

UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari

Corso di dottorato di ricerca in Scienze linguistiche, filologiche e letterarie
Ciclo XXXII

Origenes breviar

*Ricerche su Origene e sulla tradizione del Commento a Matteo
(con l'edizione dei libri XII-XIII)*

Coordinatore: Ch.mo Prof. Rocco Coronato

Supervisore: Ch.mo Prof. Luciano Bossina

Dottorando: Raffaele Tondini

“Ὡσπερ ὁ λόγος οὗτος ὁ προφορικὸς κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν ἀναφῆς ἐστὶ καὶ ἀόρατος· ὅταν δὲ ἐν βιβλίῳ γραφῆ, καὶ οἶονεὶ σωματωθῆ, τότε καὶ ὁράται καὶ ψηλαφᾶται· οὕτως καὶ ὁ ἄσαρκος τοῦ Θεοῦ Λόγος καὶ ἀσώματος, οὔτε ὁρώμενος, οὔτε γραφόμενος κατὰ τὴν θεότητα, ἐπειδὴ ἐσαρκώθη, καὶ ὁράται καὶ γράφεται.

Origenes, fr. 11 in Matthaeum (Klostermann 1941, 19)

... egli si assomma pacatamente il duro compito di una *recherche de la vérité*: non già nell'ambito eccelso degli assiomi sempiterni, ma nella variopinta fiera del contingente storico, nel ricco bazar di una storia degli uomini, e della lor favella, e delle loro incredibili manie. La filologia, voi lo sapete meglio di me, si riconduce le più volte a una storia del costume.

Carlo Emilio Gadda su Giorgio Pasquali

Indice

Introduzione	
<i>Ascoltare la voce di Origene</i>	5
Capitolo 1	
<i>La leggendaria biblioteca di Origene.</i>	
<i>Falsi canoni apostolici al Secondo Concilio di Nicea (787)</i>	13
Capitolo 2	
<i>Fozio: lettore (e editore) di Origene</i>	33
Capitolo 3	
<i>Origene in catene</i>	61
Capitolo 4	
<i>L'antica traduzione latina: storia di un tradimento</i>	123
Capitolo 5	
<i>Altre fonti di tradizione indiretta</i>	163
Capitolo 6	
<i>L'intero e la parte</i>	173
Capitolo 7	
<i>L'eretico, l'imperatore e i cardinali.</i>	
<i>Storia della tradizione manoscritta</i>	201
<i>Origenis in Matthaeum Commentarii libri XII et XIII</i>	273
<i>Commento filologico ad alcuni loci critici</i>	461
<i>Bibliografia</i>	511

Ascoltare la voce di Origene: un' introduzione

Si racconta che Epifanio di Salamina (ca. 310-403), portato di fronte a un ragazzo posseduto da un demone, gli abbia chiesto: «Chi sei?» e il demone abbia risposto: «Io sono colui che ha parlato per mezzo di Origene». Il vescovo, esterrefatto, cercò la conferma definitiva di questa straordinaria rivelazione: «Se tu hai parlato per mezzo di Origene, recita il libro, composto da quel disgraziato, intitolato *De principiis*». E il demone iniziò a recitare il libro dall'inizio.

Nella narrazione agiografica, Epifanio vide comparire davanti a sé la propria nemesis e poté ascoltare la viva voce del proprio grande nemico, morto da oltre un secolo. Quello che per il “cacciatore di eretici” di Cipro fu un vero e proprio incubo rappresenta invece il sogno di ogni filologo: chi non vorrebbe poter chiedere a un autore antico le esatte parole che egli aveva adoperato in una sua opera?

Purtroppo, noi viviamo in tempi più disincantati di quelli di Epifanio, e non ci è più concesso di ascoltare il *De principiis* dalla viva voce di Origene; per poter conoscere il contenuto di quell'opera dobbiamo oggi rivolgerci alle fonti più disparate: gli estratti greci della *Filocalia* e la traduzione latina di Rufino di Aquileia, insieme alle critiche che ad essa rivolse Girolamo nell'epistola 124. Frammenti del *De Principiis* si devono raccogliere persino dal florilegio accluso alla lettera a Mena di Giustiniano, il testo che dettò la condanna di Origene come eretico². La voce di Origene, che risuonò chiara nelle orecchie di Epifanio, giunge a noi distorta e moltiplicata dagli echi e dai riverberi della storia.

Il cimento ecdotico richiesto all'editore del *De principiis* è, sotto molti aspetti, estremo, ma è lo stesso naufragio di gran parte della produzione origeniana a costringerci ad attingere, per conoscere il pensiero dell'Alessandrino, a fonti di tradizione indiretta. Sia chiaro, lo stesso Girolamo, dopo aver fornito a Paola la lista delle opere origeniane non poté trattenere il proprio scoramento: «quis enim umquam tanta legere potuit, quanta ipse conscripsit? pro hoc sudore quid accepit praemii?»³. Si capisce che gran parte delle sue opere non superò per semplici ragioni di spazio le “strette” di cui è costellata la tradizione dei testi greci; questa situazione fu per di più aggravata dalla condanna per eresia, pronunciata dal Secondo Concilio di Costantinopoli nel 553⁴. A partire da quel momento le opere di Origene furono – almeno in teoria – proibite. Oggi possiamo leggere nell'originale greco soltanto la grande sintesi apologetica del *Contra Celsum* (= *CC*)⁵, l'*Exhortatio ad martyrium* (= *Mart*) e l'altrettanto breve trattato *De oratione* (= *Or*). Tra le opere esegetiche sopravvivono alcuni libri del *Commento a Giovanni* (= *Cio*), le *Omelie su Geremia* (= *HomJer*) e le *Omelie sui Salmi* (= *HomPs*) scoperte a Monaco

¹ Rapp 1993, 258, 5-9. Questo racconto (*Bibliotheca Hagiographica Graeca* 6011) è assente dalla *Vita Epiphani* ed è trasmesso in alcuni florilegi di contenuto monastico (Rapp 1993, 251-252); secondo Claudia Rapp è probabile che esso sia stato composto in Palestina nel VI sec., nel contesto della seconda crisi origenista (Rapp 1993, 268-269).

² Sulla tradizione manoscritta del *De principiis* di rimanda alle pagine introduttive di Henri Crouzel in Crouzel-Simonetti 1978, 22-33.

³ *Ier., Ep.* 33, 5 (Hilberg 1910, 259).

⁴ Sulle circostanze e le conseguenze di questa condanna di vedano soprattutto Vogt 1987 e Fürst 2011.

⁵ La natura apologetica dell'opera avrà senza dubbio favorito la sua conservazione, ma il *Contra Celsum* trascende di gran lunga i confini della semplice difesa del cristianesimo, tanto da configurarsi, come ha scritto Alfons Fürst, come l'equivalente origeniano della *Città di Dio* agostiniana (Fürst 2011, 218).

nel 2012. Se oggi possiamo leggere queste opere – spesso conservate in *codices unici*⁶ - dobbiamo ringraziare il coraggio (o l'incoscienza) di copisti e lettori bizantini che le considerarono degne di essere lette e copiate, non senza le dovute cautele, come vedremo.

Più folta è la schiera degli scritti di Origene noti al mondo latino nelle traduzioni di Rufino e Girolamo: la loro massiccia trasmissione fu infatti protetta e legittimata dal nome dei loro illustri traduttori⁷. Ben diversa fu invece la scialuppa di salvataggio che il mondo bizantino offrì all'esegesi origeniana: ampi brani di opere dell'Alessandrino sopravvivono infatti in forma drasticamente compendiate all'interno delle catene esegetiche dedicate ai singoli libri biblici⁸.

Già da queste note introduttive emerge con chiarezza che tutto quel che leggiamo di Origene non è altro che, come ha recentemente affermato Luciano Bossina, «le résultat d'une entreprise pluriséculaire de réduction, qui a impliqué des acteurs divers et diverses pratiques»⁹.

È su questa malsicura base testuale che si fondano gli studi fioriti nell'ultimo mezzo secolo attorno ad Origene, al suo pensiero e alla sua fortuna. Quella che Manlio Simonetti ha definito «aetas origeniana»¹⁰, e di cui ora si stanno cogliendo i frutti più maturi, non può quindi prescindere da un lavoro filologico ed ecdotico spesso costretto a misurarsi con problematiche che sfuggono alle categorie di una rigida filologia di stampo lachmanniano¹¹.

È necessario però rilevare che c'è almeno un'opera di Origene rimasta ai margini di questo fruttuoso campo di studi: ci stiamo riferendo al *Commento a Matteo* (= *CMT*). Sappiamo che, negli ultimi anni del suo soggiorno a Cesarea, Origene compose 25 τόμοι sul Vangelo di Matteo¹². L'opera non ci è nota nella sua interezza ma, come per il *De principiis*, possiamo conoscerne il contenuto grazie a diverse fonti: in primo luogo, i libri 10-17 – corrispondenti all'esegesi di Mt 15, 36-22, 33 – ci sono giunti direttamente in greco (testo greco = TG): data la consistenza totale di 25 libri, non si andrà lontani dal vero ipotizzando che l'opera sia stata divisa in tre volumi, di cui a noi è pervenuto quello centrale¹³. A questi τόμοι greci si affianca

⁶ Archetipo conservato del *Contra Celsum* è il Vat. Gr. 386 (Koetschau 1889a, IX-XII; Koetschau 1889c, 1-77), manoscritto una cui sezione perduta costituiva probabilmente il modello del Par.Suppl. Gr. 616 e del Marc.gr. 45, testimoni privilegiati dell'*Exhortatio* (Koetschau 1889a, XX). Le *Omellerie su Geremia* dipendono dallo Scor. Ω. III. 19 (Klostermann-Nautin 1983, XI-XIV) mentre per il *Commento a Giovanni* bisogna rivolgersi al Monac.gr. 191 (Preuschen 1903, IX-XX). La nostra conoscenza delle 29 *Omellerie sui Salmi* si deve invece all'identificazione di questa raccolta nel Monac.gr. 314 da parte di Marina Molin Pradel (di cui si veda almeno la presentazione in Perrone 2015, 27-34).

⁷ Tale posizione è chiaramente formulata in *Decretum Gelasianum* IV, 5: *Origenis nonnulla opuscula, quae vir beatissimus Hieronimus non repudiat, legenda suscipimus, reliqua autem cum auctore suo dicimus renuenda* (Von Dobschütz 1912, 10).

⁸ Per una presentazione di questo genere letterario si rimanda al capitolo 3 della presente ricerca.

⁹ Bossina 2015, 200.

¹⁰ Simonetti 2004, 9.

¹¹ Sulla complessa «genesesi» del metodo del Lachmann, è d'obbligo il rimando a Timpanaro 2003.

¹² Eus., *Hist. Eccl.*, 6, 36, 2 (Schwartz 1908a, 590, 20-21): συντάττει καὶ τοὺς εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον εἴκοσι πέντε τόμους. La notizia trova conferma nella lettera 33 di Girolamo (Hilberg 1910, 256, 6): *in Matheum libros XXV*. La migliore introduzione all'opera è quella offerta da Manlio Simonetti negli atti del X Convegno di studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Simonetti 2011). Uno studio fondamentale su quest'opera e sul suo rapporto con la «metodologia scolastica dell'antichità» è quello di Bendinelli 1997.

¹³ Klostermann 1964, 10: «das mittlere Dritte». Bossina 2011a, 69: «come se in un'edizione di tre volumi si fosse conservato solo il secondo».

una traduzione latina anonima, che copra la seconda metà del Vangelo (Mt 16, 13-27, 66¹⁴; a partire da *CMt* 12, 9), sovrapponendosi così per un lungo tratto al testo greco (testo latino = TL). A queste primarie fonti di tradizione si affianca una lunga serie di frammenti di tradizione catenaria, sparsa in diverse compilazioni dedicate ai Vangeli di Matteo e Luca.

Il *CMt* rappresenta quindi un modello esemplare di opera origeniana trasmessa dai tre canali standard che abbiamo prima elencato (tradizione diretta greca, traduzione latina e catene), anzi proprio la sinergia di questi sembrerebbe assicurarci (per buona parte dell'opera) una sicura conoscenza del testo origeniano. In effetti le edizioni del *Commento a Matteo* di Pierre Daniel Huet (1668) e dei maurini Charles e Charles Vincent de La Rue (1740) hanno rappresentato uno strumento di accesso più che rassicurante.

Ben diversa è la sensazione che coglie il lettore sfogliando l'edizione del *CMt* procurata nel 1935 da Erich Klostermann per il *corpus* berlinese dei *Griechische christliche Schriftsteller*. L'ardita impaginazione su due colonne di testo greco e traduzione latina mostra bene che, lungi dal darsi manforte, le due superstiti versioni dell'opera sono spesso in lotta tra loro. L'antica traduzione latina, pur nella sua generale brevità, offre spesso ampie sezioni testuale sconosciute al greco. Alcuni di questi *plus* sono poi confermati dalla tradizione catenaria. Questa congiuntura guidò Klostermann a sentenziare che «scheinen beide Überlieferungen [...] der Urform des Origenes nicht ohne weiteres zu entsprechen, sondern bereits zwei verschiedene Rezensionen oder Redaktionen derselben darzustellen»¹⁵. La conclusione dell'editore risentiva delle discussioni tra teologi e filologi in seno alla *Preussische Akademie der Wissenschaften*¹⁶ ed era soprattutto influenzata dai precedenti studi sulla tradizione nel testo biblico: come la traduzione dei Settanta era considerata tendenzialmente più affidabile del testo masoretico di tradizione diretta, così per il *Commento a Matteo* in caso di divergenza tra le due redazioni, la traduzione latina andava preferita al testo greco¹⁷.

L'edizione di Klostermann muove pertanto da una preconcepita sfiducia verso la tradizione diretta: ciò impose all'editore di affiancare tipograficamente le due versioni e gli fornì il pretesto per correggere il greco sulla base del latino¹⁸, contaminando sistematicamente le due redazioni. Secondo i calcoli di Ludwig Früchtel¹⁹, in questa edizione del *CMt* si contano 850 congetture a testo e 110 in apparato. Il numero di queste «Verbesserungen»²⁰ – l'orgogliosa definizione è di Klostermann stesso – è impressionante, ma si giustifica con il proposito di risalire oltre le due redazioni divergenti e di ricondurle ad un'ideale unità, in cui solamente si può tornare a udire la voce di Origene.

Era quasi inevitabile che lo spregiudicato atteggiamento ecdotico di Klostermann at-

¹⁴ Resta escluso l'ultimo capitolo, il 28, per il quale disponiamo però di frammenti di tradizione catenaria.

¹⁵ Klostermann-Benz 1931, 86.

¹⁶ Il dibattito è ricostruito in Bossina 2011a, 30-36: Theodor Zahn e Adolf Harnack ipotizzarono che TL e TG rappresentassero due diverse edizioni d'autore mentre Paul Wendland preferì ricondurre le divergenze tra le due versioni all'attività dei tachigrafi. L'ipotesi di due redazioni parallele fu invece formulata per primo da Erwin Preuschen.

¹⁷ Bossina 2011a, 36-40 ha ben messo in luce l'influenza degli studi biblici di Paul Anton de Lagarde sul giovane Klostermann.

¹⁸ Klostermann fece anche, più raramente per fortuna, il contrario, intervenendo su caratteristiche di TL che derivano senza dubbio da scelte del traduttore.

¹⁹ Früchtel 1955a, 51.

²⁰ Klostermann 1935, X.

tirasse, almeno a partire dal secondo dopoguerra²¹, una serie di critiche sferzanti. La svalutazione del lavoro dell'editore tedesco iniziò già all'interno del volume dei *Griechische christliche Schriftsteller* dedicato ai frammenti e agli indici del *Commento a Matteo*: è lì che Ludwig Früchtel pubblicò un minuzioso studio linguistico dell'antica traduzione latina volto a dimostrare l'inaffidabilità di quella tradizione indiretta su cui Klostermann aveva, di fatto, fondato la propria edizione²². Immediato corollario di questa indagine sono i *Nachträge*, colmi di critiche puntuali alle congetture stampate da Klostermann e definite «überflüssige»²³.

A nulla valse il postumo (1964) e apologetico *Epilog* di Klostermann (1964)²⁴; gli interventi di Früchtel diedero il via a una generalizzata svalutazione di TL, che naturalmente trascinò con sé l'edizione del 1935.

A questa posizione si allinearono Robert Girod²⁵, designato editore de *CMt* per le *Sources Chrétiennes*, e Hermann Josef Vogt²⁶, traduttore tedesco dell'opera. Questa salutare revisione si è però spesso smarrita in una puntigliosa (e a tratti sterile) serie di critiche alle singole scelte ecdotiche di Klostermann, senza uscire dal paradigma da lui impostato. Restava infatti fermo il principio per cui il greco va corretto sulla scorta del latino: il nodo da sciogliere consisteva nell'affidabilità di TL e, di conseguenza, sull'entità delle correzioni da apportare. Neppure con tutte le sue integrazioni e congetture Klostermann era davvero riuscito a pareggiare l'incolombabile iato tra TG e TL; d'altronde non ci si rassegnava a rinunciare al supporto della tradizione indiretta.

Tale stato di cose ha condotto a una vera e propria *impasse* filologica in cui è rimasta impantanata l'edizione critica del *Commento a Matteo*, che si è infatti bloccata alle soglie del punto in cui l'antica traduzione latina si affianca ai τόμοι greci²⁷. Questa malaugurata circostanza ha per troppo tempo bloccato la nostra conoscenza della tradizione manoscritta del *CMt* ai risultati ottenuti da Klostermann.

L'uscita da questo vicolo cieco è possibile, ma il prezzo è alto: bisogna rinunciare ad ascoltare la voce di Origene. Detto fuor di metafora, è necessario mantenere le due redazioni nella loro originaria indipendenza e rinunciare a ricostruire un "iperuranio" originale. Questa via fu lucidamente indicata già nel 1937 da Otto Stählin in una recensione politicamente corretta ma chiara nel denunciare che «sind aber die beiden Texte auf eine solche Weise entstanden, so ist es nicht möglich, aus ihnen die Urgestalt des Textes zu gewinnen»²⁸ e che sarebbe stato meglio «die beiden Rezensionen wirklich ineinander zu arbeiten»²⁹.

Questo approccio, per così dire, moderato è stato di recente ripreso negli studi di Agnès

²¹ Bisogna invece dire che, alla sua apparizione, l'Origene di Klostermann fu accolto da un unanime coro di plauso (Girod 1970, 125-126).

²² Früchtel 1955a.

²³ Früchtel 1955b.

²⁴ Klostermann 1964: qui l'editore, oltre a ribadire i principi su cui si era basata la sua edizione di 30 anni prima, pubblica gli apprezzamenti che, in privato e per via epistolare, Wendland e Wilamowitz avevano rivolto alla sua edizione (Klostermann 1964, 8 n. 5).

²⁵ Girod 1975.

²⁶ Vogt 1980; Vogt 1985 e Vogt 1993.

²⁷ L'edizione di Girod 1970 comprende solamente i libri 10 e 11.

²⁸ Stählin 1937, 146; questa recensione, troppo a lungo dimenticata, è stata giustamente rivalutata in Bossina 2011a, 83.

²⁹ Stählin 1937, 146.

Bastit-Kalinowska³⁰ e soprattutto di Luciano Bossina, che alla necessità di restituire le diverse redazioni alla propria autonomia ha dedicato pagine fondamentali³¹.

L'idea di pubblicare TG indipendentemente da TL si impone dunque come via privilegiata per riprendere il progetto di edizione del *Commento a Matteo* dal punto in cui rimase interrotto 40 anni fa. Ed è proprio nell'edizione del solo testo greco dei libri 12 e 13 del *CMt* che questo studio troverà il proprio compimento.

Non bisogna però credere che rinunciare a sfruttare la traduzione latina in sede ecdotica rappresenti un impoverimento: questa scelta ci permetterà al contrario di concentrare la nostra attenzione su questioni che erano rimaste estranee allo scontro manicheo tra fautori e avversari dall'antica traduzione latina. Nei lavori preparatori alla sua edizione, Klostermann aveva infatti prestato ben poca attenzione alla tradizione manoscritta del testo greco, rifacendosi sostanzialmente alle ricerche condotte da Erwin Preuschen sui manoscritti del *Commento a Giovanni*, in gran parte coincidenti quelli del Matteo³².

Questo rinnovato approccio al *CMt*, pur sottraendosi ai propri doveri ecdotici sul versante latino, dovrà quindi essere squisitamente filologico. Ma la filologia, intesa in senso pascualiano, coincide di fatto con la storia, e con la storia dei lettori di un testo. Una nuova edizione del *Commento a Matteo* non può perciò prescindere dallo studio storico-culturale degli ambienti che determinarono la conservazione di un'opera e di un autore e dall'attenta valutazione di tutte le metamorfosi e deformazioni che un testo può subire nel suo plurisecolare percorso attraverso il tempo e lo spazio.

Non ci sembra perciò fuori luogo aprire questa ricerca con un capitolo dedicato a un episodio apparentemente stravagante, ma non per questo meno significativo, dell'approccio con cui il medioevo greco si rapportò all'ingombrante figura di Origene. Ci occuperemo infatti di un curioso riferimento, contenuto negli atti del Secondo Concilio di Nicea (787), a dei fantomatici atti di un sinodo apostolico tenutosi ad Antiochia. Questo documento sarebbe stato rinvenuto εις τὴν Ὀριγένους βιβλιοθήκην. Se, come si tenterà di dimostrare, ci troviamo di fronte a un falso fabbricato in età iconoclasta, il richiamo a un Origene ridotto a semplice "bibliotecario di Cesarea" costituisce un significativo esempio del filtro che la cultura bizantina cercò di frapporre tra sé e l'eretico alessandrino.

Nel secondo capitolo ci sposteremo avanti di una generazione per affrontare una delle figure più ingombranti della cultura bizantina: Fozio. La sua conoscenza di Origene e il suo ruolo nell'origenismo saranno indagati da tre diversi punti di vista. In primo luogo, scandagheremo la *Biblioteca* di Fozio non tanto alla ricerca di attestazioni dirette di Origene, quanto piuttosto di tracce dei precedenti dibattiti sulle dottrine dell'Alessandrino. Non sarà infatti difficile riconoscere, nella sezione che copre i capp. 232-237 della raccolta, il lascito di un dossier iconoclasta sulla natura del corpo risorto, uno dei temi più problematici dell'origenismo.

In secondo luogo, sarà un passo degli *Amphilochia* a illuminarci sul giudizio ambiguo, sospeso tra ammirazione e condanna, che Fozio diede di Origene. Questo atteggiamento altalenante fungerà quasi da modello per tutti i successivi lettori bizantini dell'Alessandrino.

³⁰ Bastit 2001, contributo significativamente intitolato «Que penser de la version latine ancienne du commentaire sur Matthieu d'Origène?».

³¹ Bossina 2011a, Bossina 2012 e Bossina 2015.

³² Si veda l'ampia e dettagliata introduzione a Preuschen 1903.

Infine, faremo spazio alla tradizione manoscritta della *Filocalia*. Cercheremo infatti di dimostrare come il codice Marc.gr. 47 sia copia dell'esemplare dell'antologia origeniana posseduto da Fozio: studiare questo manoscritto sarà utile non solo per ricostruire la circolazione delle idee e delle opere di Origene a Bisanzio, ma anche per ricostruire le vicende della sfuggente collezione dei libri del patriarca.

Con il terzo capitolo ci avvicineremo in modo deciso al tema centrale di questa ricerca, ossia la tradizione del *Commento a Matteo*. Il tramite che più di ogni altro veicolò la conoscenza di Origene durante il Medioevo furono le catene esegetiche ai libri biblici. Klostermann sfruttò i frammenti catenari come "materia prima", utile a fini ecdotici. Noi cercheremo invece di storicizzare l'uso che di Origene fecero i catenisti bizantini e questo ci permetterà di concludere che Niceta di Eraclea, nei primi anni del XII sec., mise a frutto una versione del *Commento a Matteo* che si caratterizzava per un'ampiezza maggiore di quella dei τόμοι di tradizione diretta greca.

Nel capitolo successivo saremo costretti a cambiare radicalmente il baricentro geografico e linguistico delle nostre ricerche. Questo sarà necessario per studiare altre fonti di tradizione indiretta, innanzitutto l'anonima tradizione latina. Qui forniremo una lista di passaggi in cui il confronto tra TL e TG fa emergere con chiarezza la natura compendiarica dei τόμοι greci. Questo però non prima di aver inserito TL nella tradizione delle traduzioni, sempre infedeli e abbreviate, delle opere origeniane e di aver tentato di individuare il contesto storico e teologico in cui questa traduzione anonima fu concepita. A questo scopo sarà fruttuoso soprattutto il confronto con un'altra opera esegetica dai contorni sfumati: l'*Opus imperfectum in Mattheum*. Breve spazio sarà infine dedicato alle testimonianze sul testo del *CMt* ricavabili da opere di altri autori greci e latini.

Nel confronto con le catene e con TL, raccoglieremo forti indizi del fatto che i τόμοι greci non contengono il testo di Origene, ma una redazione compendiarica successiva. Questa conclusione sarà definitivamente confermata dal confronto tra la tradizione medievale e due fogli di un palinsesto di fine V sec., testimone parziale del testo non epitomato. In seguito a ciò si ripercorrerà la storia delle riduzioni e dei compendi a cui furono sottoposte le opere di Origene e, tra queste vicende, si cercherà di trovare un posto anche al compendio greco del *Commento a Matteo* trasmesso dai nostri manoscritti greci.

Proprio ai manoscritti sarà poi dedicato l'ultimo capitolo di questa ricerca. Qui ci dedicheremo a ricostruire i rapporti stemmatici tra i testimoni manoscritti, proponendo una sistemazione che si auspica più solida e meglio fondata di quella sino ad ora accettata, ma non ci limiteremo certo a questo. Studiare i manoscritti significa anche conoscere i loro lettori, e il *Commento a Matteo* ci consentirà di entrare in contatto con un imperatore come Giovanni VI Cantacuzeno, con cardinali come Bessarione e Reginald Pole, con umanisti come Erasmo da Rotterdam e Johann von Dalberg ma anche con copisti, ambasciatori, rilegatori, tutti accomunati dall'essere stati un anello della catena che congiunge Origene a noi, lettori di oggi.

Come anticipato, nell'ultima parte di questa ricerca troverà spazio l'edizione dei libri 12 e 13 del *Commento a Matteo*. Il testo greco sarà accompagnato da una traduzione italiana di servizio che, senza ambizioni letterarie, si offre come semplice supporto alla lettura del testo greco³³. L'edizione sarà infine seguita da una serie di note atte a giustificare le scelte ecdotiche più delicate. In questa edizione, il testo greco sarà preventivamente liberato dalle incrostazioni prodotte dal lavoro di Klostermann: i suoi interventi saranno accolti solo laddove il testo greco non fosse autonomamente accettabile. In altre parole, quello che proveremo a ricostruire non è il testo di Origene, ma quello di un anonimo redattore medievale.

Ecco dunque che la voce di Origene, che Epifanio ascoltò dalla bocca dell'indemoniato, sembra divenire per noi puro miraggio, almeno per quanto concerne il *Commento a Matteo*. Questa perdita sarà però ricompensata da una nuova profondità storica che la varietà di questi studi regalerà al testo. Un approccio ampio alla storia della tradizione ci permetterà di indagare alcuni passaggi della progressiva riduzione e selezione delle opere di uno degli autori più significativi del cristianesimo antico. Allo stesso tempo, potremo scrivere nuove pagine sulla storia dell'origenismo bizantino, storia fatta di ambiguità e sotterfugi, in cui spesso la curiosità lotta con il senso di colpa.

Se in questo modo abbiamo potuto indicare nuove prospettive per gli studi origeniani, ciò è stato possibile solo grazie al ritorno ai manoscritti³⁴ e all'applicazione, a un testo patristico, di metodologie di analisi nate per i testi profani. Non c'è dubbio che un simile approccio si potrà in futuro fruttuosamente applicare anche ad altri autori cristiani, come Clemente Alessandrino, trasmessi da un numero limitato di manoscritti³⁵.

Come ha scritto Dieter Harlfinger, pioniere delle più moderne ricerche sulle storie della tradizione, lo studio delle più insignificanti minuzie codicologiche e paleografiche è in grado, persino «in dem an sich toten Stemma»³⁶, di rendere «lebendig»³⁷ l'intero processo di trasmissione di un'opera. L'auspicio è che le pagine di questa ricerca non restino lettera morta.

Per il vario e indispensabile aiuto che mi hanno dato desidero qui ringraziare: Pier Franco Beatrice, Max Bergamo, Pietro Bertocchini, Gabriele Busnelli, Thomas Cerbu, Alessandro De Blasi, Giulia Dovico, Chiara Francesca Faraggiana di Sarzana, Alfons Fürst, Ciro Giacomelli, Rita Lizzi, Margherita Losacco, Giulio Malavasi, Ottavia Mazzon, Brigitte Mondrain, Andrés Németh, Walter Panciera, Francesca Potenza, Giulia Rossetto, David Speranzi, Giovanna Todaro, Anna Trento e Niccolò Zorzi. Per i preziosi suggerimenti ringrazio i revisori Emanuela Prinzi e Stefano Martinelli Tempesta. Speciale gratitudine va a Luciano Bossina, ὁ πατήρ τοῦ βιβλίου, e ancor più a Marta Pavan, che di questa ricerca è stata testimone, martire e complice.

³³ Nella traduzione si è tenuto conto in modo costante della versione italiana di Rosario Scognamiglio (Bendinelli 2004), di quella inglese di Ronald Heine (Heine 2018) e soprattutto dell'ottima traduzione tedesca di Hermann Josef Vogt (Vogt 1983), che si distingue per la ricchezza di osservazioni filologiche.

³⁴ Fatto tra l'altro propiziato dalla riscoperta delle omelie di Monaco.

³⁵ Sarebbe quanto meno velleitario dedicare simili indagini a tradizioni oceaniche come quella di Giovanni Crisostomo.

³⁶ Harlfinger 1971, 12.

³⁷ Harlfinger 1971, 12.

La leggendaria biblioteca di Origene. Falsi canoni apostolici al Secondo Concilio di Nicea (787)

Ogni transizione ad un nuovo assetto di potere esige epurazioni o pubbliche umiliazioni. Questa seconda eventualità si realizzò il 24 settembre 787¹, durante l'*actio prima* del Secondo Concilio di Nicea. Sotto il controllo dell'imperatrice Irene e del sedicenne Costantino VI, l'assemblea presieduta dal patriarca Tarasio sancì allora la chiusura della prima fase di controversie sulla liceità del culto delle icone che aveva travagliato l'unità religiosa e politica dell'impero bizantino tra VIII e IX secolo².

Dopo i rituali di apertura del Concilio, il patriarca decise di affrontare subito le delicate questioni legate alla riabilitazione degli ex-iconoclasti, opponendosi alla linea intransigente portata avanti dagli "zeloti" della fazione monastica. Iniziò così la lunga processione di vescovi che si erano precedentemente schierati con la corrente iconoclasta, che per poter essere riammessi in seno alla Chiesa dovettero sottoporsi all'umiliazione dell'abiura. È in questo contesto che Tarasio chiamò davanti all'assemblea un nutrito gruppo di vescovi e rivolse loro l'accusa di aver manifestato tutto il proprio entusiasmo quando, un anno prima, il primo agosto 786, le milizie della guardia imperiale, fedeli alle dottrine iconoclaste, avevano impedito il regolare inizio del Concilio alla sua prima convocazione³. I vescovi accusati sono il metropolita locale Ipazio di Nicea, Leone di Rodi, Gregorio di Pissinunte, Leone di Iconio, Giorgio di Pisidia, Nicolao di Ierapoli e Leone di Carpato⁴. Dopo aver ascoltato le loro sommesse scuse e giustificazioni, il patriarca rivolge loro una domanda. Ecco come si svolse la discussione:

Ταράσιος ὁ ἀγιώτατος πατριάρχης εἶπε· Ποῖος λόγος ὑμᾶς ἔστρεψεν εἰς τὴν ἀλήθειαν;

Ἵπάτιος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ εἶπον· Τῶν ἀγίων ἀποστόλων καὶ πατέρων ἡ διδασκαλία.

Γρηγόριος ὁ εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος Πισινούντων εἶπεν· Ἐν τῇ κατὰ Ἀντιοχείαν συνόδῳ τῶν ἀγίων ἀποστόλων εἴρηται „τοῦ μηκέτι πλανᾶσθαι εἰς τὰ εἰδῶλα τοὺς σφωζομένους, ἀλλ' ἀντεικονίζεῖν τὴν θεανδρικήν στήλην τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ“. ἀλλὰ καὶ ὁ μακάριος Ἰσίδωρος ὁ Πηλουσιώτης λέγει, ὅτι “ναοῦ λόγος οὐδεὶς, ὃν οὐ στέφει ἄγαλμα”.

Λέων ὁ εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος Ῥόδου εἶπε· Πάντα ἃ εὐσεβῆ καὶ ἀληθῆ λέγομεν, εἰ καὶ ἀνάξιοι καὶ ἁμαρτωλοὶ ἐσμεν, ἐψηλαφήσαμεν, καὶ ἐκ νομικῆς καὶ ἐκ προφητικῆς καὶ ἐξ ἀποστολικῆς καὶ ἐκ πατρικῆς φωνῆς ἐπληροφόρηθημεν, ὅτι ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ εὐσέβεια οὕτως ἐστὶ, τοῦ εἶναι τὰς ἀγίας καὶ σεπτὰς εἰκόνας ἐν τῇ ἀγίᾳ ἐκκλησίᾳ κατὰ τὴν παραδοθεῖσαν ἔκπαλαι τῶν χρόνων συνήθειαν ἀπὸ τῶν ἀγίων ἀποστόλων, ἀκαίθην ἐπέισθημεν.

Tarasio, santissimo patriarca, disse: «Quale argomento vi ha ricondotto alla verità?».

Ipazio e gli altri con lui dissero: «L'insegnamento dei santi apostoli e dei padri».

Gregorio, devotissimo vescovo di Pissinunte disse: «Nel sinodo di Antiochia dei santi

¹ Lamberz 2008a, 18: ἔτους ὀγδόου τῆς αὐτῶν ὑπατείας, πρὸ ὀκτῶ Καλανδῶν Ὀκτωβρίων ἰνδικτιῶνος ἐνδεκάτης.

² Per un inquadramento storiografico generale si veda Krannich-Schubert-Sode 2002 e il sempre utile Alexander 1958.

³ Ostrogorsky 1968, 162.

⁴ Lamberz 2008a, 62: Μετὰ τούτους δὲ προήχθησαν Ἵπάτιος ὁ εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος Νικαίας καὶ Λέων ὁ εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος Ῥόδου καὶ Γρηγόριος ὁ εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος Πισινούντων καὶ Λέων ὁ εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος τοῦ Ἰκονίου καὶ Γεώργιος ὁ εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος Πισιδίας καὶ Νικόλαος ὁ εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος Ἱεραπόλεως καὶ Λέων ὁ εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος Καρπάθου. Lamberz 2004, 25; 42-51 mostra che questi vescovi, non ancora riabilitati, erano stati esclusi dalle liste di sottoscrizione della prima seduta del Concilio.

apostoli si dice: Che i salvati non si smarriscano dietro gli idoli ma, al posto di questi, rappresentino l'aspetto divino-umano del nostro Signore Gesù Cristo» e poi sant'Isidoro di Pelusio dice: «Un santuario che non sia abbellito da un'immagine non ha alcun senso».

Leone, devotissimo vescovo di Rodi, disse: «Anche se siamo indegni e peccatori, abbiamo vagliato con attenzione tutto ciò che di devoto e vero abbiamo detto. Sulla base della Legge, dei Profeti, degli scritti apostolici e patristici, siamo assolutamente certi che sia vero e devoto il fatto che le sante e venerabili icone siano accolte dalla santa Chiesa, secondo la consuetudine trasmessa dagli apostoli sin dai tempi antichi, e a questo obbediamo».

Tarasio, santissimo patriarca, disse: «E allora perché non mi avete mai obbedito nei miei diciott'anni di patriarcato?».

Dopo una discussione che si manterrà su toni sempre aspri, gli accusati saranno riabilitati e sarà loro restituita l'autorità ecclesiastica⁵, ma quel che più ci interessa ora sono le autorità che Gregorio di Pissinunte cita a sostegno dell'iconodulia. Se non desta molta sorpresa la breve frase estrapolata dalla lettera 1998 (IV, 73) del *corpus* epistolare di Isidoro di Pelusio⁶, appare ben più curioso il ricorso ad una singolare autorità apostolica. Il precetto citato da Gregorio di Pissinunte non deriva infatti dalle *Costituzioni apostoliche* (= CA)⁷, ma da un breve testo che a esse vuole intenzionalmente riconnettersi, assumendone forma e modalità espressive.

Proprio la strettissima affinità tra il testo di cui ci occuperemo e le CA ha reso possibile la sua conservazione in tradizione diretta all'interno di numerosi manoscritti miscelanei di diritto ecclesiastico⁸, che associano a compilazioni canoniche bizantine più tarde (quasi sempre il *Nomocanon XIV titulorum* nella sua seconda edizione risalente all'età di Basilio I)⁹

⁵ Per un riassunto del "processo" si veda Thümmel 2005, 136-137.

⁶ Évieux-Vinel 2017, 398-403. Per un'introduzione generale sull'autore e sugli enormi problemi posti dalla non meno sconfinata raccolta delle lettere a lui attribuite si rimanda a Évieux 1997, 9-110.

⁷ Per un'introduzione a questa compilazione canonica che può essere fatta risalire al IV secolo e ad ambienti prossimi ad Antiochia si veda Metzger 1985, 13-94, Moreschini-Norelli 1995, 197-199 e Moreschini-Norelli 1996, 278-283.

⁸ Una *recensio* basata su Schminck-Getov 2010, Schminck-Getov 2017 e sulla piattaforma *Pinakes* ha permesso di individuare i seguenti manoscritti, dei quali si fornisce un elenco senza tentare di stabilire tra alcun rapporto genealogico essi:

Vallicell. F.10, X sec. (Schminck-Getov 2010, 136-139).

Laur.plut. 10, 1, XIII sec. (Mühlenberg 2008, LIV) copia del Vallicelliano.

Par.Coisl.gr. 211, XII sec. (Schminck-Getov 2010, 106-110).

Monac.gr. 122, XII sec (Schminck-Getov 2017, 184-185).

Monac.gr. 380, XIV sec (Schminck-Getov 2017, 185-191).

Laur. plut. 10,1 XIII sec.

Athen, EBE 1377, a. 1247/47 (Schminck-Getov 2017, 7-12).

Athen, EBE 2695, XIII/XIV sec. (Schminck-Getov 2017, 21-26).

Vind.Theol.gr. 23 (i canoni di Antiochia sono posti in appendice agli atti degli apostoli).

Mosq.Sinod.gr. 346

⁹ Per informazioni storiche su questo particolare testo e, più in generale, sulla letteratura giuridica bizantina si rimanda a Troianos 2015, 125-128; 217-219. Sulle modalità di trasmissione e sull'organizzazione dei manoscritti di questa raccolta legislativa si veda Stolte 2010. Sebbene utile e interessante valutare il ruolo del patriarca Fozio, sulla cui figura lungamente torneremo, nella redazione e canonizzazione delle compilazioni giuridiche della prima età macedone, alla cui tradizione è legato il documento qui studiato (sul questo tema si vedano le pagine di Clitwood 2017, 29-32)

testi affini o derivati dalle CA¹⁰.

Ecco dunque un'edizione provvisoria del testo, basata su quella che Funk pubblicò tra le opere affini alle CA¹¹.

Τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Παμφίλου ἐκ τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ τῶν ἀποστόλων συνόδου.
Τουτέστιν ἐκ τῶν συνοδικῶν αὐτῶν κανόνων μέρος τῶν ὑπ' αὐτοῦ¹² εὐρεθέντων εἰς τὴν Ὠριγένους βιβλιοθήκην.

α'. Μετὰ τὴν τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀνάστασιν τε καὶ ἀνάληψιν τοὺς εἰς αὐτὸν πιστεύοντας γαλιλαίους ἐκάλουν οἱ τότε ἄνθρωποι· συνοδεύσαντες οὖν οἱ ἀπόστολοι ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας, ἐχρημάτισαν τοὺς γαλιλαίους χριστιανούς ἐν πρώτοις ὀνομάζεσθαι, καὶ ἔθνος ἅγιον καὶ¹³ βασιλεῖον ἱεράτευμα κατὰ τὴν χάριν τοῦ ἁγίου βαπτίσματος καὶ ἐπωνυμίαν.

β'. Τοῦ μὴ περιτέμεσθαι τοὺς βαπτιζομένους κατὰ τὴν τῶν Ἰουδαίων νομοθεσίαν, ὡς τοῦ θείου βαπτίσματος καὶ ὄντος περιτομῆς ἀχειροποιήτου ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ παλαιοῦ ἀνθρώπου, ἀποβάλλοντος τὴν παλαιότητα τῆς ἀματίας.

γ'. Τοῦ εἰσδέχεσθαι ἀπὸ παντὸς ἔθνους καὶ γένους τοὺς σφριζομένους ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ πίστει, καὶ τοῦ κερυχθῆναι εἰς πάντα τὰ ἔθνη τὸν λόγον τῆς ἀληθείας.

δ'. Τοῦ μηκέτι πλανᾶσθαι τοὺς σφριζομένους εἰς τὰ εἰδῶλα¹⁴· ἀλλ' ἀντεικονίζειν¹⁵ τὴν θεανδρικήν, ἄχραντον, χειροποιήτον¹⁶ στήλην τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος¹⁷ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν αὐτοῦ θεραπόντων, ἀντικρῦ¹⁸ τῶν εἰδώλων¹⁹ [καὶ Ἰουδαίων]²⁰, καὶ μηκέτι πλανᾶσθαι εἰς εἰδῶλα²¹, μηδὲ ὁμοιοῦσθαι Ἰουδαίους καὶ Ἑλλησιν²².

ε'. Τοῦ μὴ ἐξομοιοῦσθαι χριστιανούς Ἰουδαίους ἔνεκεν ἀποχῆς βρομάτων, ἀλλὰ καὶ ὑεῖων ἀπογεύεσθαι, τοῦ Κυρίου θεσπίσαντος ὅτι τὰ εἰσπορευόμενα εἰς τὸ στόμα οὐ κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὰ ἐκπορευόμενα ἐκ τοῦ στόματος, ὡς ἐκ τῆς καρδίας ἐξερχόμενα, καὶ ἵνα μὴ κατὰ τὸ²³ γράμμα ἀκολουθῶσιν²⁴, ἀλλὰ πνευματικῶς καὶ ἀναγωγικῶς πολιτεύωνται²⁵, ἢ γὰρ κτηνώδης συναγωγῆ τῶν Ἰουδαίων τὸν μὲν ὕν βδελύσσεται, τῇ δὲ πονερίᾳ συνέχεται, κατὰ τὸν προφητικὸν λόγον, ὅτι ἐχορτάσθησαν ὡν²⁶ καὶ ἀφήκαν τὰ κατάλοιπα τοῖς νηπίοις αὐτῶν. Ὅμοίως καὶ τὸν ὄστρακόμερον καὶ ἀλεπίδωτον ἰχθὺν ἀκώλυτον τοῖς Χριστιανοῖς εἶναι εἰς τὸ

¹⁰ Ci riferiamo in particolare ai *Capitula XXX e Constitutionibus excerpta* (Funk 1905b, 137-144) e all'*Epitome libri VIII Constitutionum* (Funk 1905b, 72-96). Data la natura compendiaria di questi testi non è possibile proporre una datazione.

¹¹ Funk 1905b, 144-149 (CPG 1717). Nelle note verranno riportate le varianti offerte da alcuni dei codici reperibili online della tradizione diretta dei canoni; si tratta del Vallicell. F.10 (V); Par.Coisl.gr. 211, XII (C); Monac. gr. 380 (M). In apparato si rende conto anche della tradizione indiretta di cui ci occuperemo in seguito: *Acta Concilii Niceni II*, p. 64 Lamberz (Nic); Par. gr. 1115, a. 1276, f. 254v (Pa); Marc. gr. 573, IX/X sec., f. 3 (Ma).

¹² ὑπ' αὐτοῦ om V

¹³ καὶ om M

¹⁴ τοὺς σφριζομένους εἰς τὰ εἰδῶλα] εἰς τὰ εἶδ. τοὺς σφριζ. Acta

¹⁵ εἰκονίζειν Nic.

¹⁶ ἀχειροποιήτον M^{ac}; χειροποιήτην C; ἄχραντον, χειροποιήτον om. Acta

¹⁷ ἀληθινοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος] κυρίου Acta

¹⁸ ἀντικρῦς Nic.

¹⁹ εἰδώλοισιν Pitra

²⁰ καὶ Ἰουδαίων om. Nic. et seclusi

²¹ εἰς εἰδῶλα] αὐτὰ τοὺς σφριζομένους Nic.

²² Ἰουδαίους + καὶ Ἑλλησιν flor. Pa : + καὶ ἔθνεσιν flor. V

²³ τὸ om. VM

²⁴ ἀκολουθῶσιν C, ἀκολουθῆ VM

²⁵ πολιτεύονται C, πολιτεύηται VM

²⁶ ὡν C, ὑεῖων C M. In Ps 16,14. ὡν è lezione di parte della recensione luciana e del Pap.Brit.Mus. 37 ed è inoltre rispecchiata da alcune versioni latine (Rahlfs 1979, 100).

ἀπογεύεσθαι²⁷, νοεῖται γὰρ καὶ τοῦτο²⁸ πνευματικῶς, τὴν ἀσύνητον αὐτῶν καρδίαν ὀστράκου δίκην ἀποβαλλομένην²⁹ τὰ τῆς ἀληθείας κηρύγματα αἰνιττόμενον³⁰.

ς'. Τοῦ μὴ φιλαργυρεῖν χριστιανούς, τοῦ Κυρίου λέξαντος³¹. μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυρούς ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου σῆς καὶ βρώσις ἀφανίζεται³² καὶ μάλιστα ἐξ ἀδίκων πόρων. Γέγραπται γὰρ· οὐδεὶς δύναται δυοὶ κυρίως δουλεύειν καί· οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ.

ζ'. Τοῦ μὴ ἐμπαθῶς ἔχειν χριστιανὸν ἕνεκεν γαστριμαργίας καὶ τοῦ ἀπέχεσθαι ἀσελγῶν θεάτρων καὶ μήτε ὀμνύειν προπετῶς, τοῦ Κυρίου λέξαντος· μὴ ὁμόσαι ὄλω· μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ, ὅτι θρόνος ἐστὶν τοῦ θεοῦ· μήτε ἐν τῇ γῇ, ὅτι ὑποπόδιόν ἐστιν τῶν ποδῶν αὐτοῦ· μήτε εἰς Ἱεροσόλυμα, ὅτι πόλις ἐστὶν τοῦ μεγάλου βασιλέως· μήτε ἐν τῇ κεφαλῇ σου ὁμόση, ὅτι οὐ δύνασαι μίαν τρίχα λευκὴν ἢ μέλαιναν ποιῆσαι· ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὐ οὐ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστίν.

η'. Τοῦ ἀπέχεσθαι πάντα χριστιανὸν εὐτραπελείας, αἰσχρολογίας καὶ βλασφημίας καὶ ὅσα ἐθνικὰ ἔθνη, καὶ μὴ συνομοιοῦσθαι αὐτοῖς πρὸς τὸ μὴ ἀπατηθῆναι τοὺς ἀπλουστέρους.

θ'. Τοῦ μὴ φάγειν χριστιανὸν αἷμα, ἀλλ' ἀπέχεσθαι αἵματος καὶ πνικτοῦ καὶ πορνείας.

Θεσπίσαντες καὶ κανόνας διὰ Κλήμεντος διαφόρων κεφαλαίων τὸν ἀριθμὸν πε³³.

Del santo sacerdote e martire Panfilo, dal sinodo degli apostoli tenutosi ad Antiochia, cioè una parte dei canoni sinodici da lui ritrovati nella biblioteca di Origene.

1 – Dopo la resurrezione e l'ascensione del nostro grande dio e Salvatore Gesù Cristo gli uomini di allora chiamavano galilei coloro che credevano in lui. Allora gli apostoli si riunirono ad Antiochia di Siria e decisero per la prima volta che i galilei si chiamassero cristiani³⁴ e «popolo santo, clero regale»³⁵ in base alla grazia e al nome del santo battesimo.

2 – che i battezzati non fossero circoncisi secondo la legge dei Giudei poiché il santo battesimo è una circoncisione non operata da mano umana, «per mezzo della spoliatura dall'uomo vecchio»³⁶ e getta via il vecchio peccato.

3 – di accogliere i salvati nella fede ortodossa da ogni popolo e da ogni stirpe e di annunciare a tutti i popoli la parola di verità³⁷.

4 – che i salvati non si smarriscano dietro agli idoli ma, al posto di questi, raffigurino la forma divino-umana, incontaminata e creata da mano umana del vero Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo e dei suoi servitori al posto degli idoli e [dei Giudei] e non si smarriscano più dietro agli idoli né si rendano simili ai Giudei.

5 – che i cristiani non si rendano simili ai Giudei a causa dell'astinenza dalle carni ma mangino pure il maiale poiché il Signore ha stabilito che «ciò che entra dalla bocca non contamina l'uomo ma ciò che esce dalla bocca»³⁸ poiché proviene dal cuore³⁹; e che non seguano la lettera ma si comportino in modo spirituale e anagogico: infatti la bestiale sinagoga dei Giudei disprezza il maiale ma rimane legata al vizio secondo le parole del

²⁷ εἶναι εἰς τὸ ἀπογεύεσθαι V C, ἀπογεύσασθαι M

²⁸ τοῦτο Pitra, οὕτως VM, οὕτω C

²⁹ ἀποβαλλομένην Lagarde ἀποβαλλομένους mss., ἀποβάλλεσθαι Pitra

³⁰ αἰνιττόμενον Pitra, αἰνιττόμενος C M, αἰνιττομένοις V

³¹ λέγοντος C

³² Mt 6,19a.

³³ πε post κανόνας C

³⁴ Cf. At 11,26.

³⁵ Es 19, 6a.

³⁶ Col 2, 11; 3, 9.

³⁷ Cf. At 10, 35.

³⁸ Mt 15, 11.

³⁹ Cf. Mt 15, 18.

profeta: «si saziarono di maiali e lasciarono il resto ai loro bambini»⁴⁰; allo stesso modo sia permesso ai cristiani di mangiare anche i pesci col guscio e senza squame poiché anche questo si intende in modo spirituale visto che allude al loro cuore insensibile come una conchiglia che rifiuta gli annunci della verità.

6 – che i cristiani non siano avidi poiché il Signore ha detto «non accumulatevi tesori sulla terra dove i tarli e la ruggine li fanno scomparire»⁴¹, e soprattutto non fatelo con mezzi ingiusti, infatti sta scritto: «nessuno può servire due padroni e non potete servire Dio e Mammona»⁴².

7 – che il cristiano non sia sottomesso all'ingordigia e si tenga lontano dagli spettacoli lascivi e non giuri in modo precipitoso, poiché il Signore ha detto: «non giurate affatto, né per il cielo, perché è il trono di Dio; né per la terra, perché è lo sgabello per i suoi piedi; né per Gerusalemme, perché è la città del gran re. Non giurare neppure per la tua testa, perché non hai il potere di rendere bianco o nero un solo capello. Sia invece il vostro parlare sì, sì; no, no; il di più viene dal maligno»⁴³.

8 – che ogni cristiano si tenga lontano da ogni «scurrilità»⁴⁴, «volgarità, blasfemia»⁴⁵ e dalle abitudini dei pagani e non si renda simile a loro nell'ingannare i più semplici.

9 – che il cristiano non mangi sangue ma si tenga lontano «dal sangue, dagli animali soffocati, e dalla fornicazione»⁴⁶.

Decisero ciò ed emanarono per mezzo di Clemente canoni organizzati in diversi capitoli in numero di 85.

Le controversie sull'autenticità

Come è facile immaginare, attorno a un testo tanto peculiare è sorto un annoso dibattito in cui agli assertori della sua autenticità si sono opposte posizioni più scettiche. La prima pubblicazione di questo testo "conciliare" fu propiziata dal Concilio di Trento: a pubblicare nel 1573 l'edizione parziale – dei soli canoni IV e V – fu infatti il gesuita Francisco Torres⁴⁷, teologo papale a Trento. Egli accolse senza esitazioni l'autenticità di questo scritto che fu accettata ugualmente da Cesare Baronio e da Severin Binius. Il primo a dubitare dell'autentica origine apostolica di questi 9 canoni fu, nel XVII sec., l'ugonotto Jean Daillé che, in aperta polemica con Torres e Baronio, si spinse ad accusare il primo di aver preso spunto dalla citazione di Gregorio di Pissinunte nel Concilio di Nicea II per confezionare materialmente il falso⁴⁸. Il principale argomento addotto è il totale silenzio della tradizione precedente – e in particolare degli storici ecclesiastici – sul presunto sinodo di Antiochia e gli anacronismi teologici e lessicali presenti nel testo. Le sferzanti accuse di Daillé furono mitigate del domenicano francese Noël Alexandre, che riprese le argomentazioni storiche dell'ugonotto e argomentò in forma sillogistica l'impossibilità di far risalire i canoni all'età apostolica⁴⁹. Nel 1843, editando i canoni sulla base del Monac. gr. 380, Bickell⁵⁰ ribadì lo scetticismo di Noël affermando con risolutezza

⁴⁰ Ps 16, 14.

⁴¹ Mt 6, 19.

⁴² Mt 6, 24.

⁴³ Mt 5, 34-37.

⁴⁴ Cf. Ef 5, 4.

⁴⁵ Cf. Col 3, 8.

⁴⁶ Cf. At 15, 20; 15, 29.

⁴⁷ Torres 1573, 123-128.

⁴⁸ Daillé 1653, 687-737 (724-737 per l'accusa diretta).

⁴⁹ Nell'impossibilità di reperire la prima edizione seicentesca ci si basa su Noël-Roncaglia 1749, 213-214.

⁵⁰ Bickell 1843, 100-104; 138-142.

il legame tra i 9 canoni e la crisi iconoclasta, ammettendo però che il testo doveva in qualche modo aver circolato prima del Concilio del 787 alla luce della sua notorietà in quel contesto. Per molti versi isolata si rivela la posizione “ingenua” del cardinal Jean-Baptiste Pitra che, nella sua edizione del 1864, tentò di difendere questo documento facendosi forte di un presunto riferimento ad esso in una lettera di papa Innocenzo I ad Alessandro di Antiochia⁵¹ e della tradizione manoscritta dei canoni, da lui giudicata particolarmente solida e affidabile. Fu solo con il rinascere degli interessi per la storia della Chiesa nell’ambito negli anni del modernismo e della teologia liberale che gli studi sui 9 canoni apostolici tornarono ad intensificarsi nei primi anni del XX sec.

Adolf von Harnack, in un ampio *excursus* dedicato a questo testo⁵², vede nell’insistenza sul nome stesso dei cristiani una risposta all’imperatore Giuliano e al suo uso spregiativo del termine galilei. Egli propende quindi per una datazione al IV sec.⁵³ e aggira i problemi cronologici posti dal canone IV⁵⁴ dandone un’interpretazione allegorica. Secondo il grande storico del cristianesimo, questo testo avrebbe avuto un’esistenza sotterranea per 4 secoli per poi riemergere al Secondo Concilio di Nicea e inabissarsi di nuovo⁵⁵. L’anno successivo, nel 1903, Paul Lejay⁵⁶ riprese gli argomenti di Harnack⁵⁷ proponendo, con più precisione, di porre l’origine del testo nelle comunità cristiane di Palestina, schiacciate tra rinascita pagane e resistenze giudaiche nei primi anni dopo la morte di Giuliano⁵⁸. Per l’esponente del modernismo francese i 9 canoni sarebbero quindi una «reliquia» di teologia popolare, una sincera risposta alle esigenze delle comunità cristiane del IV secolo⁵⁹.

Se Harnack e Lejay individuano una sincronia di massa tra i nostri 9 canoni e il resto della letteratura pseudo-apostolica⁶⁰, ben più estreme sono le opinioni che l’orientalista François Nau espresse in un articolo del 1904 e ribadite nella voce *Canons des Apotres* per il *Dictionnaire de théologie catholique*⁶¹ dove, oltre a dare fiducia alla testimonianza di Innocenzo I come *terminus ante quem*, propone di datare i canoni al II secolo. Questa tesi estrema si basa su una testimonianza dello stesso Origene, che Nau considera portatrice di una trazione

⁵¹ La lettera si legge in PL 20, 548, 3-6 ma in essa non sia ha che un vago riferimento ad un «conventum Apostolorum» ad Antiochia che potrebbe riferirsi ai fatti narrati in *Gal.* 2,11-21 o in *At.* 13,1 (cf. Bickell 1843, 100). Ad ogni modo, se anche Innocenzo avesse creduto all’esistenza del sinodo, non mostra alcuna conoscenza dei canoni che ne sarebbero derivati. Al contrario Harnack 1902a, 58 si mostra *a priori* convinto della conoscenza dei canoni da parte di papa Innocenzo.

⁵² Harnack 1902a, 52-60 (l’*excursus* fu poi eliminato nelle successive edizioni dell’opera, segno forse di una non piena soddisfazione dell’autore). Il teologo aveva già dato brevemente notizia di questi canoni anche nella sua storia della letteratura cristiana antica (Harnack 1893, 774-775).

⁵³ Harnack 1902a, 59-60 ipotizza un’origine antiochena, ma il suo ragionamento è autoschediastico.

⁵⁴ Seguendo l’edizione di Bickell, Harnack pone il canone sulle immagini in ottava posizione (Harnack 1902a, 55).

⁵⁵ Harnack 1902a, 60: «Sie fristete eine unterirdische Existenz, aus der sie plötzlich beim 2. Nicänischen Konzil ans Tageslicht trat, um dann wieder zu verschwinden».

⁵⁶ Lejay 1903.

⁵⁷ Particolarmente significativa è l’accoglienza data all’interpretazione simbolica del canone 4 (Lejay 1903, 350).

⁵⁸ Lejay 1903, 353-354.

⁵⁹ I limiti della trattazione di Lejay – e di Harnack prima di lui – stanno soprattutto nel non conoscere l’edizione di Pitra che, pur con tutti sui difetti, era all’epoca la più aggiornata sul piano della tradizione testuale. Inoltre, Lejay collega i 9 canoni al contesto della teologia antiochena nonostante la propensione per l’allegoria di stampo origeniano presente nel testo.

⁶⁰ Per le *Costituzioni apostoliche* e gli 85 canoni vedi *infra*.

⁶¹ Nau 1905, 1619-1625.

antichissima e affidabile: nel *Contra Celsum* Origene affermerebbe che un sinodo apostolico avrebbe avuto effettivamente luogo ad Antiochia e che in quel contesto si sarebbero discussi argomenti sostanzialmente coincidenti con quelli del Concilio di Gerusalemme narrato in At 15⁶². Inoltre, la lezione ὁὼν nella citazione di Ps 16, 14 sarebbe da considerare pre-origeniana. Secondo l'orientalista francese, quindi, il testo dei 9 canoni sarebbe antichissimo e *l'inscriptio* che nomina Panfilo e Origene un'aggiunta seriore⁶³! Con tutt'altri toni si esprime Funk nella sua edizione dei canoni descritti efficacemente come «e diversis S. Scripturae locis et terminis posterioris aetatis consarcinata»⁶⁴. Per quanto riguarda la loro origine, Funk ribadisce il totale silenzio delle nostre fonti prima del Secondo Concilio di Nicea e, in modo del tutto condivisibile, ne pone la composizione tra il 726-775. Dopo un silenzio di decenni è merito di Alistair Stewart⁶⁵ aver recentemente riportato l'attenzione su questo testo e aver ripreso le osservazioni di Nau relative alla testimonianza origeniana, utilizzandole però per datare i canoni a secoli successivi, ossia al IV o, in subordine, al VI sec. Queste proposte derivano dalla lettura di questo testo come un «esercizio origenista» composto in Palestina (da qui la *pointe* antigiu-daica) all'interno di circoli che si rifacevano all'insegnamento dell'Alessandrino nei periodi in cui imperversarono le due crisi origeniste.

Nei prossimi paragrafi cercheremo di analizzare i problemi legati a questo testo prestando maggiore attenzione alla tradizione indiretta del canone IV per proporre un'interpretazione globale e metterne in luce aspetti rimasti sinora sottovalutati.

Il genere letterario e gli 85 canoni degli apostoli

Lo *status quaestionis* che abbiamo qui tratteggiato ha valore solamente relativo: per noi oggi non è neppure pensabile che un testo tanto zeppo di citazioni dal Nuovo Testamento possa risalire all'età apostolica. Se dunque un approccio storicistico ha portato alla decostruzione degli aspetti più superficiali della παράδοσις, non deve assolutamente scemare l'interesse verso una testimonianza che diviene significativa proprio perché falsificata. Tornare dunque a rileggere questi canoni alla luce di una più recente sensibilità nei riguardi dei falsi antichi e delle scritture pseudepigrafe⁶⁶ e con una maggiore attenzione alla loro tradizione testuale può portare a formulare diverse ipotesi sulla loro datazione e sulla loro origine.

L'autore dei nove canoni apostolici assume pienamente la forma espressiva delle CA⁶⁷: questa complessa compilazione si auto-presenta come risalente direttamente agli apostoli e diffusa grazie all'intermediazione di Clemente, “segretario” del collegio apostolico e di Pietro in particolare. Ragionando in modo rigido si potrebbe arrivare ad affermare che le stesse CA sono un falso, poiché non risalgono di certo all'età apostolica⁶⁸. Fu infatti nel IV secolo che gli

⁶² *Contra Celsum* 8, 29 su cui torneremo ampiamente in seguito.

⁶³ Nau 1905, 1625.

⁶⁴ Funk 1905b, XXXV.

⁶⁵ Stewart 2016.

⁶⁶ Per una trattazione generale sul concetto di falso – con tutte le sue sfumature – nel mondo antico si veda Speyer 1971 (32-43 sulla pseudepigrafia). Totalmente dedicato all'ambito cristiano è invece Baum 2001.

⁶⁷ L'edizione più recente si legge in Metzger 1985, 1986, 1987. Per un ampio studio sulla tradizione delle CA soprattutto in relazione alle traduzioni siriana e copta si veda Schwartz 1910.

⁶⁸ La finzione delle CA non è poi così difficile da smascherare se già nel VII sec. il redattore del *Nomocanon XIV titularum* parla di [καρόνας] τοὺς λεγομένους τῶν Ἀγίων Ἀποστόλων (Troianos 2015, 127) e Fozio parla al loro riguardo di κακοπλαστία (Phot., *Bibl.* 112-113, 90a. 37), anticipato in questo dal secondo canone del Concilio

autori e i redattori che contribuirono alle diverse parti di quest'opera⁶⁹ posero sotto un nome autorevole un'opera normativa che poté così godere di una forza che altrimenti non avrebbe avuto. È appena necessario ricordare che questo comportamento era normale nelle comunità cristiane dei primi secoli: alcune delle opere nate in un tale contesto (in particolare le lettere apostoliche) confluirono nel canone neotestamentario mentre la maggior parte di esse vanno oggi a formare il magmatico insieme dei testi apocrifi⁷⁰. Uno dei personaggi più sfruttati all'interno di questo *corpus* problematico e multiforme fu senza dubbio Clemente di Roma. A partire dalla sua sfuggente figura storica⁷¹ fiorì una letteratura dai contorni romanzeschi che godette di una grande fortuna. Su questa fece leva il redattore delle *CA* che mise sotto l'autorità degli apostoli e di Clemente un insieme di norme che ambivano a presentarsi come un vero e proprio Deuteronomio cristiano⁷² atto a regolare ogni aspetto della vita delle comunità.

Assumendo la pseudepigrafia⁷³ delle *CA* il nostro falsario ha voluto usurpare a sua volta l'enorme autorità di cui le disposizioni attribuite agli apostoli godevano nella Chiesa. Quest'opera si pone infatti in un'età di passaggio in cui la letteratura pseudepigrapha (tipica dei primi secoli del cristianesimo) assume le forme della legislazione conciliare, che andò diffondendosi e imponendosi nel IV sec⁷⁴. Ma il rapporto tra i 9 canoni e le *CA* non è solo formale e implicito: l'autore ha infatti inteso ricollegarsi a una loro sezione ben precisa. Come egli stesso dichiara nell'ultima frase, nell'immaginaria seduta del sinodo di Antiochia gli apostoli «emanarono per mezzo di Clemente canoni organizzati in diversi capitoli in numero di 85». Questi vanno identificati con gli 85 canoni riportati in *CA* da 8, 47 sino al termine dell'opera, e che non sono altro se non una compilazione di canoni di concili e sinodi di IV secolo⁷⁵.

Chi, come Harnack, Lejay e Stewart, sceglie per i 9 pseudo-canoni una datazione alta, al IV sec., ipotizza evidentemente che gli 85 canoni abbiano circolato autonomamente prima di essere accorpati alle *CA*⁷⁶. A questa fase arcaica risalirebbe dunque l'ideazione dei 9 pseudo-canoni.

Se una circolazione indipendente degli 85 canoni è testimoniata, ad esempio, dalla traduzione latina di Dionigi il Piccolo (V-VI sec.)⁷⁷ non si può nascondere che, in ambito greco, esista un momento ben più tardo in cui gli 85 canoni apostolici guadagnarono una grande autonomia rispetto al resto delle *CA*. Ci stiamo riferendo al Concilio Quinisesto, svoltosi a Costantinopoli del 692, il cui scopo fu quello di dare compimento alle decisioni del quinto e del sesto Concilio ecumenico. Non sorprende dunque che nel secondo dei canoni emanati nel 692⁷⁸ vengano accolti dalla Chiesa la tradizione patristica «e nondimeno gli 85 canoni

Quinisesto.

⁶⁹ Per una disamina della complessa stratificazione interna alle *CA* si veda l'introduzione di Metzger 1985, 14-62.

⁷⁰ Per una distinzione tra falso e pseudepigrapho si veda Metzger 1972 mentre per un'aggiornata introduzione al tema si rimanda a Marckschies-Schröter 2012, 1-50.

⁷¹ Per le informazioni essenziali si rimanda a Moreschini-Norelli 1995, 161-166.

⁷² In *CA* 8,47,85 (Metzger 1987, 308) le stesse *Costituzioni Apostoliche* vengono elencate tra i libri del Nuovo Testamento prima dell'*Apocalisse*.

⁷³ Si vedano Metzger 1985, 33-38 e Speyer 1971, 222-225.

⁷⁴ Si veda Stewart 2016, 446-447.

⁷⁵ Metzger 1985, 22-23. I concili più rappresentati sono quelli di Nicea (325) e Antiochia (330).

⁷⁶ L'accorpamento del nucleo finale alle *CA* ha come *terminus ante quem* il codice Ver. Bibl. Cap. LI (49), risalente al V-VI sec. La traduzione latina offerta da questo manoscritto mostra gli 85 canoni apostolici già saldati alla sezione precedente delle *CA* (Metzger 1985, 72-73).

⁷⁷ Nau 1905, 1606.

⁷⁸ Si riporta qui con una certa larghezza la parte di canone di nostro interesse: Ἔδοξε δὲ καὶ τοῦτο τῇ ἀγίᾳ ταύτῃ συνόδῳ κάλλιστα τε καὶ σπουδαιότατα ὥστε μένειν καὶ ἀπὸ τοῦ νῦν βεβαίους καὶ ἀσφαλεῖς πρὸς ψυχῶν θεραπειῶν

trasmessi sotto il nome dei santi e gloriosi apostoli». I padri conciliari proseguono però rimarcando che a questi canoni «gli eterodossi, per contaminare la Chiesa, aggiunsero già anticamente parti spurie ed estranee alla pietà, capaci di oscurare ai nostri occhi la notevole bellezza dei comandamenti divini». Quest'espressione si riferisce con ogni probabilità ai primi libri delle CA, considerati evidentemente più compromettenti rispetto alla loro "appendice" finale. Queste disposizioni conciliari fecero in modo che gli 85 canoni apostolici avessero una propria autonoma tradizione manoscritta⁷⁹. Se quindi i 9 pseudo-canoni si riallacciano soltanto agli 85 canoni, la loro composizione sarà verosimilmente avvenuta o prima della redazione definitiva delle CA (V secolo), secondo l'ipotesi formulata su altre basi da Harnack, o dopo il Concilio Quinistesto (post 692), accordandosi così con la tesi proposta Bickell e Funk.

Il movente è/e la datazione

Tentare una datazione più precisa dei 9 pseudo-canoni non è semplice. Per un'origine alta sembrano deporre la loro particolare forma letteraria e la tradizione diretta, che, all'interno del *Nomocanone dei XIV titoli*, li associa a canoni di altri sinodi di IV sec. come quello di Ancira o Gangra⁸⁰. Tuttavia, esistono aspetti peculiari che non possono essere ignorati: innanzitutto il richiamo al fantomatico sinodo di Antiochia e in secondo luogo la grande vaghezza e generalità del contenuto dei 9 canoni⁸¹. Essi non fanno altro che ribadire banali indicazioni etiche (canoni 6, 7, 8) o, laddove emerge il portato anti giudaico (canoni 2, 3, 5, 9), che secondo Harnack sarebbe il vero movente del falsario, non si fa altro che ribadire posizioni che trovano la propria legittimazione già nelle sacre scritture, facendo così venir meno il bisogno di ricorrere alla pseudepigrafia. In questo contesto piuttosto avvilente si distingue il canone 4. In esso il *modus operandi* è completamente diverso: non vi si incontra infatti nessuna citazione dall'Antico o dal Nuovo Testamento⁸². Non si può quindi dimenticare che la prima testimonianza certa dell'esistenza dei 9 canoni è proprio la citazione del quarto di essi fatta da Gregorio di Pissinunte durante il Secondo Concilio di Nicea.

Legare la creazione dei 9 pseudo-canoni al loro utilizzo durante le controversie iconoclaste spinge a interpretare le motivazioni che hanno mosso il falsario come – per usare le parole di Speyer – «religionspolitische»⁸³ e ciò, insieme agli indizi sopra elencati, rafforzerebbe l'ipotesi di datazione asserita, più che dimostrata, da Bickell e Funk. Questa originale⁸⁴ norma

και ιατρειαν παθων τους υπο των προ ημων αγιων και μακαριων πατερων δεχθεντας και κυρωθεντας, αλλα μην και παραδοθεντας ημιν ονοματι των αγιων και ενδοξων αποστολων ογδοηκοντα πεντε κανονας. 'Επειδη δ' εν τοις τοιουτοις κανονισιν εντεταλται δεχεσθαι ημας τας των αυτων αγιων αποστολων δια Κλημεντος διαταξεις, αιτισι παλαι υπο των ετεροδοξων επι λυμη της εκκλησιας νοθα τινα και ξενα της ευσεβειας παρενετεθησαν το ευπρεπες κάλλος των θειων δογματων ημιν αμαυρωσαντα, την των τοιουτων διαταξεων προσφορωσ αποβολην πεποιημεθα προς την του χριστιανικωτατου ποιμνιου οικοδομην και ασφαλειαν, ουδαμως εγκρινοντες τα της αιρετικης ψευδολογιας κυηματα και τη γνησια των αποστολων και ολοκληρω διδαχη παρενειροντες (Ohme 2013, 24).

⁷⁹ Si vedano Funk 1905a, XLVIII-LII e Metzger 1987, 9-12.

⁸⁰ Stewart 2016, 446.

⁸¹ Si consideri anche che gli 85 canoni apostolici indirizzano le proprie prescrizioni a precisi elementi della gerarchia ecclesiastica (ἐπίσκοπος, πρεσβύτερος, κληρικός, διάκονος, λαικός) laddove i 9 pseudo-canoni fanno riferimento all'indistinto gruppo dei fedeli con formule (τους σωζόμενους) estranee alle CA nel loro insieme.

⁸² La vaga eco della formula θεου και σωτηρος ημων Ιησου Χριστου da Tit 2, 13 non è significativa in questa prospettiva.

⁸³ Speyer 1971, 146.

⁸⁴ Un segno di composizione originale sembra essere la forma tutt'altro che sicura in cui è tramesso in canone 4:

“iconodula” si presenta quindi come il vero cuore di tutti i 9 canoni, facendo propendere per una loro datazione all’VIII secolo, per cui depongono anche alcuni anacronismi rispetto alla letteratura riconducibile alle CA.

Le prime occorrenze certe dell’aggettivo θεανδρικός (canone 4) si incontrano nello Pseudo-Cesario e in Massimo Confessore e rimandano dunque al VI sec. e alla controversia sul monotelismo⁸⁵. La paternità del termine si può poi assegnare con buona approssimazione a Dionigi l’Aeropagita⁸⁶: il fatto che Giovanni di Scitopoli glossi con molta cura⁸⁷ l’aggettivo θεανδρικός potrebbe testimoniare che questo suonava nuovo alle sue orecchie.

L’espressione ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ πίστει non si incontra mai nei CA ed è solo sporadico in autori come Gregorio di Nazianzo e Giovanni Crisostomo per poi trovare grande diffusione nella prima età bizantina. Un ulteriore indizio di seriorità è l’uso di στήλη nel generico significato di “figura, rappresentazione”: l’estensione lessicale sarà forse da imputare all’uso del verbo στηλογραφέω nel generico significato di “rappresentare” (LBG s.v.) che si diffuse a partire dall’VIII sec⁸⁸. Più significativo per la datazione del nostro testo è la presenza, nel canone IV, dello *hapax legomenon* ἀντεικονίζω. Il parallelo lessicale più stretto – che ci permette oltretutto di stabilire con sicurezza il significato del verbo – è il sostantivo ἀντεικόνισμα, attestato per la prima volta in Giovanni Malala (V-VI sec.) e riferito a ciò che, durante l’iconoclasmo, si sarebbe chiamato un εἰκών, ossia la rappresentazione (ἀντεικόνισμα) della testa della Gorgone che Perseo avrebbe eretto alle porte della città anatolica di Iconio (Εἰκόνιον), che da lì avrebbe preso nome⁸⁹.

Se questa prima osservazione sancisce soltanto una generica posteriorità dei 9 canoni rispetto alle CA, può risultare ben più dirimente un’analisi degli aggettivi riferiti all’immagine di Cristo: τὴν θεανδρικήν, ἄχραντον, χειροποίητον στήλην.

Un passo confrontabile si ritrova proprio negli atti del Secondo Concilio di Nicea, in una citazione da una lettera di Germano di Costantinopoli, il primo patriarca che si oppose al movimento iconoclasta:

Τοῦτο τοίνυν ἐν πρώτοις γινώσκειν χρῆν, ὡς οὐ νῦν μόνον, ἀλλὰ καὶ πολλάκις καὶ Ἰουδαῖοι, τὰ τοιαῦτα ἡμῖν προσήγαγον εἰς ὀνειδισμόν, καὶ οἱ τῆς ὄντως εἰδωλολατρίας θεραπευταί, αἰσχραίνειν μόνον ἐπιχειροῦντες τὸ τῆς πίστεως ἡμῶν ἄχραντόν τε καὶ ἔνθεον, καὶ οὐχὶ τὸ χειροποίητον προσέχειν ἀναιρεῖν ἐπειγόμενοι⁹⁰.

nella sua parte finale si accumulano infatti ripetizioni (ἀντικρὺ τῶν εἰδώλων καὶ Ἰουδαίων καὶ μηκέτι πλανᾶσθαι εἰς εἶδωλα μηδὲ ὁμοιοῦσθαι Ἰουδαίους) dietro le quali si può forse intravedere la mano dell’incerto redattore del testo.

⁸⁵ Cf. Stewart 2016, 445.

⁸⁶ Dion. Areop., *Ep.* 4, 1072C.

⁸⁷ Si veda la nota edita in PG 4, 536a.

⁸⁸ Quest’accezione sembra essere un *hapax* del nostro testo (*Lampe* s.v. 2; per questa accezione viene citato anche Clem. *Protr.* 4,62,2 dove però il significato resta quello di “statua”). L’ipotesi di Harnack 1902a, 58-59 (fatta propria da Lejay 1903, 350) secondo cui στήλη sarebbe qui da intendere come allegoria dell’immagine di Cristo da portare nel cuore deriva in prima istanza dall’aver accolto la lezione ἀχειροποίητον, testimoniata solo dalla prima mano del Monac. Gr. 380. Inoltre Questa interpretazione non può essere accolta senza molto scetticismo dal momento che argomenti di questo tenore furono sfruttati nelle controversie iconoclaste solo a partire dal sinodo di Hiereia (cf. Alexander 1953).

⁸⁹ Io. Mal. 2, 11, 43. L’episodio si ritrova, con minime varianti, in Chron. Pasch. 71,11 mentre il fr. 6,18 Müller di Giovanni di Antiochia trasmesso tra gli *Excerpta Constantiniana* è giudicato spurio da Mariev 2008 mentre Roberto 2005 lo accoglie preferendo la variante ἀπεικόνισμα. L’episodio di Perseo in Licaonia non è altrimenti attestato e Giovanni Malala l’ha probabilmente attinto da una delle fonti locali su cui si dimostra sempre particolarmente informato.

⁹⁰ Lamberz 2012, 456.

In questo passo, a colpire non è solamente il ricorrere di due dei tre aggettivi usati nel canone 4 quanto il riferimento alle accuse incrociate di ebrei e pagani/idolatrici, le stesse categorie da cui il canone esorta a prendere le distanze.

Una più forte somiglianza lessicale si ritrova nella Vita di S. Basilio in giovane (X sec.)⁹¹ in una sezione dedicata alla venerazione delle icone⁹². L'agiografo Gregorio afferma infatti il dovere di adorare τὴν θεανδρικήν, ὡς ἔφημεν, ἐμφέρειαν τῆς ἀχράντου σαρκὸς τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ⁹³.

Se nessuno dei riscontri lessicali sino a qui raccolti può essere considerato risolutivo di per sé, il loro numero rafforza la tesi che l'origine dei 9 canoni vada riportare, per usare il latino di Funk, «ad iconoclasmm priorem vel ad annos 726-775»⁹⁴.

Nei florilegi iconoduli

Questa tesi trova ulteriore conferma nel fatto che i 9 canoni mostrano una grande vitalità solamente nei contesti adiacenti al Concilio del 787, per poi adagiarsi silenziosamente nell'alveo della tradizione giuridica. Oltre alla clamorosa citazione durante l'*actio prima*, da cui abbiamo preso le mosse, il canone 4 (sempre lui) si incontra nei tre fondamentali florilegi patristici che trasmettono pressappoco la stessa raccolta di testimonia sfruttati nella *actiones* IV-V del Concilio⁹⁵. Alexander Alexakis ha dedicato un'ampia monografia⁹⁶ a questi florilegi, giungendo a riconoscere in essi la fonte unica per gli Atti di Nicea II. Questa tesi è stata radicalmente messa in dubbio da Lamberz: il filologo tedesco ha escluso ogni generalizzazione affermando la necessità di indagare autonomamente la tradizione di ogni *excerptum*⁹⁷. Il caso canone 4 è particolare poiché esso non viene estesamente citato insieme alle altre autorità patristiche nel corso delle sedute centrali del Concilio, ma – come abbiamo visto – viene semplicemente evocato nella sua fase iniziale. Ciò non toglie tuttavia che, dal confronto con la tradizione dei florilegi, si possano ricavare informazioni interessanti. Ecco dunque il loro testo così come edito da Alexakis⁹⁸:

Παμφίλου ἱερομάρτυρος· ἐκ τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ τῶν ἀποστόλων γενομένης (-αμένης Ma Mo) συνόδου <ὑπὸ τῶν ἀποστόλων> Mo Τουτέστιν ἐκ τῶν συνοδικῶν (Τουτ. - συνοδ. om. Mo) κεφαλαίων τοῦ τετάρτου (κεφάλαιον τέταρτον Mo). Πρὸς τὸ (τοῦ Mo) μηκέτι ἀποπλανᾶσθαι (πλανᾶσθαι Mo) εἰς (τὰ add. Mo) εἶδωλα τοὺς σφζομένους ἀντεικονίζομεν (ἀλλ' ἀντεικονίζειν Mo) τὴν θεανδρικήν <ἄχραντον, χειροποίητον> Mo στήλην (στολήν Mo) τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ

⁹¹ Sullivan-Tablot-McGrath 2014, 7-11.

⁹² *Vita S. Basilii Iunioris* 5, 96.

⁹³ Sullivan-Tablot-McGrath 2014, 600, 32-36: Ἄλλὰ τὴν θεανδρικήν, ὡς ἔφημεν, ἐμφέρειαν τῆς ἀχράντου σαρκὸς τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἣν ἐξ ἡμῶν προσελάβετο διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν, ἐν ἧ τὸ πᾶν πλήρωμα ὤκησε τῆς Θεότητος μεταδοτικῶς, οὐ μεταβατικῶς, καὶ τὴν ἡμετέραν κατειργάσατο σωτηρίαν, ἱστοροῦντες προσκυνοῦμεν.

⁹⁴ Funk 1905b, XXXVI.

⁹⁵ Qui l'elenco dei tre manoscritti, preceduti dal *siglum* loro assegnato da Lamberz 2008a e seguiti dalla datazione e dal foglio in cui è conservato l'estratto dagli pseudo-canoni: Niceforo e Manoscritti delle sillogi iconodule: Pa = Par. gr. 1115 (a. 1276) f. 254v; Ma = Marc. gr. 573 (IX/X sec.) f. 3; Mo = Mosq.Sinod.gr. 265 (IX/X sec.) f. 235.

⁹⁶ Alexakis 1996.

⁹⁷ Lamberz 1997; Lamberz 2012, XV-XXIII.

⁹⁸ Alexakis 1996, 172. La volontà di condensare in un unico testo tre redazioni a volte profondamente divergenti genera una certa confusione nella presentazione.

καὶ σωτήρ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν αὐτοῦ θεραπόντων τὰς μορφὰς (om. Mo) <ἀντικρυς τῶν εἰδώλων (om. Mo) καὶ (om. Mo) Ἰουδαίων> Ma Mo καὶ (om. Ma) μηκέτι ἀποπλανᾶσθαι (πλανᾶσθαι Mo) εἰς εἰδῶλα μηδὲ ὁμοιοῦσθαι Ἰουδαίοις καὶ Ἕλλησιν (ἔθνεσιν Ma; om. Mo.)

Confrontando questo *excerptum* con le parole di Gregorio di Pissinunte⁹⁹ Alexakis¹⁰⁰ afferma che non sono possibili confronti puntuali poiché il prelado ha citato il passo senza appoggiarsi a una fonte scritta. Alla luce di questo stato di cose, si può solo affermare che il manoscritto di Mosca conserva la citazione in una forma più vicina alla tradizione diretta e alle parole di Gregorio rispetto al ramo di tradizione rappresentato da Pa e Ma¹⁰¹. Le citazioni dei florilegi possono poi risultare utili anche in sede di *constitutio textus*: la presenza di καὶ Ἕλλησιν¹⁰² identifica una categoria più coerente con la definizione di idolatra rispetto ai soli ebrei¹⁰³. A una conclusione generale si può comunque giungere: i 9 canoni apostolici erano già presenti in quell'*Ur-florilegio* che sembra aver raccolto, prima del Concilio (770 ca.), innumerevoli autorità patristiche che sarebbero state messe a frutto nelle controversie successive¹⁰⁴. Non si può neppure escludere che le varianti testuali offerte dai florilegi, oltre ad essere dovute alla natura selettiva di queste compilazioni, possano nascondere alcune incertezze redazionali riconducibili all'autore-falsario¹⁰⁵. Di fronte a ipotesi di questo tipo la prudenza resta d'obbligo, ma quella delle varianti d'autore è una tesi che non si può certo escludere *a priori*.

Tornando su un terreno più solido, si può riflettere sul fatto che un vescovo iconoclasta, chiamato a fare ammenda per i suoi errori del passato, citi innanzitutto il nostro canone 4. Questo gesto sembrerebbe testimoniare una grande diffusione e notorietà degli pseudo canoni apostolici ma questa assunzione¹⁰⁶ è in netto contrasto con il silenzio delle fonti precedenti e coeve. Meglio allora immaginare che Gregorio di Pissinunte conoscesse personalmente il testo (magari per averlo letto nei florilegi) oppure che la citazione gli sia stata in qualche modo suggerita dall'entourage del patriarca Tarasio¹⁰⁷. Allo stato attuale delle nostre conoscenze non è possibile risolvere la questione, anche perché durante il Concilio non si sarebbe mai più fatta menzione di quel testo.

La testimonianza di Niceforo

Il canone 4 non esaurisce del tutto la sua vitalità con lo spegnersi delle luci su Nicea e sul suo Concilio. In quell'occasione era presente, nelle vesti di segretario imperiale¹⁰⁸, colui

⁹⁹ Lamberz 2008a, 64.

¹⁰⁰ Alexakis 1996, 173.

¹⁰¹ Mi baso sullo *stemma codicum* riportato in Alexakis 1996, 141.

¹⁰² Meglio la lezione di Pa rispetto al banalizzante ἔθνεσιν di Ma.

¹⁰³ L'assenza di queste parole da Mo, generalmente più fedele alla tradizione diretta, fa comunque nascere il sospetto che si tratti di un'aggiunta propria di Pa e Ma.

¹⁰⁴ Alexakis 1996, 134-137.

¹⁰⁵ Non sarà un caso che le principali varianti si addensino proprio nel tormentato finale del canone 4.

¹⁰⁶ Si veda al riguardo la soprore di Harnack 1893, 774-775.

¹⁰⁷ Per quest'ipotesi in generalAe Mango 1975, 32-33. Si trattò di un bisbiglio all'orecchio o di un foglietto passato sottobanco? La seconda ipotesi è affascinante anche alla luce dell'uso di foglietti volanti (πιττάκια) durante il Concilio, uso che si sarebbe esposto all'esplicita accusa di falsificazione nel caso dell'epistola IV, 61 di Nilo a Olimpiodoro (cf. Bossina 2011b).

¹⁰⁸ Lamberz 2008a, 118,1: Καὶ ἀνέγνω Νικηφόρος ὁ εὐκλεέστατος βασιλικὸς ἀσηκρήτης.

che nell'806 sarebbe stato nominato patriarca di Costantinopoli col nome di Niceforo I¹⁰⁹. Scacciato dal seggio patriarcale dalla seconda ondata iconoclasta nell'815, Niceforo dedicò i suoi ultimi anni (morì nell'828) ad un'inesausta attività letteraria diretta contro i nemici di un tempo, tornati a detenere il potere.

Niceforo mise in atto un grandioso progetto che si concretizzò nella stesura di un enorme trattato anti-iconoclasta suddiviso in più parti¹¹⁰ e, alla morte di Leone V nell'820, nella *Refutatio et eversio*¹¹¹. Proprio in questo trattato, Niceforo sfrutta il canone 4 sulle immagini per ribattere agli iconoclasti che avevano a loro volta sfruttato passi delle CA¹¹².

Ecco il passo di Niceforo in questione¹¹³:

Παρίτω γάρ ἡμῖν τανῦν Πάμφιλος ὁ μέγας ἱερομάρτυς, τῆς ἀληθείας μάρτυς ἀξιόχρεως, ἐκ τῶν τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ τῶν ἀποστόλων γεγενημένης συνόδου, τοῦτ' ἔστιν συνοδικῶν κανόνων, φθεγγόμενος, ἔνθα πρῶτως τὸ τῶν Χριστιανῶν κεχρημάτικεν ὄνομα· ἐν οἷς ἔφησαν εἰκονίζειν τὴν θεανδρικήν ἄχραντον χειροποίητον στήλην τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν αὐτοῦ θεραπόντων ἀντικρυς τῶν εἰδώλων¹¹⁴ καὶ μηκέτι πλανᾶσθαι εἰς αὐτὰ τοὺς σφζομένους μὴ δὲ ὁμοιοῦσθαι Ἰουδαίους. Ὡς οὖν ταῦτα τὸ ἀληθές καὶ ἀξιόπιστον κέκτηται, συνηγορήσει τὰ πράγματα.

Si faccia avanti il grande e santo martire Panfilo, degno testimone della verità, e ci parli dai canoni sinodici dal sinodo degli apostoli tenutosi ad Antiochia, dove per la prima volta fu definito il nome dei cristiani: in essi dissero ai salvati di raffigurare la rappresentazione divino-umana, incontaminata e creata da mano umana del vero dio e Salvatore nostro Gesù Cristo e dei suoi servitori al posto degli idoli, di non smarrirsi più dietro a quelli e di non diventare simili ai Giudei. Che ciò sia vero e credibile lo confermano i fatti.

Con Niceforo dunque i veneratori delle immagini tornato a farsi forti di un'autorità che essi stessi avevano addotto agli inizi della controversia, oltre mezzo secolo prima. A questo punto è lecito chiedersi da dove Niceforo abbia attinto questa citazione. Possiamo tranquillamente escludere gli atti del Secondo Concilio di Nicea, di cui pure l'ex-patriarca pur disponeva¹¹⁵: viene infatti citato un segmento testuale molto più ampio di quello pronunciato da Gregorio di Pissinunte¹¹⁶ e oltre a ciò Niceforo è al corrente che il canone in questione è scaturito da un fantomatico sinodo in cui i cristiani ricevettero questo nome, dettagli su cui Gregorio di Pissinunte aveva taciuto¹¹⁷. Quest'informazione non si può ricavare neppure dagli estratti conservati dai florilegi patristici che abbiamo già analizzato: resta quindi un'unica spiegazione

¹⁰⁹ Sulla figura del patriarca Niceforo si veda Alexander 1958.

¹¹⁰ Chrysostalis 2012, 261-266.

¹¹¹ Di quest'opera disponiamo di una recente *editio princeps* in Featherstone 1997.

¹¹² Nicheph., *Ref. et Ever.* 81 (Featherstone 1997, 139).

¹¹³ Nicheph., *Ref. et Ever.* 82, 6-15 (Featherstone 1997, 140).

¹¹⁴ L'omissione delle parole καὶ Ἰουδαίων da parte di Niceforo lascia supporre che esse non fossero originariamente presenti negli pseudo-canoni.

¹¹⁵ Featherstone 1997, XXII. Che Niceforo si sia procurato una copia degli atti prima della stesura della *Refutatio* è mostrato da Bossina 2014.

¹¹⁶ Ancor meno credibile è che Niceforo abbia portato queste parole impresse nella memoria per decenni.

¹¹⁷ Featherstone 1997, XXII-XXIII afferma che, nel momento in cui Niceforo nella *Refutatio* cita un'auctoritas presente negli atti di Nicea II o nei florilegi iconoduli, egli dipende da quelli. Il caso che stiamo considerando sembra dimostrare il contrario (già scettico sulla dipendenza di Niceforo dagli atti di Nicea è Lamberz 2012, VIII n.5).

possibile, e cioè che Niceforo disponesse del testo integrale dei 9 canoni così come ci è stato tramandato dalla tradizione diretta dei manoscritti giuridici. Quella di Niceforo sembra essere l'unica testimonianza della circolazione della serie dei 9 canoni¹¹⁸ prima del cristallizzarsi della tradizione diretta, in cui *terminus post quem* è rappresentato dal codice Vallicell. F 10 che, posseduto e postillato da Areta, va posto tra la fine del IX e l'inizio del X sec¹¹⁹. Che Niceforo fosse ben informato anche sugli aspetti meno rilevanti del dossier iconodulo preparato prima del Concilio di Nicea non deve sorprendere data la mansione di segretario che vi aveva svolto e il suo stretto legame col patriarca Tarasio: è perciò più che credibile che nelle sue mani fosse rimasta una copia integrale degli pseudo-canoni¹²⁰.

La presenza fantasmatica e mutevole del canone 4 nel contesto della prima crisi iconoclasta – e solo in esso – esorta a collocare il falsario autore dei 9 canoni al momento della preparazione del dossier iconodulo dispiegato nel Concilio del 787. Dalla nostra analisi sono tuttavia rimasti esclusi i due aspetti più problematici e notevoli di questo peculiare testo: la sua “ambientazione” in un ipotetico sinodo apostolico di Antiochia e il riferimento iniziale a Panfilo e Origene. Vediamo dunque di mettere alla prova queste due problematiche nella prospettiva assunta sino ad ora, ossia che i 9 canoni siano una falsificazione di VIII sec.

Un sinodo ad Antiochia?

Se Bickell scrisse che, di un sinodo apostolico svoltosi ad Antiochia, «in den Schriften del Origenes ... findet sich keine Spur»¹²¹, è precipuo merito di Nau aver individuato quella traccia sfuggita a tutti prima di lui¹²². L'orientalista francese nota infatti che di decisioni prese dagli apostoli «riuniti ad Antiochia» Origene parla in *Contra Celsum* 8, 29. Per la sua importanza nella nostra argomentazione, conviene riportare il passo con una certa ampiezza:

Εἴτ' ἐπεὶ ἔχει τινὰ ἀσάφειαν ταῦτα, εἰ μὴ τύχοι διαρθρώσεως, «Ἐδοξε τοῖς τοῦ Ἰησοῦ ἀποστόλοις καὶ τοῖς ἐν Ἀντιοχείᾳ συναχθεῖσιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ «πρεσβυτέρους» καί, ὡς αὐτοὶ οὗτοι ὠνόμασαν, καὶ «τῷ ἁγίῳ πνεύματι» γράψαι τοῖς ἀπὸ τῶν ἔθνῶν πιστεύουσιν ἐπιστολὴν, μόνον <τά>, ὡς ὠνόμασαν, «ἐπάναγκες» ἀπαγορεύουσιν ἐσθίειν ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ ἥτοι εἰδωλόθυτα ἢ τὰ πνικτὰ ἢ τὸ αἶμα¹²³.

In seguito, poiché queste parole, anche se non hanno bisogno di correzione, possiedono qualcosa di oscuro, «sembrò opportuno agli apostoli di Gesù, agli anziani» riuniti ad Antiochia per questo e «allo Spirito Santo», come essi dissero, scrivere ai credenti che provenivano dalle genti una lettera¹²⁴ che impediva soltanto quello che essi definivano «necessario» non mangiare, e cioè i sacrifici offerti agli idoli, le vittime soffocate, o il sangue.

¹¹⁸ O, in un'ipotesi minimale, del primo e del quarto.

¹¹⁹ Si veda a questo proposito Perria 2000a, 163; Iacobini-Perria 1998 e Meschini 1972.

¹²⁰ Molto interessante a questo riguardo è la menzione di una copia dei canoni apostolici proveniente dalla biblioteca del patriarcato di Costantinopoli e utilizzata dall'entourage del patriarca durante la prima seduta del Concilio come si legge in Lamberz 2008a, 69: Κωνσταντῖνος ὁ θεοφιλέστατος νοτάριος τοῦ εὐαγοῦς πατριαρχείου εἶπε: Κατὰ τὴν κέλευσιν τῆς ὑμετέρας ἁγιότητος πάρεσμεν ἐπιφερόμενοι τὰς ἱεράς βίβλους, ἄσπερ ἠγάγομεν ἐκ τῶν ἀποκειμένων ἐν τῇ βιβλιοθήκῃ τοῦ εὐαγοῦς πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως, τῶν τε κανόνων τῶν ἁγίων ἀποστόλων καὶ τῶν ἁγίων συνόδων καὶ τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου καὶ ἐτέρων ἁγίων πατέρων.

¹²¹ Bickell 1843, 103.

¹²² Nau 1905, 1624.

¹²³ Cf. At 15, 28-29.

¹²⁴ Cf. At 15, 22-23. Traduzione di Ressa 2000, 586.

In questo contesto Celso accusa i cristiani di incoerenza dal momento che si astengono solo della carne delle vittime sacrificate agli idoli «per non entrare in comunione con i demoni»¹²⁵, ma non rifiutano di nutrirsi di tutti gli altri cibi che, provenendo da creature animate, hanno avuto una sorta di contatto con i demoni. A ciò Origene risponde esplicitando con precisione i divieti alimentari cui i cristiani sono sottoposti. Essi si trovano esposti nel modo più chiaro in At 15, 22-29 ossia nel “decreto apostolico”¹²⁶ che segue il resoconto del sinodo di Gerusalemme, in cui, secondo la ricostruzione armonizzante degli Atti, furono stabilite le norme da tenere verso i cristiani convertiti dal paganesimo o verso i giudaizzanti¹²⁷. Origene cita il passo ma, come appare evidente, si discosta dal dettato degli Atti: come luogo di svolgimento del Concilio viene infatti indicata Antiochia e non Gerusalemme. Da questo riferimento origeniano Nau concludeva in modo più che ardito che l’Alessandrino dovesse aver letto i nostri 9 canoni, la cui cronologia verrebbe così alzata al II-III sec¹²⁸. Abbandonando il desiderio di gettar luce sulla vita quotidiana dei cristiani dei primi secoli, la nascita del sinodo di Antiochia sarà meglio spiegata da un comprensibile errore di Origene: nel capitolo 15 degli atti Antiochia è citata 4 volte¹²⁹ e lì era infatti indirizzata la lettera recante le deliberazioni del sinodo. Nau è nel giusto quando sottolinea le grandi affinità tra il passo origeniano e i 9 canoni: entrambi ricordano il divieto di mangiare le carni offerte agli idoli, il sangue e gli animali soffocati (canone 9) mentre la citazione di 1Cor 8, 8, attorno a cui è costruito il canone 5, ricorre nella prima parte del paragrafo origeniano appena citato¹³⁰. Queste sovrapposizioni non saranno però dovute alla dipendenza di Origene dai canoni, ma, al contrario, dal fatto che l’autore dei canoni ha preso spunto dal *lapsus* origeniano e ha innestato su questo la notizia riportata in At 11,26, secondo cui i cristiani avrebbero preso questo nome ad Antiochia¹³¹. Il rovesciamento della prospettiva proposta da Nau, già messo in atto da Stewart¹³², presuppone un autore-falsario che conoscesse bene l’opera origeniana, o almeno il *Contra Celsum*. Se una richiesta del genere sembra essere facilmente esaudita da un seguace di Origene di IV o VI¹³³, molto più arrischiato è ipotizzare questa conoscenza da parte di un uomo dell’VIII sec. Una lettura ottimistica del quadro a nostra disposizione porta infatti a riconoscere nei 9 canoni un’emersione di quella tradizione carsica che per noi sbocca nel solo manoscritto Vat. Gr. 386 (XIII sec.) del *Contra Celsum*. Tuttavia, le difficoltà che questa ipotesi presenta non sono poche, a cominciare dal riferimento al nome di Galilei (canone 1) assente tanto da At 11,26 quanto dal *Contra Celsum*. Una seconda ipotesi meno ardita ci porterebbe invece a considerare la nascita di un fantomatico sinodo di Antiochia come un errore poligenetico, commesso invo-

¹²⁵ 1Cor 10, 20. Citato in CC 8, 28, 6.

¹²⁶ At 15, 13-29.

¹²⁷ Su questa discussione fondamentale per il cristianesimo primitivo si veda Gianotto 2015 con precedente bibliografia.

¹²⁸ Nau 1905, 1624-1625.

¹²⁹ At. 15, 22; 23; 30; 35.

¹³⁰ CC 8, 29, 11-17.

¹³¹ At 11, 26: ἐγένετο δὲ αὐτοῖς καὶ ἐνιαυτὸν ὅλον συναχθῆναι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ διδάξαι ὄχλον ἰκανόν, χρηματίζου τε πρῶτως ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς. Benché il senso della frase sia piuttosto chiaro, sono sorte molte discussioni attorno all’esatto significato del verbo χρηματίζω per le quali si vedano Bickerman 1949 e la convincente Sordi 1957.

¹³² Stewart 2016, 444.

¹³³ Come si è già detto sono questi i contesti in cui Stewart 2016 propone di collocare la creazione dei 9 canoni.

lontariamente da Origene nel III sec. e, con malizia, da un anonimo falsario nell'VIII sec., a cui premeva creare un contesto credibile per ambientare la propria invenzione propagandistica.

Se la conoscenza del *Contra Celsum* da parte dell'autore dei 9 canoni è una questione destinata a rimanere aperta¹³⁴, qualcosa di più si può dire sulla conoscenza che di Origene e dalla tradizione alessandrina aveva il nostro falsario iconodulo.

E Origene?

È giunto infine il momento di rivolgere la nostra attenzione a un elemento “marginale” del testo ma non per questo meno significativo per la sua genesi. *L'inscriptio* premessa ai canoni recita infatti:

Τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Παμφίλου ἐκ τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ τῶν ἀποστόλων συνόδου.
Τουτέστιν ἐκ τῶν συνοδικῶν αὐτῶν κανόνων μέρος τῶν ὑπ' αὐτοῦ εὑρεθέντων εἰς τὴν Ὁριγένους
βιβλιοθήκην.

Sfruttando il τόπος, per noi divenuto romanzesco, del manoscritto ritrovato, il falsario ha voluto presentare la propria opera come un testo ritrovato da Panfilo nella biblioteca fondata da Origene a Cesarea di Palestina¹³⁵. Se la fama del martirio narrato da Eusebio¹³⁶ assicurava a Panfilo un solido alone di santità, poco poté la narrazione eusebiana nei confronti di Origene che, nonostante la narrazione agiografico-apologetica del sesto libro dell'*Historia ecclesiastica*, subì la condanna postuma per eresia nel 553¹³⁷: il suo nome divenne così di fatto sinonimo di eretico. Non è dunque poca la sorpresa che si prova nel leggere il nome di Origene nella titolazione di un documento che si vorrebbe investito di grandissima autorità dogmatica e teologica, grazie anche al suo posticcio rapporto con gli 85 canoni apostolici. Questa *inscriptio* ci pone dunque di fronte a una domanda: cosa sapeva un dotto dell'VIII sec. della biblioteca fondata da Origene e ampliata da Panfilo? Cosa potrebbe averlo spinto a immaginarla come una sorta di biblioteca di Alessandria cristiana dalla quale avrebbero potuto uscire anche i documenti più incredibili e venerandi?

La risposta più immediata è che anche i bizantini si basassero sulle stesse fonti di cui anche noi ci gioviamo, cioè gli scritti di Eusebio di Cesarea, che di Panfilo fu strettissimo collaboratore tanto da portarne il nome a mo' di patronimico¹³⁸. Egli accenna all'attività “archivistica” di Panfilo nella *Storia ecclesiastica* laddove, invece di elencare le opere di Origene, rimanda alla perduta opera sulla vita di Panfilo in cui ha «registrato le liste della biblioteca

¹³⁴ Conviene ricordare che il libro VIII del *Contra Celsum* si occupa ampiamente del tema dell'idolatria e non sorprenderebbe che un lettore dell'età iconoclasta abbia voluto dedicare ad essi grande attenzione. Le posizioni sostenute da Origene in queste pagine sono poi state riconosciute da Alexander 1953 come la scaturigine delle tesi proprie degli iconoclasti di seconda generazione (815, Sinodo di Santa Sofia).

¹³⁵ Informazioni fondamentali sulla biblioteca di Cesarea in Cavallo 1988. Per una recente riflessione sul ruolo avuto da quest'istituzione nello sviluppo della tecnologia libraria si veda Grafton-Williams 2006.

¹³⁶ Euseb., *Mart. Pal.* 11. A Panfilo Eusebio aveva dedicato una biografia in 3 libri di cui non ci rimane che qualche notizia (cf. Euseb., *Mart. Pal.* 11,3 dove si parla dell'opera in termini di ὑπομνήματα, a testimonianza forse di un impegno stilistico non altissimo).

¹³⁷ Per le motivazioni della condanna si veda Vogt 1987 mentre un vivace affresco dei legnami tra il monachesimo palestinese di VI sec. e dell'asfissiante clima di vendette di corte in cui essa maturò si trova in Perczel 2017.

¹³⁸ In *Mart. Pal.* 11, 1, 22 Eusebio lo definisce significativamente ὁ ἐμὸς δεσπότης.

delle opere di Origene e degli altri autori ecclesiastici mediante tali cataloghi»¹³⁹. Per quanto vertiginosa ci possa apparire l'idea dello sconfinato πίναξ della biblioteca di Cesarea, si può essere dubbiosi sul fatto che questo breve cenno possa aver solleticato la fantasia del falsario a tal punto da fargli scegliere questo come luogo di rinvenimento degli pseudo-canonici¹⁴⁰. Non resta quindi che spingersi sul terreno delle ipotesi. Si potrebbe in primo luogo pensare ai tre libri della perduta vita di Panfilo eusebiana, all'interno della quale il πίναξ avrebbe assunto una consistenza ben più palpabile¹⁴¹.

Se la circolazione dell'opera di Eusebio è del tutto ipotetica – non ci resta infatti nessuna prova della sua sopravvivenza fino all'VIII secolo – ben più concrete sono le tracce che abbiamo di altre opere legate all'ambiente di Panfilo. Nella Biblioteca di Fozio sono infatti riassunte due apologie per Origene¹⁴², la seconda delle quali è attribuita a Panfilo ed Eusebio¹⁴³. Di questa fondamentale opera possiamo leggere soltanto il primo libro nella traduzione latina di Rufino in cui non si fa alcun cenno alla biblioteca di Cesarea, alla quale tuttavia Panfilo ha senza dubbio attinto per poter allineare le numerose citazioni origeniane che costituiscono la spina dorsale dell'opera apologetica. Nonostante il silenzio delle nostre fonti, non si può escludere che nei libri seguenti Panfilo (o Eusebio) prendessero la parola per rivendicare le proprie benemeritenze nella conservazione del patrimonio librario di Cesarea. La testimonianza di Fozio dimostra con buona probabilità che l'*Apologia* di Panfilo fosse nota in età iconoclasta ma non abbiamo alcuna certezza che in essa fossero presenti informazioni sufficienti a far nascere nella mente di un falsario l'idea di porre proprio nella biblioteca di Cesarea il ritrovamento di antichi canonici apostolici.

Ma si può tentare una terza via facendo leva proprio sulle attività che a Cesarea si svolgevano, ossia la copia e la diffusione di manoscritti.

Una traccia inequivocabile di questa produzione libraria si incontra proprio nella tradizione manoscritta del già evocato *Contra Celsum*. La *subscriptio* di quest'opera origeniana presente nel P. Cair. 88747 rinvenuto a Tura¹⁴⁴ e nell'archetipo conservato della tradizione medievale, il codice Vat. gr. 386¹⁴⁵, recita infatti: Μετεβλήθη και άντεβλήθη έξ άντιγράφων (άντιγράφου nel papiro) τών αύτου Ώριγένους βιβλίων. Non si fa menzione di Panfilo, ma il rapporto diretto con i libri «di Origene in persona» è esibito senza alcuna reticenza.

Al di là del *Contra Celsum* – unico testo sacro del cui transito per Cesarea siamo certi¹⁴⁶ –,

¹³⁹ HE 6,32,3,5-8: τήν περι τὰ θεία σπουδὴν τοῦ Παμφίλου ὁπόση τις γεγόνοι παριστῶντες, τῆς συναχθείσης αὐτῶ τῶν τε Ώριγένους καὶ τῶν ἄλλων ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων βιβλιοθήκης τοῦ πίνακος παρεθέμην. Cf. Stewart 445.

¹⁴⁰ Nei passi dedicati all'attività di Panfilo in Euseb., *Mart. Pal.* 11,2 e HE 7,32,25 non si menziona direttamente la biblioteca di Cesarea.

¹⁴¹ Un'idea approssimativa della lista ci è fornita da Gerolamo in *Ep.* 33, 4 (Hilberg 1910, 255-259) che attingeva direttamente alla perduta opera eusebiana. Sulla questione si veda Klostermann 1897. Oltre al πίναξ della biblioteca il lettore della vita di Panfilo avrebbe anche incontrato interessanti notizie sulla sua attività di diffusione della sacra scrittura (cf. Hier., *Apol. Ruf.* 1,9).

¹⁴² Sul problematico rapporto tra le due apologie si rimanda a Prinivalli 2002, 207-210. *Contra Nautin* 1977, 99-114 che vedeva nei due riassunti foziani due sezioni dell'*Apologia* di Panfilo ed Eusebio separate solo materialmente.

¹⁴³ Panfilo compose più precisamente i primi 5 libri mentre Eusebio scrisse (o completò) il sesto (Phot., *Bibl.* 118, 92a42-92b5: Ἀνεγνώσθη Παμφίλου τοῦ μάρτυρος καὶ Εὐσεβίου ὑπὲρ Ώριγένους. Τόμοι δὲ τὸ βιβλίον ζ', ὧν οἱ μὲν εἴ Παμφίλω τὸ δεσμωτήριον οἰκοῦντι συμπάροντος Εὐσεβίου ἐξεπονήθησαν, ὁ δὲ ἕκτος, ἐπεὶ ὁ μάρτυς ξίφει τοῦ ζῆν ἀπαχθεὶς ἀνέλυσε πρὸς ὃν ἐπόθει Θεόν, Εὐσεβίω λοιπὸν ἀπαρτίζεται).

¹⁴⁴ Dei papiri di Tura ci occuperemo alla pagg. 192-195 della presente ricerca.

¹⁴⁵ Koetschau 1899, 125.

¹⁴⁶ La provenienza da Cesarea del frammento palinsesto del *Commento a Matteo* di Origene conservato nel Cript.

L'attività dello *scriptorium* palestinese trova riscontro nelle *subscriptions* di alcuni importanti manoscritti biblici¹⁴⁷. Valga come esempio l'ultima parte (rr. 9-12) della sottoscrizione al libro di Esdra, risalente in ultima istanza allo stesso Panfilo: Μετελήμφθη και διορθώθη πρὸς τὰ ἑξαπλᾶ Ὁριγένους· Ἀντονίνος ἀντέλαβεν· Πάμφιλος διόρθωσα. Una simile ma più ampia *scriptio* si incontra, sempre nel Sinaitico, dopo il libro di Ester¹⁴⁸ senza dimenticare la sottoscrizione a Ezechiele presente nel codice Marchaliano (rr. 3-9), in cui la tradizione della scuola di Cesarea è completata da Eusebio¹⁴⁹: Μετελήμφθη ἀπὸ τῶν κατὰ τὰς ἐκδόσεις ἑξαπλῶν και διορθώθη ἀπὸ τῶν Ὁριγένους αὐτοῦ τετραπλῶν ἄτινα και αὐτοῦ χειρὶ διορθωτο και ἐσχολιογράφητο· ὅθεν Εὐσέβιος ἐγὼ τὰ σχόλια παρέθηκα· Πάμφιλος και Εὐσέβιος διορθώσαντο.

I nomi di Panfilo e Origene non sono però confinati nei paratesti di venerandi codici veterotestamentari: essi fanno capolino anche tra le righe di più manoscritti neotestamentari¹⁵⁰, antichi come il Coislin. 202 (VI sec.)¹⁵¹ o più recenti come il Neap. II A 7¹⁵² il cui *colophon* (f. 121^v) recita Ἀντεβλήθη δὲ ἡ βίβλος πρὸς τὸ ἐν Καισαρείᾳ ἀντίγραφον τῆς βιβλιοθήκης τοῦ ἀγίου Παμφίλου χειρὶ γεγραμμένον¹⁵³.

Queste tracce di una tradizione antichissima, a prescindere da una circostanziata valutazione delle informazioni che veicolano, hanno un enorme fascino nei nostri confronti e sembra lecito supporre che lo stesso potesse valere anche per un lettore bizantino. Il numero dei manoscritti forniti di tali sottoscrizioni non è oggi altissimo ma non si deve dimenticare che il Secondo Concilio di Nicea e la nascita dei 9 canoni apostolici precede la sistematica traslitterazione in minuscola, quando sopravviveva un numero enorme di codici in maiuscola, probabili portatori di tracce dall'attività della biblioteca di Cesarea. Non è quindi difficile immaginare che un dotto bizantino in quegli anni possa aver letto i nomi di Panfilo e Origene nella *scriptio* di qualche antico manoscritto biblico e da lì, attingendo forse alle informazioni sparse nelle opere di Eusebio, abbia preso spunto per collocare il rinvenimento del suo falso proprio nella biblioteca di Cesarea di Palestina¹⁵⁴. A conti fatti, sembra questa l'ipotesi capace di render meglio conto della titolatura dei 9 canoni apostolici di cui ci stiamo occupando.

Ma Origene non è presente solamente nell'*inscriptio*: il falsario è stato coerente e ha cercato di dare un gusto origeniano alla sua opera. Questo tentativo si può osservare in modo chiaro nel canone 5 dedicato alle prescrizioni alimentari giudaiche che non vanno rispettate alla lettera ma interpretare πνευματικῶς και ἀναγωγικῶς poiché, citando Mt 15, 11, «non è ciò che entra dalla bocca a contaminare l'uomo». Non sembra possibile rintracciare un modello unico per questo canone: per quanto riguarda il consumo di carne di maiale il passo più vicino

G. β. Vi si può dedurre soltanto da indizi paleografici (si veda Crisci 1988 e Bossina 2011).

¹⁴⁷ Cavallo 1988, 74-75; Cameron 2011, 469-475 mostra come allo *scriptorium* di Panfilo si debba l'invenzione della *scriptio* recante il nome del correttore. Per la trascrizione delle sottoscrizioni dei codici veterotestamentari ci siamo basati su Mercati 1941 a cui si rimanda per una dettagliata analisi della loro importanza storica e filologica.

¹⁴⁸ rr. 15-21: Μετελήμφθη και διορθώθη πρὸς τὰ ἑξαπλᾶ Ὁριγένους ὑπ' αὐτοῦ διορθώμενα· Ἀντονίνος ὁμολογητῆς ἀντέλαβεν· Πάμφιλος διόρθωσα τὸ τεῦχος ἐν τῇ φυλακῇ.

¹⁴⁹ Würthwein 1988, 85.

¹⁵⁰ Devreesse 1954, 162-168. Per lo spinoso problema della recensione di Eutalio, a cui il manoscritto di Napoli è legato, si veda Blomkvist 2012.

¹⁵¹ Devreesse 1945, 179-180.

¹⁵² Pierleoni 1962, 50-55 data il manoscritto al sec. XI.

¹⁵³ Murphy 1959, 119 a cui si rimanda per un più ampio catalogo di *subscriptions* legate al nome di Panfilo.

¹⁵⁴ La somiglianza della *scriptio* dei canoni con quelle di manoscritti legati alla biblioteca di Cesarea era già stata osservata da Harnack 1902a, 55: «Handschriften, die einen solchen Vermerk oder einen ganz ähnlichen tragen, besitzen wir noch heute; del Fälscher kannte sie und ahmte sie nach».

sembra proprio quello del *Contra Celsum* di Origene¹⁵⁵ in cui balena il fantomatico sinodo apostolico di Antiochia. Il discorso sui molluschi muniti di conchiglia sembra invece rifarsi a un passaggio della *Lettera di Barnaba*¹⁵⁶ in cui però il divieto di cibarsi di questi animali viene considerato simbolo del divieto di frequentare uomini immersi nel peccato così come questi pesci sono immersi negli abissi¹⁵⁷; il falsario propone invece una peculiare esegesi che mette in rapporto la durezza della conchiglia con la durezza del cuore dei peccatori. Anche senza riconoscere un unico riferimento intertestuale, appare chiaro come questo canone sia stato plasmato sullo stile origeniano¹⁵⁸ da qualcuno che era ben cosciente della predilezione di Origene per l'esegesi allegorica¹⁵⁹ e del lessico utilizzato per esprimerla.

Qualche conclusione

Nell'ultima parte di questo studio abbiamo assunto come ipotesi di lavoro che i 9 canoni apostolici siano stati creati nell'VIII sec. come strumento di lotta religiosa e politica durante il primo iconoclasmo. Non bisogna però dimenticare che, dopo le pionieristiche confutazioni di Daillé e Alexandre, la tesi più diffusa e più coerentemente argomentata è stata quella di chi data la creazione dei 9 canoni al IV sec., se non prima¹⁶⁰. Quel che si è tentato in queste prime pagine è una difesa circostanziata dell'ipotesi concorrente, che vuole una datazione più bassa, all'VIII sec¹⁶¹. Nessuna delle due ricostruzioni è scevra di difficoltà ma, accogliendo l'ipotesi iconoclasta, i 9 canoni apostolici potrebbero essere collocati a pieno titolo nel già corposo catalogo dei documenti falsi presenti al Secondo Concilio di Nicea. Dal momento però che la storia viene scritta dai vincitori, i falsi più studiati sono quelli prodotti dagli iconoclasti e contestati dagli avversari: due casi macroscopici sono rappresentati dai testi di Epifanio e Eusebio¹⁶² mentre una questione più circoscritta e ambigua è sorta attorno alla lettera di Nilo ad Olimpodoro, che sembra essere stata rimaneggiata da entrambe le fazioni¹⁶³.

Proprio la consapevolezza di trovarci di fronte a un falso ci permette di compiere qualche riflessione più ampia. Se, come ha affermato Marc Bloch, «una menzogna, in quanto tale, è, a suo modo, una testimonianza»¹⁶⁴ i nostri pseudo-canoni apostolici, e in particolare la loro titolatura, rappresenterebbero una fonte interessante per indagare un fenomeno sfuggente, ossia la ricezione di Origene a Bisanzio. La finzione letteraria messa in atto dal falsario ci permette infatti di comprendere quale fosse l'immagine dell'Alessandrino nella mente di un dotto bizantino dell'VIII secolo. La conoscenza diretta delle sue opere dovette essere molto limitata dopo la condanna del 553, ma, come vedremo, le innumerevoli citazioni origeniane trasmesse nei commenti catenari consentì senza dubbio ai teologi di riconoscere in Origene il maestro assoluto dell'esegesi allegorica. *L'inscriptio* ci mostra poi come il nome di Origene, insieme a

¹⁵⁵ Orig. *CC* 8,29; la citazione di Matteo 15,11 ricorre anche in *CC* 5,49

¹⁵⁶ *Ep. Barn.* 10, 5.

¹⁵⁷ Per un commento a questo passo si veda Prinziavalli-Simonetti 2015, 532-533.

¹⁵⁸ Significativo in questo senso è anche l'uso dell'aggettivo ἀπλούστερος nel canone 8.

¹⁵⁹ Per un'esauriente panoramica sul lessico esegetico origeniano si veda Simonetti 2004, 51-70.

¹⁶⁰ Si fa riferimento a Harnack 1902a, Lejay 1903, Nau 1905 e Stewart 2016.

¹⁶¹ Bickell 1843 e Funk 1905b.

¹⁶² La centralità di questi testi nei dibattiti sulla venerazione delle icone è nota, basti pensare alle ampie confutazioni offerte da Niceforo.

¹⁶³ Si vedano Thümmel 1978 e Bossina 2011b.

¹⁶⁴ Bloch 1998, 72.

quello di Panfilo, sia rimasto profondamente legato alla biblioteca di Cesarea. Questa memoria potrebbe esser stata veicolata dalle opere di Eusebio (o di Panfilo stesso) o dai manoscritti che da quella biblioteca uscirono (e dai loro discendenti) qualora avessero conservato le fasciose titolature che ricordano il paziente lavoro che lì veniva svolto. In ogni caso la biblioteca di Cesarea poteva rappresentare, nella fantasia di un bizantino dell'VIII secolo, l'equivalente della biblioteca di Alessandria (se non di Babele): un luogo quasi leggendario in cui qualsiasi opera, per quanto rara o preziosa, poteva essere ritrovata. E così Origene, lasciata da parte la fama di eretico, diventa nume tutelare di un'istituzione votata alla conservazione del sapere umano e divino. Un ruolo che forse lui stesso non avrebbe trovato sgradito.

Fozio: lettore (e editore) di Origene

Spostiamoci in avanti di circa un secolo: se con il Secondo Concilio di Nicea del 787 abbiamo sondato l'incerto affiorare del nome di Origene in piena crisi iconoclasta, tracce più sicure della conoscenza dell'Alessandrino si incontrano nella generazione successiva, quella in cui fiorì la cosiddetta "rinasceza macedone". Le ricerche che affronteremo in questa sede ruoteranno infatti intorno all'uomo simbolo di questa età, ossia il patriarca Fozio, la cui straordinaria attività di politico, teologo e studioso lasciò una traccia indelebile nella cultura bizantina della seconda metà del IX sec¹.

In un articolo dedicato a Fozio e la tradizione alessandrina, Éric Junod giunse alla conclusione che il patriarca «connaît très mal Origène»². Questa conoscenza superficiale si sarebbe di fatto limitata alla lettura diretta del *De principiis*: la testimonianza foziana nel cap. 8 della *Biblioteca* è peraltro cruciale per ricostruire l'articolazione interna in trattati dell'opera dogmatica dell'Alessandrino³. Altrove Fozio non avrebbe fatto altro che accodarsi alla vulgata eresiologica costruita su Origene a partire dal IV secolo, limitandosi a «rendre compte sans état d'âme dans son résumé»⁴ qualsiasi informazione – più o meno credibile – egli incontrasse nel corso delle sue sterminate letture. Bisogna tuttavia tener conto che il giudizio di Junod è esplicitamente limitato alle testimonianze offerte dalla *Biblioteca* ed era oltretutto viziato da un preconcetto che solo in anni recenti è stato scosso alla radice dalle ricerche di Luciano Canfora, ossia che la *Biblioteca* fosse un'opera giovanile di Fozio⁵, composta durante una fantomatica "ambasceria presso gli assiri". Tutto al contrario, noi oggi sappiamo che il monumentale insieme di schede di lettura ed estratti che costituisce la *Biblioteca* rappresenta il coronamento di lunghi anni di studio e di letture collettive⁶, a cui fu data una forma organica dopo la prima destituzione dal patriarcato subita da Fozio e durante il conseguente esilio che durò dall'870 all'875. Forti di questa nuova consapevolezza è giunto il momento di tentare qualche nuovo sondaggio della conoscenza di Origene rispecchiata dalle opere di Fozio, non solo dalla *Biblioteca*, ma anche dalle altre opere in cui il patriarca mise a frutto le sue onnivore letture.

Dati fondamentali per conoscere l'attitudine con cui un dotto bizantino si accostava alle opere di un eretico come Origene si potranno poi ricavare dallo studio diretto di un fondamentale esemplare della *Filocalia* di Origene: proprio nelle pieghe della tradizione manoscritta di questa antologia origeniana si potrà risalire a un lacerto di quella che fu la concreta collezione libraria del patriarca. L'importanza di questo dato aumenta vieppiù se si pensa al

¹ Come introduzione si veda la voce di Kazhdan in ODB III, 1669-1670 mentre un'aggiornata bibliografia, specialmente dedicata alla raccolta dei libri

² Junod 2003, 1102.

³ Le principali ricerche dedicate alla testimonianza foziana sul *De principiis* sono Harl 1975; Dorival 1975 e Dorival 1987. Questi studi, messi a frutto nella fondamentale del Περί ἀρχῶν a cura di Crouzel-Simonetti 1978-1984. Si veda poi il commento alla scheda foziana redatto da Luciano Bossina per Bianchi-Schiano 2016, 17; 962-963.

⁴ Junod, 2003, 1098.

⁵ Junod, 2003, 1089-1090.

⁶ Un'ampia e affascinante disamina della genesi e del progetto editoriale sotteso alla *Biblioteca* si deve a Luciano Canfora in Bianchi-Schiano 2016, XI-LVII, da leggersi con gli approfondimenti e le puntualizzazioni di Bossina 2016. L'argomentazione è ripresa in Losacco 2017b, 259-263.

vero e proprio mistero che sembra avvolgere l'origine e il destino dei libri di Fozio⁷. Ma per cominciare torniamo a rivolgere la nostra attenzione alla Biblioteca.

Origene allo specchio: Bibl. 232-237

Un primo modo per superare l'*impasse* e lo scetticismo in cui si era arenata la ricerca di Junod è quello di cercare nella *Biblioteca* non direttamente Origene, ma – per così dire – il suo negativo. Tra i diversi nuclei di interesse che percorrono trasversalmente la raccolta del patriarca⁸ se ne possono individuare alcuni che, pur non riguardando direttamente Origene, testimoniano un interessamento per controversie che su Origene facevano perno. È riflettendo attorno a questi dibattiti che si possono forse ricostruire le ragioni che – al di là di una generica curiosità intellettuale – spinsero il patriarca a occuparsi di Origene, un eretico condannato da secoli che di certo non rappresentava una diretta minaccia per l'ortodossia bizantina.

Rivolgendosi dunque alla struttura interna della *Biblioteca* di Fozio, si osservi l'organizzazione dai capitoli 232-237 secondo il *Pinax*⁹, che in questo caso riflette fedelmente l'effettiva struttura dell'opera.

(232) σλβ' – Στεφάνου τριθεΐτου τοῦ ἐπίκλην Γοβάρου.

(233) σλγ' – Γερμάνου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως ἡ Ἀνόθευτος·

(234) σλδ' – τοῦ ἁγίου Μεθοδίου ἐπισκόπου καὶ μάρτυρος ἐκ τοῦ περὶ ἀναστάσεως λόγου, οὗ ἡ ἐκλογή τὰ ὑποκείμενα λέγει¹⁰.

(235) σλε' – τοῦ αὐτοῦ ὁ περὶ τῶν γεννητῶν λόγος· κατ' ἐκλογὴν δὲ καὶ ταῦτα ἐξεδόθη·

(236) σλς' – τοῦ αὐτοῦ περὶ αὐτεξουσίου τῆς ἴσης καὶ αὐτὸς τυχῶν συντομίας·

(237) σλζ' – τοῦ αὐτοῦ περὶ ἀγνείας, ὅς καὶ ἐν ὁμοίῳ συνόψεως ἐξεδόθη τύπῳ·

Il primo autore di questa sezione, Stefano Gobar (Στεφάνου τινὸς τριθεΐτου, ᾧ ἐπίκλην ὁ Γόβαρος [287b9-10]), ci è noto solamente attraverso la testimonianza foziana. Un recente contributo di Claudio Schiano¹¹ ha tuttavia contribuito a chiarire natura e contesto di questo altrimenti misterioso autore, che Fozio si limita a definire triteista. La sua opera, priva di titolo, si presenta come una lista, organizzata in tre serie distinte di proposizioni controverse, spesso in coppie antilogiche, in qualche caso in più ampi raggruppamenti, in qualche altro caso isolate. L'opera di Gobar si può collocare in area egiziana tra la fine del VI e l'inizio del VII

⁷ Canfora 1995, 52-58 è propenso a individuare nei rapporti diplomatici di Fozio con le ex-province bizantine cadute sotto il dominio arabo i canali che portarono a Costantinopoli la massa di libri messa a frutto da Fozio. Sul destino della raccolta libraria del patriarca e sugli incerti tentativi di riconoscere volumi passati per le sue mani è fondamentale Losacco 2017. Accattivante è poi la proposta di Cortassa 2006 che, sulla scorta di un celebre passo della *Vita di Ignazio*, vede in Fozio non un raccoglitore ma un distruttore di libri.

⁸ Studio di riferimento sull'articolazione interna della Biblioteca di Fozio resta Schamp 1987, che tuttavia non si interessa di questa sezione della silloge.

⁹ Bianchi-Schiano 2016, 10.

¹⁰ Il cap. 234, dedicato al Περὶ ἀναστάσεως è evidentemente spezzato in due tronconi. Alla riga 294^b22 la formula Ἀνεγνώσθη τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου ἀποστολικῶν ῥητῶν ἐρμηνεία κατὰ σύνοψιν sembra infatti introdurre un nuovo capitolo oppure nuove opere all'interno di uno stesso capitolo. Ci troviamo qui di fronte a un caso unico nella *Biblioteca* che sembra tradurre una certa incertezza sull'articolazione interna delle opere censite (cf. Schiano 2016, 100).

¹¹ Schiano 2016 a cui si rimanda per la bibliografia precedente, tra cui spiccano gli studi di von Harnack e Bardy. Canfora 1995, 57-58 dedica particolare attenzione a Stefano Gobar in quanto autore – apparentemente – noto solo e solamente a Fozio e ipotizza una provenienza alessandrina per il manoscritto utilizzato dal patriarca.

sec., nel vivo della controversia che oppose Conone di Tarso e Giovanni Filopono e in seguito le loro rispettive scuole. L'oggetto del contendere era la natura materiale o meno del corpo risorto, e sull'identità o differenza tra i corpi che Cristo ebbe prima e dopo la resurrezione. Il rigido aristotelismo del Filopono gli impediva infatti di ammettere che una realtà incorruttibile e immortale possa avere consistenza corporea e perciò stesso corruttibile¹².

Rappresentativa di questa tematica è l'affermazione 20 della prima serie (I.20) riportata da Fozio:

“Ὅτι τὸ ἀπαθὲς καὶ ἄτρωτον καὶ ἀθάνατον σῶμα ἑτεροούσιόν ἐστι καὶ ἑτερογενὲς τῷ ἡμετέρῳ σώματι· καὶ ὅτι τὰ φθαρτὰ καὶ θνητὰ εἰς ἀφθαρσίαν καὶ ἀθανασίαν μεταβάλλοντα τὴν κατ' οὐσίαν τροπὴν ἐπιδέχεται (Bibl. 289a24-28).

È evidente come questo principio filosofico si traducesse, a livello teologico in una rovente disputa sulla natura (materiale o immateriale?) del corpo di Cristo dopo la resurrezione. Si veda la coppia I.17 e I.18 del capitolo foziano:

“Ὅτι τὸ τοῦ Σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ σῶμα λεπτομερὲς μετὰ τὴν ἀνάστασιν γέγονε καὶ πνευματικὸν καὶ οὐράνιον καὶ κοῦφον καὶ μηδὲ ὑποπίπτον ἀφῆ, καὶ διὰ τοῦτο καὶ τῶν θυρῶν εἰσῆλθε κεκλεισμένων. Καὶ ὡς τὸ ἀπτὸν καὶ παχυμερὲς σῶμα ἕτερόν ἐστι παρὰ τὸ λεπτομερὲς, καὶ ἀντίτυπον, καὶ οὐσίας διαφόρου.

Καὶ τοῦ εἰρημένου τὸ ἀντικείμενον, ὅτι ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς μετὰ τὴν ἀνάστασιν οὔτε ἀνέπαφον οὔτε λεπτομερὲς οὔτε πνευματικὸν εἶχε σῶμα, κατὰ θαυματουργίαν δὲ καὶ οὐ τῆ τοῦ σώματος φύσει τῶν θυρῶν εἰσῆλθε κεκλεισμένων (Bibl. 288b42-289a14)¹³.

Senza dilungarci ulteriormente su temi già trattati in modo esauriente da Schiano, due sono i punti che ci è indispensabile notare sul capitolo dedicato a Gobar: innanzitutto, come era stato intuito da von Harnack, l'opera censita da Fozio non era integra ma epitomata. Ciò spiegherebbe l'assenza di titolo e il carattere desultorio del capitolo 232, tale da impedire al patriarca di riconoscere le tesi realmente sostenute dall'autore¹⁴. In secondo luogo, il dibattito sulla materialità del corpo risorto non è prerogativa dei dibattiti tra i triteisti di VI sec. ma affonda le proprie radici nelle controversie attorno agli insegnamenti di Origene, già a partire dal III sec., ma su questo avremo modo di ritornare.

Non sarà quindi un caso che il nome di Origene ricorra anche nel capitolo successivo (233) della *Biblioteca*. Si tratta di un'opera Germano di Costantinopoli¹⁵ intitolata *La ricompensa*, ovvero *La legittima* (Ἀνταποδοτικὸς δὲ ἢ Ἀνόθευτος). L'autore fu patriarca di Costantinopoli dal 715 al 730 e fu anche il primo a scagliarsi contro le posizioni degli iconoclasti. Il trattato qui censito da Fozio è dedicato alle opere di Gregorio di Nissa¹⁶ e sostiene la tesi che il cappadoce,

¹² La problematica riassunta in Schiano 2016, 89-94 trova riscontro anche in un'altra sottosezione della *Biblioteca* in cui vengono censiti il *De resurrectione* del Filopono (Bibl. 21), un'opera contro il *De resurrectione* composta dal monaco Teodosio (Bibl. 22), un *Contro Giovanni Filopono* di Conone, Eugenio e Temistio (Bibl. 23) e infine gli atti di un sinodo costantinopolitano in cui di questi temi si discusse (Bibl. 24).

¹³ Di tematiche affini si parla in I.4; I.5; I.6; I.7 (288a7-20); I.17; I.18 (288b42-289a14); I.50 (290b32-37).

¹⁴ Schiano 2016, 105.

¹⁵ ODB II, 486-487.

¹⁶ Sono citate in particolare opere dedicate ad anima e corpo dopo la morte, su tutte il *De anima et resurrectione* (Phot., Bibl., 233, 292b41-42).

lungi dall'aver fatto proprie teorie inaccettabili come l'apocatastasi, sarebbe stato vittima di un "complotto origenista" finalizzato a interpolare le sue opere con gli «oscuri e funesti aborti delle visioni di Origene»¹⁷. Noi sappiamo che questa apologetica ricostruzione storiografica è completamente destituita di fondamento, ma quel che qui ci interessa è il legame diretto tra Germano, primo campione dell'iconodulia, e Origene. Il nesso Origene-iconoclasmo che nel capitolo precedente avevamo visto profilarsi in forma quanto mai incerta e fittizia sembra farsi qui ben più concreto e tangibile, almeno accogliendo la prospettiva dei protagonisti delle controversie di VIII e IX sec. Ma non è tutto.

Origene avanza ancor più in primo piano sfogliando le pagine successive della *Biblioteca* foziana. Come mostrato dal *pinax*, i capp. 234-237 sono infatti costituiti da estratti da quattro opere di Metodio di Olimpo, il teologo asiatico che per primo criticò alcune posizioni dogmatiche di Origene, senza per questo rifiutare i suoi principi ermeneutici¹⁸. Come ha ben messo in luce Emanuela Prinzivalli¹⁹ il principale punto di frizione tra la tradizione teologica materialista di cui Metodio era erede e il platonismo cristiano forgiato da Origene è l'esistenza di enti del tutto incorporei (ἀσώματα) e, di conseguenza, la sussistenza più o meno fisica dei corpi nell'ἔσχατον. Origene, convinto che il sostrato materiale non potesse garantire l'identità individuale, aveva tentato di rispondere a tale questione ipotizzando l'esistenza di un εἶδος σωματικόν capace di garantire la continuità tra corpo terreno e corpo glorioso²⁰. Fu per primo Metodio a considerare questa soluzione filosofica del tutto insufficiente a controbilanciare l'abbandono di una visione concreta e naturalistica della resurrezione. Da ciò nasce la polemica ravvisabile in primo luogo negli estratti dal *De resurrectione*²¹ del cap. 234 ma ugualmente pervasiva negli altri testi di Metodio sunteggiati da Fozio. Quest'oggetto del dibattere transitò poi dalla prima alla seconda crisi origenista, così che noi oggi lo ritroviamo decimo anatematismo tra quelli emanati a latere del Secondo Concilio di Costantinopoli:

Εἶ τις λέγει, ὡς τὸ τοῦ κυρίου ἐξ ἀναστάσεως σῶμα αἰθέριόν τε καὶ σφαιροειδὲς τῷ σχήματι καὶ ὅτι τὰ τοιαῦτα καὶ τὰ τῶν λοιπῶν ἐξ ἀναστάσεως ἔσται σῶματα καὶ ὅτι αὐτοῦ τοῦ κυρίου πρῶτον ἀποτιθεμένου τὸ ἴδιον αὐτοῦ σῶμα καὶ πάντων ὁμοίως εἰς τὸ ἀνύπαρκτον χωρήσει ἢ τῶν σωμάτων φύσις, ἀνάθεμα ἔστω²².

Tornando a Fozio, c'è poi un aspetto dei capitoli metodiani che abbiamo sinora lasciato da parte: come già per Stefano Gobar, anche in questo caso Fozio non leggeva le opere nella

¹⁷ Phot., *Bibl.*, 233, 292a13-14.

¹⁸ Un'edizione completa delle opere sopravvissute di questo autore Bonwetsch 1917. Il miglior studio dei rapporti tra Origene e Metodio rimane Prinzivalli 1985.

¹⁹ Prinzivalli 1985, 103-126.

²⁰ Questa complessa problematica, a cui si intreccia il concetto stoico/origeniano di λόγος σπερματικός è ben riassunta nella voce Resurrezione redatta da E. Prinzivalli per il *Dizionario origeniano* (Monaci Castagno 2000, 401-405)

²¹ A puro titolo di esempio si riporta un passo del cap. 234 che presenta stringenti affinità tematiche con i passi di Stefano Gobar sopra riportati: "Ὅτι φησὶν [Μετοδίου] ἐξελέγχων τὸν Ὀριγένην, βούλεται τοίνυν ὁ Ὀριγένης τὴν μὲν αὐτὴν σάρκα μὴ ἀποκαθίστασθαι τῇ ψυχῇ, τὴν δὲ ποιᾶν ἐκάστου μορφῆν, κατὰ τὸ εἶδος τὸ τὴν σάρκα καὶ νῦν χαρακτηρίζον, ἐν ἐτέρῳ πνευματικῶ ἐντετυπωμένην ἀναστήσασθαι σῶματι, ἵνα ἕκαστος πάλιν ὁ αὐτὸς φανῆ κατὰ τὴν μορφῆν, καὶ τοῦτο εἶναι τὴν ἐπαγγελιομένην ἀνάστασιν. Ἐρευστοῦ γὰρ φησὶν ὑπάρχοντος τοῦ ὑλικοῦ σώματος, καὶ μηδέποτε μένοντος ἐφ' ἑαυτῷ, ἀλλὰ ἀπογινομένου καὶ ἐπιγινομένου περὶ τὸ εἶδος τὸ χαρακτηρίζον τὴν μορφῆν, ὑφ' οὗ καὶ συγκρατεῖται τὸ σχῆμα, ἀνάγκη δὴ τὴν ἀνάστασιν ἐπὶ μόνου εἶδους ἔσεσθαι. (Phot. *Bibl.*, 234, 299a36-b6).

²² Il testo è edito da Johannes Staub nel quarto tomo degli *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Staub 1971, 249, 19-22).

loro integrità ma dispose di una selezione di brani estratti da queste²³. Questo dato di fatto è sistematicamente ribadito in apertura dei vari capitoli, dove si parla di ἐκλογή²⁴ e σύνοψις²⁵, termini indicanti al di là di ogni ragionevole dubbio che quella a cui il patriarca attinse non era altro che una silloge di estratti da diverse opere di Metodio di Olimpo.

I dati iniziano a convergere: Fozio censisce, a poca distanza, gruppi di estratti ruotanti attorno alla natura del corpo risorto. A fornire la chiave di lettura storica di questo fatto è il capitolo centrale: la presenza di un'opera del patriarca Germano tra Gobar e Metodio ci offre un prezioso spunto per capire il movente di questo interesse per temi origeniani sola apparentemente obsoleti. Come ha ben ricordato Schiano²⁶, lo scetticismo verso le manifestazioni visibili di entità spirituali innescato dalle tesi origeniane converge perfettamente con la posizione iconoclasta, in base alla quale il corpo di Cristo, dopo la resurrezione, fosse tale da non poter essere rappresentato iconicamente. La più efficace formulazione di questo principio si legge nelle Πεύσεις dell'imperatore iconoclasta Costantino V: «rappresenti Cristo prima della Passione e Resurrezione; ma che potresti mai dire su Cristo dopo la resurrezione? La condizione non era la medesima: il corpo di Cristo era incorruttibile e gli era connaturata l'immortalità. Come può tutto ciò tradursi per voi in rappresentazione iconica? come potete raffigurare chi si presentò dinanzi ai discepoli entrando con le porte chiuse?»²⁷. Riconoscere in Cristo *qua deus* una corporeità avulsa da elementi materiali è una posizione tipica della fede iconoclasta, tutta protesa alla contemplazione intellettuale della divinità; non sorprende quindi che gli intellettuali e i teologi di questa fazione siano coscientemente andati alla ricerca degli antecedenti patristici di questa loro convinzione e li abbiamo sfruttati, quanto meno, come fonti di argomenti e citazioni²⁸. In questa ricerca essi devono essersi imbattuti nell'ombra di Origene²⁹.

Dall'analisi di uno spezzone della *Biblioteca* di Fozio sembra così prendere consistenza un vero e proprio *dossier* iconoclasta; una sorta di "panoplia dogmatica" che ripercorre le controversie sulla natura del corpo risorto da Metodio a Giovanni Filopono sino al Patriarca Germano. Questo *corpusculum* era composto da opere giunte già compendiate nelle mani di Fozio³⁰ ma tutte riconducibili direttamente (Metodio) o indirettamente (Stefano Gobar, Germano di Costantinopoli) a controversie sulle dottrine di Origene, in particolare sulla tesi dell'immaterialità del corpo di Cristo dopo la resurrezione.

È quasi di prammatica ricordare qui la ricerca di libri di cui il futuro patriarca Giovanni detto il Grammatico fu incaricato dal nuovo imperatore Leone V l'Armeno per redigere il

²³ La cosa è notata da Bonwetsch 1917, XV-XVI; XXV.

²⁴ Phot., *Bibl.* 234.

²⁵ Phot., *Bibl.* 235-237 e, all'interno del cap. 234, 294a22.

²⁶ Schiano 2016, 103-104.

²⁷ Niceforo, *Antirrheticus III adversus Constantinum Copronymum* 38 (PG 100, col. 437).

²⁸ Schaino 2016, 105-106.

²⁹ Il primo a cogliere il legame dottrinale tra origenismo e iconoclasmo fu Florovsky 1950. Questo filone di studi è stato recentemente ripreso e approfondito da Vladimir Baranov in una serie di pubblicazioni, tra le quali si segnalano: Baranov 2004, Baranov 2006 e Baranov 2008. Lo studioso russo rimane però scettico sulla circolazione di opere origeniane durante la crisi iconoclasta: questa opinione è tuttavia da rivedere alla luce delle osservazioni qui svolte.

³⁰ L'opera di Germano su Gregorio di Nissa sembra contraddire questo assunto, ma si ricordi che doveva trattarsi di un opuscolo di consistenza ben inferiore rispetto alle opere di Stefano Gobar e di Metodio: la necessità di compendiarla non era quindi così stringente.

florilegio diffuso nell'814³¹, ma il riferimento a questa ricerca sembra quanto mai fuori luogo visto che il nodo teologico sollevato da Stefano Gobar e Metodio risale alla prima fase delle crisi, mentre l'iconoclasmo reintrodotta nel IX sec. da Leone V sembra assumere caratteri ben diversi³². In ogni caso non deve sfuggire che, quando Fozio e la sua cerchia si dedicavano alle letture di cui si sostanziò la *Biblioteca*, l'iconoclastia era un fenomeno d'attualità: la sua condanna ufficiale si data infatti all'843 ma la sua liquidazione totale richiese ancora parecchi anni, quelli in cui si dispiegò la formazione di Fozio e si svolsero le prime fasi del suo patriarcato³³. Nulla di sorprendente quindi se nella Costantinopoli di metà IX sec. fossero ancor disponibili materiali direttamente promananti da ambienti iconoclasti, su cui il patriarca non avrà certo tardato a mettere le mani. Questi è probabilmente il modo in cui il dossier iconoclasta formato da estratti da Stefano Gobar, Germano di Costantinopoli e Metodio di Olimpo ha trovato spazio nella *Biblioteca*³⁴.

Materiali ereticali, iconoclasti in questo caso, hanno quindi funto da cavallo di Troia per consentire l'ingresso delle idee di un altro eretico, Origene, nella *Biblioteca*. Ma preso atto di questa conoscenza, per così dire, indiretta è tempo di indagare quali erano le opinioni che Fozio nutriva direttamente su Origene. Per far questo conviene però rivolgerci a un'altra mastodontica opera del patriarca: gli *Amphilochia*.

Origene tra le virgole

Gli *Amphilochia* sono una delle più ambiziose imprese letterarie portate a termine da Fozio³⁵: come dichiarato nella prefazione, l'opera prenderebbe spunto da 300 domante poste da Anfiochio, metropolita di Cizico fino all'877-878, a cui il patriarca avrebbe dato risposta ἐν τῷ καιρῷ τῶν πειρασμῶν, lampante rimando al periodo del primo esilio foziano. Al nucleo originario di 300 trattati sarebbero state poi aggiunti altre 29 *quaestiones et responsiones*, così

³¹ *Scriptor incertus de Leone Armenio*, 350, 6-15 Bekker: καὶ αἰτήσας παρ' αὐτοῦ ἐξουσίαν τοῦ ψηλαφήσαι τὰ ἀπανταχοῦ παλαιὰ βιβλία, ἅπερ ἀπόκεινται εἰς τὰ μοναστήρια καὶ εἰς τὰς ἐκκλησίας, ἐπετρέπη μετὰ καὶ ἄλλων τινῶν ἀτάκτων καὶ ἀπαιδεύτων. καὶ δὴ συναγαγόντες πλήθη πολλὰ βιβλίων ἐποιοῦντο ἐν αὐτοῖς τὴν ἔρευναν, πλὴν οὐδὲν εὑρίσκον οἱ ἄφρονες ὧν περ' αὐτοὶ κακούργως ἐπεζήτουν, ἕως οὗ μετὰ χεῖρας ἔλαβον τῷ συνοδικῷ Κωνσταντίνου τοῦ Ἰσαύρου τοῦ καὶ Καβαλλίνου, καὶ ἐκ τούτου τὰς ἀρχὰς λαβόντες ἤρξαντο καὶ ἐν τοῖς βιβλίοις εὑρίσκειν τὰς χρήσεις, ἅσπερ αὐτοὶ ἀφρόνως καὶ ἀνοήτως προέφερον.

Tra i molti possibili commenti a questo *locus classicus* si rimanda a Canfora 1995, 27-29.

³² Si rimanda qui al classico Alexander 1953. La testimonianza su Giovanni il Grammatico andrà scartata e accantonata a meno che non la si voglia prendere in modo pedissequamente letterale: imbattutisi in un testo dell'imperatore-filosofo Costantino V (forse le Πεύσεις a noi note solo dalla confutazione del patriarca Niceforo), gli iconoclasti del IX sec. hanno potuto ricostruire le fonti patristiche dei loro predecessori e recuperare così i testi di Stefano Gobar e Metodio d'Olimpo. Una tale ricostruzione, per quanto affascinante è tuttavia troppo audace per essere proposta senza riserve.

³³ Si veda al proposito Mango 1977.

³⁴ Si possono altresì riconoscere tracce della mediazione di Fozio anche nella tradizione autonoma degli estratti dal *De libero arbitrio* di Metodio: la sezione più antica del codice Laur.plut. 9.23 (ff. 167-197), datata da Lidia Perria attorno all'870, contiene infatti, dopo un *corpusculum* di opere antimanichee, estratti dal *De libero arbitrio* (ff. 193r-197v). Queste opere sono introdotte da un carne acefalo in onore di Basilio I. La composizione di quest'opera poetica è stata con buone ragioni attribuita a Fozio che contiene, tra l'altro, estratti e un carne attribuibile a Fozio: se questo fatto fosse confermato si avrebbe la prova certa del ruolo del patriarca nella trasmissione delle opere di Metodio (si veda per questo la trattazione di Losacco 2017a, 119-121 e il commento di Ciro Giacomelli in Bianchi-Schiano 2016, 1123).

³⁵ L'opera è edita, insieme alle *Epistulae*, nei 6 volumi teubneriani di Lourdas-Westerink 1983-1988. Uno *status quaestionis* sugli studi dedicati a quest'opera è in Losacco 2017b, 247-252.

da giungere all'attuale numero di 329 *Amphilochia*. Margherita Losacco ha recentemente valorizzato uno spunto offerto da Konrat Ziegler secondo cui quest'opera rappresenterebbe una sorta di doppio della *Biblioteca* di Fozio, non solo perché sarebbero state entrambe progettate attorno al numero 300 ma perché le due monumentali opere rappresenterebbero, nel loro insieme, un riflesso dell'attività didattica svolta nel *Kreis*³⁶. In questo contesto si collocherebbero le letture comuni da cui prese forma la *Biblioteca* e le ricerche organizzate per *Erotapokriseis* organizzate negli *Amphilochia*³⁷. Attorno alle due opere sarebbe poi stata disegnata – probabilmente durante l'esilio dell'870-875 – una cornice “narrativa” grazie a testi liminari che legano la composizione delle opere a richieste da parte di membri del circolo di lettura foziano: Tarasio e Anfiochio³⁸.

Il ritratto origeniano desumibile dagli *Amphilochia* andrà dunque considerate, al pari delle testimonianze ricavate dalla *Biblioteca*, un affidabile specchio della considerazione di cui Origene godeva presso Fozio.

Bisogna preventivamente ammettere che, almeno nelle sue lettere, cioè in opere geneticamente destinate ad essere lette fuori dalla più ristretta cerchia dei discepoli, quando il patriarca si occupa di Origene, sembra riecheggiare gli sferzanti giudizi che la tradizione eresiologicala tardo-antica, e in particolare Epifanio di Salamina³⁹, avevano indissolubilmente legato al nome dell'Alessandrino e avevano trasmesso in toto alla cultura bizantina.

Fozio afferma che Origene, insieme a Didimo il cieco ed Evagrio Pontico, è stato infettato dalla *Ἑλληνική μυθολογία* – dalle favole dei pagani⁴⁰; egli è poi definito *φρενοβλαβής* – folle – ed è infine accusato di essere colpevole per l'adesione di Eusebio di Cesarea all'arianesimo⁴¹. Il tono e il contenuto di questi ripetuti attacchi sembrerebbe confermare il giudizio di Junod, secondo cui Fozio non nutriva alcun sincero interesse verso Origene. Quando però ci si rivolge agli *Amphilochia*, opera concepita per una circolazione senza dubbio più controllata, si possono trovare giudizi più sfumati e per noi interessanti.

Il primo degli *Amphilochia* si presenta come un ampio trattato dedicato all'ambiguità e all'interpretazione delle scritture⁴², temi per i quali non è sorprendente veder emergere il nome di Origene⁴³. Tra le svariate questioni che legano grammatica ed esegesi affrontate in

³⁶ Una penetrante messa a punto di questa scivolosa categoria, che non implica l'esistenza di una cattedra istituzionale tenuta dal futuro patriarca è in Canfora 1998a. Per quanto riguarda l'insieme della produzione letteraria del patriarca, Losacco 2017b, 275-283 che allarga il campo di indagine alle prefazioni delle opere principali di Fozio, dalle quali emergerebbe un grandioso progetto generale confrontabile con quello individuato per le opere del patriarca Niceforo da Chrisostallis 2012.

³⁷ Per questo genere letterario e per la sua fortuna nella letteratura antica e bizantina si rimanda a Volgers-Zamagni 2004.

³⁸ Si veda in particolare Losacco 2017b, 281-282.

³⁹ Epiphanius, *Ancoratus und Panarion*, Band 2 (GCS, 25), K. HOLL (ed.), Leipzig, Hinrichs, 1922, pp. 403-415.

⁴⁰ Phot., *Epist.* 1, 283-286 L.-W.; Phot., *Epist.* 288, 143-146 L.-W.

⁴¹ Phot., *Epist.* 144, 10-16. The references to Origen in Phot., *Amph.* 70 are however mediated by Theodoret., *Quest. Gen.* 39 (PG 80, 137).

⁴² Hergenröther 1869, 49 non riconosce per questo trattato, come spesso accade per altri *Amphilochia*, nessuna fonte unica e diretta e lo riconduce pertanto all'autonoma elaborazione di Fozio.

⁴³ Si potrebbe oltretutto indagare la generale ispirazione origeniana di questo trattato, che sembra emergere con più forza – ad esempio – nella lunga discussione sull'indurimento del cuore del Faraone in Phot., *Amph.* 1, 603-623 L.-W. che mostra vaghe affinità contenutistiche con Orig. *Phil.* 21, 1. Per la conoscenza della *Filocalia* da

questo testo, grande attenzione è dedicata al ruolo dell'interpunzione per la corretta interpretazione del testo biblico⁴⁴.

Questa è la pericope che maggiormente ci interessa, dedicata al testo di Gv 1, 3-4:

‘Ο μὲν γὰρ κοινὸς τῆς ἀληθείας καὶ ἀπερίεργος λόγος, μετὰ τὸ ‘πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν’, ὡς καὶ προεῖρηται, οὕτως ἐπάγει τὴν στιγμὴν· οἱ δὲ στίζουσι μὲν μετὰ τὸ ‘οὐδὲν’, ἀρχὴ δὲ ἀπ’ ἄλλης προφέροντες τὸ ‘ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζῶν ἦν’ νοῦν μὲν ἀναγκαῖον οὐδένα δηλοῦσιν, ἀνοίγουσι δὲ τοῖς βουλομένοις τὰ μυστικά καὶ φρικτὰ κάλλη τῶν ἱερῶν ἡμῶν λογίων κατορχεῖσθαι πλατεῖαν ὁδόν. [...] Καὶ οὐ κατὰ πάντων φέρω τὴν ψῆφον, ἀλλ’ ὧν ἡ γνώμη τὸν λόγον μοι δείκνυσιν ἐπαληθεύοντα⁴⁵.

Il semplice e comune senso della verità fa porre il punto, come si è già detto, dopo «Tutto venne ad essere per mezzo di lui e senza di lui nulla di ciò che venne ad essere venne ad essere». Al contrario alcuni interpungono dopo «nulla» e citano da un altro inizio il versetto «Ciò che venne a essere in lui era vita». In questo modo non offrono il senso necessario ma spianano la strada a chi vuole diffamare la mistica e terribile bellezza delle parole per noi sante [...] E non accuso tutti indistintamente ma solo coloro la cui dottrina dimostra che il mio ragionamento è corretto.

In questo passaggio, come già nelle righe precedenti⁴⁶, Fozio sottolinea il pericolo che un uso trascurato della punteggiatura rappresenta a livello teologico e dottrinario⁴⁷. A questo scopo egli sceglie come *case study* uno dei punti più problematici e dibattuti dell'intero Nuovo Testamento⁴⁸. La questione posta da Fozio riguarda la posizione esatta in cui cade il punto tra i versetti 3 e 4 del primo capitolo del Vangelo di Giovanni.

Prima di seguire più oltre il ragionamento del patriarca conviene però dedicare un breve excursus agli studi moderni su questa questione. Secondo Kurt Aland, che ha offerto il contributo fondamentale e risolutivo su questa specifica problematica⁴⁹, le lezioni alternative sono fondamentalmente due:

parte di Fozio si veda la seconda parte di questo capitolo.

⁴⁴ Nel suo insieme, la sezione dedicata all'interpunzione è Phot. *Amph.* 1, 742-855 L.-W. Ugualmente dedicato a questo tema *Amphilochia* 152 (*Sull'oscurità della Scrittura*) che tuttavia dipende totalmente dall'introduzione alla *Catena a Giobbe* di Policronio di Apamea (CPG 380), fratello di Teodoro di Mopsuestia (il testo di Policronio è edito in Hagedorn-Hagedorn 1994, 151-152).

⁴⁵ Phot. *Amph.* 1, 823-833 L.-W.

⁴⁶ Phot. *Amph.* 1, 805-821 L.-W.

⁴⁷ Un altro caso di interpunzione dibattuta da Fozio nel primo degli *Amphilochia* è quella di 2Cor 4, 4. Anche in questo caso, come è stato mostrato da Birdsall 1989-1991 il patriarca opta per un'interpunzione innovativa (e improbabile) in chiave anti-eretica, per la precisione anti-pauliciana: per evitare l'inaccettabile espressione paolina ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου il patriarca sceglie infatti di collegare il sintagma τοῦ αἰῶνος τούτου con il seguente τῶν ἀπίστων.

⁴⁸ Questa, che potrebbe sembrare una minuzia grammaticale trova spazio anche nel commento teologicamente orientato di Brodie 1993, 138-139.

⁴⁹ Aland 1968. Sullo stesso tema si segnalano l'invecchiatissimo De la Potterie 1955 e il coraggioso ma niente affatto convincente sul piano grammaticale Van Minnen 1994. È appena il caso di segnalare che Eduard Schwartz credette di individuare nel prologo giovanneo, e in particolare in questi primi versetti, l'intervento di un interpolatore, fatto che renderebbe il testo di fatto insanabile (Schwartz 1908b, 535). Quella dell'interpolatore era una tesi cara al grande filologo tedesco, che avrebbe infatti raggiunto simili conclusioni anche a proposito del cosiddetto secondo prologo tucidideo (Thuc. V, 26; Schwartz 1919).

A. 1,3 Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν.

Ἔο γέγονεν 4 ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν

B. 1,3 Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν.

4 Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν

La prima ripartizione (A) era l'unica nota e accettata prima della controversia Ariana; la seconda (B) fu invece introdotta nel corso del IV sec. per evitare di dare qualsiasi limitazione all'attività creatrice del λόγος. Scegliendo la prima interpunzione infatti «la vita» risulterebbe essere l'unica realtà creata attraverso la mediazione del λόγος⁵⁰. Questa ovviamente è la nostra ricostruzione moderna, tuttavia già Fozio era al corrente dello spostamento di questo segno di interpunzione, ma offrì del fenomeno una spiegazione ben diversa:

ἄρχει δὲ τῆς ὁδοῦ ταύτης, ὅσα γε τὴν ἐμὴν οὐκ ἔλιπε μνήμην, ὁ πολυμαθὴς μὲν, οὐδὲν δὲ ἦττον ἢ πολυπλανὴς Ὁριγένης· ἐκδέχεται δὲ τὴν μίμησιν ὁ πνευματομάχος, εἰ καὶ μὴ τῆς δυσσεβείας (οὐ γὰρ ἅμα τε τὴν στιγμὴν ἐκεῖνος ὑπερετίθει καὶ τὴν ἀσεβείαν διὰ τοῦ ῥητοῦ μετεδίδασκεν), ἀλλ' οὖν γε τῆς περὶ τὴν στιγμὴν καινοτομίας καὶ τῆς ἀναγνώσεως ζηλωτῆς ὁ πνευματομάχος γεγινώς, τῆς οικείας δυσσεβείας ὄργανον αὐτὸς ποιεῖται τὴν τοιαύτην ἀνάγνωσιν. [...] Ἀπολλινάριος δὲ καὶ αὐτὸς τὴν μίμησιν Ὁριγένους κατὰ διαδοχὴν ὑποδύς, οὐκέτι ὁμοίως καὶ τῆς διανοίας ἐγένετο μιμητῆς. ἡ μὲν γὰρ, εἰ καὶ τὸ περιέργον ἔχει, ἀλλ' οὖν γε μετὰ τοῦ μηδεμίαν ἄλλην ἀτοπίαν συνεφέλκειν, οὐδέ τις γλαφυρότητος παντελῶς ἀμοιρεῖ· ὁ δὲ μετὰ τοῦ μηδὲν τῶν ἐπαινουμένων εἰπεῖν, καὶ εἰς μακροὺς λήρους καὶ ἀνακολούθους γνώμας καταστρέφει τὴν σπουδὴν αὐτῷ, καὶ μικροῦ δι' ὧν λέγει τὸν κύαμον καὶ τὸν ἄλλα παροιμιάζεται⁵¹.

L'iniziatore di questo modo di interpungere il passo, se la memoria non mi inganna, è il dotto non meno che vaneggiante Origene; lo Pneumatomaco (*scil.* Apollinare di Laodicea) divenne poi imitatore, non certo della sua empietà (Origene non spostò infatti la virgola nello stesso momento in cui trasmise la sua eresia) ma, quanto meno, lo Pneumatomaco divenne un difensore di questa nuova interpunzione e interpretazione e ne fece uno strumento della propria empietà. [...] Ma Apollinare, facendosi e successore di Origene per imitazione, non divenne allo stesso modo imitatore della sua intelligenza; questa, infatti, è a volte esagerata ma, almeno quando non trascina con sé qualche assurdità, non manca completamente di eleganza. Al contrario Apollinare, oltre a non dire nulla di pregevole, si dilunga in insensatezze e idee incoerenti e ci manca poco che si metta a raccontare il proverbio della fava e del mare⁵².

Secondo Fozio la responsabilità è chiara: il primo innovatore in questo campo grammaticale sarebbe stato Origene – noi sappiamo che innovativa è invece l'interpunzione B adottata dal patriarca. Ciò su cui vogliamo invece concentrare la nostra attenzione è il duplice appellativo riferito a Origene: «dotto non meno che folle». Questa caratterizzazione bifronte che riconosce un polo positivo nella παιδεία di Origene e un polo negativo nella sua eterodossia, è emblematica dell'ambiguo atteggiamento che premesse alla cultura bizantina di apprezzare – o quanto meno di tollerare – Origene. Qualsiasi gesto di approvazione doveva essere accompagnato da una decisa presa di distanza: l'Alessandrino era sì (poco) letto, ma, come vedremo,

⁵⁰ Questo processo storico è ben ricostruito da Aland 1968, 380-387, che sottolinea il ruolo in esso giocato da Epifanio di Salamina (Pan. Haer. 69, 56), Teodoro di Mopsuestia (Devreesse 1948, 312) e soprattutto da Giovanni Crisostomo (*Omelia su Giovanni* 5, 1-3 in PG 59, 53-55).

⁵¹ Phot. *Amph.* 1, 833-852 L.-W.

⁵² Per il diffuso aneddoto si veda Plut., *Quest. Conv.* 684 E1-685 F4.

molti manoscritti delle sue opere pullulano di *marginalia* trasudanti biasimo e accuse di eresia

Tornando al passo del primo *Amphilochion* da cui abbiamo preso le mosse, incontriamo un confronto serrato tra l'esegesi di Gv 1, 3-4 proposta da Origene e quella di Apollinare di Laodicea. I due, secondo Fozio, condividono tendenze ereticali ma sono caratterizzati da diverse capacità intellettuali (διάνοια): da questo punto di vista Origene si dimostra doti ben superiori, addirittura «eccessive» (περίεργον). Ma ancor più interessante è l'osservazione che segue: essa riguarda in fatti lo stile di Origene che «non manca completamente di eleganza» (οὐδέ τινος γλαφυρότητος παντελῶς ἀμοιρεῖ). L'uso del termine γλαφυρότης, che originariamente designava la levigatezza del legno, in contesti di critica letteraria è ben attestata⁵³ e si ritrova anche in alcune delle valutazioni stilistiche che Fozio dedica agli autori censiti nella *Biblioteca*⁵⁴. Queste poche righe del primo *Amphilochion* si caratterizzano dunque come un vero e proprio giudizio stilistico su Origene, simile ai tanti contenuti nella *Biblioteca*⁵⁵ e scaturiti dalle letture collettive operate nel *Kreis* foziano. Ma ci si potrebbe spingere ancora oltre: questo giudizio stilistico è direttamente legato alla preferenza accordata da Origene a quella che abbiamo chiamato interpunzione A in Gv 1, 3-4, direttamente confrontate con l'esegesi di Apollinare sullo stesso passo evangelico⁵⁶. Si può qui ricostruire una lettura diretta di Origene da cui questo giudizio potrebbe essere scaturito? Come già ricordato, l'unica opera origeniana certamente nota a Fozio è il *De principiis*⁵⁷; stando alla traduzione rufiniana su cui dobbiamo basarci, in quest'opera Gv 1, 3 è citato quattro volte⁵⁸, ma sempre solo fino alle parole «ogni cosa venne ad essere». Senza dimenticare la possibilità che il testo origeniano che noi leggiamo sia stato alterato dal traduttore, già da queste citazioni di Gv 1, 3 Fozio potrebbe aver desunto che, per Origene, anche lo Spirito Santo venne ad essere, e ciò potrebbe aver offerto lo spunto per associare l'Alessandrino ad Apollinare di Laodicea.

Se questa ricostruzione è quella che meglio combacia con i dati in nostro possesso, non si deve però negare che, seguendo l'interpunzione A, il versetto più scandaloso viene ad essere Gv 1, 4, che non è mai citato nel *De principiis*. Che dire allora? La soluzione più economica sarebbe quindi che Fozio abbia potuto conoscere il trattamento origeniano di questo tormentato passo giovanneo dalle catene esegetiche dedicate al nuovo testamento⁵⁹. Lasciando da parte ogni scrupolo si potrebbe però formulare un'ipotesi ancora più ardita: l'opera origeniana "recensita" da Fozio nel primo *Amphilochion* potrebbe essere il *Commento a Giovanni*, e in particolare i capitoli 10-19 del secondo libro, da cui chiaramente emerge l'opzione origeniana per l'interpunzione A in Gv 1, 3-4⁶⁰. A questo livello della ricerca, questa tesi deve essere accolta

⁵³ Per questa accezione dell'aggettivo γλαφυρός si veda LSJ s.v. III, 4. Particolarmente significativo per l'uso di γλαφυρότης in contesti di critica letteraria è [Demetr.] *Eloc.* 258,3.

⁵⁴ Codino (*Bibl.* 79) e Massimo Monaco (*Bibl.* 192A).

⁵⁵ Come detto, gli excursus critico-letterari sono numerosissimi; tra i più significativi per ampiezza e impegno si distinguono quelli dedicati a Gregorio di Nissa (*Bibl.* 6), Sergio Confessore (*Bibl.* 67), Diodoro Siculo (*Bibl.* 70; 35a1-16), Eunapio (*Bibl.* 77; 54a13-25) ed Eunomio (*Bibl.* 138; 97b36-98a22).

⁵⁶ La diretta conoscenza di Fozio del materiale esegetico dedicato a Giovanni da Apollinare di Laodicea (CPG 3691) non è affatto pacifica. Dal momento che nessuna lettura diretta è testimoniata nella *Biblioteca* sembrerebbe più economico credere che il patriarca abbia potuto derivare la propria conoscenza di questa interpretazione da materiale catenario (edizione dell'esegesi giovannea di Apollinare di Laodicea si legge in Reuss 1966, 3-64).

⁵⁷ Phot., *Bibl.* 8.

⁵⁸ Or. *Princ.*, 1,2,10; 1,7,1; 2,9,4; 4,4,3.

⁵⁹ La conservazione per tradizione diretta del secondo libro de *Commento a Giovanni* ha tuttavia provocato il sostanziale disinteresse degli studiosi (a partire da Reuss) per le citazioni origeniane contenuti nelle catene a Gv 1.

⁶⁰ Or. *Clo* 2, 10-19.

alla stregua di una provocazione; non si dimentichi tuttavia che lo stesso Fozio fu, a quanto pare, autore di un commento al Vangelo di Giovanni⁶¹. Nulla di sorprendente quindi se uno straordinario raccoglitore di libri come Fozio, progettando la composizione di questo commento, abbia dapprima raccolto tutte le opere esegetiche dedicate al Vangelo di Giovanni a lui disponibili, tra le quali avrebbero trovarsi anche i commenti di Origene e Apollinare.

Questo primo tentativo di riconsiderare i rapporti tra Fozio e Origene ci ha messo di fronte a un giudizio ambiguo ma stimolante: senza dubbio il patriarca, pur obbligato dalle circostanze a condannare Origene come eretico, ne ammirava la potenza e la versatilità intellettuale, che quasi sconfinava in una pericolosa *curiositas*. Meno sicuri sono invece le conclusioni che, partendo da testimonianze letterarie, abbiamo potuto raggiungere per quanto riguarda la diretta conoscenza di Origene da Parte di Fozio. Risultati ben più solidi e soddisfacenti si potranno tuttavia raggiungere indagando tra le pieghe della tradizione manoscritta del più diffuso mediatore del pensiero origeniano a Bisanzio, ossia l'antologia che va sotto il nome di *Filocalia*.

Ritorno ai manoscritti

La recente e spettacolare scoperta del codice monacense delle omelie di Origene sui Salmi⁶² ha riportato al centro degli studi origeniani la consapevolezza che se oggi ci è possibile conoscere le opere dell'Alessandrino il merito è di chi, per un millennio, lesse e fece copiare le opere di chi, condannato come eretico nel 553, correva il rischio di diventare uno dei tanti autori antichi noto solo per tradizione indiretta. Lo studio dei manoscritti greci di età bizantina è perciò fondamentale non solo allo scopo di stabilire un testo filologicamente affidabile delle opere origeniane ma anche per ricostruire nel modo più preciso possibile la circolazione dei trattati e dei commenti di Origene e gli ambienti culturali che permisero la circolazione di queste opere. In questo campo non bisogna poi dimenticare come il caso di Origene sia per molti aspetti peculiare: Paul Koetschau, spesso criticato ma pur sempre benemerito editore del *Contra Celsum* per i GCS, affermò nel 1905 che «eine einzige schmale Linie» collega la biblioteca di Cesarea ai nostri manoscritti medievali, per questa ragione abbiamo il dovere di studiare «alles Wichtige, was die eine maßgebende Handschrift im Text und an dem Rand enthält»⁶³. L'esiguità della tradizione medievale delle opere di Origene, legata alla perdita della gran maggioranza delle opere dell'Alessandrino, è certamente un fatto negativo sul piano ecdotico: per opere come il *Contra Celsum*, il *De oratione* e il *Commento a Giovanni* l'editore deve misurarsi, di fatto, con un *codex unicus*, e non molto migliore, come vedremo, è la condizione dell'editore del *Commento a Matteo*. D'altro lato, questa situazione ci permette di ricostruire, grazie all'attento studio codicologico e paleografico, buona parte del percorso delle opere di Origene durante il millennio bizantino con una precisione impossibile nel caso di autori con una tradizione più copiosa.

⁶¹ Reuss 1966, XXX-XXXIII; 350-412; *status quaestionis* in Losacco 2017b, 246. Reuss crede di poter ricondurre questo materiale esegetico a omelie pronunciate dal patriarca. Lo studioso tedesco aveva già assunto questa posizione per il commento foziano al Vangelo di Matteo (Reuss 1957, XXXIX-XLV; 270-337).

⁶² Dopo i lavori preparatori di Molin Pradel 2012 e Perrone 2012; Perrone 2013a e Perrone 2013b, disponiamo ora dell'editio princeps Perrone 2015. Ampie sezioni monografiche sulle nuove omelie contiene da ultimo il recente fascicolo «Adamantius» 20, 2014.

⁶³ Koetscheu 1905, 2.

«*Did Photius edit the Philocalia?*»⁶⁴

I libri del patriarca

Dopo questa necessaria premessa metodologica, torniamo al IX sec. e a Fozio. Come è ovvio, l'imponente collezione libraria del patriarca dovette impressionare anche i suoi contemporanei e sarebbe logico pensare che, di questa massa di libri, qualcosa dovrebbe essere sopravvissuto fino a noi⁶⁵. Nonostante ciò, come è stato recentemente affermato che «*ces manuscrits semblent s'être évaporés*»⁶⁶. Senza ombra di dubbio la sparizione della concreta biblioteca di Fozio deve essere collegata al rogo dei libri di cui parlano gli atti del Concilio anti-foziano tenutosi a Costantinopoli nell'869-870⁶⁷. Nonostante questa traumatica premessa innumerevoli sono stati i tentativi di ricondurre la tradizione medievale di molti autori alla figura del grande patriarca: i risultati sono stati tuttavia sempre piuttosto deludenti⁶⁸.

Un'edizione bizantina della Filocalia

Prima di indicare precisamente il nodo che lega assieme Fozio e Origene è necessario presentare un breve inquadramento della tradizione manoscritta delle *Filocalia*⁶⁹, la qual non è, per tornare a usare le parole di Koetschau, «sottile» come quella di altre opere: il collegamento di questa antologia ai nomi di Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo le ha infatti assicurato una circolazione sconosciuta ad altre opere dell'Alessandrino. Questa protezione fu assicurata dall'epistola 115 del nazianzeno⁷⁰, scritta per accompagnare l'invio dell'antologia origeniana a Teodoro di Tiana. In questo breve "biglietto di accompagnamento" non è in alcun modo detto che l'antologia sia opera di Basilio e Gregorio⁷¹, ma questa è la conclusione generale che ne trasse l'estensore del breve prologo⁷² che si legge a mo' di introduzione nel più

⁶⁴ Turner 1911, 234.

⁶⁵ Basti pensare alla vertiginosa lista di manoscritti conservati appartenuti, solo una generazione dopo Fozio, ad Areta di Cesarea (Lemerle 1986, 247-280).

⁶⁶ Losacco 2017, 108.

⁶⁷ La tragica scena è analizzata nelle sue conseguenze da Canfora 2000 e Losacco 2017, 127-135.

⁶⁸ Il contributo di Losacco 2017 analizza partitamente tutti i tentativi di riportare a Fozio manoscritti di vari autori (Platone, Aristotele, Gregorio di Nazianzo), giungendo però sempre a un rassegnato *non liquet*.

⁶⁹ L'unica edizione complessiva della *Filocalia* rimane Robinson 1893, cui si accompagna l'articolo preparatorio Robonson 1890. Edizioni parziali che non apportano significative novità alla *constitutio textus* sono quelle di Junod 1976 e Harl-De Lange 1983. Per quanto riguarda i rapporti tra i manoscritti, la più aggiornata messa a punto è quella offerta da Faraggiana-Pieri 2008, 372-377 (l'ultima pagina contiene un utilissimo *stemma codicum*); i due studiosi hanno poi in progetto un più sistematico contributo sul tema, che apparirà negli atti del XVII Convegno del GIROTA (Gubbio 29-30 maggio 2019) dedicato a «*Philocalia* Questioni filologiche, esegetiche e storico-letterarie». A Chiara Francesca Faraggiana di Sarzana devo generose e preziose suggestioni sulla tradizione della *Filocalia* e sulle sue implicazioni storiche, rivolgo i miei sinceri ringraziamenti.

⁷⁰ Gr. Naz., *Ep.* 115: Ἐορτὴ καὶ τὰ γράμματα καὶ τὸ κρεῖττον ὅτι προφθάνεις τὸν καιρὸν τῇ προθυμίᾳ τὸ προεορτάζειν ἡμῖν χαριζόμενος. τὰ μὲν οὖν παρὰ τῆς σῆς εὐλαβείας τοιαῦτα· ἡμεῖς δὲ ὧν ἔχομεν τὸ μείζον ἀντιδίδομεν τὰς εὐχάς. ἴνα δὲ τι καὶ ὑπόμνημα παρ' ἡμῶν ἔχῃς, τὸ δ' αὐτὸ καὶ τοῦ ἁγίου Βασιλείου, πυκτίον ἀπεστάλκαμέν σοι τῆς Ὠριγένους φιλοκαλίας ἐκλογὰς ἔχον χρησίμους τοῖς φιλολόγοις. τοῦτο καὶ δέξασθαι καταξίωσον, καὶ ἀπόδειξιν ἡμῖν δοῦναι τῆς ὠφελείας καὶ σπουδῆ καὶ πνεύματι βοηθούμενος (Gallay 1967, 9-10).

⁷¹ A questo riguardo non si può che condividere lo scetticismo di Junod 2015, 154-156 che riconduce la compilazione dell'antologia origeniana a Cesarea di Palestina nel IV sec. (Junod 2015, 163-166).

⁷² Robinson 1893, 1, 1-6: Ἐκλογὴν ἢ παρούσα περιέχει βιβλος γραφικῶν ζητημάτων καὶ ἐπιλύσεων ἐκ διαφόρων βιβλῶν τῷ Ὠριγένει πονηθεισῶν ἠθροισμένην ὑπὸ τῶν τὰ θεῖα σοφῶν Βασιλείου καὶ Γρηγορίου· ἐν πυκτίῳ τε παρὰ θατέρου τούτων

folto dei due rami in cui si articola lo stemma di *Filocalia*⁷³.

Quel che ci interessa, però, è l'altro ramo della tradizione manoscritta che, a una prima analisi, si distingue da tutti gli altri manoscritti della *Filocalia* per la presenza di un più lungo e impegnativo testo introduttivo⁷⁴.

Due sono i codici dotati di questa caratteristica distintiva. Il primo è il Patm.gr. 270 (= A)⁷⁵, manoscritto vergato nel X sec. in una minuscola "tipo Anastasio"⁷⁶ e contenente, oltre alla *Filocalia*, gli *Scolî ai Proverbi* di Evagrio Pontico⁷⁷. Il codice di Patmo (anche l'attuale sede di conservazione potrebbe non essere insignificante, come si vedrà) si presenta quindi come un monumento dell'origenismo bizantino, quanto meno nella sua variante monastica. Sfortunatamente questo codice è acefalo e preserva solo le ultime righe dell'prefazione *maior*, per conoscere la quale bisogna rivolgersi al secondo membro di questo ramo di tradizione, il Marc.gr. 47 (= B)⁷⁸.

I 156 fogli – con due guardie iniziali e due finali – di questo manoscritto sono in pergamena di ottima qualità e hanno dimensioni 260 x 200 mm. Il manoscritto è organizzato in 19 quaternioni e un binione finale. Il testo è disposto su una colonna con uno specchio di scrittura di 187 x 105 mm. La copia di questo codice è stata correntemente datata all'XI sec.⁷⁹, solo in anni più recenti si è imposta una più corretta datazione alla prima metà del X sec. e, da ultimi, Chiara Faraggiana di Sarzana⁸⁰ e Daniele Bianconi⁸¹ hanno autonomamente riconosciuto nel copista di questo manoscritto Michele di Stilo, scriba le cui peculiarità erano già state messe ben in luce da Lidia Perria.

Sul portato storico di questa attribuzione dovremo tornare più ampiamente; per ora ci basta notare che il Patmiaco e il Marciano sono contemporanei, e le loro caratteristiche filologiche confermano la loro derivazione da un modello comune che già conteneva la prefazione lunga⁸². Tuttavia, non è questa l'unica peculiarità che accomuna questi codici, rendendo evidente il loro dipendere da quella che potremmo accostare a una vera e propria edizione critica: gli estratti dal *Contra Celsum* sono stati infatti collazionati con la tradizione diretta dell'opera, contribuendo a confondere significativamente i rapporti stemmatici tra i manoscritti⁸³. Al modello dei due mss. di X sec. potrebbe poi risalire anche il *pinax* unitario per

Γρηγορίου τοῦ θεολόγου Θεοδώρω τῷ τηνικαῦτα ἐπισκοποῦντι τὰ Τύανα λέγεται ἐστάλθαι· καθὼς ἢ πρὸς αὐτὸν δεῖκνυσιν ἐπιστολῇ, ἔχουσα οὕτως.

⁷³ Robinson 1893, xix-xxvii.

⁷⁴ Robinson 1893, 1-4.

⁷⁵ Robinson 1893, xvii-xix; Robinson 1890, 40-42.

⁷⁶ Su questa particolare stilizzazione grafica si veda D'Agostino 1997.

⁷⁷ Su questo manoscritto si veda Gehin 1987, 55-62 che mette in luce la difficoltà di distinguere gli Scolî di Origene da quelli di Evagrio nella massa trasmessa nel Patm.gr. 270.

⁷⁸ Mioni 1967, 66-67; Robinson 1890, 38-46; Robinson 1893, xiii-xvii; accurata descrizione in Bianconi 2012a, 33-35.

⁷⁹ Elauteri 2000, 138 (nr. 106).

⁸⁰ L'identificazione è incidentalmente proposta in Faraggiana-Pieri 2008, 373 n. 28 in cui si presenta come in corso di stampa (ma la pubblicazione non risulta avvenuta) un contributo dal titolo C. Faraggiana di Sarzana, *Leggere Origene alla periferia di Bisanzio: il codice Marciano gr. 47, un altro manoscritto copiato da Michele del Monte Latros*. La stessa identificazione era stata poi proposta in un intervento (ugualmente non pubblicato) presentato al *Colloquium Origenianum Decimum* tenutosi a Cracovia nel 2009 (la notizia è in Junod 2015, 151 n. 7).

⁸¹ Bianconi 2012a, 33-35; Bianconi 2012b, 309-310.

⁸² Robinson 1890; 45-46 seguito da Harl-De Lange 1983, 14-15.

⁸³ Robinson 1890, 43-44; Robinson 1893, xv-xvi. Le varianti provenienti dalla tradizione diretta dovevano essere state annotate a margine, esse si ritrovano infatti sistematicamente nel testo del Marc.gr. 47 e solo saltuariamente nel Patm.gr. 270.

l'intera Filocalia che Robinson ha riprodotto seguendo l'organizzazione del codice Marc.gr. 47⁸⁴. Tutti gli altri manoscritti della *Filocalia*⁸⁵ possiedono 2 πίνακες per i capp. 1-20 e 21-27⁸⁶. Vi è poi un'altra caratteristica del solo Marc.gr. 47, evidentemente sfuggita al copista del Patmiaco 270 poiché indicata in modo poco perspicuo nel comune modello: nel resto della tradizione della *Filocalia* il cap. 27, consistente in un estratto dal perduto *Commento all'Esodo*, presenta un testo disordinato a causa della dislocazione di due fogli. La corruttela deve essere molto antica, forse risalente agli stessi compilatori della *Filocalia*; ora, nel Marc.gr. 47 il testo è in ordine⁸⁷. Colui che possiamo già chiamare editore bizantino della *Filocalia* deve aver indicato a margine i rimandi incrociati per ricostruire la sequenza corretta, offrendo a Michele di Stilo la possibilità di creare una copia ordinata del testo. È economico pensare che questa operazione sia stata eseguita *ope ingenii*, ma non si può escludere che il redattore disponesse della perduta opera origeniana. Quest'ipotesi è rafforzata dal fatto che nell'interessantissimo apparato di note marginali conservate nel Mar.gr. 47⁸⁸ è infatti contenuto un altresì ignoto tratto dal primo libro, probabilmente dal prologo, del *Commento alla Genesi* di Origene⁸⁹:

Ψυχὴν τῆς γραφῆς φησι τὴν ἠθικὴν ἀναγωγὴν, ἣν καὶ τροπολογίαν τινὲς καλοῦσιν. Ὡς ἐν τῷ α τόμῳ τῶν εἰς τὴν γένεσιν ἐξηγητικῶν οὕτως φησί· καὶ πρὸς ἀναγωγὴν διττὴν. Προτέραν μὲν τὴν ἐγγυτέρω καὶ τρόπους τῆς ψυχῆς τοὺς νῦν ἀπαγγέλλουσαν. Καὶ πάλιν μετ' ὀλίγα· ἠγούμεθα δὲ τὰ ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ μέχρι τῆς τελευτῆς Ἰωσήφ δηλούμενα κατὰ μὲν τὴν ἐγγύς ἀναγωγὴν τρόπων καὶ πολιτειῶν ψυχῆς σημαίνειν διαφορὰς, ὡς περὶ τούτων διείληφεν ἀκριβέστερον ὁ Φίλων.

L'estensore di questa nota, oltre a disporre di opere di Origene (e Filone)⁹⁰ oggi perdute doveva essere un buon conoscitore dell'Alessandrino e delle sue strategie esegetiche allegorizzanti.

Come sia è anticipato, il *corpus* scoliastico del Marc.gr. 47 non rappresenta un lavoro estemporaneo: esso va infatti messo in relazione con la prefazione lunga che caratterizza questo ramo di tradizione. Il testo proemiale si chiude infatti con questa promessa:

⁸⁴ Robinson 1890, 39; l'edizione del *pinax* si legge in Robinson 1893, 4-6.

⁸⁵ Nel codice di Patmo il πίναξ è unico ma bipartito, dopo il par. 20 è infatti tracciata una linea orizzontale dopo la quale riparte una numerazione da 1 a 27, che calcola separatamente le 6 sezioni del cap. 21 (la situazione è rappresentata anche graficamente in Faraggiana-Pieri 2008, 374).

⁸⁶ L'unico altro manoscritto ad avere il *pinax* unitario è il Marc.gr. 122 che tuttavia, per le sue caratteristiche di copia erudita di XIV sec., presenta un testo contaminato che non si lascia facilmente ricondurre a nessun raggruppamento (sui peculiari caratteri strutturali di questo manoscritto, che segnala al cap. 21 l'inizio del βιβλίον δεύτερον si ceda Faraggiana-Pieri 2008, 375). Il Marc.gr. 122 è stato infatti copiato nel 1343 a Tessalonica da Demetrio Cabasilas (Robinson 1890, 49-51 Turyn 1972, 196-198 e Losacco 2000, 297-301, con abbondante bibliografia), che ebbe senza dubbio accesso al Mar.gr. 47, come confermato dalla presenza, in questo manoscritto, di *marginalia* propri del codice di Michele di Stilo (Koetschau 1905, 14).

⁸⁷ Robinson 1890, 44-45; Robinson 1893, xvi. Il testo ristabilito nel suo ordine corretto è edito da Robinson 1893, 244-250.

⁸⁸ Queste note sono state edite per la prima volta da Koetschau 1905, 11-15, la cui edizione è stata recentemente riordinata, tradotta in spagnolo e commentata da Fernández 2017. Il legame tra questo *corpus* scoliastico e la prefazione lunga assicura che queste note derivano dal modello comune di A e B, ma il copista del codice di Patmos deve aver soprasseduto alla loro copia.

⁸⁹ Marv.gr. 47, f. 11v; edizioni Koetschau 1905, 13; Metzler 2010, 62-63; Fernández 2017, 17-18. A integrazione di queste meritorie edizioni si aggiunga che, al f. 10v., è stata radicalmente abrasa una nota posta sotto la titolatura Περὶ τριᾶδος. Inoltre, il f. 63 è stato pesantemente rifilato, quasi sicuramente al fine di censurare qualche compromettente (perché filo-origeniana?) nota marginale.

⁹⁰ Metzler 2010, 63 n. 51 non individua questa argomentazione in alcuna opera filoniana a noi pervenuta.

ἐπὶ μετώπου σημεῖα παρατεθείκαμεν ταῦτα· αἰρετικά· ψεκτά· δι' ὧν ἐκεῖνα ὡς αἰρετικά, ὡς ψεκτά, κατὰ τοὺς ἰδίους ἕκαστα τόπους ἐστηλιτεύσαμεν⁹¹.

Queste note appaiono poi realmente nel manoscritto ridotte quasi a segni critici⁹²: a significare αἰρετικά è infatti un αἰρε, con parte discendente del ρ tagliata⁹³, mentre per ψεκτά sta la sillaba ψε con ε appoggiato al tratto discendente di ψ⁹⁴. Questo legame tra prefazione e note mostra chiaramente che ci troviamo qui di fronte a un coerente progetto redazionale: quella rispecchiata dal Marc.gr. 47 – e in misura minore dal Pat.gr. 270 – è un'edizione dotta della *Filocalia* risalente al IX sec.

Dalla lunga prefazione emerge, com'era prevedibile, un atteggiamento guardingo e problematico nei confronti di Origene, l'autore "editato". Per lo sviluppo della nostra argomentazione conviene ripercorrere per sommi capi questo interessante testo⁹⁵.

Dopo aver trascritto il prologo breve (ma non la lettera del nazianzeno), il prefatore si domanda per quale ragione nel proprio modello, definito βίβλος [...] παλαιοτάτη γε οὔσα⁹⁶, si attribuisca a Basilio e Gregorio la redazione di un'antologia contenente tante opinioni ereticali⁹⁷. La risposta a questa domanda risiede nella lettera 115 di Gregorio e il nostro autore dimostra, proprio a partire da questo punto, un istinto filologico non comune: egli si è infatti posto in modo radicale la questione dell'originalità di questa lettera, e si è impegnato a verificarne la presenza in più di una copia dell'epistolario del nazianzeno e, trovando così confermata la sua autenticità, dovette ammettere lo stretto legame dei due veneratissimi cappadoci con l'aborrito dottore alessandrino⁹⁸. Riscontrare su più di un manoscritto l'autenticità di un'opera è una procedura già osservata nel contesto del Secondo Concilio di Costantinopoli (787)⁹⁹: evidentemente, il prefatore origeniano era ben al corrente di questa pratica, ed era in grado di applicarla grazie alla disponibilità di più di una copia dell'epistolario di Gregorio, fatto per nulla scontato visto il costo della pergamena in quel periodo.

L'autore del proemio è animato da una certezza incrollabile: Basilio e Gregorio, «come api dello spirito» avranno senza dubbio estratto dalle opere dell'eretico Origene i passi utili e compatibili con la fede ortodossia¹⁰⁰. Da questo assunto scaturisce però una serie di difficoltà che sembrano inaggrabili: come spiegare la presenza nella *Filocalia* di passi che sostengono l'essenza creaturale del Figlio e dello Spirito Santo, oltre a una dottrina in odor di paganesimo come la preesistenza delle anime?¹⁰¹ La soluzione escogitata dal prefatore è, ancora una volta,

⁹¹ Robinson 1893, 3-4.

⁹² Nessuno di questi due segni è registrato nella voce *Kritische Zeichen* del *Reallexikon für Antike und Christentum* (Stein 2008).

⁹³ Questo segno si trova ai ff.: 20v, 102r, 109v, 110v, 111r, 119v, 139v e 150v.

⁹⁴ Il simbolo per ψεκτά, molto più raro, si incontra soltanto ai ff. 73v e 75r.

⁹⁵ Una lettura critica del prologo lungo si trova in Junod 2915, 152-153.

⁹⁶ Robinson 1893, 1, 22-23

⁹⁷ Robinson 1893, 2, 2-3: πολλά δὲ τῶν ἐν τῇ τοιαύτῃ συλλογῇ τῶν ὀρθῶν ἀπάδοντα δογμάτων εὐρίσκομεν.

⁹⁸ Robinson 1893, 2, 7-11: Γεγράφθαι μὲν οὖν ὑπὸ τοῦ θεολόγου ταύτην οὐδὲ ἡμεῖς ἀμφιβάλλομεν· τῷ μάλιστα πάσαις ταῖς τῶν ἐπιστολῶν αὐτοῦ βίβλοις ὡσαύτως ἔχουσαν φέρεσθαι, καὶ ὑπ' οὐδένοιο ἀντιλέγεσθαι. τοῦτο δὲ συνομολογοῦντες ἀκολούθως δεχόμεθα καὶ τὸ ἕτερον· ὅπερ ἐστίν, τὸ καὶ συναγωγὴν ἐκ τῶν Ὡριγένους ὑπὸ τῶν σοφῶν γενέσθαι καθηγητῶν.

⁹⁹ In generale su questa pratica si vada Lamberz 2000. Un caso esemplare è invece quello della lettera IV, 61 (PG 79, 577-580) di Nilo di Ancira, la cui autenticità è discussa nell'*Actio* IV del Secondo Concilio di Costantinopoli (Lamberz 2012, 224-341, da leggere con gli studi di Bossina 2011b).

¹⁰⁰ Robinson 1893, 2, 12-16:

¹⁰¹ Robinson 1893, 2, 23-30 (cf. *Ep.* 115)

filologica: l'interpolazione! Il cap. 22, cioè il trattato sul libero arbitrio, denota infatti ai suoi occhi la propria natura spuria già solo dall' *ἐπιγραφή* in cui, a differenza di quanto accade nelle altre, sono citati diversi versetti biblici¹⁰². Ecco dunque la soluzione: i cappadoci armati del «setaccio del discernimento» (*τῆς διακριτικῆς δυνάμεως πτύον*)¹⁰³ avranno senza dubbio isolato i passi origeniani compatibili con credo niceno-costantinopolitano. Il prefatore ricorre qui all'immagine della parabola (Mt 13, 24-30): a mescolare la zizzania al grano sono invece dei seguaci della dottrina origenista che avrebbero sfruttato la legittimazione offerta dall'epistola di Gregorio di Nazianzo per veicolare i più scandalosi insegnamenti del maestro¹⁰⁴. Questa ricostruzione è suffragata dall'unica autorità patristica a cui si fa ricorso in questa prefazione, ossia la lettera 44 dell'epistolario di Cirillo di Alessandria, indirizzata al prefetto del pretorio Eulogio: «Non bisogna fuggire e rifiutare tutto ciò che dicono gli eretici: essi condividono infatti molte opinioni condivise anche da noi»¹⁰⁵. Origene si può leggere con frutto a patto di saper discernere, come Basilio e Gregorio, il buon seme dalla zizzania. Salvata così l'adamantina ortodossia dei cappadoci, un ultimo scrupolo scuote il prefatore: come evitare che i lettori più ingenui – definiti con lessico origeniano *οἱ ἀπλούστερον ἐντυγχάνοντες*¹⁰⁶ – accolgano anche i passi "interpolati" come se fossero legittimati dal vaglio di Basilio e Gregorio? Per far sì che essi non assumano «il veleno insieme al miele» dice il prefatore citando l'*Ad adulescentes* dello stesso Basilio¹⁰⁷, il prefatore ha messo ha agito per via redazionale, mettendo a punto quel sistema di note marginali di cui già abbiamo parlato. Esso è atto a segnalare i passi interpolati e che sfuggono alle rigide maglie dell'ortodossia imposte dai cappadoci.

Che conclusioni si possono trarre da una prima lettura di questa prefazione? L'atteggiamento del suo estensore potrebbe sembrare, come ha affermato Junod, «antiorigénien»¹⁰⁸, tutto teso com'è a difendere la reputazione di Basilio e Gregorio dal pericolo che il solo accostamento al nome di Origene comporterebbe a disinnescare il portato ereticale delle dottrine di quest'ultimo. Andando oltre la prima impressione, l'anti-origenismo di questa prefazione appare però sfumato e ambiguo. Il risultato finale ottenuto dal prefatore è giustificare la lettura di una scandalosa opera ereticale. Ci troviamo quindi di fronte a una felpata apologia di Origene messa in atto da un dotto pronto a dispiegare tutti gli strumenti filologici di cui è in possesso per giustificare la lettura e la circolazione della *Filocalia*.

Dopo esserci spinti fino a questo punto, sorge spontanea una domanda? chi è l'editore bizantino di Origene sulle cui parole ci siamo sinora soffermati?

Si può azzardare una risposta a questa domanda grazie a un preziosissimo indizio storico annidato nel più lungo e impegnativo degli scolî di cui l'editore ha corredato l'antologia origeniana. Ma andiamo con ordine.

In *Deut.* 14, 5 viene nominato un *τραγέλαφος*. Si tratta probabilmente di una varietà di antilope, ma si dà il caso che il *τραγέλαφος* – tradotto come ircocervo – sia, da Aristotele¹⁰⁹ in

¹⁰² Robinson 1893, 3, 1-5.

¹⁰³ Robinson 1893, 3, 22.

¹⁰⁴ Robinson 1893, 3, 15-19; 29-35.

¹⁰⁵ Robinson 1893, 3, 11-14: *ἐπιπέρι, κατὰ τὸν σοφώτατον Κύριλλον, Οὐ πάντα ὅσα λέγουσιν οἱ αἰρετικοὶ φεύγειν καὶ παραιτεῖσθαι χρὴ· πολλὰ γὰρ ὁμολογοῦσιν ὧν καὶ ἡμεῖς ὁμολογοῦμεν.*

¹⁰⁶ Robinson 1893, 3, 33.

¹⁰⁷ L'allusione proviene da *Bas. Or. ad Adul.* 4, 15.

¹⁰⁸ Junod 1976, 15.

¹⁰⁹ Si veda *Arist. Anal. Sec.* 92b4-8. Per un'esposizione della fortuna di questa immagine nella cultura occidentale si veda Ginzburg 1998.

poi, l'esempio di un nome privo di un referente concreto. In base ai criteri ermeneutici origeniani, questo diventa un lampante caso di *defectus litterae* che richiede, anzi impone, un'interpretazione allegorica, ed è in questo senso che l'esempio viene inserito nel libro quarto del *De principiis*, trasmesso nel suo originale greco nel primo capitolo della *Filocalia*¹¹⁰. Incontrando questo argomento nel testo della *Filocalia*, l'annotatore bizantino si lascia andare a un'osservazione schiettamente personale che conviene riportare nella sua interezza:

Ἄλλ' ἡμεῖς ἴδομεν τραγέλαφον ἀπὸ Θράκης ἐλθόντα εἰς τὸν οἶκον τοῦ καίσαρος Βάρδα, ὃν ἐκάλουν ζόμβρον, ὃς εἶχεν ἐλάφου μὲν προτομήν, γένειον δὲ τράγου, ξανθὸν τὸ χρῶμα, μέγεθος βόος. Τί δὲ καὶ γρύπα ἄπιστον ὑποχείριον ἀνθρώποις γενέσθαι, ὅποτε καὶ δράκοντες γεγόνασι χειροήθεις, εἰς μέγεθος τριάκοντα πηχέων τελούντες, οὓς ἡ τῶν πτολεμαίων Αἰγύπτῳ φιλοτιμία ἐκτήσατο. Οἷς εἰ ἐπὶ νοῦν ἦκεν, ἐκτήσαντο ἂν καὶ γρύπας, πλὴν εἰ μὴ μυθῶδες, ἔφασαν Ἀλέξανδρον τὸν μακεδὸνα ἄρματι ζεύξαντα γρύπας, ἐπιπολὺ μετεωρισθῆναι τῇ πτήσει τούτων τοῦ ἀέρος¹¹¹.

L'individuazione di analogie tra il contenuto di un testo e la propria esperienza personale è un contenuto tipo dei *marginalia* bizantini¹¹². Valga come esempio la nota marginale del Marc.gr. 450 della Biblioteca di Fozio in cui Teodoro Scutariota afferma di aver visto una giraffa, animale menzionato negli estratti da Agatarchide che sta leggendo¹¹³. L'affinità con la nota dell'ircocervo alla *Filocalia* è evidente, se non che l'annotatore di Origene prosegue ed elenca altri animali della cui esistenza si potrebbe legittimamente dubitare: un gigantesco serpente lungo 30 cubiti e il grifone, collegati rispettivamente a un aneddoto narrato da Diodoro Siculo¹¹⁴ e alla ben nota tradizione di Alessandro Magli che sale al cielo su un carro trainato da grifoni¹¹⁵.

Per tornare all'ircocervo, la nota del Marc.gr. 47 è specchio di una discussione che, come si è detto, prende le mosse da Aristotele, che considerò questo nome come privo di un referente concreto; tuttavia, nonostante questo autorevole pronunciamento, non mancano, nella letteratura antica, casi in cui a *τραγέλαφος* è associato un ben determinato animale. Questo accade in Diodoro Siculo¹¹⁶, Plinio il Vecchio¹¹⁷ e, cosa fondamentale, nella Bibbia dei Settanta¹¹⁸, dove sembra indicare una specie di antilope. Origene, nel *De principiis*, si mette quindi sulla scia di Aristotele mentre l'annotatore bizantino si unisce al coro di chi afferma di aver visto con i propri occhi un *τραγέλαφος*¹¹⁹. Ma il dato storico più utile che apprendiamo da

¹¹⁰ Robinson 1893, 25; Crouzel-Simonetti 1978-1984, III, 348, 46.

¹¹¹ Marc.grec. 47, f. 16v edito in Koetschau 1905, 15 e Fernández 2017, 20-21.

¹¹² Sul tema si veda Mazzucchi 2002, 154-155.

¹¹³ La nota è riprodotta e commentata da Niccolò Zorzi in Zorzi 2004, 838-841.

¹¹⁴ Diod. Sic. 3, 36-37. La stessa pagina di Diodoro ha ispirato un poema di Michele Psello (*Chil.* 3, *Hist.* 113).

¹¹⁵ Un ulteriore motivo di interesse di questa nota risiede nel fatto che il motivo di Alessandro sul carro trainato da grifoni è molto diffusa nell'iconografia ma ha un ruolo soltanto marginale nella complessa tradizione manoscritta del *Romanzo di Alessandro* (per la questione si rimanda a Settis Frugoni 1973; Schmidt 1995). Inoltre, il sostantivo γρύψ è assente dal testo del *Romanzo di Alessandro* e può essere solo restaurata per congettura. Ciò rende ancor più significative la testimonianza del nostro scolio origeniano (si veda il commento al testo in Stoneman-Gargiulo 2012, 444-447). La questione richiederebbe tuttavia ulteriori ricerche.

¹¹⁶ Diod. Sic. 2,51 su cui si veda Sillitti 1980, 78-83 con un breve accenno alla nota del Marc.gr. 47.

¹¹⁷ Plin. *Hist. Nat.* 8, 120.

¹¹⁸ Deut. 14,5; Iob 39, 1.

¹¹⁹ Quale che sia l'animale che egli ha visto, il fatto che si tratti di una esperienza diretta è confermato dall'uso del termine popolare ζόμβρος, attestato solamente, nella forma ζούμπρος, only in Niceta Coniate, *Hist.* 11, 4, 3. Su ciò si veda il puntuale commento *ad locum* di Anna Meschini Pontani in Pontani-Van Dieten 1999, 672-673 con

questa nota è che, il luogo in cui si trovava questo fantomatico *τραγέλαφος* tracio era «la casa del Cesare Barda», cioè il palazzo imperiale di Costantinopoli. Durante il regno di Michele III (?-866) Barda si poté fregiare del titolo di Cesare dal 862 a 866. Fratello dell'imperatrice, egli fu personaggio chiave della corte bizantina, oltre a ricoprire un ruolo fondamentale nelle prime fasi della Rinascenza macedone ed è spesso associato alla rifondazione della cosiddetta Università di Costantinopoli, con sede nel palazzo della Magnaura¹²⁰.

Questo cruciale riferimento cronologico ci permette di datare l'operazione editoriale condotta sul modello del Marc.gr. 47 e del Patm.gr. 270 alla metà del IX sec., quando appunto Barda era Cesare¹²¹. Ma non è tutto: l'entrata in scena di Barda giustifica infatti il titolo di una cauta ma acuta *Miszelle* di Cuthbert Hamilton Turner: «Did Photius edit the *Filocalia*?»¹²². Barda fu infatti il primo protettore e sponsor politico di Fozio, con cui era forse addirittura imparentato¹²³, e ne promosse la prima ascesa al patriarcato nell'858.

Oltre al legame con Barda, Turner ha valorizzato due caratteristiche del nostro redattore bizantino che ben si attagliano alla figura di Fozio. Innanzitutto, egli ebbe a propria disposizione una *βίβλος παλαιοτάτη*, un'antichissima copia della *Filocalia*, a quest'altezza cronologica quasi certamente in maiuscola. Per Turner fu quasi automatico associare questo a un grande raccoglitore libri come Fozio¹²⁴.

Al patriarca sembrerebbe condurre anche lo spiccato istinto filologico che il nostro redattore dimostra nel verificare l'autenticità dell'epistola di Gregorio di Nazianzo anteposta alla *Filocalia*. Quest'attività si associa ovviamente a una disponibilità di manoscritti sorprendente per il tempo¹²⁵.

Oltre a questi argomenti addotti da Turner, è possibile individuare altri elementi capaci di collegare quest'edizione medievale della *Filocalia* al patriarca Fozio e alla *Biblioteca*.

Per prima cosa, nella nota del *τραγέλαφος* abbiamo riconosciuto un'allusione a un episodio della Biblioteca Storica di Diodoro Siculo¹²⁶. Siamo certi che quest'opera, oggi in gran parte perduta, fosse nota a Fozio che, nel cap. 70 della *Biblioteca*, ne offre ampi estratti e una penetrante valutazione¹²⁷. Inoltre, l'*incipit* del capitolo - Ἀνεγνώθη μοι – testimonia che l'opera di Diodoro sia stata letta personalmente dal patriarca¹²⁸.

In secondo luogo, abbiamo ricordato che l'unico argomento patristico messo a frutto nella prefazione alla *Filocalia* del Marc.gr. 47 è un passo dell'epistola 44 di Cirillo di Alessandria a Eulogio. Questo passo è certo presente negli atti del Concilio di Efeso¹²⁹ ed è anche utiliz

riferimento alla nota di cui ci stiamo occupando.

¹²⁰ Notizie biografiche essenziali in ODB I, 255-256. Per il ruolo di Barda come organizzatore di cultura e fondatore della cosiddetta università di Costantinopoli si veda Lemerle 1986, 182-188

¹²¹ Koetschau 1905, 15 data al IX sec. la nota del *τραγέλαφος* insieme a tutte quelle apertamente ostili ad Origene e le attribuisce a un «wudergläubige Verfasser», ben distinto dal «gelehrter Theologe» a cui sarebbero da ricondurre le altre note, come quella sopra citata contenente un frammento del *Commento alla Genesi*. Questa tesi aprioristica e viziata da pesanti pregiudizi contro la cultura bizantina non è più in alcun modo sostenibile.

¹²² Turner 1911, 234-236. L'ipotesi è ricordata, da ultimo, da Junod 2015, 153 n. 13.

¹²³ La parentela tra i due sarebbe testimoniata da Teofane Continuato 174, 4 Bekker accogliendo la ricostruzione e l'interpretazione del testo proposta in Bury 1890 (si veda anche Faraggiana 2010, 174 n. 96).

¹²⁴ Turner 1911, 235.

¹²⁵ Turner 1911, 235.

¹²⁶ Diod. Sic. 3, 36-37.

¹²⁷ Phot. *Bibl.* 70. Bianchi-Schiano 2016, 60-70.

¹²⁸ Bianchi-Schiano 2016, XXIX; 998.

¹²⁹ ACO 1, 1, 4, 35 (Schwartz 1928, 35-37).

zato da Giovanni Drungario nella prefazione alle sue catene ai profeti¹³⁰, ma questa medesima citazione ritorna altresì nel cap. 230 della *Biblioteca* di Fozio¹³¹.

L'ultimo indizio è anche il più forte. Come abbiamo detto, l'argomento che permette al prefatore di assolvere Basilio e Gregorio dall'accusa di aver fatto proprie le più scandalose teorie origeniane è quello dell'interpolazione. L'ortodossa antologia prodotta dai due cappadoci sarebbe stata adulterata da origenisti radicali. Ecco la frase chiave dalla prefazione:

τόδε γέ ἐστιν, ὡς ὁμολογουμένως τινές, καθ' ἃ λέλεκται, τὴν Ὀριγένους νοσοῦντες κακοδοξίαν, χῶραν διὰ τῆς τοῦ ἁγίου Γρηγορίου λαβόντες ἐπιστολῆς, βεβήλοις τισὶ παρενθήκαις τολμηρῶς τὸ τῆς ἐκλογῆς κατεμόλυναν ἄθροισμα· ὡς ἂν οἱ ἀπλούστερον ἐντυγχάνοντες εὐρεθεῖεν, καθ' ἃ που Βασίλειος εἶπεν ὁ θεῖος, τὰ δηλητήρια μετὰ τοῦ μέλιτος προσιέμενοι¹³².

Questa tesi è il pilastro del trattatello di Rufino di Aquileia intitolato proprio *De adulatione librorum Origenis*¹³³ ma essa risale, in ultima analisi, alla tradizione greca. L'anonima *Apologia di Origene* a noi nota grazie al riassunto offerto da Fozio al cap. 117 della *Biblioteca*¹³⁴ sfrutta, oltre ad altri argomenti difensivi, anche la presenza di interpolazioni ereticali tra le opere dell'Alessandrino. Ecco le parole di Fozio:

Ἵπὲρ μέντοι γε τῶν ἄλλων αὐτοῦ δογμάτων, ὅσοις μήτε συγκαταθέσθαι τοῦ θαρρεῖν πρόφασιν ἔχει, μήτε τὴν προειρημένην αἰτίαν πορίσασθαι δυνατὸν οἶδε, πολλὴν εἰσάγει σπουδῆν ἀποφῆναι ἢ γυμνασίας αὐτῷ χάριν εἰρησθαι ἢ ὑπὸ τινων ἑτεροδόξων τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασι παρεμβεβλήσθαι. Καὶ προάγει καὶ αὐτὸν ἐκείνων τοῦτο βοῶντα καὶ διατεινόμενον· φωρᾶσαι γὰρ αὐτὸν φησι καὶ ἔτι ζῶντα ταύτην κατ' αὐτοῦ τὴν ῥαδιουργίαν¹³⁵.

Quanto alle altre opinioni di Origene, alle quali non osa aderire, né può addurre la spiegazione di cui ho parlato, egli ha molta cura nel dimostrare che sono per lui esercizi dialettici, oppure che le sue opinioni sono state interpolate nei suoi scritti da parte di alcuni che la pensavano diversamente da lui. E sostiene che lo stesso Origene lo affermava con insistenza; dice infatti che Origene scoprì, quando era ancora vivo, questo inganno contro di lui¹³⁶.

Si può ben capire come un lettore di questa *Apologia* abbia potuto pensare che un'opera di Origene potesse contenere interpolazioni ereticali e abbia così fruttato l'argomento per difendere, non direttamente Origene ma i suoi santi editori Basilio e Gregorio.

Le tracce che legano la redazione della *Filocalia* testimoniata dal Marc.gr. 47 e, in misura minore, dal Patm.gr. 270 alla non sono tali da essere trascurati¹³⁷: il modello dei due codici sarebbe quindi il manoscritto della *Filocalia* appartenuto al patriarca. Egli avrebbe così com-

¹³⁰ Si vedano le pagg. 63-64 della presente ricerca.

¹³¹ Phot. *Bibl.* 230; 270b, 29-30; Bianchi-Schiano 2016, 473.

¹³² Robinson 1893, 3, 29-33.

¹³³ Ruf. *De Adult.* VI-VII, XIV-XVI (per cui si veda soprattutto Amacker-Junod 2002, 294-304; 316-322).

¹³⁴ Prinziavalli 2002, 15 e Junod 2003, 1099-1100 n. 42 riconducono questa anonima apologia all'ambiente di Didimo il cieco. Nautin 1977, 99-114 ha creduto dividere in quest'opera una sezione autonoma dell'Apologia di Panfilo ed Eusebio (presente nella Biblioteca al cap. 118). Questa ricostruzione è allettante ma non sufficientemente solida per essere accettata senza esitazioni.

¹³⁵ Phot. *Bibl.* 117 (92a8-16); Bianchi-Schiano 2016, 167.

¹³⁶ Traduzione di Immacolata Aulisa (con modifiche) in Bianchi-Schiano 2016, 167.

¹³⁷ Losacco 2017, 122-123 cita con approvazione questa ipotesi.

posto la prefazione e il *pinax*, avrebbe collazionato gli estratti della dal *Contra Celsum* con la tradizione diretta dell'opera, sarebbe riuscito a riordinare il testo scompaginato del cap. 27 e avrebbe infine corredato l'opera con un *corpus* di note e scolî. Pur mancando la prova inconfindibile, possiamo dire che l'intuizione di Turner non è stata in alcun modo smentita, ma semmai rafforzata dagli studi successivi: il profilo del nostro redattore della Filocalia corrisponde quasi alla perfezione con quelle di Fozio per datazione (rapporto col Cesare Barda) e levatura culturale (conoscenza dell'Apologia di Origene di *Bibl.* 117, Diodoro Siculo – *Bibl.* 70, Cirillo a Eulogio – *Bibl.* 230 e scrupolo filologico nel verificare l'autenticità dell'epistola 155 di Gregorio di Nazianzo). Oltre agli argomenti finora raccolti, il Marc.gr. 47 fa mostra di un collegamento ancor più diretto con Fozio e con la sua eredità letteraria.

Estratti foziani

Al foglio 156v., l'ultimo del codice origeniano, possiamo infatti leggere *excerpta* tratti dai capitoli 117 e 118 della *Biblioteca*, in cui sono schedate due apologie in difesa di Origene. A introduzione degli estratti in questione si legge:

Ταῦτα παρεξεβλήθη ἀπὸ τῆς συναγωγῆς τῶν τῷ λογιωτάτῳ πατριάρχῃ Φωτίῳ ἀνεγνωσμένων βιβλίων φησὶ δὲ ἀνεγνώσθη βιβλίον ὑπὲρ Ὀριγένους καὶ τῶν αὐτοῦ δογμάτων...

Queste parole sono state estratte dalla raccolta dei libri letti dall'illustrissimo patriarca Fozio. Dice che è stato letto un libro su Origene e sui suoi insegnamenti...

L'intera facciata è poi riempita con frasi estrapolate dai capp. 117 e 118 della *Biblioteca* di Fozio: questo intervento si può datare, per via paleografica, all'XI-XII sec. All'interno delle schede dedicate alle due Apologie, la scelta dell'escritore è ricaduta sui passaggi più prodighi di informazioni biografiche su Origene. L'uso di capitoli della *Biblioteca* come introduzione a manoscritti di diversi autori è un fenomeno ben attestato nella cultura bizantina e riguarda autori come Diodoro Siculo¹³⁸, Atanasio di Alessandria¹³⁹ e Giustino martire.

Al di là del fenomeno generale, possiamo provare a capire da quale manoscritto della *Biblioteca* siano stati tratti gli estratti del Marc.gr. 47. In estrema sintesi, due sono i manoscritti principali della *Biblioteca* foziana¹⁴⁰: il Marc.gr. 450 (A), codice pergameneo di IX-X sec., prodotto, forse sotto la diretta supervisione del patriarca e corretto nell'XI-XII sec. da un lettore dotto (siglato come A²)¹⁴¹; il secondo manoscritto è il Marc.gr. 451 (M), copiato nell'XI-XII sec. da 6 copisti differenti¹⁴² in corrispondenza di un vivo ritorno di interesse per l'attività e l'eredità foziana¹⁴³. Grazie a una nota al f. 4v sappiamo infine che, almeno per il XIII sec., il codice M era conservato a Tessalonica¹⁴⁴.

¹³⁸ Mazzucchi 1994, 205.

¹³⁹ Losacco 2010, 484-486.

¹⁴⁰ Lo studio fondamentale sulla tradizione della biblioteca rimane Martini 2011 a cui si affianca la sintesi di Stefano Micunco in Bianchi-Schiano 2016, LXV-LXXXV.

¹⁴¹ Si veda Micunco in Bianchi-Schiano 2016, LXVII.

¹⁴² A distinguere gli interventi dei diversi copisti è Losacco 2014a.

¹⁴³ Questo fondamentale fenomeno è ben messo in luce da Micunco in Bianchi-Schiano 2016, LXXIV.

¹⁴⁴ La notizia è riportata, tra gli altri da Martini 1911, 17-19; Bianconi 2005, 38-39 e Bianchi-Schiano 2016, LXVIII.

Questi sono i risultati della collazione degli sbiaditi *excerpta* del f. 156v del Marc.gr. 47 (B) con i due testimoni fondamentali della Biblioteca (A e M):

91b, 33: B A μάλιστα : M μάλλον
92b, 3: A Εὐσεβίου : B M καὶ Εὐσεβίου
92b 4: B A² M ξίφει : A om
92b, 39: B A δέον : M δέον ὄν
93a, 2-3: κατὰ Ὀριγένους] B A *post* ἀθροίζεται : M *post* πρεσβυτέρων
93a, 28: B A² M ἐξηγήσεων : A ἐξηγήσεως

Il Marc.gr. 47 concorda tre volte con A contro M e due volte con A² e M contro la prima mano di A. In un caso (92b, 3) sembra esserci accordo tra gli estratti nel Marc.gr. 47 e M contro A ma, nella frase Παμφίλου τοῦ μάρτυρος καὶ Εὐσεβίου, nel codice della Filocalia è omesso l'epiteto τοῦ μάρτυρος, cosa che rende difficile ogni confronto diretto tra gli estratti e la tradizione diretta. Si può pertanto concludere che il foglio di *excerpta* nel Marc.gr. 47 è stato copiato dal codice A dopo l'intervento di A², cioè dopo il passaggio tra XI e XII sec. in un ambiente, probabilmente costantinopolitano, che conosceva e metteva a frutto l'eredità letteraria e libraria del patriarca Fozio.

Una biblioteca periferica

Se quindi il Marc.gr. 47 è copia diretta del manoscritto della *Filocalia* posseduto da Fozio e per di più, nei secoli successivi, questo transitò per ambienti che conobbero la *Biblioteca* del patriarca, non sarà superfluo dedicare qualche energia alla ricostruzione delle vicissitudini di questo manoscritto¹⁴⁵.

Le ultime fasi della vita di Fozio sono confuse: dopo una seconda deposizione e un secondo esilio ad opera del suo ex discepolo Leone VI detto il Saggio nell'866¹⁴⁶, l'ormai ex-patriarca esce dai radar della storia. Una notizia ce lo presenta esule, recluso ἐν τῇ μονῇ τῶν Ἀρμονιανῶν, τῇ ἐπιλεγομένη τοῦ Βόρδωνος¹⁴⁷. Il luogo non si lascia tuttavia identificare e, secondo Raymond Janin, fluttua tra Hiereia, non lontano da Calcedonia, e il tema degli Ottimati¹⁴⁸. Ma un'ipotesi più probabile e che pur gode di poca fortuna nella bibliografia foziana, è che il Patriarca sia stato confinato non lontano da Costantinopoli, su un'isola dell'Arcipelago dei Principi, luogo di esilio quasi per antonomasia: lì furono infatti relegati numerosissime

¹⁴⁵ Un altro interessantissimo caso di circolazione di "carte private" di Fozio, molto probabilmente in area microasiatica (Sebaste?), nell'XI sec. è rappresentato dallo straordinario "Compendio di storia romana" allestito dal Patriarca per l'educazione di Leone VI. Il testo è tradito nel codice *London, Lamberth Palace Library, Sion College* L40.2/G6 ed è stato edito e studiato da Chiara Faraggiana di Sarzana (Faraggiana 2010 in particolare pp. 164-175).

¹⁴⁶ Ostrogorsky 1969, 217. I dati sono raccolti e commentati nella voce della *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit* (PMBZ # 26667; vol. 2/5, p. 481).

¹⁴⁷ Simeone Logoteta, *Chronicon* 133, 3: μετὰ ταῦτα δὲ ὁ βασιλεὺς [Leone VI] ἀπέστειλεν Ἀνδρέαν, δομέστικον τῶν σχολῶν, ἄμα Ἰωάννη Ἀγιοπολίτη, σοφωτάτῳ καὶ γεροντὶ λογοθέτῳ τοῦ δρόμου, καὶ ἐν τῷ ἄμβωνι τῆς ἐκκλησίας ἀνελεθόντες καὶ τὰς τοῦ πατριάρχου Φωτίου αἰτίας ἐπαναγόντες τοῦτον τοῦ θρόνου κατήγαγον καὶ περιώρισαν αὐτὸν ἐν τῇ μονῇ τῶν Ἀρμονιανῶν, τῇ ἐπιλεγομένη τοῦ Βόρδωνος. Altre fonti parallele (e probabilmente dipendenti da questa) sono elencate dalla voce della PMBZ # 26667 (nota 13).

¹⁴⁸ Una problematica disamina di tutte le identificazioni proposte è in Janin 1975, 84-85.

personalità dell'aristocrazia bizantina e non solo, dall'imperatrice Irene a Lev Trockij¹⁴⁹. Si può infatti credere che, parlando di Βόρδωνος, le fonti bizantine si riferiscano all'attuale Vordonos Adalari, anche noto come Monastrı Kayalıkları, cioè "roccia del monastero": si tratta di un affioramento di rocce nel Mar di Marmara, che rappresenta quanto rimane di un'isola inabissatasi a causa di una serie di terremoti nel corso del medioevo¹⁵⁰. Sembra invece che il suo corpo sia stato seppellito a Costantinopoli ἐν τῇ μονῇ τῇ λεγομένη τὰ Ἐρημίας ἐν τῷ Μερδοσάγαρι¹⁵¹. Fatto sta che nulla sappiamo dei libri dell'orami anziano Fozio: se li avesse portati con sé anche solo in parte, essi sarebbero approdati fuori dalla capitale, sottraendo all'epicentro della cultura dell'impero un tesoro insostituibile.

L'unica traccia che possiamo seguire resta dunque quella del Marc.gr. 47 e del suo anti-grafo foziano. Come abbiamo già anticipato, il copista di questo manoscritto è stato recentemente riconosciuto in Michele nella lavra di Stilo sul monte Latro, nell'entroterra di Mileto¹⁵². Allo stato attuale delle nostre conoscenze 9 sono i codici riconducibili alla mano di questo copista¹⁵³, a cui per prima Lidia Perria dedicò la dovuta attenzione¹⁵⁴. I manoscritti copiati da Michele si caratterizzano per una scrittura minuscola elegante, slanciata e fortemente inclinata a destra, i cui tratti terminano in piccoli rigonfiamenti che hanno permesso di accostare questa grafia alla *bouletée italique*. Tratteggi caratteristici sono il beta maiuscolo in un tratto con occhiello inferiore molto più grande del superiore, κ, λ e καί in forma di S latino sovradiimensionati, ν maiuscolo molto largo e schiacciato e θ destrutturato e ridotto ad un occhiello rivolto verso l'alto¹⁵⁵.

Alla mano di Michele si può ricondurre un primo gruppo di lussuosi manoscritti di grande formato e impaginati per lo più su due colonne¹⁵⁶. Questi sono il Giovanni Crisostomo Vat.gr. 1680¹⁵⁷; il Par.Coisl.gr. 44, *Commento ai Salmi* di Eusebio di Cesarea¹⁵⁸; il Laur.plut. 8.7,

¹⁴⁹ Sulla storia di questo arcipelago si rimanda al classico Janin 1975, 61, 68 e 72 da integrare con le notizie raccolte nell'introduzione del catalogo dei manoscritti appartenuti alla Μονὴ Ἁγίας Τριάδος dell'isola di Chalki (Χάλκη) (Kouropou-Géhin 2008, 11-13).

¹⁵⁰ Un resoconto della più recente campagna di scavo subacquea dedicata a questo interessante ma ancora poco esplorato sito è offerto da Bilir-Gündüz-Ciner 2017, in particolare pag. 137: «Photios, the patriarch of Constantinople, was sent to exile to the Ermonians Monastery in Vordonos. There is a strong possibility that the rocky region known among the sailors as Büyük (Big) Vordonos and Küçük (Small) Vordonos was in fact the Vordonisi Island which was once above the sea level but sunk into the sea due to massive earthquakes and floods over time».

¹⁵¹ Anche in questo caso la fonte è Simeone Logoteta, *Chronicon* 132, 16: τελευτᾷ δὲ ὁ ἐν ἀγίοις Ἰγνάτιος ὁ πατριάρχης, καὶ ἀντ' αὐτοῦ πάλιν ἀναβιβάζει Φώτιον πατριάρχην τὸ δεύτερον αὐτοῦ ὁ βασιλεὺς. μετὰ δὲ ταῦτα ἐν ἐξορίᾳ τελευτήσαντος Φωτίου πατριάρχου ἀπετέθη τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐν τῇ μονῇ τῇ λεγομένη τὰ Ἐρημίας ἐν τῷ Μερδοσάγαρι, οὔσης πρότερον καθολικῆς ἐκακλησίας. αὐτὸς δὲ Φώτιος ἐποίησεν αὐτὴν μονὴν γυναικείαν. Fonti parallele in PMBZ # 26667 (nota 15). Notizie sul monastero femminile lì sito, e di cui Fozio era stato protettore in Janin 1969, 113.

¹⁵² Su questo importante e antico insediamento monastico si vedano quanto meno Wiegand 1913, 177-189 e Janin 1975, 233-239.

¹⁵³ Bianconi 2012a, 32.

¹⁵⁴ Perria 1985-1986; Perria 1987; Perria 2000b.

¹⁵⁵ Descrizione della grafia in Perria 1985-1986, 71-75 e Bianconi 2012a, 33-34.

¹⁵⁶ Per la divisione in sottogruppi della produzione di Michele di Stilo si rimanda a Bianconi 2012a, 39-41.

¹⁵⁷ Perria 1985-1986, 71, tavv. II-III. Questo manoscritto, come l'Ott.gr.86 studiato da Lucà 1983, 138-145, dimostra di essere passato dal monte Latros al monastero di S. Maria, meglio noto come Patir, di Rossano Calabro. Il trasferimento in Italia meridionale si potrà forse collegare alla missione costantinopolitana di Bartolomeo di Simeri nei primi anni del XII sec. su cui si vedano le pagg. 88-90 di questa ricerca.

¹⁵⁸ Devreesse 1945, 39; Perria 2000b, 128.

Omellerie sulla Genesi di Giovanni Crisostomo¹⁵⁹. A questo stesso gruppo di manoscritti andranno poi infine ricondotti i fogli riutilizzati come guardie anteriori e posteriori (ff. II-III e 409-410) dell'**Oxon.Ch. Church gr. 57**, contenenti frammenti dell'Omelia 19 di Gregorio di Nazianzo¹⁶⁰ oltre ai lacerti di una copia della *Storia ecclesiastica* di Eusebio oggi divisi tra Kastoria, in Macedonia e Princeton¹⁶¹.

Il Marc.gr. 47 appartiene invece, per dimensioni e caratteristiche codicologiche, a un secondo sottogruppo di manoscritti, la cui altezza corrisponde circa alla larghezza dei mss. del gruppo maggiore. Tra questi manoscritti si devono elencare Par.gr. 598, su cui si tornerà, il Tetravangelo miniato **Brix. A. VI. 26** della Biblioteca Queriniana¹⁶² e il Salterio con catena del **Mosq.Sinod.gr. 213 (Vlad 45)**¹⁶³. Più vicino ai nostri interessi è invece il **Basil O. II. 27** dell'*Universitätsbibliothek* di Basilea¹⁶⁴: questo manoscritto pergameneo ha esattamente le stesse dimensioni del Marc.gr. 47 (260 x 200 mm) ed è composta da 141 fogli strutturati in 18 fascicoli. Ora, come ha acutamente osservato Daniele Bianconi¹⁶⁵, nel Marc.gr. 47, oltre alle segnature di mano di Michele che numerano i fascicoli da 1 a 20, c'è una seconda serie di segnature apposte da una mano diversa ma coeva, che comincia da 19 – l'ultimo numero visibile è il 35 al f. 129r, ma si deve credere che questa seconda numerazione arrivasse almeno a 39. Questo interessante dato codicologico ci lascia intuire che, in un certo momento della loro storia, questi due manoscritti siano stati percepiti come un'unica unità libraria e siano anzi stati rilegati assieme. Tutto lascia poi credere che già lo stesso Michele considerasse i due tomi come parti di un'unica raccolta o addirittura come una singola unità codicologica: il solo cambio di modello avrebbe infatti giustificato una nuova serie di segnature. Quale sarebbe dunque il legame tra il Marc.gr. 47 della *Filocalia* e il Basil O. II. 27? La risposta tra probabilmente nel contenuto di questo secondo manoscritto che trasmette, ai ff. 1-116v, il *Commento a Marco* attribuito a Vittore di Antiochia (CPG C125.1) e, ai ff. 117r-137v, una serie di *σχολικαὶ ἀποσημειώσεις* sulle Epistole apostoliche (Giacomo; I e II Pietro; I, II e III Giovanni e Giuda). Si tratta di testi poco studiati e di fatto inediti, il primo dei quali ricade nella categoria individuata da Gilles Dorival dei «commentari ad ἄλλος», in cui la natura compilativa e catenaria del testo è nascosta da una parvenza di organicità discorsiva¹⁶⁶. Non c'è dubbio che Vittore di Antiochia, chiunque egli sia, conoscesse Origene: già Eric Klostermann aveva notato questo significativo fatto¹⁶⁷ e già nella prefazione del *Commento a Marco* (Basil O. II. 27, f. 2r rr. 17-28) viene citato un passaggio non

¹⁵⁹ Bianconi 2012a, 35-39; Bianconi 2012b, 309-310.

¹⁶⁰ Perria 2000b, 128-129.

¹⁶¹ Bianconi 2016. Si tratta di due frammenti sparsi conservati in Macedonia (Kastoria, Βιβλιοθήκη τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως, *σπαράγματα διάφορα*, s.n.) e di quattro fogli incollati trasversalmente sui contropiatti del manoscritto di Gregorio di Nazianzo segnato Princeton, NY, Princeton University Art Museum, y-1941-26, anch'esso proveniente dalla Macedonia. Il testo di questi frammenti eusebiani mostra stringenti affinità con quello del Par.gr. 1431, copiato nel X sec. dal monaco Sergio del monastero di Studio.

¹⁶² Orsini 2004.

¹⁶³ Kavrus-Hoffmann 2001.

¹⁶⁴ Catalogo di riferimento resta il sommario Omont 1886b, 393 (n. 18) da integrare almeno con Gregory 1900, 150 (n. 92) e Aland 1963, 66. Per altre notizie sulla successiva storia del di questo manoscritto si veda infra.

¹⁶⁵ Bianconi 2012a, 39.

¹⁶⁶ Sickenberger 1901, 128-129; Dorival 1985, 218 per la categoria dei «commentari ad ἄλλος». Una più organica disamina di questo tema facente però perno sul *Commento a Matteo* attribuito a Pietro di Laodicea si legge alle pagg. 68-76 di questa ricerca.

¹⁶⁷ Klostermann 1932, 2-6, che si concentra sui paralleli tra *CMtSer* 141 e Vittore di Antiochia.

scontato del sesto libro del *Commento a Giovanni* di Origene¹⁶⁸. Se uno studio più approfondito dei testi trasmessi nel codice di Basilea confermassero la forte impronta origeniana di questi ultimi, si potrebbe concludere che il legame tra Marc.gr. 47 e Basil O. II. 27 sta proprio nel loro essere testimoni, più o meno diretti, dell'esegesi origeniana. Anche senza addentrarci nel testo di Vittore, si può tuttavia proporre una diversa ipotesi di lavoro: se davvero il modello del Marc. gr. 47 fu un manoscritto appartenente alla biblioteca di Fozio, si potrebbe supporre che, allo stesso modo, anche l'antigrafo del Basil O. II. 27 fosse in qualche modo legato alla biblioteca del patriarca. Ogni conclusione resta ovviamente *sub iudice* sino a quando non verrà dedicato uno studio incrociato sulle tradizioni manoscritte della *Filocalia* e del *Commento a Marco* di Vittore di Antiochia.

Dalla periferia al centro

Ma per comprendere quanto la corretta valutazione dell'opera del copista Michele sia stata problematica, conviene partire dall'unico codice da lui sottoscritti: il **Par.gr. 598**¹⁶⁹. Questo codice, contenente la seconda parte di un *corpus* di opere monastiche attribuite a Efrem il Siro, ha subito il distacco dell'ultimo foglio, sostituito, nel corso del XII sec., con l'attuale f. 187 in cui sono stati copiati la fine del testo di Efrem, il colofone ampiamente rimaneggiato ed è stata aggiunta una lista degli Egumeni della Lavra di Stilo¹⁷⁰. Ecco il testo del colofone dell f. 187r secondo la trascrizione di Lidia Perria¹⁷¹:

Ἐγράφη ἡ ἱερὰ καὶ ψυχωφελὴς αὕτη βίβλος ἐν τῇ μονῇ τῆς ὑπεραγίας Θε(εοτό)κου τοῦ Στύλου· ἤγουν τοῦ ἁγίου Παύλου τοῦ Λάτρους διὰ χειρὸς Μιχα(ή)λ: ἐν τῷ ἔτει τῷ , ς᾽λμγ· μη(νί) νοεμβρίῳ β': ἰνδ(ικτιῶνος) β': εἰς δόξαν καὶ ἔπαινον καὶ ψυχικὴν σ(ωτη)ρίαν τοῦ ταύτην κεκτημένου: παρελθόντος δὲ οὐκ ὀλίγου καιροῦ διὰ τὴν ἔφοδον τῶν ἀθέων Ἰσμαλιτῶν, ὁ ἅγιος Χριστόδουλος, μετώκισεν εἰς τὴν Πάτμον, φέρων ἐν ἑαυτῷ ὅσα δυνάμενος βιβλία καὶ ἕτερα τινά. Ἐπὶ δὲ τοῖς χρόνοις τοῦ καθηγουμένου τῆς Πάτμου τοῦ κυρ(ίου) Λεοντίου· κ(αί) τοῦ μοναχ(οῦ) κυρ(ίου) Παύλου τοῦ Λάτρ(ους) καὶ καθηγουμ(έ)ν(ου) οἰκτεῖρας τὴν τοιαύτην μονὴν ὁ κύρ(ιος) Λεόντ(ιος), δέδωκε τὸ τοιοῦτον βιβλίον, καὶ εὐαγγέλι(ον) κοσμημ(έν)ον καὶ ἔτ(ε) ρ(ον) βιβλίον κατὰ Ματθαῖον συν δικαιώμασι κ(αί) χρυσοβούλλ(οις). Καὶ οἱ κατὰ διαδοχὴν τῇ μονῇ ἡγουμενεύοντες ταύτη τοῦ Λάτρ(ους), ἵνα μνημονεύηται αὐτῶν·

Nel colofone l'anno è stato eraso e sovrascritto con un improbabile ,ς᾽λμγ' = 1434-1435. Omont, seguito da Devreesse, credette di leggere ,ςφνη' = 1049. Questa datazione fu considerata valida fino al puntuale intervento di Nigel Wilson¹⁷² che assegnò il Par.gr. 598 alla prima metà del X sec. grazie al confronto con il celebre manoscritto Mosq.Mus.Hist.gr. 394 (Vlad. 231) copiato da Stilianos per Areta di Cesarea nel 932. Sulla base dell'indizione Wilson propose così

¹⁶⁸ *Clo* 6, 24, 129-30. Il tema a cui questo passo è dedicato è la conflazione di due citazioni veterotestamentarie in un versetto del Nuovo Testamento. Da questa citazione presente nella prima pagina deriverà forse il fatto che, nel Par.gr. 703 (f. 246v) il commento di Vittore di Antiochia vada sotto il titolo di Ὀριγένους πρόλογος εἰς τὴν ἑρμηνείαν τοῦ κατὰ Μάρκον ἁγίου εὐαγγελίου (Omont 1886a, 117; Klostermann 1932, 6).

¹⁶⁹ Al solito – e dichiaratamente – sommario il catalogo di Omont 1886a, 103.

¹⁷⁰ Perria 1985-1986, 68-70. L'analisi più dettagliata della lista degli egumeni è quella di Janin 1975, 235, che permette di datare il restauro alla fine del XII sec.

¹⁷¹ Perria 1985-1986, 68.

¹⁷² Wilson 1961, 316-317.

due possibili date: 929 o 944, per la seconda delle quali ha optato decisamente Lidia Perria¹⁷³ che, con il supporto di mezzi tecnici più aggiornati riuscì a leggere la data $\zeta\upsilon\nu\beta$ (= 493)¹⁷⁴, data che va accettata al di là di ogni ragionevole dubbio.

Questa sottoscrizione non è però importante solo nella sua sezione “originale”, risalente a Michele di Stilo, ma può essere ben messa a frutto anche nella sua seconda parte, quella aggiunta in occasione del restauro del XII sec.¹⁷⁵: essa ci mette di fronte a un importante trasferimento di manoscritti nel corso dell’XI sec. Ma andiamo con ordine. Gli insediamenti monastici del monte Latros (anticamente Latmo)¹⁷⁶ affondano le proprie radici nei secoli VII-VIII quando monaci sianaiti si sarebbero rifugiati in questi luoghi per sottrarsi alla dominazione araba¹⁷⁷. Un salto di qualità si ebbe nel IX sec. quando Paolo il giovane (†855), tipica figura di santo bizantino, eremita e fondatore di monasteri, diede nuovo slancio e organizzazione alla lavra τῆς Θεοτόκου, da allora noto come lavra τοῦ Στύλου ο τοῦ ἁγίου Παύλου¹⁷⁸: è in questo contesto che operò il raffinato *scriptorium* di cui anche il copista Michele era parte. Come abbiamo letto nella seconda parte del colofone del Par.gr. 598, la penetrazione dei turchi selgiuchidi (τῶν ἀθέων Ἰσμαλιτῶν) in Anatolia dopo la battaglia di Manzikert (1071)¹⁷⁹ ebbe come conseguenza anche l’abbandono di molti insediamenti monastici dell’Asia minore, tra i quali si colloca anche la lavra di Stilo sul Monte Latros. Fu l’abate Cristodulo, nel 1085, a fuggire verso Costantinopoli dove, dopo una lunga e non facile negoziazione, ottenne dall’imperatore Alessio I Comneno il possesso dell’isola di Patmos, dove fondò il monastero di S. Giovanni Prodromo e che da allora divenne un’importante repubblica monastica¹⁸⁰. Uno dei tratti più significativi delle peregrinazioni di Cristodulo è la cura che egli sempre dedicò alla biblioteca del monastero di Stilo. A testimoniarlo non è solo il colofone del Par.gr. 598, che ricorda come l’igumeno si trasferì a Patmo φέρων ἐν ἑαυτῷ ὅσα δυνάμενος βιβλία καὶ ἔτερα τινά; è lo stesso Cristodulo, nel suo testamento redatto in due momenti tra il 10 e il 15 marzo 1093¹⁸¹ a ripercorrere le vicende dei libri che agli portò con sé dall’Asia minore. Egli racconta infatti di essere riuscito a mettere in salvo la biblioteca del monastero su una nave diretta a Kos, la quale fece poi rotta verso Costantinopoli: senza questa precauzione, come afferma non senza vanto Cristodulo, ἄρδην ἂν ἀπώλοντο¹⁸². Una volta nella capitale, i libri provenienti da Stilo furono divisi in due gruppi, un quarto della biblioteca, con i libri peggio conservati, restò nelle mani di Cristodulo

¹⁷³ Perria 1985-1986, 70.

¹⁷⁴ Perria 1987.

¹⁷⁵ Anche l’indicazione di Paolo del Latros come eponimo del monastero andrà attribuita al restauratore del manoscritto parigino, la cui copia si data a un periodo in cui il fondatore della Lavra di Stilo era ancora in vita: egli morì infatti nel 955 (Janin 1975, 233-238).

¹⁷⁶ Tra l’ampia bibliografia dedicata alle fondazioni monastiche del monte Latro si vedano l’ampio Wiegand 1913 oltre ai più puntuali studi di Janin 1975, 217-240 e Darrouzés 1976.

¹⁷⁷ Fonte di queste notizie è la *Vita S. Paoli Iunioris*, par. 8 (edita in Wiegand 1913, 109-110): si veda Janin 1975, 218.

¹⁷⁸ Wiegand 1913, 181-183 e Janin 1975, 233-234.

¹⁷⁹ Per dettagli storici sulla battaglia e sulle sue epocali conseguenze si rimanda a Ostrogorsky 1969, 113-115.

¹⁸⁰ Queste vicende sono ripercorse da Diehl 1892, 488-497; Wiegand 1913, 187-189; Ostrogorsky 1969, 340-341 e Lucà 1983, 140-145. Una lunga serie di documenti redatti da Cristodulo, insieme ai crisobolli imperiali che ne fanno riscontro, è edita tra gli *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana* di Miklosich-Müller 1890.

¹⁸¹ Il documento è edito in Miklosich-Müller 1890, 81-90, specialmente 87.

¹⁸² Miklosich-Müller 1890, 87, 25-30: καὶ γὰρ μετὰ τε αἰχμαλιτισθῆναι τὸ Μελανούδιον καὶ ἀποσκυβαλισθῆναι τὸ βεστιάριον τοῦ Λάτρους, ὡσπερ δὴ καὶ τῶν λοιπῶν μοναστηρίων, παρὰ τῶν ἀθέων Τούρκων, ἀπέστειλα πλοῖον μετὰ λαοῦ, κρατήσας τὸν οἰκονόμον τὸν κατέχοντα ταῦτα, ἔφερον τοῦτον εἰς τὴν Κῶ μετὰ τῶν βιβλίων, καὶ μετὰ τοῦτο εἰσήνεγκα ταῦτα εἰς τὴν Πάλιν, καὶ εἰ μὴ τοῦτο οὕτως ἐποίησα, ἄρδην ἂν ἀπώλοντο.

che li portò con sé a Patmo¹⁸³. I restanti tre quarti della collezione erano invece destinati, nelle intenzioni dell'igumeno, a ritornare sul massiccio del Latro quando la minaccia turca si fosse allontanata: nel frattempo questa nutrita collezione libraria sarebbe restata in deposito nelle adiacenze della cattedrale di S. Sofia¹⁸⁴. Ma a quanto pare l'auspicata restituzione dei libri alla biblioteca della lavra di Stilo non avvenne mai, se non in minima parte, come testimoniato dal codice Par.gr. 598.

La gran maggior parte dei volumi messi in salvo da Cristodulo restò così a Costantinopoli e contribuì a dare nuova linfa alla riviviscenza culturale che accompagnò l'età comnena.

Purtroppo, non sappiamo se il Mar.gr. 47 della *Filocalia* sia transitato per Patmo prima di finire nelle mani di Bessarione e la mancanza di dati certi ci costringe a restare sul piano delle ipotesi anche per quanto riguarda l'ultima suggestione a cui ci arrisichiamo in questo capitolo. Studi recenti hanno messo in luce che, a partire dal XII sec., si può osservare un rinnovato interesse per l'opera dell'ormai riabilitato Fozio. Segno di questa "rinascenza foziana" è innanzitutto il codice Marc.gr. 451 che, come è stato ampiamente dimostrato, ebbe accesso a materiali primari, agli *σχεδάρια*, a partire dai quali fu allestita la *Biblioteca*: i più stretti confronti paleografici per datare i copisti di questo manoscritto si trovano infatti tra le grafie degli anni '80 dell'XI sec. e quelle del primo ventennio del secolo seguente¹⁸⁵. Questi materiali foziani mantennero poi una propria vitalità autonoma rispetto ai manoscritti principali della *Biblioteca* anche nel corso del XIII sec.: ne è prova una nota del già citato Teodoro Scutariota (=A³) al f. 399v del Marc.gr. 450. Lì l'erudito bizantino diagnostica un'interpolazione al cap. 242 e annota: ἐν τῷ μετώπῳ ἦν τῆς πρωτοτύπου βίβλου· ὁ δὲ μεταγράψας καὶ τοῦτο ἐντὸς τέθεικε («si trovava nel margine del modello: il copista ha incluso anche questo»). Come messo in luce da Stefano Micunco¹⁸⁶, questa nota testimonia, al di là di ogni ragionevole dubbio, che nel XIII sec. a Costantinopoli fossero disponibili per lo meno alcuni dei materiali utilizzati per allestire il codice A della *Biblioteca*¹⁸⁷.

Oltre nella tradizione diretta della *Biblioteca*, una riemersione di materiali riconducibili al patriarca Fozio è testimoniata dal codice Laur.plut. 58.24 di Firenze, recentemente studiato da Aldo Corcella¹⁸⁸. Ci troviamo qui di fronte a una miscellanea di impronta principalmente retorica che reca in sé numerose tracce di dipendenza da materiali forse attinti da archivi foziani: tra le molte prove messe in luce da Corcella si può citare la presenza, al f. 82r ll. 8-10, di uno scolio lessicografico al par. 355 del *Panatenaico* di Elio Aristide dedicato all'espressione

¹⁸³ Miklosich-Müller 1890, 87, 22-24: τὴν δὲ τετάρτην μερίδα, ἐκ τῶν μὴ ἐχόντων κόσμων βιβλίων, παρεδόθησαν ἔμοι ἐκ προσταγῆς τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου. Sulla consistenza delle collezioni librerie di Patmos in età medievale si rimanda al classico Mercati 1935, 117-148.

¹⁸⁴ Miklosich-Müller 1890, 87, 20-22: ἐπεὶ μετὰ δύο καὶ τρεῖς ἀντιθέσεις ἔπεισα τὸν δεσπότην ἀντιστρέψαι πρὸς τὸ Λάτρος τρεῖς μοίρας τῶν βιβλίων καὶ παρεδόθησαν αὐτὰ τῇ ἁγίᾳ Σοφίᾳ, τοῦ φυλάττειν ταύτην τὸ μέρος τῆς μονῆς τοῦ Λάτρος.

¹⁸⁵ Losacco 2014a, 248-250.

¹⁸⁶ Bianchi-Schiano 2016, LXIX-LXX e Micunco 2015, 110-113 (pag. 122 per una riproduzione fotografica del *marginale* in oggetto). A questa nota rivelatrice si aggiungono una serie di varianti notate a margine con un γρ(άφεται).

¹⁸⁷ Questa prolungata circolazione di "schede" foziane potrebbe essere rispecchiata anche dall'allestimento del manoscritto Par.gr. 1266, che condivide molte lezioni corrette con il Marc.gr. 450. L'ipotesi più economica è che questo sia stato copiato da A dopo l'intervento dello Scutariota, ma non si può escludere che anche il copista del parigino abbia avuto accesso ai "rinati" materiali preparatori foziani (si veda Micunco 2015, 110-113 e la sintesi dello stesso Micunco in Bianchi-Schiano 2016, LXIX-LXX).

¹⁸⁸ Corcella 2019.

εὐ βούλει che trova riscontro solamente in *Bibl.* 246, 408b7-12¹⁸⁹. Ancor più significativo è un repertorio di formule limitative che si incontra nel Laur.plut. 58.24 f. 82v ll. 16-17 e nel solo codice A della *Biblioteca* (*Bibl.* 248, 428b3-5)¹⁹⁰. Non sono questi gli unici fili che collegano il laurenziano, “umile” miscellanea composta ad uso scolastico, all’ingombrante figura del patriarca: basti qui citare la disordinata raccolta di note latamente riconducibili al foziano *Adversus primum Romae* che si leggono nel Laurenziano ai ff. 118r-121r¹⁹¹.

Questo *excursus* ci è servito solo per ricordare che, in studi recenti, stanno emergendo evidenze concrete di un “ritorno di fiamma” per Fozio nella cultura bizantina al tornante tra XI e XII sec.¹⁹²; questo interesse sembra peraltro essersi sostanziato di materiali originali provenienti direttamente dal *Lesekreis* del patriarca. Ora, questi sono esattamente gli anni (1085) in cui approdò a Costantinopoli una biblioteca monastica – quella della lavra di Stilo sul monte Latros – in cui sappiamo essere per lo meno transitato un manoscritto (il modello del Mar.gr. 47¹⁹³ della *Filocalia* di Origene) appartenuto con ogni probabilità a Fozio. Ci rendiamo conto che le coincidenze fortuite esistono e che la rivalutazione foziana potrebbe spiegarsi con un generico periodo di fermento culturale, nonostante ciò la grande importanza simbolica e letteraria che Fozio e le sue carte ebbero a Bisanzio giustifica senza dubbio una più serrata indagine sul possibile legame tra la missione costantinopolitana di Cristodulo e il riemergere degli *σχέδια* foziani in città¹⁹⁴, con il conseguente allestimento del Marc.gr. 451 e, in misura minore, del Laur.plut. 58.24.

Conclusioni

Se nel primo capitolo di questa ricerca ci siamo occupati di un episodio quanto mai spurio e abusivo della fortuna bizantina di Origene, in questa seconda parte abbiamo affrontato la figura forse più mastodontica dell’intera cultura bizantina: il patriarca Fozio. In primo luogo, dallo studio strutturale di uno spezzone della *Biblioteca* (capp. 232-237) è emerso che la questione della natura del corpo risorto di Cristo, radicata nella speculazione origeniana, aveva trovato nuova attualità durante la controversia sul culto delle immagini; per questa ragione, una selezione di probabile origine iconoclasta composta da estratti da diversi autori (Stefano Gobar, Germano di Costantinopoli e Metodio di Olimpo) e intessuta di richiami all’opera e al pensiero di Origene, ha potuto trovare spazio nella *Biblioteca* di Fozio, offrendo così al patriarca una conoscenza mediata ma ampia del pensiero dell’Alessandrino.

Nella seconda parte di questo capitolo ci siamo poi occupati di una sezione, per così dire, di taglio filologico-grammaticale del primo *Amphilochion*. Trattando dell’interpunzione delle sacre scritture Fozio si dilunga lì sulla posizione di Origene nell’interpunzione di Gv 1,

¹⁸⁹ Corcella 2019, 155 n. 15.

¹⁹⁰ Corcella 2019, 156 n. 17.

¹⁹¹ Corcella 2019, 156 n. 99. Si vedano anche gli altri argomenti minori raccolti alle stesse pagine.

¹⁹² Non è certo questo l’unico momento in cui la cultura bizantina si interessò al retaggio letterario foziano, basti pensare all’ingente materiale raccolto da Margherita Losacco in riferimento all’opera di Niceforo Gregora (Losacco 2014b).

¹⁹³ Ricordiamo qui che il codice Marciano della *Filocalia* è arricchito da estratti dei capp. 117-118 della *Biblioteca*, in accordo col codice A (o con le sue fonti?).

¹⁹⁴ Questa ipotesi non esclude certo che altri manoscritti di cui il patriarca si era servito per la sua *Biblioteca* fossero rimasti a Costantinopoli tra il IX e l’XI sec.: si consideri anche solo lo scottante caso degli *Excerpta Constantiniana*. Sui rapporti tra questi e la *Biblioteca* si veda Canfora 1995, 44-47, che si mostra scettico sulla possibilità che le due raccolte abbiano potuto attingere ad una medesima collezione libraria.

3-4; nel far questo egli non manca di rimarcare, come da buona tradizione bizantina, l'eresia dell'Alessandrino ma non può astenersi dall'apprezzarne da cultura e la statura intellettuale: questa ambiguità, sospesa tra ripulsa e fascino, sarà un *Leitmotiv* di tanti giudizi pronunciati da tanti lettori medievali e rinascimentali di Origene che incontreremo nel prosieguo di questa ricerca.

La terza e ultima parte di questo capitolo ha preso le mosse non dalle opere di Fozio ma dalla tradizione diretta di un'opera origeniana, ossia l'antologia nota con il nome di *Filocalia*. È emerso che uno dei due rami della tradizione di quest'opera sembra risalire a un modello di IX sec. in cui, tra l'altro, un dotto lettore ha composto una prefazione e un *corpus* di note da cui emerge grande cautela verso le posizioni eterodosse di Origene e la volontà di preservare Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo, supposti editori della silloge, da ogni contaminazione con esse. Ora, ci sono buoni motivi per credere che l'editore bizantino della *Filocalia* sia proprio Fozio: quest'acquisizione ha poi permesso di formulare alcune ipotesi sul destino postumo delle opere e delle carte appartenute al patriarca.

Dopo questa serie di affondi diversificati per metodo e risultati, è giunto il momento di muoverci in maniera concentrica verso l'argomento principale di questa ricerca, ossia l'esegesi di Origene al Vangelo di Matteo. Per fare questo conviene occuparsi in primo luogo di un "genere letterario" nel quale ritroveremo tanta dell'ambiguità che abbiamo già visto affiorare in queste prime ricerche.

Origene in catene

Le ricerche svolte nei primi capitoli hanno mostrato che, nei secoli a cavallo delle crisi iconoclaste, la cultura bizantina si mantenne sempre guardinga nei confronti di Origene e della sua eredità culturale. I casi dei patriarchi Tarasio e Fozio mostrano che questa censura agì con grande efficacia, almeno ai massimi gradi dell'intelligenza bizantina: in quel contesto il nome di Origene fu pronunciato poco, spesso con malevolenza, e alcune volte a sproposito; rarissimi sono gli apprezzamenti – a mezza bocca – come quello nel primo *Amphilochion* di Fozio. Ma vi fu almeno un genere letterario in cui il richiamo a Origene non era soltanto possibile, ma quasi obbligatorio: stiamo parlando della composizione di catene esegetiche ai diversi libri biblici.

Col termine moderno di *Catene*¹ si suole riferirsi ai commenti biblici che redattori, per lo più rimasti anonimi, in età tardoantica e bizantina, compilarono selezionando citazioni patristiche, collegate e “incatenate” l’una all’altra, spesso – ma non sempre – segnalando l’autore da cui la citazione è tratta². Per le catene che più ci interessano, quelle dedicate ai Vangeli, restano fondamentali gli studi di Reuss: la base è rappresentata dalla dissertazione edita nel 1941, un vero e proprio catalogo dei manoscritti evangelici catenari³, a cui hanno fatto seguito, nei decenni, le edizioni di frammenti patristici tratti dalle catene a Matteo, Giovanni e Luca⁴. Queste opere sono senza dubbio perfettibili⁵, ma rappresentano ancora oggi un insostituibile segnavia per orientarsi nella selva delle catene ai Vangeli.

Dal momento che l’Alessandrino si era guadagnato imperitura fama di esegeta commentando la grande maggioranza dei testi sacri, non deve sorprendere che, esauritasi la stagione creativa dell’esegesi patristica, i catenisti attinsero *in primis* da commentari, omelie o scoli origeniani le interpretazioni che, adeguatamente concatenate l’una all’altra, avrebbero accompagnato la lettura del testo sacro.

Nonostante il ricorso ad Origene fosse quasi naturale in questo campo, prima di addentrarsi in analisi più dettagliate, vale la pena interrogarsi sulla peculiare sinergia di dinamiche letterarie e censure ecclesiastiche che hanno assicurato la sopravvivenza di un’ampia messe di materiali esegetici riconducibili a Origene tra la massa degli scoli catenari.

In primo luogo, agì in questo campo la distinzione, forse di comodo ma certamente efficace, tra Origene esegeta e Origene teologo speculativo, che la tradizione origeniana creò sin

¹ Curti-Barbàra 2000, 612 e, più ampiamente, Devreesse 1928, 1087-1089.

² Una buona introduzione generale è Curti-Barbàra 2000. Per uno studio più ampio e circostanziato si veda Devreesse 1928. Fondamentale rimane ancora il catalogo di Karo-Lietzmann 1902 da integrare l’aggiornamento di Geerard 1980. Dedicati ai commenti ai Salmi, ma con l’ambizione di indagare l’intero genere delle catene esegetiche, sono i monumentali studi di Gilles Dorival, di cui si vede specialmente il primo tomo, dove si cerca di ricondurre la *mise en page* dei manoscritti catenari alle fonti messe a frutto dai compilatori (Dorival 1986).

³ Reuss 1941. Quest’opera, come rimarcano Parker-Birdsall 2004, 126 è piuttosto rara (in Italia è conservata solo la copia posseduta da Erik Peterson, ora a Torino nella biblioteca a lui dedicata) poiché la maggior parte delle copie andò distrutta nei bombardamenti che colpirono la città di Münster durante la seconda guerra mondiale.

⁴ Reuss 1957; 1966; 1984.

⁵ Parker 2012, 46 rimarca come la copertura delle più importanti collezioni di manoscritti greci da parte di Reuss sia solo parziale; un esempio pratico di ciò è offerto da Roosen 1999, 142 in riferimento alla Catena a Matteo di Niceta di Eraclea, di cui Reuss ignora un testimone importante rappresentato dalla copia in due volumi conservati nella Biblioteca Nazionale di Spagna (Matr.gr. 4739 e 4740). Gratuite sono invece le critiche di eccessivo schematismo mosse al catalogo di Reuss in Parker 2012, 156 n. 29.

da subito, non senza ambiguità. Per chiarezza, basti qui riportare la più aperta formulazione di questo principio; essa si legge nell'epistola 84 di Girolamo, indirizzata a Pammachio e Oceano, nel bel mezzo della polemica con Rufino sulla traduzione del *De principiis*. Così si esprime lo Stridonense: «Laudavi interpretem, non dogmatisten, ingenium, non fidem, philosophum, non apostolum»⁶. Queste parole, sulla cui sincerità non è ora il momento di indagare⁷, testimoniano che anche un duro avversario dell'origenismo non poteva fare a meno dell'enorme contributo esegetico offerto dall'Alessandrino; simili considerazioni di ordine meramente pratico – e non teologico – agirono anche sulla tradizione greca, ne abbiamo visto applicazioni nella prefazione alla *Filocalia* riconducibile a Fozio e vedremo un atteggiamento per molti aspetti affine nell'introduzione al *Commento a Giovanni* trasmessa dal Marc.gr. 43⁸. Tuttavia, l'esigenza di salvare, almeno in parte, l'eredità origeniana si manifestò con particolare intensità a chi dovette operare scelte all'interno della tradizione esegetica precedente in vista della produzione di commenti catenari.

Ma torniamo alle catene esegetiche greche e allo spazio che in esse si ritagliò Origene. È la natura stessa del genere a fare in modo che i compilatori delle catene siano spesso rimasti anonimi: esistono però fortunati casi in cui i compilatori di alcune catene primarie⁹ hanno lasciato testimonianze esplicite sui criteri di inclusione ed esclusione da loro seguiti nel selezionare gli autori da porre a base delle loro catene.

Colui che è unanimemente riconosciuto come l'inventore del genere, ossia Procopio di Gaza (VI sec.) non tratta direttamente di Origene nella sua introduzione alla catena sull'Ottateuco¹⁰. Ciò si deve al fatto che la composizione della catena fu quasi contemporanea al II concilio di Costantinopoli, un'epoca in cui su Origene, personaggio sempre fortemente sospettato, non gravavano ancora condanne inappellabili e non sussisteva ancora la necessità di giustificare il ricorso alle opere dell'Alessandrino¹¹. Una seconda ragione del ricorso a-problematico ad Origene da parte di Procopio va senza dubbio individuata nel contesto geografico in cui le prime catene furono composte: la Palestina del VI sec. era una terra in cui la tradizione origeniana era tenuta viva non soltanto dalle controversie monastiche, ma anche – e soprattutto – dalle biblioteche in cui le opere di Origene erano conservate. Se davvero, come da più parti si è affermato, Procopio di Gaza poté far ricorso al ricchissimo patrimonio librario di Cesarea

⁶ Hier., *Ep.* 84, 2 (Hilberg 1912, 122). Si veda anche Hier., *Ep.* 61, 1 (Hilberg 1910, 575-576) in cui la citazione di 1 Tess 21 («omnia legentes, quae bona sunt, retinentes») si accompagna alla topica immagine dei fiori trascelti da un prato; lo stesso procedimento retorico che si incontra nell'anonima introduzione al *Clo* trasmessa nel Marc.gr. 43. Sull'artificiosità della separazione del momento esegetico da quello speculativo in Origene si vedano le penetranti riflessioni di Neuschäfer 1987 e Fürst 2003, 34-36.

⁷ Basti un rimando alla velenosa replica di Rufino in *Apologia contra Hieronymum* 2, 15-26 (Simonetti 1999, 1172-186) dove tra l'altro si legge che Girolamo lodò le omelie origeniane sui Vangeli «in quibus eadem prorsus omnia, sed latius et copiosius, quae in istis *Periarchon* libris, pro quibus me arguit, continentur» (Ruf., *Apol.* 26; Simonetti 1999, 184-186).

⁸ Il testo è edito alle pagg. 226-228 di questa ricerca.

⁹ Si intendono con questo termine le catene che attingono la totalità del materiale esegetico da opere direttamente dalle opere degli autori citati, senza intermediazione di altre compilazioni (cf. Dorival 1986, 18-20).

¹⁰ Si veda Dorival 1984, 363-364 per una traduzione e un selettivo commento, per il testo greco bisogna ancora rivolgersi a PG 87, 21-24.

¹¹ Ciò non significa certo che Procopio non avvertisse una differenza profonda tra autori considerati più o meno ortodossi: a ciò allude, secondo Dorival 1984, 365, la distinzione tra «i padri» e «gli altri» fatta nel prologo alla catena all'Ottateuco.

di Palestina¹² il *corpus* esegetico di Origene era per lui una delle fonti più accessibili e ricche a cui poter attingere: opere che per noi sono perdute – o sulla cui stessa natura siamo in dubbio, come gli Scolii¹³ – dovevano essere la fonte più immediata e raggiungibile per il primo catenista.

Le cose erano già cambiate significativamente tra VII e VIII sec., nel momento in cui Giovanni Drungario intraprese la composizione delle catene ai quattro profeti maggiori (Isaia, Geremia, Ezechiele e Daniele). Pur non conoscendo molto di questo autore, siamo molto ben informati sulle intenzioni che si prefisse nella sua opera grazie a quattro testi affini tra loro che egli antepose alle sue catene¹⁴. Dopo aver affermato che l'oscurità delle parole del profeta lo avevano spinto a consultare diversi commenti ad esso dedicati, il catenista soggiunge:

Μηδεις δὲ ὡς ἑτεροδόξων ἐρμηνείας συναγαγόντι ἐγκαλείτω, φημί δὴ Ὀριγένους καὶ Εὐσεβίου τοῦ Καισαρείας καὶ Θεοδώρου Ἡρακλείας καὶ Εὐσεβίου Ἐμέσης καὶ Ἀπολιναρίου καὶ Θεοδορίτου Κύρου· ἐν οἷς γὰρ μὴ περὶ τῶν ἰδίων δογμάτων διαλέγονται, ἔστιν ὅτε καλῶς ἐπιβάλλονται. Καὶ τοῦτο δὲ οὐκ αὐτονόμως πεποίηκα, ἀλλ' ἀκολουθήσας τῷ ἀγιωτάτῳ ἡμῶν πατρὶ τῷ τῆς Ἀλεξάνδρου φιλοχρίστου μεγαλοπόλεως ἀρχιεπισκόπῳ Κυρίλλῳ φήσαντι ἐν τῇ πρὸς Εὐλόγιον ἐπιστολῇ· Οὐ πάντα, ὅσα λέγουσιν οἱ αἱρετικοί, φεύγειν καὶ παραιτεῖσθαι χρὴ· πολλὰ γὰρ ὁμολογοῦσιν ὧν καὶ ἡμεῖς ὁμολογοῦμεν¹⁵.

E nessuno mi accusi di aver raccolto interpretazioni di autori eterodossi – intendo Origene, Eusebio di Cesarea, Teodoro di Eraclea, Eusebio di Emesa e Teodoreto di Ciro: infatti nei passi in cui non parlano delle proprie dottrine, possono essere citati a buon diritto. E non ho fatto questo di mia iniziativa ma ho seguito il nostro santissimo Padre, arcivescovo della cristianissima megalopoli di Alessandria, Cirillo quando dice, nella lettera a Eulogio: «Non bisogna fuggire e rifiutare tutto ciò che dicono gli eretici: essi condividono infatti molte opinioni condivise anche da noi»¹⁶.

Se la datazione attorno all'anno 700 proposta da Faulhaber può essere presa per buona¹⁷, queste parole sono state scritte nel periodo del Concilio Quinisesto (691-692), ossia nel momento in cui la Chiesa bizantina aveva ormai stabilito una propria tradizione legata a un canone chiuso di autori dall'indiscutibile autorità teologica: ecco la ragione per cui Giovanni Drungario avverte la necessità di giustificare ogni deviazione rispetto a questo canone. L'argomento apologetico sfruttato da Giovanni è lo stesso che abbiamo già riconosciuto nelle parole di Girolamo e si basa sulla distinzione – nei fatti assai labile – tra trattati dichiaratamente teologici (come potrebbe essere il *Περὶ ἀρχῶν* origeniano) e opere esegetiche, considerate meno compromettenti sul piano della dottrina. Un catenista è quindi pienamente giustificato ad attingere anche alle interpretazioni di autori condannati come eretici senza mettere a repentaglio l'ortodossia della propria opera. Giovanni Drungario si premura poi di ancorare la propria presa di posizione a un'incontrovertibile autorità patristica: è Cirillo di Alessandria che, in una

¹² Cavallo 2008.

¹³ Un ultimo tentativo di risolvere il problema degli scolii origeniani è Marksches 2011. La questione rimane tuttavia aperta.

¹⁴ Le introduzioni si leggono in Faulhaber 1899, 192-196. Dal momento che la versione di base è indubbiamente costituita dal prologo a Isaia, di cui gli altri tre non sono che riassunti (cf. Dorival 1984, 371), la nostra analisi si limiterà all'introduzione a Isaia.

¹⁵ Faulhaber 1899, 193-194.

¹⁶ PG 77, 225.

¹⁷ Dorival 1986, 80 sottolinea come questa proposta di datazione sia apodittica e indimostrabile ma non propone alternative.

lettera al prefetto del pretorio Eulogio, esorta a dare maggior peso alle numerose convergenze che pur sussistono tra ortodossi ed eretici piuttosto che ai pochi punti di disaccordo in materia di fede¹⁸.

È interessante ricordare che la medesima citazione di Cirillo di Alessandria sarà poi utilizzata nella prefazione anteposta alla *Filocalia* di Origene nel manoscritto Marc.gr. 47¹⁹ il cui autore, come si è cercato di dimostrare, potrebbe non essere altri che il patriarca Fozio. Sussiste quindi la concreta possibilità che il riferimento al testo cirilliano in apertura della *Filocalia* sia in realtà una citazione “di secondo grado” mediata da una delle quattro catene²⁰ di Giovanni Drungario, senza dover per forza ipotizzare il ricordo diretto alla tradizione diretta dell’epistolario di Cirillo. La brevità della citazione e la mancanza di divergenze nella tradizione manoscritta fanno sì che la questione sia destinata a rimanere *sub iudice*; nonostante ciò la ricorrenza di questa citazione è sintomatica dell’atteggiamento dei lettori bizantini verso le opere di autori eretici – e di Origene in particolare: la volontà di non rinunciare a questi testi era tanto forte da spingere alla ricerca di citazioni patristiche sottilmente apologetiche, unite al ricorso ad argomenti speciosi – come la distinzione tra opere teologiche ed esegetiche.

Circa quattro secoli dopo Giovanni Drungario, alla fine dell’XI sec., un altro catenista a noi ben noto, Niceta di Eraclea, si trovò a giustificare il proprio ricorso alle opere esegetiche di autori condannati dalla Chiesa. Se Giovanni Drungario aveva presentato la propria apologia in apertura delle proprie catene, Niceta decide di porre la propria giustificazione solo in chiusura della prima catena da lui composta, quella dedicata ai Salmi²¹. Ecco le sue parole, che si ricollegano direttamente all’ultimo scolio di Teodoreto di Cirro riportato nella catena:

Τούτον καὶ ἡμεῖς δοξάζομεν· ἐξάμνηον ταύτην τὴν πραγματείαν ἀνύσαντες ἐνισταμένου μὲν θέρους ἀρξάμενοι, λήγοντος δὲ μετοπῶρου παυσάμενοι. Τὸ δὲ πόνημα τοῦτο θεῖοι πατέρες ἡμῖν συνεκρότησαν· ὁ πάμμεγας Ἀθανάσιος· ὁ πολὺς τὰ θεῖα Βασίλειος· ὁ μέγας θεολόγος Γρηγόριος· ὁ Νυσσαεὺς ὁ ὁμώνυμος· ὁ χρυσοῦς τὴν γλῶτταν καὶ σοφὸς Ἰωάννης· ὁ κομψὸς καὶ θεσπέσιος Κύριλλος· ὁ φερωνύμως μέγιστος Μάξιμος· ὁ Πηλουσιώτης Ἰσίδωρος· ὁ ἀπέριττος Θεοδώριτος· ἄλλοι πολλοί. Ἀπολινάριον δὲ τὸν Σύρον καὶ τὸν Ἀντιοχείας Θεόδωρον ὡς ὑποθέσεις ἰδίας πλάττοντας καὶ ἰουδαιόφρονας οὐκ ἐνεκρίναμεν. Τούτοις δὲ καὶ τὸν πηρὸν συνεξήλάσαμεν Δίδυμον ὡς μὴ βλέποντα τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ’ ἀνοδίαις ἐνοιῶν καὶ κρημοῖς περιπίπτοντα· Ὀριγένην δὲ ὡς τοῦ δέοντος περὶργότερον τὰ πολλὰ ἀπεδοκιμάσαμεν· Εὐσέβιον δὲ τὸν δεινὸν παριδεῖν οὐκ ἐνεκρίναμεν, ὅτι μὴδ’ Ἀθανάσιος καὶ Βασίλειος οἱ θεϊότατοι ὁ μὲν τὰ ἐκείνου παραφράζων ὁ δὲ καὶ ξηραῖς αὐταῖς ταῖς λέξεσι χρώμενος. Ἔσται δὲ μοι τὸ σύντγμα τοῦτο λήθης φάρμακον καὶ μνήμης ἐμπόρευμα· εἰ δὲ καὶ ἄλλοις δόξειε χρήσιμον, θῶ χάρις παρ’ οὐ πάντων ἀνθρώποις τὸ κατορθούμενον· αὐτῷ ἢ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν²².

Anche noi rendiamo gloria a Dio per questo lavoro di sei mesi che abbiamo intrapreso all’inizio dell’estate e terminato alla fine dell’autunno. Ma quest’opera l’hanno composta

¹⁸ L’importanza di questa citazione per l’inclusione di autori eretici nelle catene è ben messa in luce da Mühlenberg 1989, 15.

¹⁹ Si veda l’edizione in Robinson 1893, 3.

²⁰ La citazione di Cirillo, evidentemente considerata indispensabile, è presente in tutte quattro le prefazioni composte dal catenista (Faulhaber 1899, 194).

²¹ Per la datazione relativa delle catene di Niceta si veda la pag. 88 della presente ricerca.

²² Un’edizione non del tutto completa del testo si legge in Karo-Lietzmann 1902, 34. Dorival traduce e commenta il testo due volte in Dorival 1984, 377-378 e Dorival 1992, 516-520. Il testo qui stampato è edito sulla base del codice Par.Coisl.gr. 190, f. 259r, ultime 14 righe.

per noi i divini padri: il grandissimo Atanasio, Basilio, grande nelle cose divine, il grande teologo Gregorio, il suo omonimo nisseno, il sapiente teologo dalla bocca d'oro Giovanni, l'elegante e divino Cirillo, Massimo, giustamente chiamato così, visto che è grandissimo, Isidoro di Pelusio, il moderato Teodoreto e molti altri. Apollinare di Siria e Teodoro di Antiochia non li ho inclusi perché inventano degli argomenti loro propri e ragionano come Giudei. Insieme a questi ho espulso anche Didimo il cieco poiché non vede la verità e va a finire in vicoli ciechi di idee e precipita in dirupi. Origene lo abbiamo per lo più respinto per la sua eccessiva curiosità indiscreta. Non abbiamo poi voluto tralasciare l'abile Eusebio, dal momento che non lo fecero neppure i divinissimi Atanasio e Basilio, l'uno parafrasando le sue opere, l'altro utilizzando direttamente le sue frasi. Sia per me quest'opera un rimedio contro l'oblio e un guadagno per la memoria: se sembrerà utile anche ad altri, rendo grazie a Dio, da cui deriva ogni merito per gli uomini: a lui la gloria nei secoli dei secoli, amen.

Salta subito agli occhi come Niceta sia molto più analitico di Giovanni Drungario nell'elencare gli autori eterodossi che sono stati esclusi, interamente o parzialmente, dalla catena²³ e nell'esplicitare le ragioni che hanno condotto a queste scelte. L'esclusione di Apollinare e Teodoro di Mopsuestia si deve a motivi schiettamente esegetici: le loro interpretazioni apparvero a Niceta troppo personali e giudaizzanti²⁴. La esclusione di Didimo il cieco deriva invece da motivi di ordine teologico e filosofico (ἐννοιαι) che Niceta, più guardingo di Giovanni Drungario, riscontrò anche nelle opere esegetiche, e non solo in quelle dichiaratamente teologiche. L'atteggiamento del catenista si fa più ambiguo nei riguardi di Origene: le sue interpretazioni sono rifiutate ma solo in parte (τὰ πολλά)²⁵ alla luce della «curiosità indiscreta»²⁶ dell'Alessandrino. Si noti però che l'aggettivo precisamente utilizzato da Niceta per definire Origene, περιεργότερος, significa eccessivo, esagerato e – facendo forse riferimento alla lunghezza dei commentari origeniani, a cui un catenista votato alla brevità sarà stato molto sensibile – tradisca un ideale di moderazione il cui polo positivo è rappresentato da Teodoreto di Cirro, definito da Niceta ἀπέριπτος, ossia moderato, che non supera la giusta misura.

Anche il termine περιεργότερος, come già era capitato con la citazione dall'epistola di Cirillo a Eulogio, getta un ponte – questa volta all'indietro – con quanto si è detto della ricezione di Origene da parte del Patriarca Fozio nel IX sec. Nel primo dei suoi *Amphilochia* infatti, parlando dell'intelligenza (διάνοια) di Origene afferma che questa «ha un che di eccessivo»²⁷ (τὸ περιεργὸν ἔχει). Ecco quindi che, alcuni secoli dopo Fozio, l'accusa di non porre limiti alla propria curiosità e alla speculazione teologica ritorna in Niceta di Eraclea. E come già per Fozio τὸ περιεργὸν non aveva impedito di ammirare l'eleganza (γλαφυρότης) dell'esegesi origeniana, così neppure la condanna di Niceta è inappellabile: l'esagerazione non fu una ragione sufficiente per escludere del tutto le opere dell'Alessandrino dalle compilazioni catenarie che andava componendo.

²³ La tendenza di Niceta a escludere dalle proprie compilazioni gli autori colpiti da condanna ecclesiastica nelle catene ai Vangeli è notata in Reuss 1941, 107.

²⁴ Si potrebbe pensare che Niceta inputi a questi autori l'eccessivo letteralismo proprio della scuola antiochena: questo appare quantomeno inatteso alla luce delle ripetute accuse di eccessivo ricorso all'allegorismo che immediatamente vennero mosse a Origene e che divennero uno dei capi di imputazione più frequentemente ripetuto nei suoi confronti.

²⁵ Fatto sta che gli studi di Dorival 1992, 561 e Sickenberger 1902 hanno ben messo in luce come il ricorso di Niceta all'esegesi origeniana sia stato tutt'altro che sporadico.

²⁶ Questa è la traduzione proposta da Dorival 1984, 377; 1992, 517.

²⁷ Westerink 1986, 833-852.

Un'altra via di salvezza

Dopo aver preso rapidamente in considerazione questi testi liminari, sia permesso avanzare una riflessione generale sul meccanismo che ha permesso ad ampi frammenti di pere di Origene all'interno delle catene esegetiche. Come abbiamo ricordato nell'introduzione, una delle principali dinamiche che ha favorito la trasmissione di opere origeniane è consistita nell'occultare lo scandaloso nome di Origene sotto lo scudo di nomi di scrittori dall'incrollabile ortodossia: è questo il caso dei traduttori Rufino e Girolamo e degli antologisti Eusebio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo. Qualcosa di simile a questo ultimo caso è accaduto nel campo delle catene: per quanto si possa credere che il compilatore di una silloge esegetica non possa vantare per la sua opera il medesimo statuto di autorialità che è proprio di chi compone *ex novo* un'opera, è probabile che per un fruitore bizantino il vaglio operato dal catenista sul materiale esegetico fosse una garanzia sufficiente dell'ortodossia delle interpretazioni trasmesse nella catena. Detto in altri termini, il compilatore della catena – noto o anonimo che fosse – era avvertito dai lettori come il vero autore dell'opera ed è quindi a lui, più che agli autori citati, che va imputata l'ortodossia globale della catena esegetica. Ciò non bastava certo a rassicurare del tutto gli animi: ecco quindi che Giovanni Drungario si sente in dovere di spiegare quali sono i principi che lo hanno condotto alla scandalosa scelta di citare Origene insieme ad altri, ma il principio è chiaro e noi moderni possiamo solo essere lieti che questo ci abbia conservato – sia pure indirettamente – tanta parte dell'opera di Origene, Teodoro di Mopsuestia e molti altri. L'aspetto scorciato, deformato e quasi sfilacciato che l'esegesi assume molto spesso negli scoli delle catene è il prezzo da pagare per la conservazione di questi preziosi brandelli di antiche interpretazioni al testo sacro.

Solo frammenti?

Per le ragioni che abbiamo appena esposto, le catene sono state un terreno frequentato dagli studiosi di Origene col fine principale, se non unico, di ricavare da esse preziosi brandelli di opere altrimenti perdute, come ad esempio il *Commento alla Genesi* o il multiforme materiale esegetico sul Salterio²⁸. Sembra quindi legittimo chiedersi perché ci stiamo dedicando alle catene in relazione a un'opera, il *Commento a Matteo* di Origene, per cui possiamo avvalerci di un'ampia tradizione diretta. La risposta più immediata è che i τóμοι greci ci forniscono l'esegesi origeniana solo a partire da Mt 13, 36: per conoscere il commento dell'Alessandrino alla prima parte del Vangelo, dobbiamo affidarci ai frammenti di tradizione catenaria²⁹. Un discorso simile vale per la parte di commento che conosciamo solo attraverso le *Series* latine (Mt 22, 34-27, 36): le catene offrono per questa sezione preziosi paralleli al testo latino e confermano che per tutta la sua ampiezza le *Series* costituiscono un'affidabile fonte per ricostruire l'esegesi origeniana al primo Vangelo. Ma non è tutto: quando Erich Klostermann volle rias-

²⁸ Il volume 17 della *Patrologia Graeca* contiene un gran numero di raccolte prescientifiche di frammenti origeniani tratti in modo asistematico da singoli manoscritti catenari e editi nelle collezioni di Mai, Gallandi, Pitra e altri. Venendo a pratiche più attuali, la raccolta di frammenti origeniani sulla Genesi di Metzler 2010 è un buon esempio di una sistematica edizione di frammenti di un singolo esegeta, estrapolati dal loro contesto tradizionale; di contro Harl-Dorival 1972 è un insigne modello di catena edita nella sua interezza. Sull'alternativa tra queste due procedure ecdotiche si veda Leanza 1990 247-248.

²⁹ I frammenti origeniani riferibili alla prima parte del Vangelo di Matteo sono editi in Klostermann 1941.

sumere il proprio operato sulle catene in rapporto al *CMt* affermò sì che esse erano utili per conoscere l'esegesi dell'Alessandrino laddove siamo privi della tradizione diretta ma affermò in primo luogo che, in quanto le catene «dem direkt überlieferten griechischen Text parallel laufen, unter Umständen Fehler dieses Textes verbessern helfen»³⁰. Dato il suo scetticismo nei confronti della tradizione diretta dei τόμοι greci³¹, Klostermann valutò l'apporto delle catene soprattutto in chiave ecdotica: sono numerosi i passaggi, e alcuni verranno presi in considerazione qui nel seguito, in cui le catene offrono singole lezioni superiori, utili a correggere il testo tradito nei τόμοι³². Klostermann aveva ricondotto questa configurazione testuale a uno stemma bipartito in cui, a partire da un *Urtext* origeniano, si dipartono due rami: da uno deriverebbe la redazione greca e dall'altro catene e traduzione³³. Questa ricostruzione stemmatica ha un evidente punto debole: sembra davvero improbabile che alla base degli estratti catenari³⁴ e dell'antica traduzione latina stia la medesima «kürzende Bearbeitung»³⁵. È molto più verisimile che questi due rami di tradizione indiretta risalgano, senza mediazioni, all'*Urtext*³⁶. In questo particolare caso la rigorosa applicazione del metodo stemmatico può permetterci di sottrarci alla critica bédieriana di costruire tradizioni bipartite pro domo sua: la tradizione del *CMt*, per quanto complessa e frastagliata, è tripartita e da questo si possono trarre conclusioni non scontate.

Come abbiamo detto, Klostermann si è avvalso dei frammenti catenari paralleli ai τόμοι per correggere il testo greco di questi ultimi³⁷. Uscendo però da questa ristretta – per quanto legittima – ottica editoriale, il contributo delle catene può essere ben più radicale: esse sembrano provare che i τόμοι greci non rispecchiano il genuino testo origeniano, ma ne rappresentano una redazione compendiativa. Se disponessimo solo di TG e TL – e ci trovassimo di fronte a uno stemma bipartito – dovremmo arrenderci allo scetticismo: non si potrebbero cioè emettere giudizi sull'originalità o meno dei *plus* del latino. Sono le catene ad offrirci – almeno in alcuni passaggi – quel terzo ramo di tradizione indipendente che consente di valutare l'autenticità dei *plus* di TL. Di fronte a un medesimo sviluppo esegetico presente nei due rami della tradizione indiretta (TL e le catene) e ma assente dai τόμοι non resta che concludere che la convergenza di latino e catene offre passi di autentica esegesi origeniana.

Svolgeremo questa ricerca relativamente a tre commenti catenari assai diversi tra loro: quello attribuito a Pietro di Laodicea, la *Catena palatina* trasmessa dal Pal.gr. 20 e le catene composte nell'XI sec. da Niceta, metropolita di Eraclea³⁸. Il confronto tra i frammenti da loro

³⁰ Klostermann 1955, 7.

³¹ Ricordiamo che Bossina 2011a, 36-40 ha ricondotto quest'atteggiamento ai giovanili studi di Klostermann sul testo biblico e in particolare sulla versione dei LXX, tradizione indiretta a tratti superiore al testo ebraico di tradizione diretta.

³² Klostermann ebbe chiaro questo punto almeno già a partire da una *Miszelle* del 1911 (Klostermann 1911).

³³ Si veda lo stemma disegnato in Klostermann 1955, 20 e la sua relativa descrizione.

³⁴ Per ora parliamo di catene senza scendere nei dettagli: nel seguito della trattazione verranno presi in esame tre casi specifici.

³⁵ Klostermann 1955, 20.

³⁶ Di questa opinione sono anche Stählin 1937, 147 e Bossina 2011a, 81 (con Bossina 2012).

³⁷ Un medesimo utilizzo della tradizione catenaria per sanare un testo di tradizione diretta è stato messo in atto per il *Commento ai Salmi* di Eusebio di Cesarea. Si vedano a questo riguardo gli studi di Curti 1987, 1-32.

³⁸ Si eviterà qui di prendere in considerazione la messe di materiale offerto dalle catene secondarie. Questo è un campo non ancora sufficientemente esplorato in cui sarebbe troppo facile cadere in errore, attribuendo alla diretta conoscenza del *CMt* materiale esegetico ricavato da compilazioni precedenti: sembra comunque che questo secondo caso sia stato di gran lunga il più comune.

trasmessi con la tradizione dei τόμοι greci ci permetterà di raggiungere interessanti conclusioni sulla natura stessa del testo del *CMt* trasmesso dai manoscritti bizantini.

Pietro di Laodicea?

Per orientarsi nel *mare magnum* dei frammenti origeniani trasmessi dalle catene al Vangelo di Matteo, Klostermann pubblicò, negli studi preparatori del 1931, una tabella sinottica³⁹ in cui vengono messe a confronto le diverse catene da cui l'editore ha attinto frammenti. Già a prima vista emerge come i 330 frammenti della catena denominata C¹ riportino l'esegesi origeniana in corrispondenza di quasi tutti i versetti del Vangelo di Matteo. Con C¹ Klostermann indica «der Kommentar des sogenannten Petrus von Laodicea»⁴⁰ ma, nelle sue liste, non fa solo riferimento al commento di base, da cui derivano soltanto 33 paralleli, ma anche ai frammenti trasmessi nelle diverse catene che attorno a questo si sono sviluppate, che offrono gran parte del materiale utile all'edizione del *CMt*. In ogni caso il commento di Pietro di Laodicea sembrerebbe costituire un momento chiave nella ricezione dell'esegesi origeniana nella cultura bizantina e vale dunque la pena di approfondire la questione, per quanto complessa essa sia.

Apprendo una recente opera di consultazione come l'*Oxford Dictionary of the Christian Church* si apprende che Pietro, vissuto tra il VII e l'VIII sec. fu «Greek patristic writer and reputed commentator on the Gospels»⁴¹, informazioni simili si ricavano dalla voce corrispondente compilata da J. Reuss per il *Lexikon für Theologie und Kirche*, in cui si parla di Pietro come di «wahrscheinlich der Kompilator einer Mt-Katene ohne Quellenangabe aus dem 7. Jh»⁴². Molti sono quindi i dubbi che si affollano attorno alla figura autoriale di Pietro di Laodicea: conviene quindi partire dai pochi punti fermi. Oltre che a commenti ai Vangeli il nome di Pietro emerge anche nella tradizione esegetica sui Salmi: nel codice Vat.gr.412 (sec. XI) si legge una catena ai salmi 1-76 la cui titolatura al f. 1r è erasa⁴³. Tra le lettere smangiate si può comunque leggere Πέτρο<υ> Λ<αοδικαί>ο υ έρ<μηνεία εις τοὺς> ψαλμοὺς⁴⁴. Gli studi svolti su questo commento da Olivier⁴⁵ e Dorival⁴⁶ permettono di stabilirne i caratteri base: a livello di fonti esso attingerebbe tanto a opere di tradizione diretta (per es. i *Commenti ai Salmi* di Diodoro di Tarso, Esichio di Gerusalemme e Teodoro, gli Scolii di Origene e le Omelie di Areta) tanto a catene già formate (prima catena palestinese, e catene del Par.gr. 139 e del Vat.gr. 754). La mano dell'autore si riconosce nel rimaneggiamento delle fonti, che sono variamente riassunte, riscritte e riorganizzate. L'opera di Pietro di Laodicea nasconde poi la propria natura compilatoria sotto la forma di un commentario continuo «fabriqué dans la tradition des Pères»⁴⁷, in cui

³⁹ Klostermann-Benz 1931, 1*-14*.

⁴⁰ Klostermann-Benz 1931, 13.

⁴¹ Cross-Livingstone 1997, 1266.

⁴² LThK² VIII, 367.

⁴³ Si veda Beck 1959, 468-469; Dorival 1985, 216; Devreesse 1937, 119.

⁴⁴ Queste sono le integrazioni riportate da Devreesse 1937, 119; Dorival 1985, 216 afferma però che anche l'articolo τοὺς è chiaramente leggibile alla lampada di Wood.

⁴⁵ Olivier 1976.

⁴⁶ Dorival 1985, 217-218 dove si trova un elenco dei testimoni manoscritti di questo commento e un elenco delle sue peculiarità.

⁴⁷ Dorival 1992, 266.

le sigle degli autori che caratterizzano il genere “catena” sono sistematicamente eliminate; a separare i diversi *interpretamenta* – di autori diversi o risalenti al medesimo esegeta – restano indicazioni come ἄλλος/ἄλλως/ἕτερος⁴⁸. Dall’analisi di Dorival, Pietro di Laodicea si presenta come un catenista costantinopolitano la cui attività può essere datata al X sec., egli utilizza infatti le Omelie sui Salmi di Areta⁴⁹, composte nel 902 o 903, mentre il più antico manoscritto del suo commento, l’Athous Vatop. 196 si può datare su base paleografica alla fine del X sec. A buon diritto Dorival può dunque parlare dell’opera sui Salmi di Pietro di Laodicea come di una catena trasformata in commentario⁵⁰.

Se la tradizione del *Commento ai Salmi* ci restituisce solo un’ombra pallida della figura di Pietro di Laodicea, la situazione non migliora affatto rivolgendosi ai commenti ai Vangeli. Il primo aspetto da osservare riguarda la tradizione manoscritta del *Commento a Matteo* attribuito a Pietro di Laodicea (*Typus* B, *Grundform* Reuss; CPG C111): esso è quasi unicamente tradito in manoscritti⁵¹ che contengono il *Commento a Marco* attribuito a Vittore di Antiochia (CPG C125.1) e i due commenti a Luca (*Typus* B, *Grundform* Reuss⁵²; CPG C132) e Giovanni (*Typus* B, *Grundform* Reuss⁵³; CPG C141.1) che parte della tradizione collega ugualmente al nome di Pietro di Laodicea.

È giunto il momento di indagare quali siano le basi testuali che consentono di attribuire a Pietro di Laodicea il gruppo di commenti catenari ai Vangeli che abbiamo elencato. Essi sono esplicitamente attribuiti a Basilio di Cesarea in un manoscritto milanese di Brera, Braid.gr. A F XIV 15, e nel Reginense 5 della Vaticana⁵⁴; la totale inverosimiglianza di questa attribuzione – dovuta tra l’altro alla presenza di materiale basiliano all’interno di questo *corpus* esegetico – ha spinto gli studiosi ad accogliere più di buon grado la paternità di Pietro di Laodicea, per la quale la testimonianza più chiara ma meno solida si trova nella tradizione della *Grundform* del *Commento a Matteo*. Questa – che appare sempre al primo posto tra le quattro – è tradita in forma anonima dalla quasi totalità dei manoscritti; un’eccezione significativa⁵⁵ è rappresentata dal Vat.gr. 1445⁵⁶, manoscritto di questo quadruplici *corpus* esegetico ai Vangeli, già appartenuto a Marcello Cervini e a Guglielmo Sirleto, è vergato in una *Perschrift* definita «seriore» da Francesco D’Aiuto e Anna Sirinian⁵⁷ e quindi databile tra la fine dell’XI sec e l’inizio del suc-

⁴⁸ Per questa ragione Dorival 1985, 218 forgia per l’opera di Pietro l’efficace denominazione di «commentaire à ἄλλος».

⁴⁹ Westerink 1968, 19-46.

⁵⁰ Dorival 1985, 216.

⁵¹ I testimoni del *Commento a Matteo* elencati in Reuss 1941, 52-72 si ritrovano infatti anche nella trattazione di Vittore di Antiochia su Marco (Reuss 1941, 118-129) e nelle sezioni dedicate ai commenti a Luca (Reuss 1984, XII-XIII) e Giovanni (Reuss 1941, 175-183). Tra le lussuose copie miniate di questo *corpus* esegetico elencate in Canart 2000, 83 si segnalano il Vat.gr. 358 e 756.

⁵² Rauer 1920 e Reuss 1984, XII-XIII.

⁵³ Reuss 1941, 175-183.

⁵⁴ Reuss 1941, 69-70.

⁵⁵ Ci limiteremo qui al caso più significativo, ossia il Vat.gr. 1445 trascurando il Vat.gr. 1090, suo apografo. Un caso ancora diverso è quello della catena del Vat.gr. 757 (XI-XII: cf. Canart-Perria 1991, 77) che dichiara l’anonimato della sua fonte nel corpo della catena ma la mano di Giovanni Santamaura (1538-1614; RGK III 299) è intervenuta sull’ultimo foglio per spiegare che ἀνεπιγράφου sta per Πέτρον.

⁵⁶ Oltre alla trattazione di Reuss 1941, 57-59, si segnala per questo manoscritto l’approfondito studio di D’Aiuto-Sirinian 1999.

⁵⁷ D’Aiuto-Sirinian 1999, 134.

cessivo. La storia del manoscritto è illuminata da una serie di note che si leggono al foglio 173⁵⁸: il codice è stato acquistato nel 1210/1211 a Teodosiopolis (Karin per gli armeni, oggi Erzurum in Turchia) da Giovanni protospatario, un dignitario armeno-bizantino che si occupò anche del restauro del manoscritto⁵⁹. Una seconda nota ci informa che l'omonimo figlio di Giovanni donò il codice al ieromonaco Germano mentre un secondo passaggio di mano è ricordato in una nota risalente al XIV sec., quando il ieromonaco Gerasimo (Γεράσιμος) del monastero della Theotokos dei gigli (τῶν Κρενῶν)⁶⁰ donò il manoscritto al ieromonaco Gioacchino (Ιωάκιμ sic). Il Vat.gr. 1445 sembra dunque essere un codice di fattura provinciale, testimone della fusione di elementi culturali e artistici bizantini e armeni. Il motivo che ci ha spinto ad occuparci di questo manoscritto è un altro: nel margine superiore del f. 4r, sopra la fascia decorata che orna la prima pagina del commento, una mano definita da D'Aiuto-Sirinian «arcaizzante» e datata tra la fine de XIII e il XIV sec⁶¹, scrive il titolo dell'opera: + ἐρμηνεῖα πέτρου λαοδικείας, εἰς τοὺς δ' ἄγ(ιους) εὐαγγελιστάς +⁶². Reuss riconduce alla stessa mano il genitivo πέτρου λαοδικείας apposto a margine del primo (f. 4v) e del sesto (f. 5r) scolio che si alternano con il testo evangelico in altre note apposte ai ff. 6v, 7v, 8r e 15v del manoscritto. L'attribuzione a Pietro di Laodicea operata da questo annotatore in apertura del Vat.gr. 1445 è ovviamente passata al suo apografo Vat.gr. 1090 (copiato da Pietro Devaris nel XVI sec.)⁶³, in cui Pietro di Laodicea ritorna come *nomen auctoris* tanto in apertura del *Commento a Matteo*⁶⁴ quando nell'*inscriptio* anteposta al *Commento a Giovanni*⁶⁵.

Proprio al Vat.gr. 1090 l'evanescente figura di Pietro di Laodicea deve il proprio stabile ingresso negli studi moderni: un foglietto con una nota di Angelo Mai incollato sul secondo foglio di guardia⁶⁶ ci testimonia che è da questo manoscritto che il bibliotecario della Biblioteca Vaticana prese spunto per editare, nel disordine della sua *Nova Patrum Bibliotheca*⁶⁷, alcuni estratti dal *Commento a Matteo* sotto il nome di Pietro, fantomatico santo e vescovo di Laodicea vissuto nel VII sec. I testi editi da Mai furono poi ristampati nel secondo tomo del volume 86 della *Patrologia* del Migne⁶⁸, legando così definitivamente il nome di Pietro di Laodicea a questo quadruplice *corpus* esegetico sui Vangeli.

Se la tradizione diretta dei Commenti non dà grande spessore alla figura del presunto autore, il terreno non sembra farsi più solido se si guarda alle catene secondarie costituite attorno alla *Grundform* rappresentata dal Commento di Pietro di Laodicea.

La quasi totalità delle catene secondarie rispecchia il medesimo stato della tradizione della *Grundform* e segna i lemmi tratti da essa come ἀνεπιγράφου, testimoniando che i ma-

⁵⁸ D'Aiuto-Sirinian 1999, 136.

⁵⁹ Bianconi 2018, 107.

⁶⁰ Istituzioni con questo nome non sono note a Costantinopoli; D'Aiuto-Sirinian 1999, 136 avanzano ipotesi di una localizzazione insulare a Cipro o a Chio.

⁶¹ D'Aiuto-Sirinian 1999, 137-138.

⁶² L'attribuzione in blocco dei quattro commenti contraddice oltretutto i dati riportati dal manoscritto stesso, che, come da

⁶³ Il copista è schedato in RGK III, 548. Si vedano le osservazioni Maria Luisa Agati in Cesaretti-Ronchey 2014, 200* n. 70 che data il manoscritto al 1585-1590.

⁶⁴ Reuss 1941, 70-71.

⁶⁵ Reuss 1941, 181. L'esplicita attribuzione a Pietro di Laodicea del *Commento a Luca* tradito insieme a quelli qui elencati si trova soltanto in una tarda nota latina nel Vat.gr. 758 (Rauer 1920, 51).

⁶⁶ Reuss 1941, 71.

⁶⁷ Mai 1853, 543-544.

⁶⁸ PG 86, 3324-3336.

noscritti da cui il catenista stava attingendo materiale riportavano il commento come privo di ἐπιγραφή, ossia anonimo. Due però sono le eccezioni, e non sono affatto trascurabili: la catena trasmessa dal codice dell'Archiginnasio di Bologna Bol.Arch. A 3⁶⁹ (XIV sec.) invece di ἀνεπιγράφου scrive a margine Πέτρου Λαοδικ<είας> e nel Par.gr. 203 (XII sec.), che contiene la *Grundform* della catena di Tipo A-Reuss (CPG C110.1) marcata a margine con la sigla per Giovanni Crisostomo, ampliata con l'inserimento di scoli tolti dal tipo B-Reuss spesso – ma non sempre – contraddistinti a margine dal lemma Πέτρου⁷⁰. Il Par.gr. 203 è quindi il più antico testimone, sia pure indiretto, dell'attribuzione a Pietro di Laodicea di questo *Commento a Matteo*.

La scarsità dei dati a disposizione lascia ben capire la ragione per cui attorno al nome di Pietro di Laodicea divampò, sia pure per un breve periodo tra la fine del XIX e l'inizio del XX sec., quella che Joseph Sickenberger definì, non senza ironia, «Petrusfrage»⁷¹.

Alla base della controversia stanno gli studi del teologo Carl Friedrich Georg Heinrici che, nel 1897, nella voce dedicata alle catene esegetiche nella *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, diede notizia della propria intenzione di pubblicare un anonimo commento a Matteo contenuto nel codice Ambr. 466. Già dopo un articolo introduttivo del 1905⁷², l'anonimo commento aveva trovato in Pietro di Laodicea il proprio autore; l'ultimo passo compiuto da Heinrici fu l'edizione del *Commento a Matteo* a lui attribuito⁷³. Heinrici era fermamente convinto della veridicità dell'attribuzione operata nel Vat.gr. 1445 poiché considerava la sigla indicante Pietro di Laodicea a margine del suo primo scolio (f. 4v) come risalente al copista stesso e non, come in realtà è, un'aggiunta seriore⁷⁴. Egli giunse così alla conclusione che Pietro fu autore di tre commenti dedicati rispettivamente ai vangeli di Matteo, Luca e Giovanni e che visse tra il IV e il VII sec.⁷⁵, considerando come *terminus post quem* gli estratti da Severo di Antiochia († 539) che si possono individuare in quei commenti.

Su posizioni molto più scettiche si era attestato negli anni immediatamente precedenti il teologo monacense Joseph Sickenberger⁷⁶ che, nel corso dei suoi studi sulle Omelie a Luca di Tito di Bostra⁷⁷, affrontò il problema del *Commento a Luca* attribuito a Pietro. Egli definì la sua tradizione manoscritta «im allgemeinen sehr ungünstig für die Autorschaft des Petrus von Laodikea»⁷⁸ e chiuse rudemente la questione con l'affermazione che, se anche questa at-

⁶⁹ Reuss 1941, 83 e Losacco 2006, 44.

⁷⁰ Reuss 1941, 26-27.

⁷¹ Sickenberger 1904, 19.

⁷² Heinrici 1905; le pagine 109-120 ripropongono l'eterogeneo materiale già pubblicato in PG 86 oltre ad estratti dai Commenti di Pietro tratti dal Par.Suppl.gr. 407, autografo di Jacques Sirmond (1559-1651).

⁷³ Heinrici 1908. Grazie agli studi di Devreesse 1928 e Reuss 1941 possiamo oggi affermare che la recensio su cui si basa quest'edizione è del tutto insufficiente. A volte poco chiara risulta poi la collocazione in un'ampia fascia di apparato degli scoli presenti in alcune catene secondarie, in particolare in quella siglata come Me (nota a Heinrici solo grazie al recentissimo – XVIII sec. – Mosq.Sinod.gr. 48; ma si vedano Devreesse 1928, 1165 e Reuss 1941, 96).

⁷⁴ Heinrici 1905, 102; 1908, XII; contra Reuss 1941, 58 n. 14

⁷⁵ Heinrici 1908, XIII: il principale argomento apportato da Heinrici consiste nell'uso di Χρυσόστομος (Heinrici 1908, 119, 2) come soprannome anteposto al nome proprio di Giovanni: quest'uso testimonierebbe una datazione alta della catena.

⁷⁶ Per essenziali notizie biografiche si veda la voce dedicata a Sickenberger all'URL <<https://www.deutsche-biographie.de/gnd117337048.html#ndbcontent>>.

⁷⁷ Sickenberger 1901, 119-128.

⁷⁸ Sickenberger 1901, 127.

tribuzione fosse fondata, noi non avremmo fatto altro che chiamare per nome «einen eifrigen Kompilator»⁷⁹. Nonostante ciò, Sickenberger ritornò sulla questione pochi anni dopo con un breve contributo⁸⁰ composto dopo una visita alla *Bibliothèque Nationale* di Parigi. Egli aveva notato che tutti i manoscritti del nostro *corpus* esegetico lì conservati, e specialmente l'auto-revole Par.gr. 177, trasmettono i commenti in forma anonima e ciò fece crescere ancor più lo scetticismo di Sickenberger, che sospese il giudizio sulla possibilità di considerare il nome di Pietro di Laodicea una semplice invenzione oppure la labile traccia di un autore altrimenti dimenticato⁸¹. Dell'equilibrato scetticismo del teologo monacense, Heinrici non volle fare tesoro. Dalle osservazioni di Sickenberger prese invece le mosse il suo allievo Max Rauer che, nel 1920, dedicò uno studio al *Commento a Luca* circolante sotto il nome di Pietro di Laodicea⁸². Per quest'opera mancano anche le pur labili tracce di autorialità presenti nella tradizione del *Commento a Matteo*⁸³ ma, nell'analisi di questo commento, si dispone di un'arma in più: nel Vind.Theol.gr. 117 – su cui tra poco torneremo – una mano diversa da quella del copista ha indicato a margine – a partire da Lc 5, 33 – gli autori da cui derivano i vari *interpretamenta*⁸⁴. Tra queste fonti ne spicca una: ἐξ ἀνεπιγράφου. Rauer ha visto dietro questa indicazione l'esistenza di una «Urkatene»⁸⁵ di cui si sarebbero serviti tanto il Commento di Pietro di Laodicea quanto quello dello Pseudo-Tito⁸⁶. Ancora una volta è l'opera di Severo di Antiochia († 539) a fungere da *terminus post quem* per l'*Urkatene* mentre il fatto che essa apparisse anonima (ἀνεπιγράφου) già all'autore del commento che – per comodità – continuiamo a chiamare di Pietro di Laodicea ha spinto Rauer a datare la composizione di quest'ultimo nel VII-VIII sec⁸⁷.

In queste pagine ci siamo limitati a riportare i risultati delle indagini svolte nella prima metà del '900 attorno alle catene ai vangeli. Questi studi sono culminati nelle edizioni di Reuss⁸⁸, il quale ha preferito, di fronte alle diverse possibilità che si offrono all'editore di catene, dedicarsi alla «ricostruzione ed edizione dei frammenti esegetici dei singoli Padri»⁸⁹ anche sulla base di diverse catene. Questa scelta, più immediatamente utile nel campo degli studi patristici, lascia tuttavia in ombra la peculiare struttura di ogni commento catenario, rendendone molto difficile l'analisi critico-testuale. Questa mancanza si rivela particolarmente grave se si considera che proprio al Vangelo di Luca è dedicato il più antico testimone di una catena marginale a noi noto, ossia il *Codex Zacynthius* (*Cambridge University Library, British and Foreign Bible Society* MS 213; Gregory-Aland 040, siglum Ξ) un codice palinsesto che, oltre

⁷⁹ Sickenberger 1901, 128.

⁸⁰ Sickenberger 1904.

⁸¹ Sickenberger 1904, 19. Il teologo monacense considerò anche l'accattivante eventualità che Pietro di Laodicea non fosse altro che il proprietario di un manoscritto del *corpus* esegetico in cui la nota di possesso fu scambiata per indicazione dell'autore. Sickenberger scartò quest'ipotesi sulla scorta dei lemmi nella catena del Bol.Arch. A 3 (Sickenberger 1904, 17). Questa tesi non va tuttavia scartata così risolutamente: l'equivoco ipotizzato da Sickenberger potrebbe infatti essersi prodotto in una fase molto antica della tradizione manoscritta (prima della composizione della catena del Par.gr. 203).

⁸² Rauer 1920.

⁸³ Rauer 1920, 52.

⁸⁴ Karo-Lietzmann 1902, 574-575; Rauer 1920, 10; Hunger-Kresten 1984, 50.

⁸⁵ Rauer 1920, 64.

⁸⁶ Reuss 1984, XI che rimanda alla discussione sulla catena di tipo A su Matteo (Reuss 1941, 8-22).

⁸⁷ Rauer 1920, 69; questa datazione è accettata in Reuss 1984, XIII.

⁸⁸ Reuss 1957; 1966; 1984.

⁸⁹ Lenaza 1990, 248.

a testimoniare fino a Lc 11, 33 un testo biblico affine a quello del codice Vaticano⁹⁰, offre un commento catenario con lemmi. Se il testo di Luca riportato da questo manoscritto è stato editato da Tregelles nel 1861, la catena marginale giace ancora inedita nonostante gli studi di Greenlee⁹¹ e l'uso che di essa ha fatto Reuss⁹² nella sua edizione dei frammenti a Luca. Un recente studio condotto da Parker e Birdsall⁹³ ha proposto di datare la *scriptio inferior* del palinsesto al 700 circa: esattamente il periodo in cui gli studi di Rauer e Reuss collocherebbero l'opera di Pietro di Laodicea, o per lo meno l'*Urkatene* che dietro di lui traspare. Questa datazione così alta fa del *Codex Zacynthius* il convitato di pietra negli studi sulla storia delle catene (non solo al Nuovo Testamento). Un'edizione del commento contenuto in questo inestimabile testimone è quindi un prerequisito indispensabile per comprendere i reciproci rapporti di fonti tra i commenti marginali fioriti nei secoli attorno al testo evangelico⁹⁴.

La possibilità di trovare in Pietro, vescovo di Laodicea nel VII sec., un lettore e fruitore del *Commento a Matteo* di Origene si è quindi infranta contro le evidenze della tradizione manoscritta: quello che si prefigurava come un autore attivo nel poco noto periodo che precedette la crisi iconoclasta è svanito come neve al sole. Nonostante ciò, rimane ancora qualcosa da dire attorno alla figura, o meglio al nome, di Pietro di Laodicea. Abbiamo già osservato che a costui sono attribuiti commenti a Matteo, Luca e Giovanni oltre a un *Commento ai Salmi* per cui la paternità di Pietro poggia su più solide basi. Questi testi presentano diverse affinità:

Il carattere compilatorio che li avvicina alle catene vere e proprie, facendo scomparire la figura dell'autore dietro le sue fonti⁹⁵.

Tra queste fonti si possono individuare tanto catene quanto opere esegetiche di tradizione diretta.

Il compilatore non si limita a trascrivere le proprie fonti, ma rielabora il materiale fondendo tra loro più scoli, anche di autori diversi. In questo verso appare più pedissequo il *Commento a Luca*⁹⁶ mentre il *Commento a Matteo* sembra presentare un grado di rielaborazione più alto, in cui non è sempre facile distinguere a quale fonte si stia precisamente attingendo⁹⁷.

La mancanza di lemmi marginali fa sì che queste opere si presentino come esegesi continue ai testi commentati⁹⁸: il passaggio da un'interpretazione all'altra è marcata soltanto da

⁹⁰ Parker 2008, 316 nota che, oltre che nelle varianti, l'affinità tra i due manoscritti si può osservare nell'adozione di una particolare divisione in sezioni del testo evangelico. Ciò potrebbe spingere a localizzare l'origine del *Codex Zacynthius* in area alessandrina.

⁹¹ Greenlee 1957; 1958; 1959.

⁹² Reuss 1984, XV n. 26.

⁹³ Parker-Birdsall 2004.

⁹⁴ Parker-Birdsall 2004, 127 riscontrano, sulla base di note autografe di Greenlee una particolare affinità tra il commento del *Codex Zacynthius* e quella del Par.suppl.gr. 612, catena secondaria costruita sulla base del commento attribuito a Pietro di Laodicea (cf. Reuss 1941, 89). Se ciò fosse confermato la storia di questi testi potrebbe essere riscritta con ben altro grado di sicurezza.

⁹⁵ Heinrici 1908, XXIX scrive: «das Eigengut verschwindet in ihm fast hinter dem Lehngut».

⁹⁶ Rauer 1920, 34.

⁹⁷ Nel *Commento a Matteo*, l'unico – si ricordi – leggibile in un'edizione moderna, il compilatore può prendere direttamente la parola per svolgere espliciti confronti tra diverse esegesi, come accade in Heinrici 1908, 118-119 tra quella di Gregorio di Nazianzo e Giovanni Crisostomo su Mt 11, 2-6.

⁹⁸ L'unica eccezione è rappresentata dal *Commento a Luca* nel Vind.Theol.gr. 117 (Karo-Lietzmann 1902, 574-575; Rauer 1920, 10; Hunger-Kresten 1984, 50) in cui, in seguito alla copia, una seconda mano ha inserito lemmi marginali anche molto precisi indicanti gli autori dei diversi *interpretamenta*.

formule di passaggio ricorrenti e stereotipate⁹⁹: ἄλλος/ἄλλως/ἕτερος/τινες δὲ/ἦτοι etc.

Pietro di Laodicea sembra porsi a metà strada tra catena e commento, mutuando alcune caratteristiche da un genere e altre dall'altro. Da quest'identità ibrida nacque il dibattito sull'opportunità di definire o meno "catena" il materiale che va sotto il nome di Pietro. Heinrici, convinto del forte carattere autoriale di questi testi, li trattò come commenti veri e propri, pur essendo cosciente del ruolo preponderante delle fonti¹⁰⁰ e lo stesso fece Dorival trattando dell'esegesi ai salmi¹⁰¹. All'opposto, altri studiosi preferirono marcare la dipendenza di queste compilazioni da fonti catenarie e non: così fece Devreesse che, nella sua fondamentale sintesi enciclopedica, definisce più volte queste opere «catene senza lemmi»¹⁰² e fa di Pietro di Laodicea niente più di un catenista, il cui nome emerge sporadicamente nella tradizione manoscritta. Sulla scia di Devreesse si pone Reuss che definisce il *Commento a Matteo* di Pietro «eine Katene, bei der die Lemmata fehlen»¹⁰³ e ne individua una prova nella presenza in esso di scoli da Clemente Alessandrino che si ritrovano *verbatim* nei margini del Vat.gr. 394 (anno 949)¹⁰⁴.

Questa discussione non si impernia sulla natura ibrida di questi testi – per i quali pare davvero adeguata la definizione di «commentaire à ἄλλος» coniata da Dorival¹⁰⁵ – ma si intrecchia anche con la consistenza storica della figura di Pietro di Laodicea, che scomparirebbe del tutto se non si riconoscesse in lui l'autore di commenti, ma soltanto il compilatore di catene. La tendenza invalsa nella ricerca è poi quella di ricondurre questi commenti (Salmi, Matteo, Luca e Giovanni) ad autori diversi: l'argomento più forte, avanzato da Rauer, è la totale assenza di rimandi incrociati nei commenti dedicati ai Vangeli sinottici¹⁰⁶, cosa che invece accade, ad esempio, nelle opere affini di Niceta di Eraclea.

Non bisogna però ignorare come queste catene – per quanto è possibile ricavare dalla letteratura secondaria¹⁰⁷ – hanno un carattere simile, appartengono – detto in altri termini – allo stesso genere letterario. La tradizione diretta delle rispettive *Grundformen* è oltretutto associata nelle prime testimonianze manoscritte. Si prendano i due manoscritti più antichi ed autorevoli secondo Reuss: il Vind.Theol.gr. 117¹⁰⁸ e il Par.gr. 177¹⁰⁹. I due manoscritti differiscono nella *mise an page*: nel Vindobonense il testo è vergato a piena pagina mentre nel Parigino è disposto su quattro lati attorno al testo evangelico¹¹⁰.

Nonostante questa differenza, l'esame paleografico permette di datare entrambi i

⁹⁹ Heinrici 1908, XXIX e passim.; Reuss 1941, 73-74; Dorival 1985, 218.

¹⁰⁰ Heinrici 1905, 99.

¹⁰¹ Dorival 1985, 218; 1992, 266 dove l'opera è esplicitamente definita «un Commentaire sur les psaumes fabriqué dans la tradition des Pères».

¹⁰² Devreesse 1928, 1167; 1182-1183; 1196.

¹⁰³ Reuss 1941, 74.

¹⁰⁴ Mercati 1904 ipotizzò che le glosse del Vat.gr. 354 siano state fonti dirette per il commento di Pietro. Reuss nota poi che altri estratti da Clemente Alessandrino in Pietro di Laodicea sono elencati in Früchtel 1937: ciò contrasta tuttavia con l'idea che Pietro – o chi per lui – avesse a disposizione solo fonti indirette per Clemente Alessandrino.

¹⁰⁵ Dorival 1985, 218.

¹⁰⁶ Rauer 1920, 70-74 che elenca numerose divergenze esegetiche che andranno riportate alle diverse fonti utilizzate nei due commenti.

¹⁰⁷ Il solo commento edito è quello a Mattao e le informazioni relative al *Commento a Giovanni* ricavabili da Devreesse 1928, 1196 e Reuss 1941, 175-183; 1966, XII sono assai scarse.

¹⁰⁸ Hunger-Kresten 1984, 49-52 e Reuss 1941, 53.

¹⁰⁹ Reuss 1941, 52-53 e Omont 1886a, 20-21, che tuttavia, nella sua superficiale brevità, attribuisce l'insieme dei commenti a Vittore di Antiochia.

¹¹⁰ La perfetta interscambiabilità di queste diverse *mises en page* nelle catene è asserita in Dorival 1984, 379-381.

codici, con buona approssimazione, alla prima metà del X sec.: il codice di Vienna, acquistato a Costantinopoli da Augerio di Busbeck, è vergato in una «stark rechtsgeneigt Minuskel von durchschnittlicher Qualität»¹¹¹ che si alterna a una maiuscola alessandrina con funzione distintiva per i lemmi evangelici. Il codice di Parigi si caratterizza nel testo centrale per una minuscola corsiveggiante con numerosi reinserimenti di lettere maiuscole, che presenta asse verticale e ispessimenti al termine delle aste che ricordano la minuscola *bouletée*. Il copista del parigino si abbandonò invece a un *ductus* più corsivo nel commento marginale, dove si riscontrano una maggiore inclinazione a destra, ingrandimenti di lettere e legature deformanti assenti dal testo centrale¹¹².

Ora, entrambi i manoscritti presentano caratteristiche peculiari, che li distinguono all'interno della tradizione delle *Grundformen* del *corpus* di Pietro di Laodicea.

Il Vind.Theol. 117 è, come si è già osservato, l'unico manoscritto in cui, nella sezione dedicata a Luca, una mano diversa da quella del copista indica a margine le fonti – autore e spesso opera¹¹³ – dei diversi scoli in cui si può suddividere il commento, ciò accade tuttavia solo a partire da Lc 5, 33¹¹⁴. Dal momento che reperire ad una ad una le fonti del Commento rappresenta una fatica davvero improba, è ragionevole ipotizzare che l'annotatore del codice di Vienna disponesse, almeno in parte, dei materiali preparatori utilizzati per la redazione del commento catenario.

Nel Par.gr. 177 si trovano invece segni di una non perfetta ripartizione dello specchio di scrittura tra testo e commento: sono infatti numerosi i fogli in cui il testo marginale manca in parte o del tutto¹¹⁵. In altre parole, il commento sembra essere troppo breve per il testo base e ciò ha costretto il copista a lasciare ampi spazi privi di scrittura – spreco non indifferente su un raffinato manoscritto pergameneo come questo – e a disporre il testo del commento in forma di cuspidi o di croce, così da occupare meglio lo specchio di scrittura. Questo fenomeno non si riscontra in altri esemplari più tardi e più lussuosi di questo quadruplici *corpus* esegetico come ad esempio il Vat.gr. 358¹¹⁶ dell'XI sec. ma caratterizza un esemplare molto antico come il *Codex Zacynthius*¹¹⁷ in cui la *mise en page* della catena era comprensibilmente imperfetta.

Muovendo da questi dati si possono formulare alcune ipotesi utili a gettar luce, se non altro, sulla storia della tradizione di questo *corpus* esegetico. I testimoni più antichi e autorevoli di queste opere sembrano infatti testimoniare un'attività redazionale attorno a questi testi da datare nel X sec. Questa consistette forse nel passaggio da una catena con lemmi a una «commentario ad ἄλλος», almeno per il *Commento a Luca*, mentre per tutti e quattro i testi, compreso il *Commento a Marco* di Vittore di Antiochia, comportò la disposizione marginale attorno al testo evangelico. È appena il caso di ricordare come il X sec. si caratterizzi per la produzione di manoscritti fondamentali per la tradizione dei classici tra cui spiccano l'Omero A (Marc.gr. 454) ma anche il Ravennate di Aristofane (Rav.Class. 429) e il Laur. 32.9 di Sofocle

¹¹¹ Hunger-Kresten 1984, 52.

¹¹² Un simile fenomeno si può osservare nell'Ambros. B 106 sup. (Lake III, ms. 125) del 966/967.

¹¹³ Rauer 1920, 11 dà notizia di alcune note (κατ' ἐπιτομήν, ἐπιτομή, ἐν ἐπιτομῇ, κατὰ σύνοψιν e ὄλον) che informano sulla modalità di selezione utilizzata per ogni lemma.

¹¹⁴ Karo-Lietzmann 1902, 574-575; Rauer 1920, 10; Reuss 1984, XI; Hunger-Kresten 1984, 50.

¹¹⁵ Per limitarsi alla prima parte del manoscritto, completamente privi di commento sono i ff. 50v, 60v, 64v e 72v. Il commento si trova invece su un solo lato ai ff. 12v, 20r, 38v, 45v, 63r, 70r, 95r e su due ai ff. 53r, 58r, 85v.

¹¹⁶ D'Aiuto-Morello-Piazzoni 2000, 242-244.

¹¹⁷ Greenlee 1959, 997: «Two pages (30v and 61r) contain no catena, but there are no pages without Gospel text».

e Apollonio Rodio¹¹⁸. Le opere poetiche contenute in questi manoscritti sono corredate da più o meno ampie collezioni di scoli marginali e sono vergate in sciolte scritture minuscole che ricordano da vicino quelle del Vind.Theol.gr. 117 e del Par.gr. 177. La creazione di *corpus* dei 4 commenti ai Vangeli, omogenei per stile e genere letterario, si inserisce perfettamente nella temperie culturale del X sec.

Oltretutto, è proprio alla prima metà del X sec. che Dorival data la composizione del *Commento ai Salmi* che, nel Vat.gr.412, va sotto il nome di Pietro di Laodicea¹¹⁹. Se questa datazione è affidabile, si può ipotizzare che il *corpus* dedicato ai Vangeli sia circolato come opera di Pietro di Laodicea a causa dell'affinità strutturale di questi «commentari ad ἄλλος». Si può quindi supporre che il nome di Pietro di Laodicea si collegò strettamente a questo genere di commenti e che le catene del Bonon. A 3 e del Par.gr. 203 abbiano posto il lemma Πέτρου a margine proprio attingendo a un manoscritto in cui quest'attribuzione era compiuta in modo non dissimile da quanto oggi si osserva nel Vat.gr. 1445.

Al di là della sua attività, Pietro di Laodicea fu forse per i Bizantini un autore-genere, collegato ai «commentari ad ἄλλος». Se questa osservazione ci obbliga a ripetere con Devreesse che attorno al nome di Pietro «c'est l'énigme»¹²⁰, ci apre però un interessante campo di indagine attorno alle catene e ai commenti sul nuovo testamento composti in età macedone, indagine che non potrà prescindere dall'edizione integrale delle opere che circolarono sotto il nome enigmatico di Pietro di Laodicea (e di vittore di Antiochia)¹²¹.

Lo Ps.Pietro e il suo testo di Origene

Per accostarsi alle opere di colui che conviene ora chiamare Pseudo-Pietro di Laodicea era necessaria un'introduzione tanto ampia da travalicare il tema in sé; è giunto ora il momento di tornare a occuparsi del rapporto tra lo Ps.Pietro e il *Commento a Matteo* di Origene.

Tralasciando i frammenti delle catene secondarie che si sono aggregate al commento di base, ci limiteremo qui ad analizzare alcuni passi di quest'ultimo, per quanto la grande libertà con cui essa rielabora le opere su cui si basa¹²² renda spesso opaco valutare il trattamento a cui sottopose le sue fonti.

Nonostante ciò, ci sono alcuni punti in cui emerge chiaramente che lo Ps.Pietro attingeva al *CMt* origeniano in una forma certamente più sana di quella testimoniata dalla tradizione diretta dei τόμοι.

CMt 12, 3 (72, 29-73, 3 Kl)

La tradizione diretta greca offre questo testo problematico: καὶ μάλιστα ἐπεὶ παρὰ τὸν καιρὸν τοῦ πάθους γεγενῆσθαι σημεῖον εὐεργετουμένῳ ληστήῃ εἰς τὸν παράδεισον τοῦ θεοῦ, μετὰ τοῦτο, οἴμαι, καταβαίνων εἰς ἄδου πρὸς τοὺς νεκροὺς ὡς «ἐν νεκροῖς ἐλεύθερος».

¹¹⁸ A questo cruciale gruppo di manoscritti in minuscola corsiveggiante ha dedicato pagine fondamentali Wilson 1983a, 136-140.

¹¹⁹ Dorival 1985, 216-218.

¹²⁰ Devreesse 1928, 1167.

¹²¹ Di un manoscritto contenente in *Commento a Marco* di Vittore di Antiochia ci siamo già occupati per motivi diversi: è certo sintomatico che a questi testi si ritorni, quando ci si mette sulle tracce della fortuna bizantina dei commenti neotestamentari di Origene.

¹²² Si tratta, ripetiamo, delle Omelie di Giovanni Crisostomo e di Cirillo di Alessandria oltre, ovviamente, al *Commento a Matteo* di Origene.

Già il copista di V si era reso conto della debolezza di questo assetto testuale, in cui spicca la mancanza di un verbo reggente ed è intervenuto arbitrariamente scrivendo γέγονεν σημείον εὐεργετουμένω ληστήῃ εἰς τὸν παράδεισον εἰσελθεῖν τοῦ θεοῦ. Questo intervento, pur non cogliendo nel segno, ha tutto il valore di una congettura diagnostica. Il rimedio definitivo fu poi individuato da Klostermann¹²³ nel testo dello Ps.Pietro di Laodicea dove, nel commento dello stesso passo evangelico si legge (181, 8-9)¹²⁴: ἐπεὶ παρὰ τὸν καιρὸν τοῦ πάθους γέγονεν ἅμα τῷ εὐεργετουμένω ληστήῃ εἰς τὸν παράδεισον εἰσιῶν. Il testo edito da Heinrici scorre meglio e il nesso ἅμα τῷ si presenta come *lectio difficilior* di fronte al γεγονέναι σημείον di TG, con ogni probabilità sorto per attrazione progressiva, dal momento che la stessa espressione si legge poche righe prima in TG (72, 32-33 Kl).

CMt 12, 14 (97, 21-30 Kl)

TG (97, 21-30): ὁ Χριστὸς γάρ, ἡ πᾶσα ἀρετὴ, ἐπιτεθήμηκε καὶ λαλεῖ, καὶ διὰ τοῦτο «ἐντὸς ἐστὶ» τῶν αὐτοῦ μαθητῶν «ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ», καὶ οὐχὶ «ᾧδε καὶ ᾧδε».

TL (97, 24-30): «adpropinquavit regnum caelorum» (Mt 10, 7) quod est Christus, qui est omnis virtus, qui venit et loquitur. Sicut enim «regnum dei non venit cum observatione, nec dicent ecce hic, ecce illic», sed est intra discipulos Chrsiti.

Ps.Pietro (186, 6-8): εἰ δὲ καὶ βασιλεία οὐρανῶν ὁ Χριστὸς, καὶ αἱ κατ' αὐτὴν ἀρεταὶ οὔσαι πύλαι ἄγιοι ἀναλόγως αὐτῶν ἂν εἶεν καὶ νοηταὶ κλεῖδες.

Oltre a rinunciare alla citazione di Mt 10, 7, il testo greco non ha in questo punto l'esplicita identificazione di Cristo con il regno dei cieli, che essa trascina con sé. Questo particolare deve aver però colpito l'autore del commento catenario, in cui l'identificazione tra la βασιλεία οὐρανῶν e Χριστὸς è espressa senza ambiguità.

CMt 17, 6-11

Il fatto che lo Ps.Pietro disponesse di un testo origeniano più ampio di quello dei τόμοι si può però dimostrare in modo più chiaro osservando gli ampi prestiti dal *CMt* di cui egli ha intessuto l'esegesi della parabola dei vignaioli omicidi (Mt 21, 33-44).

In questa sezione (Heinrici 1908, 242, 1-245, 4) si incontrano almeno tre casi in cui, pur in una sostanziale fedeltà rispetto all'esegesi origeniana (*CMt* 17, 6-11), lo Ps.Pietro, in accordo con TL, sembra offrire una lezione superiore a quella di TG:

TG (591, 23-24 Kl) καὶ στύλῳ¹²⁵ νυκτός; TL (591, 24-25 Kl): et in columna ignis per noctem; Ps.Pietro (243, 4): καὶ νυκτὸς ἐν στύλῳ πυρός.

TG (695, 7-9 Kl): αὐτὸς ἐφύτευσε καὶ περιέθηκε καὶ ὥρυξε καὶ ᾠκοδόμησε; TL (695, 7-9 Kl): ipse plantavit et circonposuit saepem et foedit torcular et aedificavit turrem; Ps.Pietro (243, 4): αὐτὸς ἐφύτευσε φραγμὸν καὶ περιέθηκε καὶ ὥρυξε καὶ ᾠκοδόμησε.

TG (605, 32-606, 1 Kl): καὶ ἄλλος ὅτε κυρπίζει τὰ δειχθέντα¹²⁶, καὶ ἄλλος ὅτε περκάζει; TL (605, 33-606, 3 Kl): et aliud quando florent quae sunt demonstrata, et aliud quando acerbescunt fructus, et aliud quando variant; Ps.Pietro (144, 18): ἡ κυρπίζειν ἢ ὀμφακίζειν ἢ περκάζειν.

¹²³ Si veda la breve e puntuale *Miszelle* Klostermann 1911.

¹²⁴ I riferimenti al testo dello Ps.Pietro sono dati in base all'edizione di Heinrici 1908.

¹²⁵ Klostermann ristabilisce qui per congettura la parola πυρός che, in effetti, potrebbe essere caduta per omeoteleuto col seguente νυκτός.

¹²⁶ Qui Klostermann inserisce la frase καὶ ἄλλος ὅτε ὀμφακίζειν.

Questi esempi non sono certo prove irrefutabili del fatto che il testo cui attingeva lo Ps.Pietro di Laodicea fosse qualitativamente e quantitativamente diverso da quello dei τόμοι greci. Nei tre casi riferiti alla parabola dei vignaioli omicidi, infatti, potremmo avere a che fare con errori meccanici generatisi all'interno della tradizione diretta greca: i primi due casi riguardano infatti una singola parola mentre l'omissione osservata nel terzo caso si spiega facilmente con l'omeoteleuto dovuto all'insistita ripetizione di και ἄλλος ὅτε.

Ritornando ai casi riferiti al libro 12, invece, il primo (*CMt* 12, 3) dimostra che il testo del *CMt* di cui disponeva lo Ps.Pietro non era più ampio ma semplicemente più sano del nostro. Più probante sembra essere il secondo caso (*CMt* 12, 3), in cui l'assenza dell'identificazione Cristo-Regno dei cieli sembra essere una caratteristica peculiare dei τόμοι greci.

Resta perciò aperta la teorica possibilità che lo Ps.Pietro leggesse il *CMt* nella stessa forma dei nostri τόμοι e che il suo testo non fosse più ampio del nostro ma semplicemente più sano. Nonostante ciò l'ipotesi più economica per spiegare i differenti assetti testuali osservati in *CMt* 12, 3 (97, 21-30 Kl) resta quella di attribuire allo Ps.Pietro la conoscenza della del *CMt* in una redazione autoriale più ampia rispetto ai τόμοι.

La Catena palatina (Pal.gr. 20)

Lo studio del commento catenario circolante sotto il nome di Pietro di Laodicea si è rivelato problematico, sia perché quest'opera non offre indizi che ne lascino stabilire datazione e localizzazione, sia perché la libertà con cui essa rielabora le proprie fonti rende spesso imperscrutabile la consistenza di queste ultime. La situazione si fa in qualche modo più semplice venendo a una seconda fonte di tradizione indiretta per il *Commento a Matteo*, ossia la catena esegetica testimoniata dal codice Pal.gr. 20¹²⁷ e da alcuni fogli del Vat.Reg. 3¹²⁸. Questa che, dal nome del suo più importante testimone, chiameremo *Catena palatina*, è catalogata da Karo e Lietzmann come la catena di tipo 3 dedicata al Vangelo di Luca¹²⁹. Sickenberger¹³⁰ ha affermato che la data di composizione di questa catena va collocata in un non meglio precisato momento tra il 950 e il 1150. Il *terminus post quem* è infatti fornito dalla fonte principale della *Catena palatina*, l'inedita Catena a Luca dello Pseudo-Pietro di Laodicea¹³¹, con ogni probabilità da datare, come si è detto nel capitolo precedente, al X sec. Come estremo cronologico inferiore si deve invece porre lo stesso manoscritto Pal.gr. 20, generalmente datato agli inizi del XIII sec., ma, alla luce di più recenti studi sulle scritture librerie di XII sec. e sui loro tratti cancellereschi, si deve risalire alla seconda metà del XII sec.¹³². Questa datazione è poi confermata

¹²⁷ Manoscritto in carta orientale ommariamente descritto in di Stevenson 1885, 11. Insieme al Palatino bisogna considerare anche il suo apografo, Vat.gr. 1933, copiato da Leone Allacci dopo il trasporto del malridotto Palatino a Roma (per questa vicenda storica si veda Guida 2004, 37 e il catalogo di Canart 1970, 699-701).

¹²⁸ I fogli contenenti una catena riconducibile a quella del Pal.gr. 20 sono i 10-15 e 112-119 (Sickenberger 1901, 60; Guida 1983, 143-144; manchevole a questo riguardo Stevenson 1888, 3). Questi fogli non contengono tuttavia frammenti origeniani di nostro interesse e sono vergati da una mano databile al XIV sec. (più in generale sul Vat.Reg.gr. 3 e sul suo testo evangelico si veda McReynolds 1987).

¹²⁹ Si veda Karo-Lietzmann 1902, 576-577; Devreesse 1928, 1184 e Geerard 1980, 239-240 (CPG C134).

¹³⁰ Sickenberger 1901, 59-69.

¹³¹ Si vedano Sickenberger 1901, 121-130 e Geerard 1980, 238-239 (CPG C132) per rimandi alla bibliografia precedente.

¹³² In questi termini si esprimeva già Lidia Perria *per litteras* in Guida 1983, 141 n.4. Le basi teoriche di questa retrodatazione sono esposte in Canart-Perria 1991, contributo di cui torneremo a servirvi in seguito.

dall'assenza di influssi da parte delle successive compilazioni di Niceta di Eraclea¹³³, cosa che sconsiglia di datare la *Catena palatina* troppo dentro il XII sec.: conviene dunque attenersi alla datazione di Reuss, che colloca la compilazione «um die Wende von 10./11. Jh.»¹³⁴.

La *Catena palatina* ricopre una particolare importanza in quanto unica testimone di alcuni frammenti di Cirillo di Alessandria e di Fozio¹³⁵, ma la ricchezza delle sue fonti si può apprezzare meglio se si considera che è solo grazie ad essa che disponiamo di un discreto numero di frammenti della *Replica a Giuliano imperatore* di Teodoro di Mopsuestia¹³⁶. Anche se non è possibile escludere che la *Catena palatina* abbia attinto questo suo *Sondergut*¹³⁷ da fonti intermedie già compendiate e per noi perdute, il suo ruolo ai nostri occhi rimane centrale, che disponesse o meno di opere integrali oggi perdute. Una simile importanza è ricoperta da questa catena anche nei confronti del *Commento a Matteo* di Origene: nel Pal.gr. 20 si leggono infatti frammenti di tradizione indiretta che sono, a tratti, più ampi del testo dei τόμοι greci ma che a volte eccedono l'ampiezza tanto del greco di tradizione diretta quanto della traduzione latina.

Ecco dunque un confronto sinottico tra i τόμοι, TL e *Catena palatina* per i frammenti tratti dei libri 12 e 13 del *CMT*: la numerazione adottata sarà quella proposta Klostermann nei suoi studi preparatori¹³⁸ e mantenuta nella sua edizione¹³⁹. Dopo ogni frammento saranno segnalate le più significative divergenze tra TG da un lato e catene con TL dall'altro. Tali discrepanze sono ovviamente assai significative quando ci si trova di fronte a materiale ignoto al greco e condiviso dai due rami di tradizione indiretta: a questo fenomeno si presterà, ovviamente, particolare attenzione.

¹³³ Per la Catena di Niceta si rimanda alla seconda parte di questo capitolo.

¹³⁴ Si veda Reuss 1984, XV, dove la Catena palatina va sotto il nome di «*Typus D*». Questa cronologia è accettata da Aubineau 1987, 31, dove però il manoscritto Pal.gr. 20 è datato – per una confusione con la data di composizione della Catena stessa – al X sec.

¹³⁵ Il ruolo della *Catena palatina* nell'edizione dei frammenti esegetici al Vangelo di Matteo è ben espressa in Reuss 1984, XV.

¹³⁶ Fondamentali a questo riguardo gli studi di Augusto Guida, soprattutto Guida 1983 e Guida 1991. I frammenti sono editi in Guida 200 (pp. 37-41 per la tradizione manoscritta).

¹³⁷ Si prende a prestito il termine dagli studi sulla composizione dei Vangeli. Per escludere che i frammenti relativi al *CMT* provenissero alla Catena palatina dall'inedita compilazione dedicata al Vangelo di Luca d. llo Ps. Pietro di Laodicea – che sappiamo essere prezioso ma ambiguo custode di materiale origeniano – ho letto con attenzione i ff. 212v-213r del Vat.gr. 358, autorevole testimone dello Ps. Pietro di Laodicea, contenenti il commento all'episodio della trasfigurazione (Lc 9, 28-36). In esso non ci sono tracce di C^{huc}33, il frammento che contiene il *plus* più importante tra quelli tratti dalla *Catena palatina*. Questo, unito ad altri controlli a campione, ci permette tendenzialmente di escludere che il Pal.gr. 20 abbia attinto il suo importante materiale origeniano da fonti catenarie precedenti ancor oggi conservate.

¹³⁸ Klostermann-Benz 1931, 30*-32*.

¹³⁹ Klostermann 1933.

Vat. Pal. 20, 97v (fr. 18 p. 241-242 Rauer)	CMT 12, 17; TG: 107, 16-108, 29 Kl	CMT 12, 17; TL: 107, 16-108, 29 Kl
<p>Ἄρα πρὸ τούτων πέμπων τοὺς δώδεκα εἰς τὸ κηρύσσειν ἐκώλυσεν ὁμολογεῖν αὐτὸν εἶναι τὸν Χριστὸν;</p> <p>Ἔστιν οὖν εἰπεῖν, ὅτι κατηχήσαι πρότερον ἀμαυρότερον ἠθέλησε τοὺς παρὰ τῶν ἀποστόλων ἀκουσομένους τὸ Χριστοῦ ὄνομα, εἴτ' ἔασαι τοῦτο οἶονεῖ πεφθῆναι ἐν ταῖς δυνάμεσι τῶν ἀκουσάντων, ἵνα σιωπῆς γενομένης τοῦ τὸ τοιοῦτον περὶ αὐτοῦ κηρύσσεσθαι, εὐκαιρότερον ἐποικοδομηθῆ τοῖς προκατηχηθεῖσιν Χριστὸς Ἰησοῦς ἐσταυρωμένος καὶ ἐκ νεκρῶν ἐγγερμένος, ὅπερ ἐν ταῖς ἀρχαῖς οὐδὲ αὐτοὶ οἱ ἀπόστολοι ᾔδεισαν.</p> <p>Διό φησιν ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς δεικνύειν αὐτοῖς ὅτι δεῖ αὐτὸν πολλὰ παθεῖν, ἀποθανεῖν τε καὶ ἀναστήναι.</p> <p>Οὕτως¹ εἰ καὶ κατηγγέλλετο παρ' αὐτῶν ὁ Χριστὸς, ὡς ἐν εἰσαγωγῇ κατηγγέλλετο, οὐ τρανοῦση τὰ κατὰ αὐτόν.</p> <p>Διό νῦν σιγήσαι τὰ περὶ αὐτοῦ κελεύει, ἐπιτηδειότερῳ καιρῷ τηροῦντας τὴν τελειότεραν περὶ αὐτοῦ διδασκαλίαν, ὅτε ἠδύναντο τοῖς ἐωρακόσιν αὐτὸν</p>	<p>Ὁ δὲ βουλόμενος καὶ τὸ Χριστὸν αὐτὸν εἶναι κεκηρύχθαι πρότερον ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων ἀποστόλων τὸ «ὃ λέγω ὑμῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ, εἶπατε ἐν τῷ φωτί· καὶ ὃ εἰς τὸ οὖς ἀκούετε, κηρύσσετε ἐπὶ τῶν δωματίων» <u>εἶρεῖ ὅτι οἶονεῖ κατηχήσαι ἠθέλησε πρότερον τοὺς τῶν ἀποστόλων ἀκουσομένους τὸ Χριστοῦ ὄνομα, εἴτ' ἔασαι τοῦτο οἶονεῖ πεφθῆναι ἐν ταῖς διανοίαις τῶν ἀκουσάντων, ἵνα σιωπῆς γενομένης τοῦ τὸ τοιοῦτον περὶ αὐτοῦ κηρύσσεσθαι, εὐκαιρότερον ἐποικοδομηθῆ τοῖς προκατηχηθεῖσι Χριστὸς Ἰησοῦς ἐσταυρωμένος καὶ ἐκ νεκρῶν ἐγγερμένος, ὅπερ ἐν ταῖς ἀρχαῖς οὐδὲ αὐτοὶ οἱ ἀπόστολοι ᾔδεισαν</u>: γέγραπται γὰρ ἐν τοῖς νῦν ἐξεταζομένοις ὅτι <u>ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν καὶ τάδε καὶ τάδε παθεῖν. Εἰ δὲ ταῦτα νῦν οἱ ἀπόστολοι μανθάνουσι παρὰ τοῦ Ἰησοῦ ἀπαντησόμενα αὐτῷ, τὴν ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων ἐπιβουλήν καὶ ὡς ἀναιρεθήσεται καὶ ὡς μετὰ ταῦτα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν «ἀναστήσεται», τί χρὴ νομίζειν ἐγνωκέναι πρότερον τοὺς μαθητευομένους παρὰ τοῖς ἀποστόλοις περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἢ ὅτι, <u>εἰ καὶ κατηγγέλλετο αὐτοῖς Χριστὸς, ὡς ἐν εἰσαγωγῇ κατηγγέλλετο οὐ τρανοῦση τὰ κατ' αὐτόν</u>; καὶ γὰρ ὁ σωτὴρ ἡμῶν ἐβούλετο, διαστελλόμενος τοῖς μαθηταῖς ἵνα μηδενὶ εἴπωσιν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστὸς, <u>τηρήσαι τὴν τελειότεραν περὶ αὐτοῦ διδασκαλίαν ἐπιτηδειότερῳ καιρῷ, ὅτε ἠδύναντο μαρτυρῆσαι τοῖς</u></u></p>	<p>Adhuc autem qui vult et Christum eum praedicatum prius ab apostolis,</p> <p>dicet quoniam leviter praemittere voluit eos mentionem nominis sui, ut interim facto silentio praedicationis huiusmodi, hoc ipsum, quod leviter de Christo auditum fuerat, digeratur in sensibus auditorum et sic opportunius insinuetur eis Iesus Christus crucifixus et ex mortuis suscitatus. Quod in primis nec ipsi apostoli cognoscebant,</p> <p>sicut praesens sermo testatur dicens: exinde coepit ostendere discipulis suis, quoniam oportet ire eum in Hierusalem et multa pati a senioribus et principibus et scribis, et occidi et tertia die resurgere. Si autem tunc apostoli haec discebant de Iesu quae erat passurus, quid aestimare debemus scisse prius de Christo eos qui ab apostolis docebantur?</p> <p>Nam etsi adnuntiabatur eis Christus, quasi in inductione non manifeste adnuntiabatur. Ideo et salvator mittens apostolos volebat ut nemini dicerent manifeste quoniam ipse erat Christus, videlicet ut perfectiorem de eo doctrinam in posterum opportunius reservarent, quando poterant</p>

¹ Οὕτως Pa.gr. 20 : Οὕτοι δὲ Kl.

σταυρούμενον μαρτυρήσαι περί τῆς ἐκ νεκρῶν αὐτοῦ ἀναστάσεως οἱ ἑωρακότες αὐτὸν ἀναστάντα μαθηταί.	<u>ἑωρακόσιν αὐτὸν σταυρούμενον τὰ περί τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ οἱ ἑωρακότες αὐτὸν σταυρούμενον καὶ ἀναστάντα μαθηταί</u>	adnuntiare eis qui eum viderant crucifixum de resurrectione eius ex mortuis.
---	--	--

C^{luc}23, 3: ἀμαυρότερον : TL 107, 23 Kl: leviter.

C^{luc}23, 14: ἐκ νεκρῶν : TL 108, 29 Kl: ex mortuis.

C^{luc}26 (Mt 16, 28 = Lc 9, 27)

Vat. Pal. 20, f. 94v (Kl-Benz 35)	C ^{Mt} 12, 31; TG 137, 24-28 Kl
Ἄξιον δὲ ἐπιστῆσαι, εἰ ἐπὶ τούτους ἀναφέρεται τὸ καθίσαι «ἐκ δεξιῶν καὶ ἐξ εὐωνύμων» τοῦ σωτῆρος «ἐν τῇ βασιλείᾳ» αὐτοῦ, <u>Μοῦσέα μὲν ἐκ δεξιῶν, Ἥλιαν δὲ ἐξ εὐωνύμων</u> , ὡς τὸ «ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται» διὰ τούτους λελέχθαι	Ἄξιον δὲ ἐπιστῆσαι, εἰ ἐπὶ τούτους ἀναφέρεται τὸ καθίσαι «ἐκ δεξιῶν καὶ ἐξ εὐωνύμων» τοῦ σωτῆρος «ἐν τῇ βασιλείᾳ» αὐτοῦ, ὡς τὸ «ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται» διὰ τούτους λελέχθαι.

C^{luc}30 (Mt 17, 1s = Lc 9, 28s)

Vat. Pal. 20, f. 93r (Kl-Benz 35-36)	C ^{Mt} 12, 36; TG 151, 10-152, 14 Kl	C ^{Mt} 12, 36; TL 151, 10-152, 14 Kl
[Ζητήσωμεν πῶς ὁ μὲν Λουκᾶς φησιν· ἐγένοντο δὲ μετὰ τοὺς λόγους τούτους ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτώ, ὁ δὲ Μάρκος· ὡσεὶ μεθ' ἡμέρας ἕξ. ὅσον ἐπὶ τῷ ῥητῷ τῷ· ἐγένοντο ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτώ, ὁ Λουκᾶς μετρεῖ καὶ ταύτην τὴν ἡμέραν, [καὶ] ἐν ἧ γίνεται, Μάρκος δὲ μετρεῖ τὰς μέσας μόνας, καὶ οὐκ ἔσ τι διαφωνία πρὸς τὸ ῥητόν· ἀλλ' εἴποιμι ἂν ἀνάγων τὸν λόγον, ὅτι οὐκ εἰκῆ, ὁ ἐπηγγείλατο ὁ σωτῆρ, οὐκ εὐθέως, ἀλλὰ μεθ' ἡμέρας ἕξ πεποίηκεν.] δηλοῦσθαι ἐν τῷ μεθ' ἡμέρας ἕξ παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τούσδε τινάς. Εἴ τις οὖν ἡμῶν βούλεται τοῦ Ἰησοῦ παραλαμβάνοντος αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ ἀναχθῆναι εἰς τὸ ὑψηλὸν ὄρος καὶ ἀξιωθῆναι τοῦ κατ' ἰδίαν θεωρῆσαι τὴν μεταμόρφωσιν αὐτοῦ, ὑπεραναβαινέτω τὰς ἕξ ἡμέρας, διὰ τὸ μὴ σκοπεῖν ἔτι τὰ βλεπόμενα μηδὲ ἀγαπᾶν ἔτι τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν κόσμῳ, μηδὲ τινα κοσμικὴν ἐπιθυμίαν ἐπιθυμεῖν, ἥτις ἐστὶν ἐπιθυμία σωμάτων καὶ τοῦ ἐν σώματι πλούτου καὶ τῆς κατὰ σάρκα δόξης, καὶ ὅσα πέφυκε τὴν ψυχὴν περισπᾶν καὶ περιέλκειν ἀπὸ τῶν κρειττόνων καὶ θειοτέρων καὶ καταβιβάζειν καὶ ἐρείδειν	Si quis ergo nostrum cupit Christo se adsumente ascendere super montern excelsum et videre secreta transfigurationem ipsius, transcendat opera sex dierum, non aspiciens quae videntur neque diligens mundum nec ea quae sunt in mundo, nec concupiscat aliquam concupiscentiam mundialem, quae est concupiscentia corporum et corporalium divitiarum et gloriae corporalis, nec omnia quaecumque solent avellere et trahere a melioribus et divinis et	

ἀπάτη τοῦ αἰῶνος τούτου, οἷον πλούτον, δόξαν καὶ τὰς λοιπὰς ἐχθρὰς ἀληθείᾳ ἐπιθυμίας. Ἐπειδὴν γὰρ οὕτω τὰς ἕξ ἡμέρας διέλθη, καινὸν σαββατιεῖ σάββατον, εὐφραϊνόμενος ἐν τῷ ὑψηλῷ τῆς σοφίας ὄρει ἐκ τοῦ βλέπειν ἔμπροσθεν αὐτοῦ μεταμορφούμενον τὸν Ἰησοῦν·

οὐκέτι κατὰ σάρκα γινωσκόμενον, ἀλλ' ἐν μορφῇ θεοῦ καὶ δόξῃ κατὰ τὸ ἐφικτὸν τῷ βλέποντι θεωρούμενον.

τῇ ἀπάτῃ τοῦ αἰῶνος τούτου ἐν πλούτῳ καὶ δόξῃ καὶ ταῖς λοιπαῖς ἐχθραῖς ἀληθείας ἐπιθυμίαις. Ἐπειδὴν γὰρ διέλθη τὰς ἕξ, ὡς εἰρήκαμεν, καινὸν σαββατιεῖ σάββατον, εὐφραϊνόμενος ἐν τῷ ὑψηλῷ ὄρει ἐκ τοῦ βλέπειν μεταμορφωθέντα τὸν Ἰησοῦν ἔμπροσθεν αὐτοῦ· διαφόρους γὰρ ἔχει ὁ λόγος μορφάς, φαινόμενος ἐκάστῳ ὡς συμφέρει τῷ βλέποντι, καὶ μηδενὶ ὑπὲρ ὃ χωρεῖ ὁ βλέπων φανερούμενος.

ad inferiora deponere.

Cum autem transcenderit sex (secundum quod diximus) dies, novum sabbatum sabbatizet exultans in monte excelso, in eo quod videt transfiguratum Iesum ante oculos cordis sui. Diversas autem habet verbum dei formas, apprens unicuique secundum quod videnti expedire cognoverit, et nemini supra quod capit semetipsum ostendit.

C^{luc}30, 16: ἡμέρας; TL 152, 5 Kl: dies.

C^{luc}33 (Mt 17, 6 = Lc 9, 28-36)

Pal.gr 20 f. 95 r (Kl-Benz 36-37)	CMT 12, 43; TG 167, 14-169, 8 Kl	CMT 12, 43; TL 167, 14-169, 8 Kl
<p>μη φέροντες τὴν τῆς φωνῆς δύναμιν καὶ τὴν ἀπ' αὐτῆς δόξαν, ἰκέτευσαν πεσόντες ἐπὶ πρόσωπον τὸν θεόν· σφόδρα γὰρ ἐφοβήθησαν τὸ παράδοξον τοῦ θεάματος καὶ τῶν ἀπὸ τοῦ θεάματος λελεγμένων.</p> <p>Ἡ τάχα νοήσαντες οἱ μαθηταὶ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ Μωσεῖ κεχρηματικέναι καὶ αὐτὸν εἶναι τὸν εἰρηκότα· οὐ γὰρ ὄψεται ἄνθρωπος τὸ πρόσωπόν αὐτοῦ καὶ ζήσεται, καὶ ἰδόντες γενόμενον τὸ πρόσωπον τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ὡς ὁ ἥλιος καὶ τὴν περὶ αὐτοῦ μαρτυρίαν τοῦ πατρὸς προσλαβόντες, ὡς μὴ φέροντες τὰς τοῦ λόγου αὐγὰς ἐταπεινώθησαν ὑπὸ τὴν κραταιὰν χεῖρα τοῦ θεοῦ. Καὶ τοῦτο ἔδειξαν, ὅτε ἔπεσον ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν</p>	<p>Μετὰ δὲ ταῦτα γέγραπται, ὅτι ἀκούσαντες τῆς φωνῆς τῆς νεφέλης τῆς μαρτυροῦσης τῷ υἱῷ οἱ τρεῖς ἀπόστολοι, μὴ φέροντες τὴν τῆς φωνῆς δόξαν καὶ τὴν ἐπ' αὐτῆς δύναμιν, ἰκέτευσαν πεσόντες ἐπὶ πρόσωπον τὸν θεόν· Σφόδρα γὰρ ἐφοβήθησαν τὸ παράδοξον τοῦ θεάματος καὶ τῶν ἀπὸ τοῦ θεάματος λελεγμένων. Πρόσχες δέ, εἰ δύνασαι καὶ ταῦτα εἰπεῖν περὶ τῶν κατὰ τὸν τόπον ὅτι, νοήσαντες οἱ μαθηταὶ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ κεχρηματικέναι Μωσεῖ καὶ αὐτὸν εἶναι τὸν εἰρηκότα· οὐ γὰρ ὄψεται ἄνθρωπος τὸ πρόσωπόν μου καὶ ζήσεται, καὶ</p> <p>τὴν περὶ αὐτοῦ μαρτυρίαν τοῦ θεοῦ προσλαβόντες, ὡς μὴ φέροντες τὰς τοῦ λόγου αὐγὰς ἐταπεινώθησαν ὑπὸ τὴν κραταιὰν χεῖρα τοῦ θεοῦ.</p>	<p>Post hoc scriptum est, quoniam audientes lucidam nubem testimonium dantem filio dei apostoli tres, non sustinentes gloriam vocis neque virtutem procedentem ex ea, supplicati sunt deum cadentes in faciem suam; valde enim timuerunt spectaculi novitatem et testimonium vocis.</p> <p>intelligentes enim discipuli ipsum esse filium dei, qui visus est Moysi et dixit: non videbit homo faciem meam et vivet, postquam viderunt faciem filli dei factam sicut lumen et audierunt testimonium dei de ipso non sustinentes humiliati sunt sub valida manu die</p> <p><u>hoc enini ostenderunt prae timore cadentes in faciem suam,</u></p>

φοβηθέντες σφόδρα. Ἐπὶ τούτοις δὲ ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς βουλόμενος αὐτοὺς ἀνακτῆσασθαι φοβηθέντας σφόδρα ἤψατο αὐτῶν ἵνα ἐκ τῆς ἀφῆς αὐτοῦ καὶ τοῦ λόγου φήσαντος ἐγέρθετε καὶ μὴ φοβείσθε ἀναστήναι δυνηθῶσιν καὶ ἐπάραι τοὺς ὀφθαλμοὺς οὓς ἐπάραντες τὸν Ἰησοῦν εἶδον μόνον. Ἐν γὰρ μόνον γέγονε Μωσῆς ὁ νόμος καὶ Ἠλίας ὁ προφήτης Ἰησοῦ τῷ εὐαγγελίῳ, καὶ οὐχ ὡσπερ ἦσαν πρότερον τρεῖς, οὕτω μεμενήκασιν, ἀλλὰ γεγόνασιν οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν. Ταῦτα δὲ μοι νόει ὡς πρὸς τὰ μυστικὰ πράγματα· πρὸς γὰρ τὸ ψιλὸν τοῦ γράμματος βούλημα Μωσῆς καὶ Ἠλίας ὀφθέντες ἐν δόξῃ καὶ συλλαλήσαντες τῷ Ἰησοῦ ἀπεληλύθασιν, ὅθεν ἦλθον, τάχα τῶν λόγων μεταδώσαντες, ὧν ἐλάλησε μετ' αὐτῶν ὁ Ἰησοῦς, τοῖς ὅσον οὐδέπω εὐεργετηθησομένοις ὑπ' αὐτοῦ κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ πάθους, ὅτε ἔμελλε πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἀγίων, ἀνοιχθέντων αὐτῶν τῶν μνημείων, ἀπιέναι εἰς τὴν ἀληθῶς ἀγίαν πόλιν, τὴν μὴ κλαιομένην ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ Ἱερουσαλήμ, καὶ ἐκεῖ ἐμφανίζεσθαι πολλοῖς.

Ἀλλὰ μετὰ τὴν ἀφήν τοῦ λόγου τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπάραντες εἶδον Ἰησοῦν μόνον, καὶ οὐδένα ἄλλον Ἐν γὰρ μόνον γέγονε Μωσῆς ὁ νόμος καὶ Ἠλίας ἡ προφητεία Ἰησοῦ τῷ εὐαγγελίῳ, καὶ οὐχ ὡσπερ ἦσαν πρότερον τρεῖς, οὕτω μεμενήκασιν, ἀλλὰ γεγόνασιν οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν. Ταῦτα δὲ μοι νόει ὡς πρὸς τὰ μυστικὰ πράγματα. Πρὸς γὰρ τὸ ψιλὸν τοῦ γράμματος βούλημα Μωσῆς καὶ Ἠλίας ὀφθέντες ἐν δόξῃ καὶ συλλαλήσαντες τῷ Ἰησοῦ ἀπεληλύθασιν, ὅθεν ἐληλύθεισαν, τάχα τῶν λόγων μεταδώσαντες, ὧν ἐλάλησε μετ' αὐτῶν ὁ Ἰησοῦς, τοῖς ὅσον οὐδέπω εὐεργετηθησομένοις ὑπ' αὐτοῦ κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ πάθους, ὅτε ἔμελλε πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἀγίων, ἀνοιχθέντων αὐτῶν τῶν μνημείων, ἀπιέναι εἰς τὴν ἀληθῶς ἀγίαν πόλιν, τὴν μὴ κλαιομένην ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ Ἱερουσαλήμ, καὶ ἐκεῖ ἐμφανίζεσθαι πολλοῖς.

elevantes autem oculos Iesum solum viderunt.

Simplex quidem voluntas verbi est ista, quod Moyses et Elias visi in gloria et locuti cum Iesu abierunt unde et venerant, forsitan tradituri sermonem quem locutus eis fuerat Iesus, eis qui nondum fuerant prodificati ab eo, qui tempore passionis quando multa corpora sanctorum dormientium apertis monumentis itura fuerant in sanctam civitatem Hierusalem illam, super quam non ploraverat Iesus, ut illic appareant multis.

C^{luc} 33, 6-8: καὶ ἰδόντες γενόμενον τὸ πρόσωπον τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ὡς ὁ ἥλιος καὶ τὴν περὶ αὐτοῦ μαρτυρίαν τοῦ πατρὸς; TL 167, 26-29 Kl: postquam viderun faciem filii dei factam sicut lumen et audierunt testimonium dei de ipso.

C^{luc} 33, 10-14: καὶ τοῦτο ἔδειξαν, ὅτε ἔπεσον ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν φοβηθέντες σφόδρα. Ἐπὶ τούτοις δὲ ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς βουλόμενος αὐτοὺς ἀνακτῆσασθαι φοβηθέντας σφόδρα ἤψατο αὐτῶν ἵνα ἐκ τῆς ἀφῆς αὐτοῦ καὶ τοῦ λόγου φήσαντος ἐγέρθετε καὶ μὴ φοβείσθε ἀναστήναι δυνηθῶσιν καὶ ἐπάραι τοὺς ὀφθαλμοὺς; TL 178, 3-4 Kl: hoc enim ostenderunt prae timore cadentes in faciem suam.

Lo sviluppo della *Catena palatina* è più ampio rispetto a TL ma il fatto che entrambi esorbitino, sia pure in modo differente, rispetto a TG è segnale che qui il testo greco dei τόμοι si stato abbreviato.

In questo frammento catenario sono numerosi ripensamenti e le correzioni di prima mano da parte del copista del Pal.gr. 20. Dal momento che ciò non accade per altri frammenti della catena, si potrebbe ipotizzare che il codice del *CMt* da cui il catenista ha attinto fosse qui danneggiato o particolarmente difficile da leggere.

C^{luc} 40 (Mt 18, 1-5 = Lc 9, 46-48)

Vat. Pal. 20, f. 97v (Kl-Benz 37)	CMT 13, 19; TG 232, 28-233, 12 Kl	CMT 13, 19; TL 232, 28-233, 12
Ἐπει ἀχώριστός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς, ὁ δεχόμενος τὸν Χριστὸν δέχεται καὶ τὸν αὐτοῦ πατέρα.	Ἐἴτ' ἐπει ἀχώριστός ἐστι τοῦ υἱοῦ ὁ πατήρ, γίνεται παρὰ τῷ δεξαμένῳ τὸν υἱόν· διὸ λέλεκται· «καὶ ὅς ἐάν ἐμέ δέξηται, δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με».	Et quoniam nec pater recedit a filio, si quis receperit filium, recipit apud se simul et patrem.
Ὁ δὲ δεξάμενος τὸ παιδίον ἐκεῖνο, ὃ στήσας παρ' ἐαυτῷ ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐναγκαλιζάμενος κατὰ τὸν Μάρκον εἶπεν ὅς ἂν δέξηται τὸ παιδίον τοῦτο καὶ ἐξῆς – ὁ οὖν τοῦτο τὸ παιδίον δεχόμενος (ζῆ γὰρ καὶ ἀθάνατόν ἐστιν) καὶ σὺν τούτῳ τὸν σωτήρα καὶ τὸν ἀποστείλαντα αὐτόν, μικρότερός ἐστιν ἐν πᾶσι τοῖς Ἰησοῦ μαθηταῖς, ἐαυτὸν σμικρύνων· ὅσον δὲ ἐαυτὸν σμικρύνει, τοσοῦτον γίνεται μέγας, αὐτοῦ τοῦ ἐπὶ πλεῖον σμικρύνειν ἐαυτὸν ποιῶντος ἐπιδιδόνα εἰς μέγεθος.	Ὁ δὲ δεξάμενος τὸ παιδίον καὶ τὸν σωτήρα καὶ τὸν ἀποστείλαντα αὐτόν, «μικρότερός» ἐστιν «ἐν πᾶσι» τοῖς Ἰησοῦ μαθηταῖς, ἐαυτὸν σμικρύνων· ὅσον δὲ ἐαυτὸν σμικρύνει, τοσοῦτον γίνεται «μέγας», αὐτοῦ τοῦ ἐπὶ πλεῖον σμικρύνειν αὐτόν καὶ ποιῶντος ἐπιδιδόνα εἰς μέγεθος.	Qui autem recepit et puerum in nomine Iesu et Iesum in nomine patris,
[Ἔοικεν οὗτος εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τροπολογεῖν τὸ ταπεινὸν καὶ ἀπόνηρον παιδίον.]		in omnibus minorem se praebebat discipulis Christi seipsum minorans; et quanto magis se minoraverit, maior efficitur ab eo, qui ei minorationis dedit mandatum.

Il *plus* della Catena palatina è qui solo apparente: il materiale esorbitante proviene infatti da sezioni del commentatio origeniano precedenti a quella cui la catena si rifà più direttamente. La citazione di Mc 9, 37 si trova infatti in TG 230, 33-35 Kl mentre l'espressione ζῆ γὰρ καὶ ἀθάνατόν ἐστιν (C^{luc} 40, 6) si legge poco dopo, in 232, 18 Kl.

Dalla nota alla fine della glossa sembra che il catenista non disponesse dei τόμοι nella loro integrità, oppure che non avesse letto la pagina precedente, dove è asserito con chiarezza che il bambino di cui si parla nel versetto evangelico è interpretato allegoricamente come figura dello Spirito Santo.

Le catene di Niceta di Eraclea

Nell'ambito degli studi sulle Catene esegetiche greche, il caso di Niceta di Eraclea è senza dubbio privilegiato. Rispetto all'anonimato, o alle oscillanti identità, di molti dei catenisti precedenti, di Niceta conosciamo molto, e possiamo ricostruire la sua biografia con una certa precisione¹⁴⁰.

La nascita di Niceta va infatti posta attorno alla metà dell'XI secolo¹⁴¹ ed è poi possibi-

¹⁴⁰ Per un inquadramento biografico generale si rimanda a Roosen 1991, 138-144 e alla stringata voce di Alexander Kazhdan in ODB III, 1481.

¹⁴¹ Una tradizionale datazione più alta, che poneva la nascita di Niceta attorno al 1030 (Beck 1959, 651; Κρικόνης 1973, 24) è indifendibile da quando Joannou ha reso nota partecipazione di Niceta al processo contro Eustrazio di Niceta svoltosi nel 1117 (per l'orazione accusatoria di Niceta si vedano Joannou 1952; Joannou 1958 e Darrouzés 1966, 276-309). Da ciò si può dedurre una data di nascita che si aggira tra il 1150 (Browning 1962-1963, 15-17; Dorival

le seguire la progressione della sua carriera di insegnante: da πρώξιμος a Chalcoprateia egli divenne διδάσκαλος all'interno della scuola patriarcale di Costantinopoli¹⁴². Lì risalì la scala gerarchica da διδάσκαλος τοῦ ψαλτερίου a διδάσκαλος τοῦ ἀποστόλου e infine διδάσκαλος τοῦ εὐαγγελίου, titolo che inglobava, di fatto, quello di direttore della scuola¹⁴³.

È proprio alla sua attività di insegnamento – prima secolare, poi biblico – che si collega la vasta produzione letteraria di Niceta¹⁴⁴ e in particolare la composizione delle sue catene ai Salmi, a Matteo, a Giovanni e a Luca¹⁴⁵. La carriera accademica di Niceta culminò, come per molti altri eruditi di età comnena¹⁴⁶, con l'elezione al trono episcopale di una città lontana da Costantinopoli: Niceta ebbe infatti il seggio di Metropolita di Eraclea in Tracia prima del 1117. In questa veste, infatti, tra il 27 aprile 1117 e il 15 agosto 1118, pronunciò, alla presenza dell'imperatore Alessio Comneno, un discorso di accusa in uno dei processi che scosse la Chiesa bizantina tra XI e XII sec., quello contro Eustrazio di Nicea. È solo dopo questo evento che si perdono per noi le tracce di Niceta.

Lo studio delle fonti utilizzate da Niceta nella compilazione del *corpus* delle sue catene ai Vangeli ci permette di stabilire con eccezionale precisione la data di compilazione dei suoi commenti catenari. Peter van Deun ha infatti mostrato che, nella *Catena a Matteo*, quando Niceta cita da Massimo il Confessore, egli sta largamente attingendo ai *Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia deque virtute et vitio* (CPG 7715)¹⁴⁷, una compilazione prodotta a partire da diverse opere autentiche di Massimo¹⁴⁸. Ora, gli editori delle *Questioni a Talassio* hanno individuato al di là di ogni ragionevole dubbio il manoscritto da cui il compilatore dei *Diversa capita* ha attinto: si tratta del Mosq.Sinod.gr. 151 (Vlad. 200) dell'XI sec¹⁴⁹. Ma si può andare ancora oltre: Laga e Steel hanno infatti messo in luce che il compilatore dei *Diversa capita* ha attinto al *Mosquensis post correctionem*¹⁵⁰. Questa correzione è avvenuta senza dubbio dopo il 6 luglio 1105, data in cui fu terminata la copia del Vat.gr. 504, apografo del *Mosquensis ante correctionem*¹⁵¹. La linea di dipendenza *Questioni a Talassio – Diversa capita – Catena a Matteo* ci offre il 1105 come *terminus post quem* per il lavoro di Niceta attorno al Vangelo di Matteo¹⁵² e, di conseguenza, della sua nomina a διδάσκαλος τοῦ εὐαγγελίου.

1992, 494-495; Kazhdan in ODB III, 1481) e il 1160 (Darrouzés 1966; Roosen 1999, 138-139 n. 118, che ben riassume l'intera questione).

¹⁴² In generale su questa istituzione Browning 1962-1963; per la carriera di Niceta basti Roosen 1999, 139-140.

¹⁴³ Si veda sempre Browning 1962-1963 e in particolare sull'origine i cui si svolgeva lo studio dei libri biblici Darrouzés 1970, 72.

¹⁴⁴ Roosen 1999, 121-138.

¹⁴⁵ Dorival 1984, 376; Dorival 1992, 495. Rimane aperta la questione su eventuali catene esegetiche alle lettere paoline composte da Niceta in qualità di διδάσκαλος τοῦ ἀποστόλου: a favore di quest'ipotesi Staab 1926, 111-113; 226-227; scettico Devreesse 1928, 1211; contrario Ehrhard 1927.

¹⁴⁶ Basti ricordare il caso di Eustrazio di Tessalonica.

¹⁴⁷ Tutte le citazioni sono raccolte in Van Deun 1994, 297-316 mentre Van Deun 1995, 20 si limita ad offrire alcuni esempi probanti a favore della dipendenza di Niceta dai *Diversa Capita*, che si possono leggere nell'edizione di Combefis in PG 90, 1177-1329.

¹⁴⁸ Nella fattispecie si tratta delle *Lettere*, degli *Scoli su Dionigi l'Aeropagita*, degli *Ambigua a Giovanni* e delle *Questioni a Talassio* (Van Deun 1995, 19). Per le corrispondenze dettagliate si rimanda a Laga-Steel 1980, LXXVI-LXXXII e Laga-Steel 1990, XLV-XLVIII.

¹⁴⁹ Laga-Steel 1980, LXXX.

¹⁵⁰ Laga-Steel 1980, LXXXI.

¹⁵¹ Laga-Steel 1980, LIX-LX. Per il Vat.gr. 504 si rimanda al catalogo di Devreesse 1937, 338-249, dove la *subscriptio* con la datazione si legge a pp. 348-349.

¹⁵² Van Deun 1995, 24 si spinge a identificare il compilatore dei *Diversa capita* con lo stesso Niceta, ma ciò sembra improbabile alla luce dell'origine atonita del manoscritto Mosq.Sinod.gr. 151 (Vlad. 200): resta più facile riportare

La datazione relativa delle tre catene che Niceta dedicò ai Vangeli (Matteo: CPG C113; Giovanni: CPG C144; Luca: CPG C135) si può infine stabilire sulla base di un'indubitabile testimonianza interna offerta dallo stesso autore. Nella *Catena su Luca*, dopo aver inanellato innumerevoli scoli relativi al versetto Lc 22, 42 il catenista¹⁵³ soggiunge:

Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἰκανῶς καὶ ἐν τῷ Ματθαίῳ καὶ ἐν τῷ Ἰωάννῃ διήλθομεν· τὰ δὲ καὶ ἐν τῷ Μάρκῳ διδόντος θεοῦ, ἐροῦμεν. Νῦν δὲ τῶν ἐξῆς ἐρχώμεθα¹⁵⁴.

Ma di questo ci siamo già occupati a sufficienza nelle Catene a Matteo e Giovanni: altre cose le diremo, se Dio ce lo consente, in quella a Marco. Ora però andiamo avanti.

Da ciò si conclude senza difficoltà che la *Catena a Luca* è posteriore a quelle su Matteo e Giovanni e, visto che non risulta che Niceta abbia poi composto un commento catenario su Marco¹⁵⁵, possiamo considerare la *Catena su Luca* come l'ultima composta da Niceta. Il quadro cronologico si può dunque completare prendendo in considerazione la tradizione manoscritta di quest'opera, che consta di testimoni significativamente vicini all'autore e databili agli anni stessi della sua composizione. Il *terminus ante quem* per la produzione del complesso delle catene esegetiche sui Vangeli è infatti fornita dalla sottoscrizione – su cui torneremo più ampiamente – del Vat.gr. 1611: la copia di questo manoscritto iniziò l'11 giugno 1116¹⁵⁶.

Niceta dispiegò quindi la propria monumentale opera di composizione delle Catene a Matteo, Giovanni e infine Luca nel decennio compreso tra il 1105 e il 1116. In questa data il suo lavoro si interruppe probabilmente in concomitanza con la sua elezione al seggio di metropolita di Eraclea in Tracia. È infatti in questa veste, come abbiamo già ricordato, che, tra il 27 aprile 1117 e il 15 agosto 1118, Niceta ebbe il ruolo di accusatore nel processo contro Eustrazio di Nicea¹⁵⁷.

La Catena di Niceta a Matteo

Nella ricerca di frammenti riconducibili al *Commento a Matteo* di Origene all'interno delle catene di Niceta, si deve innanzitutto tener conto del generale metodo di lavoro del catenista: esso è stato ben messo in luce da Gilles Dorival¹⁵⁸ in riferimento alla *Catena ai Salmi*. In questa, come nelle altre sue compilazioni, Niceta affianca citazioni letterali a riscritture compendiarie e giunge sino a fondere in un unico testo di più frammenti di autori differenti¹⁵⁹. Non

questa compilazione ad Antonio, detto Melissa, l'ape, monaco di Vatopedi attivo sullo scorcio dell'XI sec. (Laga-Steel 1980, LXXXII).

¹⁵³ Che questa chiusa sia opera di Niceta è opinione di Sickenberger 1902, 78-79; Van Deun 1995, 21; Feltoe 1904, 231. Al contrario, Harnack 1893, 422 sostenne che queste parole non siano altro che la chiusa del precedente scolio tratto da Dionigi di Alessandria, a cui è tuttavia difficile attribuire a compilazione di 3 commenti catenari sul nuovo testamento.

¹⁵⁴ La nota si legge nel Vat.gr. 1611 al f. 292r ed è ripresa e messa a frutto da Sickenberger 1902, 78-79, Feltoe 1904, 241 e Roosen 1999, 137.

¹⁵⁵ Per un poco convincente tentativo di riconoscere l'opera di Niceta nella catene sul vangelo di Marco edita da Poussines si veda Roosen 1999, 137.

¹⁵⁶ Vedi la nota 175 alla pag. 88 della presente ricerca.

¹⁵⁷ Il discorso accusatorio di Niceta si può leggere in Darrouzès 1966, 276-305. Per la figura e il pensiero di Eustrazio di Nicea si veda Trizio 2016.

¹⁵⁸ Dorival 1992, 520-527.

¹⁵⁹ Per questo procedimento chiamato «ricomposizione per fusione» da Dorival 1992, 493-494 si vada, nei frammenti che analizzeremo, l'inserimento di un frammento di Basilio nel corso dell'esegesi origeniana in C^{luc}27.

è quindi possibile esprimere un giudizio a priori sulla fedeltà di Niceta alla lettera delle sue fonti: ogni caso va valutato a sé, ed è questo quel che faremo nel prosieguo di questo studio.

Verrebbe spontaneo dare inizio alla ricerca rivolgendosi in primo luogo alla *Catena a Matteo*, che è anche la prima ad essere stata composta tra quelle dedicate ai sinottici. L'edizione di riferimento rimane purtroppo quella pubblicata a Tolosa nel 1647 dal gesuita Balthasar Cordier¹⁶⁰ sulla base del solo codice Monac.gr. 36, apografo del Taur. B I 9 (Pasini IV.b.IV.4), che costituisce una catena secondaria, ampliata grazie a innesti di scoli tratti dalle catene dello Ps.Pietro di Laodicea¹⁶¹. L'infelice scelta del manoscritto, unita alle alterazioni arbitrarie operate dall'editore rendono l'edizione di Cordier «kritisch völlig wertlos»¹⁶². Perciò, per evitare di essere indotti in errore dagli albitri di Cordier, abbiamo proceduto a riscontrare i lemmi della sua edizione con il manoscritto Matr.gr. 4740, che contiene la Catena di Niceta alla seconda parte del Vangelo di Matteo¹⁶³. Questo manoscritto, insieme al Matr.gr. 4739, forma un'edizione in due tomi della *Catena a Matteo*: i due codici sono stati vergati da una stessa mano che può essere datata alla metà del XII secolo¹⁶⁴, più vicina all'autore di circa 100 anni rispetto a quanto si è creduto fino ad oggi. L'importanza di questi manoscritti pergamenei per la *constitutio textus* della *Catena a Matteo*, già sottolineata da Roosen¹⁶⁵, può essere apprezzata dal saggio di edizione del capitolo 4 della catena proposta da Van Deun¹⁶⁶: il codice di Madrid offre sovente la lezione corretta contro il resto della tradizione, e sembra trasmettere il testo della Catena nel suo stato più puro, privo delle incrostazioni dovute all'interferenza di catene secondarie.

Ora, nella sezione dedicata ai versetti commentati da Origene nei libri 12 e 13 del *CMt* (Mt 16, 1-18, 18) corrispondenti a ff. 82r-122v, il nome dell'alessandrino non compare mai nei lemmi¹⁶⁷ e lo stesso si può dire per la catena nella sua interezza¹⁶⁸: nulla di origeniano si può ricavare dalla Catena di Niceta al Vangelo di Matteo¹⁶⁹.

¹⁶⁰ Corderius 1647.

¹⁶¹ Si traggono queste informazioni dalla rapida *recensio* offerta da Van Deun 2001, 517-519 sulla base degli studi inediti di Roosen.

¹⁶² Reuss 1941, 105.

¹⁶³ De Andres 1987, 321-322. Gli estratti esegetici iniziano riferendosi a Mt 11, 25.

¹⁶⁴ De Andres 1987, 319; 321 propone una vaga datazione ai secc. XIII-XIV; Roosen 1999, 142 n. 132 oscilla tra sec. XII e XIII mentre Van Deun 2001, 518 propende per una datazione al XIII sec. Questa sembra tuttavia da escludere per motivi di storia della cultura, visto il trauma del 1204 e l'estraneità del Matr.gr. 4740 alle forme della *Perlschrift* d'imitazione tipica della prima età paleologa. Alla luce degli studi di Paul Canart e Lidia Perria sulle scritture librarie di XI e XII, le caratteristiche grafiche e di tratteggio proprie di questi manoscritti (scarso contrasto modulare, ε arcaico in due tratti ω «en petit pain») permettono di inquadrarli nel filone delle scritture definite «cursives stylisées arrondies» (Canart-Perria 1991, 89-92 e tav. 5a con una riproduzione del Vat.gr.645 f. 297r). Una datazione plausibile potrebbe essere quindi la metà del XII sec.

¹⁶⁵ Roosen 1999, 142 n. 4 sottolinea che la svista di Reuss 1941, 101-104, che non inserì questo manoscritto nel suo catalogo, ha gravemente nociuto alla sua corretta valutazione all'interno della tradizione della Catena di Niceta a Matteo.

¹⁶⁶ Van Deun 2001, che utilizza il Matr.gr. 4739.

¹⁶⁷ Sono invece presenti Giovanni Crisostomo – che predomina, Cirillo di Alessandria, Isidoro di Pelusio, Gregorio di Nissa, Massimo il Confessore, Basilio di Cesarea, Isaia asceta, Macario, Giovanni Damasceno, Tito di Bostra e Gregorio di Nazianzo.

¹⁶⁸ Una verifica dei lemmi di entrambi i manoscritti ha confermato l'assenza di lemmi origeniani, fatto già notato da De Andres 1987, 320-321.

¹⁶⁹ Reuss 1941, 106 segnala la presenza di 3 lemmi origeniani ma questi sono con ogni probabilità aggiunti in una seconda fase nel manoscritto Taur. B I 9 e passati al suo apografo Monac.gr. 36: un caso di frammento origeniano proveniente dallo Ps.Pietro di Laodicea e passato nella Catena di Niceta si può esservare in Van Deun 2001, 253.

La catena di Niceta a Luca

Per incontrare, nella produzione catenaria di Niceta, frammenti risalenti al *Commento a Matteo* di Origene conviene rivolgersi alla mastodontica catena (circa 3300 scoli) dedicata al Vangelo di Luca¹⁷⁰. Come si era già osservato per la catena del del Pal.gr. 20 della Biblioteca Vaticana, è nell'opera dedicata al terzo Vangelo che i catenisti bizantini hanno messo a frutto la propria conoscenza dei τόμοι origeniani¹⁷¹. Il caso di Niceta, grazie alla nostra buona conoscenza della sua carriera di esegeta e insegnante, ci permette di formulare ipotesi più precise. Nonostante le dichiarazioni di principio, nella sua *Catena ai Salmi* Niceta (CPG C21) non si era certo trattenuto dallo sfruttare le opere dell'eretico Origene¹⁷². È quindi improbabile che, al momento di dedicarsi alla composizione della *Catena a Matteo*, Niceta abbia volontariamente rinunciato a mettere a frutto l'imponente commentario origeniano. Sembra certo più conveniente credere che, a quell'altezza cronologica (dopo il 1105 e prima del 1116, come abbiamo su mostrato), egli non disponesse del *Commento a Matteo*. Se quindi in un secondo momento, quando si dedicò al Vangelo di Luca, Niceta incluse ampi e numerosi estratti dal *CMt*, la spiegazione più economica è una soltanto: nel tempo che intercorse tra la compilazione della *Catena a Matteo* e quella a Luca, Niceta era entrato in possesso di una copia del *Commento a Matteo* di Origene. Chiedersi dove e come egli si sia procurato quest'opera conduce nel campo della più sfrenata speculazione. È senza dubbio più fruttuoso chiedersi in che forma e con quale ampiezza Niceta leggesse l'opera di Origene.

Per rispondere a questa domanda bisogna però dedicarsi a un confronto puntuale tra i frammenti traditi nella *Catena a Luca* e τόμοι nella forma che oggi possiamo leggere, attività questa che non può prescindere da una sommaria analisi della storia della tradizione testuale della *Catena* di Niceta.

Un manoscritto dibattuto: il Vat.gr. 1611

Come abbiamo già avuto modo di ricordare, il principale testimone della *Catena* di Niceta dedicata al Vangelo di Luca è il Vat.gr. 1611¹⁷³, precisamente datato al 1116-1117 grazie ai colofoni posti ai limiti di alcune unità librarie¹⁷⁴. In essi di questo manoscritto si fa due volte

Barbara 2011, 154-161 tratta un simile caso di materiale esegetico risalente ad Origene nel commento dedicato da Niceta a Mt 6, 28-30, ma la presenza dell'alessandrino è qui mediata dalle omelie sul Cantico dei Cantici di Gregorio di Nissa e dal commento allo stesso libro composto da Nilo di Ancira.

¹⁷⁰ Fondamentale su quest'opera rimane lo studio di Sickenberger 1902.

¹⁷¹ Una lista delle citazioni dal *CMt* nelle catene a Luca si legge in Rauer 1930, 284-288, dove la *Catena* di Niceta è identificata dal *siglum* k*.

¹⁷² Dorival 1992, 561 parla di «utilisation généreuse» delle opere di Origene nella *Catena ai Salmi* di Niceta, a dispetto delle sue dichiarazioni di principio. Oggi sappiamo che Niceta disponeva di una collezione di Omelie ai Salmi affine a quella recentemente scoperta nel codice Monac.gr. 314 ma, a differenza del nostro *codex unicus*, la fonte di Niceta conservava il nome dell'autore. Per uno studio preliminare delle relazioni tra *Catena* di Niceta e Omelie origeniane ai Salmi si veda Bandt 2016.

¹⁷³ Giannelli 1950, 272-275.

¹⁷⁴ Possiamo più precisamente affermare che il lavoro fu intrapreso l'11 giugno 1116 (f. 1v: βιβλίον α του κατὰ Λουκάν ἀρχθὲν μηνὶ ἰουλίῳ καὶ ἡδικτιώνος θ του ςχιδ' ἔτους (6624) εἰς τὴν σχολὴν του ἁγίου Πέτρου) e fu concluso dopo il 19 maggio 1117, data indicata al f. 244 come termine del lavoro sul libro 3. La data di inizio della copia del quarto e ultimo libro non è indicata mentre la perdita degli ultimi fogli impedisce di conoscere quando fu terminata la copia dell'intero manoscritto. Nelle note paratestuali del Vat.gr. 1611 si trova una curiosa notazione autobiografica:

menzione della “scuola di San Pietro” come luogo della copia¹⁷⁵: ciò sembra porre la nascita del nostro manoscritto nell’orbita della scuola patriarcale di Costantinopoli, di cui la chiesa di san Pietro, ubicata nei pressi di Santa Sofia, costituiva una sede distaccata¹⁷⁶. Se si aggiunge che Niceta di Eraclea svolse la propria carriera di insegnante proprio all’interno della scuola patriarcale¹⁷⁷, il Vat.gr. 1611 sembra presentarsi come una copia della *Catena a Luca* coeva all’autore e prodotta nello stesso ambiente in cui egli operava. Quest’ipotesi è stata accolta con decisione da Nigel Wilson che, in una fondamentale trattazione sull’influenza delle grafie cancelleresche sulle scritture librarie di età comnena, parla del Vat.gr. 1611 come di un tipico rappresentante di queste tendenze grafiche e, anche a causa delle sue notevoli caratteristiche di *mise en page*¹⁷⁸, la definisce «a master copy prepared for the author»¹⁷⁹.

Nonostante questi indizi sembrino quasi assicurare l’origine costantinopolitana del codice vaticano¹⁸⁰, la tendenza oggi prevalente è quella di assegnargli un’origine italogreca. Il manoscritto fu infatti conservato a lungo nella biblioteca del monastero di Santa Maria del Patir di Rossano Calabro; fatto confermato dal *πίναξ* compilato al f. 1v da Nicola D’Oria, attivo nel monastero del Patir nella seconda metà del XIII sec¹⁸¹.

Tra gli studiosi che si sono occupati di questo manoscritto, origine italogreca del codice vaticano è stata asserita da Sickenberger¹⁸², Devreesse¹⁸³, Canart¹⁸⁴, Laroy¹⁸⁵ e Lucà¹⁸⁶. Da ultimo Jean Irigoien¹⁸⁷ ha aggiunto agli argomenti tradizionalmente utilizzati¹⁸⁸ per localizzare la copia

il copista afferma infatti di aver iniziato la copia del libro 3 μετά τὸν ἐμὸν μούλτον. Il significato di “tumulto” attestato nella sola *Chronographia* di Teofane Confessore è stato riproposto dubbiosamente da Irigoien 1994, 6 ed è generalizzato in LBG s.v. μούλτος. Questa accezione non appare tuttavia chiara nel contesto: il riferimento biografico contenuto in questa nota resta perciò oscuro.

¹⁷⁵ Si tratta delle note ai ff. 1v e 158r.

¹⁷⁶ Si vedano Janin 1969, 398-399, Browning 1962-1963, 172-173 e Lemerle 1977, 231 n. 87. Non si può certo escludere una confusione tra questa chiesa di san Pietro e quella dei santi Pietro e Paolo fondata con ogni probabilità da Alessio I Comneno (Mergiali-Falangas 1991). Ciò non inficerebbe tuttavia il nostro argomento, dal momento che anche in questa seconda istituzione sembra essersi sviluppato un notevole centro di cultura e di insegnamento (Browning 1962, 174-176). Poche probabilità di cogliere nel segno ha invece il tentativo di Cappelli 1957 di identificare la scuola di san Pietro con un’istituzione rossanese.

¹⁷⁷ Le ricche titolature del Vat.gr. 1611 sono state anche sfruttate per datare la carriera ecclesiastica di Niceta: per Darrouzès 1960 il fatto che in questo manoscritto Niceta sia detto *διάκονος τῆς τοῦ θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας καὶ διδάσκαλος* (cioè di Santa Sofia) farebbe intendere che nel giugno 1116 Niceta non era stato ancora nominato metropolita di Eraclea. L’argomento è tuttavia debole e contrasta con altre notizie biografiche in nostro possesso (Browning 1962-1963, 15-17).

¹⁷⁸ Il Vat.gr. 1611 presenta di norma 40 righe per foglio, di cui i primi 12 sono vergati a piena pagina mentre, per i seguenti 28, lo specchio di scrittura si divide in due colonne senza soluzione di continuità nel contenuto del testo.

¹⁷⁹ Wilson 1977, 229.

¹⁸⁰ Questa è l’opinione di Battifol 1891, 83 e Foti 1992, 38-39. La stessa opinione sembra emergere da un rapido accenno in Cavallo 2001, 602.

¹⁸¹ Per informazioni biografiche sulla produzione e sugli spostamenti di questo prolifico copista italogreco di veda RGK III, 525.

¹⁸² Sickenberger 1902.

¹⁸³ Devreesse 1955, 23.

¹⁸⁴ Canart 1978, 133-134; Canart-Perria 1991, 73; 111.

¹⁸⁵ Leroy 1990, 147-148.

¹⁸⁶ Lucà 1985-1986, 117; Lucà 1991, 123 definisce la scrittura del Vat.gr. 1611 «molto corsiveggiante» in confronto ad altri prodotti coevi dello *scriptorium* rossanese.

¹⁸⁷ Irigoien 1994 ma un’anticipazione di questo argomento era già stata data in Irigoien 1977b, 250-251.

¹⁸⁸ Da questi andrà però sottratto quanto concerne la nota liturgica con notazione musicale apposta al f. 86r. In essa si fa riferimento alla liturgia per la festa della dormizione della vergine in uso presso il monastero τῆς

di questo codice nell'Italia meridionale l'utilizzo che in esso viene fatto di simboli propri della «brachigrafia italo-bizantina» e utilizzati solamente in manoscritti italogreci a partire dal X sec¹⁸⁹.

Una disputa così accesa e prolungata sulla localizzazione del Vat.gr. 1611 si spiega alla luce del viaggio compiuto a Costantinopoli da Bartolomeo di Simeri¹⁹⁰, fondatore del cenobio di Rossano, allo scopo dichiarato di raccogliere «libri sacri per lo studio e la comprensione delle sacre scritture»¹⁹¹. È fuor di dubbio che la Catena di Niceta, da poco composta, avrebbe fornito un contributo importante¹⁹² e in nostro possesso non permettono di escludere sia stato proprio il Vat.gr. 1611 ad attraversare il Mediterraneo in quell'occasione: la vita di s. Bartolomeo pone il viaggio a Costantinopoli genericamente dopo il 1110¹⁹³, intersecandosi bene con la data della copia (1116-1117) del manoscritto.

Nonostante ciò, sembra oggi preferibile abbracciare la tesi proposta per primo da Sickenberger e cioè che Bartolomeo da Simeri portò con sé dalla capitale l'antigrafo del codice Vaticano¹⁹⁴ e che il puntuale riferimento alla scuola di san Pietro¹⁹⁵ non sarebbe dunque che un fossile della tradizione manoscritta.

Per quanto autorevole e vicino all'autore, il Vat.gr. 1611 non è tuttavia privo di danni. La mancanza dei fascicoli 18 e 19¹⁹⁶ fa sì che il f. 136 si interrompa nel bel mezzo dello scolio Κρικῶνης 1447 dedicato a Lc 9, 21-22¹⁹⁷ e che il f. 137, non solidale con il precedente, si apra nel corso di un lungo scolio tratto dall'atanasiana omelia *Contra Gentes* (Κρικῶνης 1650)¹⁹⁸. Mancano pertanto i lemmi Κρικῶνης 1448-1650¹⁹⁹ che rappresentano la quasi totalità del materiale esegetico dedicato al capitolo Lc 9, parallelo a Mt 16-18, cioè il tratto interpretato da Origene nei libri 12 e 13 del *Commento a Matteo*.

Il contenuto dei due fascicoli caduti nel Vat.gr. 1611 si può tuttavia recuperare grazie ad altri testimoni della tradizione manoscritta della *Catana a Luca* di Niceta. Tra questi spicca per antichità e autorevolezza manoscritto atonita Ἰβήρων 371²⁰⁰ che appartiene ad un altro ramo

Ἀγιοπατεριτίσσης. Sickenberger 1902, 36-fornisce un'accurata trascrizione dell'inno, il cui inizio (Μακαρίζομεν σε, τὴν αἰεὶ μακάριστον καὶ παναμώμητον μητέρα τοῦ θεοῦ ἡμῶν) manca nei registi editi da Enrica Follieri 1960-1966. Lo studioso tedesco, grazie a un suggerimento di Hans Achelis, identifica poi il monastero τῆς Ἀγιοπατεριτίσσης con il Patir di Rossano Calabro. Tuttavia, scettico nei confronti di questa tesi era già Irigoien 1994, 8-9: non sembra infatti che il monastero rossanese sia mai stato intitolato ai "Santi Padri", titolo che invece si potrebbe senza difficoltà collegare, per esempio, alla chiesa dei Santi Apostoli a Costantinopoli (Janin 1969, 46-55). Il sostantivo sottinteso e concordato con Ἀγιοπατεριτίσση sarebbe quindi ἐκκλησία e non μονή, come si era sino ad ora pensato.

¹⁸⁹ Uno studio approfondito dedicato a questo peculiare sistema brachigrafico a base sillabica è Chionides-Lilla 1981.

¹⁹⁰ Battifol 1891; Breccia 2005, 77-83.

¹⁹¹ L'informazione viene dalla *Vita di s. Bartolomeo*, cap. 25, rr. 1-4: ἐπειδὴ καὶ βιβλίων ἱερῶν οἱ τοῦτου συνασκηταὶ εἰς μελέτην τῶν θείων γραφῶν καὶ ἀνάληψιν προσεδέοντο (Zaccagni 1996, 221).

¹⁹² Sulla preminenza di manoscritti di contenuto patristico ed esegetico nella biblioteca rossanese si veda Breccia 1997. Più in generale sulla donazione imperiale a Bartolomeo da Simeri, Lucà 1985-1986.

¹⁹³ Contro questa datazione Breccia 2005, 82, che pone il viaggio di Bartolomeo nel 1106-1107 ma la datazione tradizionale è stata convincentemente riaffermata da Re 1997.

¹⁹⁴ Sickenberger 1902, 38.

¹⁹⁵ E, aggiungiamo noi, al monastero τῆς Ἀγιοπατεριτίσσης.

¹⁹⁶ Giannelli 1950, 273; Irigoien 1994, 5.

¹⁹⁷ Le ultime parole del folio sono Εἰ δὲ καὶ δευτέρα ἀιτεῖς ἀνάλυσιν, αὕτη ἐστίν; ἔκτη ὥρα τῆς Παρασκευῆς | (PG 79, 260A,2).

¹⁹⁸ Il f. 137r si apre con le parole καὶ τοῦτο τῆς κτίσεως αὐτῆς ἐμφανῶς δεικνύσης (PG 25, 77B 7-8).

¹⁹⁹ Κρικῶνης 1973, 35.

²⁰⁰ Il manoscritto, che originariamente comprendeva l'intera Catena, è oggi diviso in due parti. Ai 409 fogli dell'

della tradizione della Catena di Niceta e non è quindi sfigurato dal danno materiale che ha colpito l'autorevole codice vaticano.

A differenza del Vat.gr. 1611, il codice Ἰβήρων 371 si può datare solo su base paleografica: la scrittura del codice atonita si presenta come una *Perlschrift* seriore, in cui l'uniformità dei nuclei rotondi delle lettere passa quasi inosservata, interrotta com'è da lettere di modulo maggiore (soprattutto φ, κ, ε in due tratti, γ e τ alti sopra il rigo) e dal sistematico allungamento dei tratti ascendenti e discendenti. Basandoci sempre sugli studi di Paul Canart e Lidia Perria²⁰¹, possiamo ricondurre questo manoscritto al filone delle «corsive stilizzate arrotondate» avanzare per il codice Ἰβήρων 371 una datazione nella seconda metà del XII sec.

Sinossi

Dopo quest'ampia – e si spera non inutile – introduzione su Niceta, la sua attività di esegeta e la tradizione delle sue opere, è finalmente giunto il momento di aggredire gli scoli origeniani della sua *Catena a Luca*, che verranno confrontati con i τόμοι origeniani e con l'anonima traduzione latina, con le stesse modalità già utilizzate per la *Catena palatina*. Il testo di Niceta, spesso disponibile solo nell'inaffidabile edizione di PG 17 fondata sui ff. 3-58 de codice Marc.gr. 494, miscellanea del XIII sec.²⁰², è stato di volta in volta ricontrollato sul codice Vat. Gr. 1611 e, laddove esso non è disponibile, sull' Ἰβήρων 371.

C^{luc}22 (Mt 16, 13-20 = Lc 9, 18-20)

Vat. Gr. 1611 136r (Kl.Benz 34) Κρικώνης 1973, 263 (1442)	C ^{mt} 12, 9-13: TG 80, 13-93, 16 Kl	C ^{mt} 12, 9-13: TL 80, 13-93, 16 Kl
<p>Πυνθάνεται τῶν μαθητῶν ὁ σωτήρ, ἵνα ἡμεῖς μάθωμεν</p> <p>τὰς διαφοροὺς περὶ αὐτοῦ τῶν Ἰουδαίων δόξας.</p> <p>Τάχα δὲ καὶ ἵνα οἱ μαθηταὶ μάθωσι περιεργάζεσθαι τὰ λεγόμενα ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων περὶ αὐτῶν·</p> <p>ὅπερ πράττουσιν ἡμῖν συμβαλεῖται περιαιρεῖν μὲν τῶν φαύλων λεγομένων τὰς ἀφορμὰς· ἐπαύξειν δὲ τῶν ἀστειῶς.</p>	<p>Πυνθάνεται τῶν μαθητῶν ὁ Ἰησοῦς, τίνα λέγουσιν αὐτὸν οἱ ἄνθρωποι εἶναι, ἵν' ἡμεῖς μάθωμεν ἀπὸ τῆς ἀποκρίσεως τῶν ἀποστόλων τὰς διαφοροὺς περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐν Ἰουδαίῳ γενομένης ὑπολήψεις τότε. Τάχα δὲ καὶ ἵνα οἱ μαθηταὶ τοῦ Ἰησοῦ διδάσκωνται αἰεὶ περιεργάζεσθαι περὶ τῶν λεγομένων ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων περὶ αὐτῶν· ὅπερ πράττουσι, συμβαλεῖται πρὸς τὸ, εἴ τι μὲν φαῦλον λέγεται, τούτου τὰς ἀφορμὰς παντὶ τρόπῳ περιαιρεῖν, εἴ τι δὲ ἀστειῶν, τούτου τὰς προφάσεις συναύξειν.</p>	<p>Interrogat Christus discipulos suos, quem eum dicunt homines esse, ut ex apostolorum responsionibus nos discamus diversas opiniones fuisse tunc apud Iudaeos de Christo. Non solum autem, sed etiam illud, ut nos qui volumus esse Christi imitatores semper scrutemur qualis opinio sit apud homines de nobis. Quod multum proficit nobis, ut si quid mali dicitur de nobis, occasiones mali illius omni modo praecedamus a nobis, si quid autem dicitur boni, eius occasiones amplius augeamus.</p> <p>sed et discipuli episcoporum apostolorum instruuntur exemplo, ut qualescumque opiniones de episcopis suis</p>

Ἰβήρων 371 fa infatti seguito il manoscritto Ἀγίου τάφου 466 (Sickenberger 1902, 42-43), oggi conservato presso la Biblioteca nazionale di Atene ma proveniente dalla biblioteca del monastero del Santo Sepolcro.

²⁰¹ Canart-Perria 1991, 89-92.

²⁰² Mioni 1985, 307-318. Errata è l'indicazione «Ex cod. ven. 394» che si legge in PG 17, 329.

	<p>Πλήν ὄρα διὰ τὰ διάφορα ἐν Ἰουδαίοις περὶ τοῦ Ἰησοῦ κινήματα, τίνα τρόπον ἀπὸ τινων οὐχ ὑγιῶν δογμάτων ἔλεγόν τινες μὲν ὅτι Ἰωάννης ἦν ὁ βαπτιστῆς (ὁμοίως Ἡρώδη τῷ τετράρχῃ τῷ εἰπόντι τοῖς παισὶν αὐτοῦ· «οὗτός ἐστιν Ἰωάννης ὁ βαπτιστῆς· οὗτος ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν καὶ διὰ τοῦτο αἱ δυνάμεις ἐνεργούσιν ἐν αὐτῷ»), ἄλλοι δὲ ὅτι Ἡλίας ἐστὶν ὁ νῦν καλούμενος Ἰησοῦς, ἦτοι γένεσιν ὑπομείνας δευτέραν, ἢ ἔκτοτε ἐν σαρκὶ ζῶν καὶ κατὰ τὸν παρόντα ἐπιφανεὶς χρόνον. Καὶ οἱ φάσκοντες δὲ ὅτι Ἰερεμίας εἶη ὁ Ἰησοῦς, καὶ οὐχὶ τύπος τοῦ Χριστοῦ ὁ Ἰερεμίας, τάχα ἐκ τῶν εἰρημένων ἐν ταῖς ἀρχαῖς τοῦ Ἰερεμίου περὶ Χριστοῦ ἐκινήθησαν, οὐ πληρωθέντων μὲν ἐν τῷ προφήτῃ τότε ἀρξαμένων δὲ πληροῦσθαι ἐν τῷ Ἰησοῦ, ὃν ἔθετο ὁ θεὸς εἰς «ἔθνη καὶ βασιλείας, ἐκριζοῦν καὶ κατασκάπτειν καὶ ἀπολλύειν καὶ ἀνοικοδομεῖν καὶ καταφυτεύειν», προφήτην αὐτὸν εἰς ἔθνη γενέσθαι ποιήσας οἷς ἐκήρυξε τὸν λόγον. Ἀλλὰ καὶ οἱ λέγοντες ὅτι εἷς τις ἦν τῶν προφητῶν, τοιαῦτα περὶ αὐτοῦ ὑπελάμβανον διὰ τὰ ἐν τοῖς προφήταις ὡς πρὸς αὐτοὺς μὲν ῥηθέντα οὐ πεπληρωμένα δὲ ἐπ' αὐτοῖς.</p>	<p>audierint foris, referant eis. Tamen vide propter diversas Iudaeorum opiniones de Christo, qua causa quidam quidem eorum dicebant eum Ioannem baptistam: videlicet aestimationem secuti Herodis dicentis ad pueros suos: hic est Iohannes baptista; ipse surrexit a mortuis, ideo virtutes operantur in illo alii autem Eliam: videlicet aestimantes quod aut secundam nativitatem suscepit Elias, aut ex eo tempore in corpore vivens in tempore apparuit illo. Qui vero Hieremiam putabant, propter illa putabant quae in principio ipso ad Hieremiam dixerat deus: ecce constitui te hodie super gentes et reges, eradicare et demolire et perdere et reaedificare et circumplantare, non intellegentes, quoniam Hieremias typus fuerat Christi (et propterea quae ad eum promissa sint, in Christo sunt adimpleta), arbitrabantur ipsum esse Hieremiam quem deus in gentibus constituisset prophetam. Qui autem unum ex prophetis eum arbitrabantur, ratione simili movebantur propter illa quae deus quasi ad ipsos locutus est prophetas, non tamen sunt in ipsis impleta.</p>
<p>Ἄλλ' οἱ μὲν Ἰουδαῖοι τὴν καρδίαν κεκαλυμμένοι ἐψευδοδόξουν περὶ τοῦ Ἰησοῦ. Ὁ Πέτρος δέ, ὡς οὐ σαρκὸς καὶ αἵματος μαθητῆς</p>	<p><u>Ἄλλ' οἱ μὲν Ἰουδαῖοι, ὡς ἄξιοι τοῦ ἐπὶ τῇ καρδίᾳ αὐτῶν καλύμματος, ἐψευδοδόξουν περὶ τοῦ Ἰησοῦ· Πέτρος δέ, ὡς οὐ σαρκὸς καὶ αἵματος μαθητῆς</u></p>	<p>Et Iudaei quidem faciebant de Christo aestimationes dignas velamine quod positum erat super cor eorum. Petrus autem quasi non carnis et sanguinis discipulus, sed qui revelatione dei patris erat dignificatus, <u>denegavit quidem aliquid eorum esse Iesum</u>, quae arbitrabantur Iudaei, confessus est autem: tu es Christus, quod nesciebant Iudaei. Et non solum confessus est: tu es Christus, sed etiam quod maius est: filius dei vivi,</p>
<p><u>τούτων μὲν οὐκ εἶναι τίνα λέγει τὸν Ἰησοῦν,</u></p> <p>ἀλλὰ φησί· σὺ εἶ ὁ Χριστός, καὶ τὸ ἔτι μείζον ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζώντος.</p>	<p>ἀλλὰ καὶ χωρήσας ἀποκάλυψιν τοῦ ἐν οὐρανοῖς πατρός, ὡμολόγησεν αὐτὸν τὸν Χριστὸν τυγχάνειν. Ἦν μὲν οὖν καὶ τὸ ὑπὸ τοῦ Πέτρου λεγόμενον τῷ σωτήρι, τὸ <u>σὺ εἶ ὁ Χριστός</u>, μὴ γινωσκόμενον ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων ὅτι Χριστὸς εἶη, μέγα·</p>	

Ζῶ γὰρ ἐγὼ φησὶν λέγει κύριος κατ' ἐξοχήν πάντων τῶν ζώντων, ἐπεὶ καὶ ἔχει ἀθανασίαν καὶ ἔστι πηγὴ ζωῆς.

μείζον δὲ ὅτι ἠπίστατο αὐτὸν οὐ μόνον Χριστὸν εἶναι, ἀλλὰ καὶ υἷον τοῦ θεοῦ τοῦ ζώντος καὶ διὰ τῶν προφητῶν εἰρηκότος «ζῶ ἐγώ», καὶ

qui et per prophetas dixerat: «vivo ego, dicit dominus». Et forsitan ideo dicebatur vivus, secundum eminentiam qua supereminet omnibus habentibus in se vitam, quoniam et «solus habet immortalitatem» et est fons vitae. Et fons quidem vitae proprie dicitur deus pater, qui dicit per Hieremiam: me dereliquerunt fontem aquae vivae. Vita autem est quasi de fonte vitae patris procedens, qui dixit: «ego sum vita». Et vide quoniam sicut non est idipsum fons et fluvius, sic non est idipsum fons vitae et vita.

Εἰ δὲ καὶ ἡμεῖς κατὰ τὸν Πέτρον ὁμολογήμεν,

[ometto da 83, 17 a 85, 24 Kl]

Εἰ δὲ φήσαντες καὶ ἡμεῖς ὡς ὁ Πέτρος: σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζώντος (οὐχ ὡς σαρκὸς καὶ αἵματος ἡμῖν ἀποκαλυψάντων, ἀλλὰ φωτὸς ἡμῖν τῇ καρδίᾳ ἐλλάμψαντος ἀπὸ τοῦ ἐν οὐρανοῖς πατρὸς), γινόμεθα Πέτρος, καὶ ἡμῖν ἂν λέγοιτο ἀπὸ τοῦ λόγου τὸ σὺ εἶ Πέτρος καὶ τὰ ἐξῆς. Πέτρα γὰρ πᾶς ὁ Χριστοῦ μαθητής, ἀφ' οὗ ἔπινον οἱ «ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας».

Si ergo et nos patre nobis (sicut diximus) revelante confitentes Iesum esse Christum filium dei vivi, facti fuerimus Petrus, utique et nobis dicetur a deo verbo: tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam et cetera; petra est enim omnis qui imitator est Christi, ex quo bibebant, qui bibebant de spiritali consequenti petra.

ἀκούοισαιμεν ὅπερ ἐκεῖνος·

Πέτρα γὰρ πᾶς ὁ Χριστοῦ μιμητής.

[ometto da 86, 4 a 86, 31 Kl]

ἄρα δὲ τῷ Πέτρῳ μόνῳ δίδονται ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ αἱ κλεῖδες τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας, καὶ οὐδεὶς ἕτερος τῶν μακαρίων αὐτὰς λήψεται; εἰ δὲ κοινόν ἔστι καὶ πρὸς ἑτέρους τὸ δῶσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, πῶς οὐχὶ καὶ πάντα τὰ τε προειρημένα καὶ τὰ ἐπιφερόμενα ὡς πρὸς Πέτρον λελεγμένα; καὶ γὰρ ἐνταῦθα μὲν ὡς πρὸς Πέτρον εἰρήσθαι δοκεῖ τὸ ὅσα ἂν δήσης ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐξῆς· ἐν δὲ τῷ κατὰ Ἰωάννην δοὺς πνεῦμα ἅγιον ὁ σωτὴρ τοῖς μαθηταῖς διὰ τοῦ ἐμφυσήματός φησι· «λάβετε πνεῦμα ἅγιον» καὶ

putas soli Petro dantur a Christo claves regni caelorum, et nemo alius beatorum accipiet eas? si autem commune est inter omnes quod dicitur: daho tibi claves regni caelorum, quomodo non omnia quae superius sunt relata ad Petrum, omnium videantur esse communia?

Κοινὰ δὲ τῶν μακαρίων πάντων καὶ αἱ τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν κλεῖδες καὶ τὸ δεσμεῖν καὶ λύειν

κατὰ τὸν Ἰωάννην

apud Iohannem enim dans spiritum sanctum Iesus discipulis suis per insufflationem sic dicit: «accipite spiritum

ἂν τινων γάρ φησιν ἀφήτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφίενται αὐτοῖς· ἂν τινων κρατῆτε, κεκράτηνται.

τὰ ἐξῆς.

[ometto 87, 23 a 91, 14 Kl]

Πύλαι δὲ ἄδου διάφοροι πορνεία, ἄρνησις,

Καὶ τοῦτο δὲ χρῆ εἰδέναι ὅτι, ὡσπερ αἱ πόλεων πύλαι ὀνόματα ἔχουσιν ἐκάστη οἰκεία, τὸν αὐτὸν τρόπον αἱ τοῦ ἄδου πύλαι ὀνομασθεῖεν ἂν κατὰ τὰ εἶδη τῶν ἁμαρτημάτων· ὡς μίαν μὲν ὀνομάζεσθαι πύλην ἄδου πορνείαν, δι' ἧς ὀδεύουσιν οἱ πορνεύοντες, ἑτέραν δὲ ἄρνησιν, δι' ἧς ἀρνησῖθεοι εἰς ἄδου καταβαίνουσιν

sanctum; si cuius dimiseritis peccata dimittentur ei, si cuius autem tenueritis tenebuntur.

φιλαργυρία καὶ τὰ λοιπὰ κακά.

Καὶ οἱ ἑτεροδόξοι δὲ Πύλαι ἄδου τυγχάνουσιν.

ἤδη δὲ καὶ ἕκαστος τῶν ἑτεροδόξων καὶ γεννησάντων ψευδώνυμόν τινα γνῶσιν ὠκοδόμησεν ἄδου πύλην, ἄλλην μὲν Μαρκίων καὶ Βασιλίδης ἄλλην καὶ Οὐαλεντίνος ἄλλην.

Et hoc scire debemus, quoniam sicut portae singulae civitatum nomina propria habent, sic unaquaeque porta inferorum secundum speciem uniuscuiusque peccati proprium habet nomen; utputa una porta dicitur fornicatio, per quam omnes fornicatores ingrediuntur in tartara, altera autem denegatio Christi, per quam denegatores Christi descendunt in inferos, tertia cupiditas pecuniarum, per quam cupidi pecuniarum incedunt, non deo, sed mammonae servientes. Adhuc autem et unusquisque haereticorum auctorum, qui aliquam falsi nominis scientiam genuerunt, aedificavit aliquam inferi portam; et aliam quidem Marcion et Basilides, aliam autem Valentinus.

[ometto 92, 6-25]

Αὗται δὲ καὶ πύλαι θανάτου λέγονται κατὰ τὸ ὄψων με ἐκ τῶν πυλῶν τοῦ θανάτου.

13. Ἐναυθα μὲν οὖν πύλαι ἄδου εἴρηται, ἐν δὲ τοῖς Ψαλμοῖς ὁ προφήτης εὐχαριστεῖ λέγων· «ὄψων με ἐκ τῶν πυλῶν τοῦ θανάτου, ὅπως ἂν ἐξαγγελίω πάσας τὰς αἰνέσεις σου ἐν ταῖς πύλαις τῆς θυγατρὸς Σιών». Καὶ ἐκ τούτου δὲ μανθάνομεν ὅτι μήποτε οὐχ οἶόν τέ ἐστι πάσας δυνηθῆναι ἐξαγγεῖλαι «τὰς αἰνέσεις» τινὰ τοῦ θεοῦ, μὴ ὕψωθέντα «ἐκ τῶν πυλῶν τοῦ θανάτου» καὶ γενόμενον παρὰ «ταῖς πύλαις» «Σιών». Πύλαι δὲ «Σιών» ἐναντίως νοηθεῖεν ταῖς πύλαις «τοῦ θανάτου», ὡς εἶναι πύλην μὲν θανάτου τὴν ἀκολασίαν πύλην δὲ Σιών τὴν σωφροσύνην, καὶ οὕτω θανάτου μὲν τὴν ἀδικίαν Σιών δὲ τὴν δικαιοσύνην, ἣντινα δεικνύς ὁ προφήτης φησὶν· «αὕτη ἡ πύλη τοῦ κυρίου, δίκαιοι εἰσελεύσονται

13. Et non solum hic portae inferorum appellantur peccata, sed etiam propheta gratias agens deo, qui sublevat humiles de portis mortis deorsum consistentibus, dicit: qui exaltas me de portis mortis, ut adnuntiem omnes laudes tuas in portis filiae Sion. Ex hoc enim discimus, quia forte possibile non est aliquem omnes laudes dei adnuntiare, nisi exaltatus fuerit de portis mortis et factus fuerit in omnibus portis Sion. Portae autem Sion contrariae intellegendae sunt portis mortis, ut sit quidem porta mortis luxuria porta autem Sion castitas, porta mortis iniquitas porta autem Sion iustitia.

Πύλαι δὲ Σιών σωφροσύνη, δικαιοσύνη· αὕτη γάρ φησιν ἡ πύλη τοῦ κυρίου, δίκαιοι εἰσελεύσονται

ἐν αὐτῇ

ἐν αὐτῇ».

C^{luc}22, 8: τούτων μὲν οὐκ εἶναι τινα λέγει τὸν Ἰησοῦν = TL 82, 22-24 Kl: denegavit quidem aliquid eorum esse Iesum, quae arbitrabantur Iudaei

C^{luc}22, 10-12: ζῶ γὰρ ἐγὼ φησὶν λέγει κύριος κατ' ἐξοχὴν πάντων τῶν ζώντων, ἐπεὶ καὶ μόνος ἔχει ἀθανασίαν καὶ ἔστι πηγὴ ζωῆς = TL 82, 2-7 Kl: vivo ego, dicit dominus et forsitan ideo dicebatur vivus, secundum eminentiam qua supereminet omnibus habentibus in se vitam, quoniam et solus habet immortalitatem et est fons vitae. Et fons quidem viate proprie dicitur deus pater, qui dicit per Hieremiam.

La maggiore ampiezza di questo *plus* in TL andrà imputato alla sintesi operata da Niceta su un materiale comunque più ampio rispetto a TG.

C^{luc}22, 13: μιμητής; TG 86, 2 Kl: μαθητής; TL 85, 32 Kl: imitator

C^{luc}22, 15-16: κατὰ τὸν Ἰωάννην ἂν τινων γὰρ φησὶν ἀφήτε τὰς ἀμαρτίας ἀφίενται αὐτοῖς, ἂν τινων κρατῆτε κεκράτηνται; TG 87, 16-20: ἐν δὲ τῷ κατὰ Ἰωάννην δοῦς πνεῦμα ἅγιον ὁ σωτὴρ τοῖς μαθηταῖς διὰ τοῦ ἐμφυσήματός φησι· «λάβετε πνεῦμα ἅγιον» καὶ τὰ ἐξῆς; TL 87, 16-22: apud Iohannem enim dans spiritum sanctum Iesus discipulis suis per insufflationem sic dicit: accipite spiritum sanctum; si cuius dimittentur ei, si cuius autem tenueritis tenebantur.

C^{luc}24 (Mt 16, 24-25 = Lc 9, 23-24)

Ἰβήρων 371, 345V Κρικώνης 1973, 265 (Iem. 1452).	C ^{Mt} 12, 24-27; TG 123, 10-130, 8	C ^{Mt} 12, 24-27; TL 123, 10-130, 8
Ἐτέρως δὲ ἀρνεῖται τις ἑαυτὸν τοῖν ἴδιον βίον πρότερον κατὰ κακίαν γεγεννημένον τῇ ἀξιολόγῳ μεταβολῇ ἀπαλείφων, οἷον, ὡς ἐπὶ παραδείγματος, ὁ πάλαι ἀκόλαστος ἀρνεῖται ἑαυτὸν ἀκόλαστον σωφρονήσας καὶ ὁ πάλαι ἄδικος ἀρνεῖται ἑαυτὸν ἄδικον δικαιοπραγήσας καὶ ἐπὶ τῶν ὁμοίων·	Διὰ τούτων δείκνυται, ὅτι τὸ θέλειν ὀπίσω τοῦ Ἰησοῦ ἐλθεῖν καὶ ἀκολουθεῖν αὐτῷ οὐκ ἀπὸ τοῦ τυχόντος ἀνδραγαθήματος γίνεται, καὶ οὐδεὶς μὴ ἀρνησάμενος ἑαυτὸν ἴκοι ἂν ὀπίσω τοῦ Ἰησοῦ. <u>Ἀρνεῖται δὲ ἑαυτὸν ὁ τὸν ἑαυτοῦ πρότερον κατὰ κακίαν βίον γεγεννημένον τῇ ἀξιολόγῳ μεταβολῇ ἀπαλείφων, οἷον, ὡς ἐπὶ παραδείγματος, ὁ πάλαι ἀκόλαστος ἀρνεῖται αὐτὸν ἀκόλαστον σωφρονήσας καὶ καθεξῆς.</u>	Ergo per hos omnes manifeste cognoscimus, quoniam non est qualiscumque virtutis ire post Christum et sequi eum, et nemo potest ire post Christum, nisi denegaverit se. Denegat autem se ipsum, qui priorem vitam suam malam bona conversione relinquit. Utpote aliquando luxuriosus denegat se luxuriosum, conversus ad castitatem, et qui erat iniustus, denegat se iniustum cum coeperit servare iustitiam. Sic et qui insipiens fuerat aliquando, denegat se insipientem sapientiam dei suscipiens, et timidus aliquando confirmatus in virtute dei timidum denegat se. Sic et in omni malitia est dicendum: qui se ab ea converterit secundum quod praecepit Iesus, denegat se quod

καὶ ἀπλῶς πάσης ἀμαρτίας ἀποχὴ
ἄρνησις ἐστὶν ἑαυτοῦ ὀπίσω
φέρειν τοῦ Ἰησοῦ

τοῦ βαστάσαντος τὸν ἴδιον σταυρόν.

ὁ μέντοι βουλόμενος κατὰ τὸ παρὸν
ζῆν καὶ τὴν ἑαυτοῦ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς
περισώζειν ψυχὴν,

Ἄλλ' εἰκὸς ἀντιπίπτειν τινά, εἰ
ὡσπερ ἑαυτὸν ἠρνήσατο, οὕτως
καὶ αὐτὸν ὁμολογεῖ, ἀρνησάμενος
μὲν ἑαυτὸν τὸν ἄδικον, ὁμολογῶν
δὲ ἑαυτὸν τὸν δίκαιον. Ἄλλ' εἴπερ
Χριστὸς ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη, ὁ τὴν
δικαιοσύνην ἀνελήφως οὐχ ἑαυτὸν
ἀλλὰ Χριστὸν ὁμολογεῖ. Οὕτως καὶ
ὁ τὴν σοφίαν εὐρῶν δι' αὐτοῦ τοῦ
ἔχειν σοφίαν Χριστὸν ὁμολογεῖ. Καὶ
ὁ τοιοῦτός γε, «καρδίᾳ» πιστεύων
«εἰς δικαιοσύνην», καὶ «στόματι»
ὁμολογῶν «εἰς σωτηρίαν» καὶ
τοῖς ἔργοις Χριστῷ μαρτυρῶν, ὡς
ὁμολογήσας διὰ πάντων τούτων
τὸν Χριστὸν «ἔμπροσθεν τῶν
ἀνθρώπων», ὁμολογηθήσεται ὑπ'
αὐτοῦ «ἔμπροσθεν τοῦ ἐν τοῖς
οὐρανοῖς πατρός». Οὕτω δὲ καὶ ὁ μὴ
ἀρνησάμενος ἑαυτὸν ἀρνησάμενος
τὸν Χριστὸν πείσεται τὸ «κἀγὼ
αὐτὸν ἀρνήσομαι». Διὰ τοῦτο
πᾶς διαλογισμὸς ἡμῶν καὶ νόημα
καὶ πᾶς λόγος καὶ πᾶσα πράξις
πνεέσθω τῆς ἡμῶν περὶ ἑαυτῶν
μὲν ἀρνήσεως, περὶ δὲ Χριστοῦ καὶ
ἐν Χριστῷ μαρτυρίας. Πείθομαι
γὰρ πᾶσαν τὴν τοῦ τελείου πράξιν
μαρτύριον εἶναι Χριστοῦ Ἰησοῦ,
καὶ τὴν πάσης ἀμαρτίας ἀποχὴν
ἄρνησιν εἶναι ἑαυτοῦ φέρουσαν
ὀπίσω τοῦ Ἰησοῦ. Ὁ δὲ τοιοῦτος
Χριστῷ συνεσταύρωται, καὶ ἄρας
τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ ἀκολουθεῖ τῷ
δι' ἡμᾶς βαστάζοντι τὸν ἑαυτοῦ
σταυρὸν κατὰ τὸ εἰρημένον οὕτω
παρὰ τῷ Ἰωάννῃ «παραλαβόντες
οὖν αὐτὸν ἐπέθηκαν αὐτῷ»

καὶ τὰ ἐξῆς

ἕως τοῦ «ὄπου αὐτὸν ἐσταύρωσαν».
[ometto da 125, 14 a 127, 14]
εἴ τις ὡς φιλόζωος καὶ οἰόμενος
τὴν ἐνεστηκυῖαν εἶναι ζωὴν
ἀγαθὴν, περιέπει τὴν ἑαυτοῦ

fuerat.

Consequenter autem est
requirendum, ne forte quis
sicut denegat seipsum, sic et
confiteatur seipsum, denegans
se quidem iniustum, confitens
autem se iustum. Sed si iustitia
Christus est, qui iustitiam
suscipit, non se confitetur, sed
Christum. Sic et qui sapientiam
invenit, per hoc ipsum quod
sapienter agit confitetur
Christum. Nam et is qui corde
credit ad iustitiam, ore autem
confitetur ad salutem et
operibus Christo testimonium
praebet et verbis, quasi qui
per haec omnia confessus est
Christum «coram hominibus» ut
confiteatur illum «coram patre»
omnium Christus. Sic et econtra
qui non denegat semetipsum,
se quidem confitetur denegat
autem Christum, et quasi
qui denegaverit Christum,
denegabitur et ipse a Christo.
Propterea omnis cogitatio
nostra et intellectus et omnis
sermo et omnis actus nostram
quidem denegationem spiret,
Christi autem testimonium
atque confessionem. credo
enim hominis perfecti omnes
actus testimonium esse Christi,
et abstinentiam omniuin
peccatorum denegationem
hominis esse ducentem post
Christum. Iste autem talis
Christo confixus est et tollens
crucem suam sequitur eum,
qui propter nos crucem suam
portavit secundum quod
scriptum est in Iohanne:
«reecerunt ergo Iesum et
adduxerunt et inposuerunt
super eum crucem, et portans
crucem suam egressus est in
locum qui dicitur Calvariae».
si quis amator vitae praesentis et
putans hanc vitam praesentem
esse optimam, parcit animae

οὗτος ἀπολέσει αὐτήν, ἔξω ποιῶν αὐτήν τῶν ὄρων τῆς μακαριότητος· ὁ δὲ τούτων καταφρονῶν

καὶ ὑπὲρ ἀληθείας μέχρι θανάτου ἀγωνιζόμενος

παραδιδούς αὐτήν ὑπὲρ εὐσεβείας τῷ κοινότερον ὀνομαζομένῳ θανάτῳ, οὗτος, ὡς διὰ Χριστὸν ἀπολέσας τὴν ψυχὴν, σώσει αὐτήν μᾶλλον καὶ περιποιήσεται.

Εἰ οὖν τὸ σώζεσθαι τὴν ψυχὴν μακάριον, ἀναφερόμενον ἐπὶ τὴν ἐν θεῷ σωτηρίαν, ὀφείλει τις εἶναι καὶ ἀπώλεια ψυχῆς ἀγαθὴ καὶ ἕνεκε Χριστοῦ.

Δοκεῖ μοι οὖν ἀνάλογον τῷ ἀρνεῖσθαι ἑαυτὸν κατὰ τὰ ἀποδεδομένα ἀπολλύνααι δεῖν ἕκαστον τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν. Ἀπολλύτω τις τὴν ἑαυτοῦ ἀμαρτάνουσαν ψυχὴν, ἵνα ἀπολέσας τὴν ἀμαρτάνουσαν ἀναλάβῃ τὴν ἐν τῷ κατορθοῦν σωζομένην.

ψυχὴν πρὸς τὸ ἐν σαρκὶ ζῆν, φοβούμενος ἀποθανεῖν ὡς διὰ τοῦ θανάτου ἀπολέσων αὐτήν, οὗτος ἐν αὐτῷ τῷ θέλει τὸν τρόπον τοῦτον σώζειν τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ ἀπολέσει αὐτήν, ἔξω ποιῶν αὐτήν τῶν ὄρων τῆς μακαριότητος. Εἰ δὲ τις καταφρονῶν τοῦ ἐνεστηκότος ζῆν διὰ τὸν ἑμὸν λόγον πείσαντα περὶ αἰωνίου ζωῆς μέχρι θανάτου ἀγωνιζέσθαι ὑπὲρ ἀληθείας, ἀπόλλυσι τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν παραδιδούς αὐτήν ὑπὲρ εὐσεβείας τῷ κοινότερον ὀνομαζομένῳ θανάτῳ, οὗτος, ὡς δι' ἐμὲ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν, σώσει αὐτήν μᾶλλον καὶ περιποιήσεται.

[ometto da 128, 4 a 129, 23 Kl]

Ἄλλ' εἶπερ νοοῦμεν τὸ σώζεσθαι τὴν ψυχὴν μακάριον εἶναι, ἀναφερόμενον ἐπὶ τὴν ἐν θεῷ σωτηρίαν καὶ τοὺς παρ' αὐτῷ μακαρισμούς, ὀφείλει τις εἶναι καὶ ἀπώλεια ψυχῆς ἀγαθὴ καὶ ἕνεκεν Χριστοῦ, προοίμιον ἔσομένη τῆς μακαρίας σωτηρίας.

Δοκεῖ μοι οὖν, ἀνάλογον τῷ ἀρνεῖσθαι ἑαυτὸν κατὰ τὰ ἀποδεδομένα, ἀπολλύνααι δεῖν ἕκαστον τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν. Ἀπολλύτω οὖν ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ ἀμαρτάνουσαν ψυχὴν, ἵνα ἀπολέσας τὴν ἀμαρτάνουσαν ἀναλάβῃ τὴν ἐν τῷ κατορθοῦν σωζομένην. Οὐδὲν δὲ ὠφελήθησεται ἄνθρωπος, ἐὰν τὸν κόσμον ὅλον κερδάνῃ.

suae timens mori et putans animam suam per hanc mortem perire, iste volens hoc modo salvare animam suam perdet illam, alienam faciens eam a vita aeterna. Si quis autem contemnens vitam praesentem propter Christi verbum et confidens de vita aeterna usque ad mortem pro veritate certaverit, perdet quidem animam suam (quantum ad vitam praesentem) tradens eam pro pietate in mortem, quae abusive dicitur mors, iste quoniam propter Christum perdidit animam suam, magis eam faciet salvam in vita aeterna.

Itaque (secundum ea quae diximus) videtur mihi simile esse hoc ei quod dixit: abneget semetipsum et tollat crucem suam. Qui enim denegat se et tollit crucem suam, ipse est qui perdit animam suam propter Christum et perdens melius eam salvat, et qui perdit animam suam quantum ad voluntates carnales, ipse est qui denegat se et tollens crucem sequitur Christum. Quid autem proficit homo, si totum mundum lucretur, animae autem suae detrimentum faciat?

C^{luc}24, 4-5: καὶ ὁ πάλαι ἄδικος ἀρνεῖται ἑαυτὸν ἄδικον δικαιοπραγήσας καὶ ἐπὶ τῶν ὁμοίων = TL 123, 22-24 Kl: et qui erat iniustus, denegat se iniustum cum coeperit servare iustitiam.

TL offre qui (123, 22-32 Kl) un elenco di peccatori (*iniustus ... insipiens ... timidus*) culminante nel ricapitolativo *in omni malitia*, che a prima vista potrebbe apparire un'aggiunta arbitraria del traduttore. Che non sia così è invece dimostrato dalla presenza del primo *exemplum* nella catena di Niceta: evidentemente la doppia tradizione indiretta poteva attingere a un materiale più ampio della tradizione diretta.

C^{luc}25 (Mt 16, 28 = Lc 9, 27) PG 17, 340BC

<p>Ἰβήρων 371, 348r Κρικιώνης 1973, 267 (lem. 1473)</p>	<p>C^{Mt} 12, 31; TG 136, 26-137, 15 Kl</p>	<p>C^{Mt} 12, 31; TL 137, 4-137, 15 Kl</p>
<p>Ταῦτα ἐπὶ Πέτρον καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην τινὲς ἀναφέρουσι, συναναβάντας εἰς τὸ ὑψηλὸν ὄρος Χριστῶ, οἱ καὶ θανάτου</p> <p>οὐκ ἐγεύσαντο, πρὸ τοῦ ἰδεῖν τὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐλθόντα ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ, ἦτοι ἐν τῇ δόξῃ τῆς μεταμορφώσεως αὐτοῦ.</p>	<p>Ταῦτα ἀναφέρουσί τινες ἐπὶ τὴν «μεθ' ἡμέρας ἕξ» ἢ (ὡς ὁ Λουκᾶς φησιν) ὀκτὼ ἀνάβασιν τῶν τριῶν ἀποστόλων εἰς τὸ «ὑψηλὸν» μετὰ τοῦ Ἰησοῦ «κατ' ἰδίαν ὄρος». Καὶ φασιν οἱ οὕτω διηγούμενοι ὅτι οὐκ ἐγεύσαντο θανάτου Πέτρος καὶ οἱ λοιποὶ δύο πρὸ τοῦ ἰδεῖν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐλθόντα ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ. Ἰδόντες γὰρ «ἔμπροσθεν αὐτῶν» μεταμορφωθέντα τὸν Ἰησοῦν, ὡς λάμπαι «τὸ πρόσωπον αὐτοῦ» καὶ τὰ ἑξῆς, ἑωράκασι «τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει».</p>	<p>Quidam sic intellegunt, quoniam non gustaverunt mortem hi tres apostoli priusquam viderent filium hominis venientem in regno suo et in gloria sua. Videntes enim «ante se» Iesum transfiguratum, ita ut fulgeret «facies eius tanquam sol et vestimenta» candescerent «sicut lumen», viderunt «regnum dei veniens in virtute».</p>

C^{luc}27 (Mt 16, 28 = Lc 9, 27) PG 17, 340C-344A

<p>Ἰβήρων 371, 348r-349v Κρικιώνης 1973, 267 (lem. 1476)</p>	<p>C^{Mt} 12, 32-35. TG 139, 1-150, 14</p>	<p>C^{Mt} 12, 32-35 TL 139, 1-150, 14</p>
<p>Εἰ δὲ χρή τι καὶ περιεργότερον εἰπεῖν περὶ τε τοῦ ἐστάναι μετὰ Ἰησοῦ, καὶ περὶ τοῦ γεύεσθαι θανάτου· ἦσαν τινες ἐστῶτες ὅπου Ἰησοῦς, ἐρηρισμένοι τῇ ψυχῇ παρ' αὐτῶ. Καὶ ἦν αὐτοῖς ἡ στάσις συγγενῆς τῇ τοῦ Μωσῆ. Κάγῳ γάρ, φησὶν Μωϋσῆς, ἔστην ἐν τῷ ὄρει ἡμέρας τεσσαράκοντα καὶ νύκτας τεσσαράκοντα, ἀξιωθεὶς ἀκοῦσαι καὶ τοῦ σὺ δὲ αὐτοῦ στήθι μετ' ἐμοῦ.</p> <p>Ἐλίγοι δὲ καὶ φίλοι Θεοῦ, ὅσοι τὴν στάσιν ἐν τῷ καλῶ ἔχουσιν, ὡς ὁ Βαπτιστὴς αὐτὸς περὶ αὐτοῦ λέγει· Ὁ δὲ φίλος τοῦ νυμφίου ἐστὼς</p>	<p>Τὰ οὖν εἰς τὸν προκείμενον τόπον βλεπόμενα ἐπὶ τοῦ παρόντος ἡμῖν τοιαυτὰ ἐστίν. Ἦσαν τινες ἐστῶτες ὅπου ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐρηρισμένους ἔχοντες τὰς τῆς ψυχῆς βάσεις παρὰ τῷ Ἰησοῦ, καὶ ἦν αὐτῶν ἡ τῶν ποδῶν στάσις συγγενῆς τῇ περὶ ἧς εἶπε Μωσῆς στάσει ἐν τῷ «κάγῳ ἔστην ἐν τῷ ὄρει τεσσαράκοντα ἡμέρας καὶ τεσσαράκοντα νύκτας», ἀξιωθέντι καὶ τοῦ «σὺ δὲ αὐτοῦ στήθι μετ' ἐμοῦ», λεγομένου πρὸς αὐτὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀξιούντος αὐτὸν στήθι παρ' αὐτῶ.</p> <p>[Basilio, <i>HomPs</i> in PG 29, 392, 30-34: Ἐλίγοι δὲ καὶ φίλοι Θεοῦ, ὅσοι τὴν στάσιν ἐν τῷ καλῶ ἔχουσιν, ὡς ὁ Βαπτιστὴς αὐτὸς περὶ αὐτοῦ λέγει· Ὁ δὲ φίλος τοῦ</p>	<p>Quae autem videntur mihi in loco praesenti, sunt ista. Erant quidam stantes ubi stabat Iesus et fundatas habentes apud Iesum animae bases.</p>

χαρᾶ χαίρει.

Καὶ οἱ ἐστηκότες γοῦν παρὰ τῷ Λόγῳ ἔχουσι κατὰ τὴν στάσιν διαφορᾶς. Διὸ οὐ πάντες οἱ ἐστῶτες παρὰ τῷ Σωτῆρι, ἀλλὰ τινες αὐτῶν, ὡς βέλτιον ἐστηκότες, οὐ γεύονται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσι τὸν ἀνθρώποις ἐπιδημήσαντα Λόγον, καὶ διὰ τοῦτο Υἱὸν ἀνθρώπου χρηματίζοντα, ἐρχόμενον ἐν τῇ αὐτοῦ βασιλείᾳ. Οὐ γὰρ αἰεὶ ἐν τῇ αὐτοῦ βασιλείᾳ ἔρχεται, ὡς ἐπὶ τοῖς εἰσαγομένοις,

οἱ καὶ μὴ ἔχουν αὐτὸν εἶδος ἢ κάλλος λέξαιεν ἂν.

Τοῖς δὲ τελείοις, κατὰ τὸν Δαυῖδ, ὠραῖος φαίνεται κάλλει παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων. Ἔστιν οὖν

βασιλικὸν τι ἀξίωμα τῷ Λόγῳ,

βλεπόμενον τισὶ τῶν ἐστηκότων παρὰ τῷ Ἰησοῦ, ἀκολουθεῖν αὐτῷ δυνηθεῖσιν, ἀναβαίνοντι εἰς τὸ ὄρος τὸ ὑψηλὸν τῆς ἑαυτοῦ φανερώσεως· οὐ τις ἀξιοῦται

Πέτρος ὢν, καὶ τὸ ἄσειστον ἔχων ἐν τῇ πίστει· ἢ υἱοὶ βροντῆς,

οἱ καὶ θανάτου οὐ γεύονται,

νυμφίου ἐστῶς χαρᾶ χαίρει.]

Οὗτοι δὴ οἱ ἐστῶτες παρὰ τῷ Ἰησοῦ, τουτέστι παρὰ τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ, οὐ πάντες ἐπίσης ἐστήκασιν. Ἔστι γὰρ καὶ ἐν τοῖς ἐστηκόσι παρὰ τῷ Ἰησοῦ πρὸς ἀλλήλους διαφορᾶ· διὸ οὐ πάντες οἱ ἐστῶτες παρὰ τῷ σωτῆρι, ἀλλὰ τινὲς αὐτῶν ὡς βέλτιον ἐστηκότες οὐ γεύονται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσι τὸν ἀνθρώποις ἐπιδημήσαντα λόγον καὶ διὰ τοῦτο υἱὸν ἀνθρώπου χρηματίζοντα, ἐρχόμενον ἐν τῇ ἑαυτοῦ βασιλείᾳ· οὐ γὰρ αἰεὶ, ὅτε ἔρχεται ὁ Ἰησοῦς, ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ ἔρχεται· ἐπεὶ τοῖς εἰσαγομένοις τοιοῦτός ἐστιν, ὥστε εἰπεῖν ἂν αὐτοὺς βλέποντας αὐτόν, οὐκ ἔνδοξον οὐδὲ μέγαν, ἀλλ' ὑποδεέστερον πολλῶν ἐν ἀνθρώποις λόγων· «εἶδομεν αὐτόν, καὶ οὐκ εἶχεν εἶδος οὐδὲ κάλλος, ἀλλὰ τὸ εἶδος αὐτοῦ ἄτιμον, ἐκλείπον παρὰ πάντας τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων». Καὶ ταῦτα ἐροῦσιν οἱ ἰδόντες αὐτοῦ τὴν δόξαν περὶ τῶν προτέρων ἑαυτῶν χρόνων, ὅτε κατὰ τὰς ἀρχὰς «οὐκ εἶχεν» αὐτοῖς «εἶδος οὐδὲ κάλλος» ὁ ἐν εἰσαγωγῇ νοούμενος λόγος. Ἔστιν οὖν

τι βασιλικὸν ἐμφαινόμενον ἀξίωμα τοῦ τὴν ἐπὶ πᾶσι λόγοις ἀρχὴν φανερώτατα ἀνειληφότος λόγου, βλεπόμενον τισὶ τῶν ἐστηκότων παρὰ τῷ Ἰησοῦ, ἐπὶ δυνηθῶσιν αὐτῷ ἀκολουθήσαι προάγοντι αὐτοὺς καὶ ἀναβαίνοντι εἰς τὸ ὑψηλὸν τῆς ἑαυτοῦ φανερώσεως ὄρος. Οὐ τινες τῶν ἐστῶτων παρὰ τῷ Ἰησοῦ ἀξιοῦνται, ἂν ὦσιν ἦτοι Πέτρος, οὐ «πύλαι ἄδου οὐ κατισχύουσιν», ἢ τῆς «βροντῆς υἱοὶ» καὶ γεννώμενοι ἀπὸ τῆς μεγαλοφωνίας τοῦ θεοῦ βροντῶντος καὶ μέγала οὐρανόθεν βοῶντος τοῖς ἔχουσιν «ᾠτα» καὶ σοφοῖς· οἱ τοιοῦτοι γοῦν οὐ γεύονται θανάτου.

hi ergo stabant quidem apud Iesum, id est apud verbum dei, sed non omnes aequaliter stabant. Est enim et inter eos, qui stant apud Iesum, ad alterutrum differentia standi. Propterea non omnes, qui stabant apud Iesum, sed quidam ex eis, quasi qui melius stabant, dicuntur non gustaturi mortem, donec videat verbum dei quod venit ad homines. Ideo autem verbum illud quasi filius hominis refertur venire in regno suo, quia non semper, quando venit verbum, in regno suo venit. Eis enim qui in primis inducuntur ad fidem tale est, ut dicant videntes eum non gloriosum neque magnum, sed inferius multis hominum verbis : «vidimus eum, et non habebat speciem neque decorem, sed species eius sine honore et abiecta prae filiis hominum. Haec dicent qui vident gloriam eius de praeteritis temporibus suis, quando in primis non videbatur eis verbum habere speciem gloriosam secundum quod in primordio suo intellegebant.

Ergo extra istum vulgarem et manifestissimum intellectum, quem in primordio suo intellegunt accedentes ad fidem, est aliquis dignior et quasi regalis intellectus in verbo, quem non omnes stantes apud Iesum vident, sed qui possunt eum sequi praecedentem et ascendentem super excelsum suae manifestationis montem, qui sunt sicut Petrus, quem supra descripsimus, vel sicut filii tonitru, qui nascuntur ex magniloquio dei tonantis et magnifica caelitus clamantis ad eos qui habent aures et sapiunt. Isti ergo, qui sunt sicut Petrus vel sicut filii tonitru Iacobus

ἕως ἂν ἴδωσι τὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου
ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ.

[ometto da 141, 6 a 143, 11 Kl]
Τί δὲ τὸ γεύεσθαι θανάτου
κατανοητέον.

Ζωὴ δὲ ὁ Χριστός.

Καὶ ἔστιν ἡ μὲν ζωὴ ὁ εἰπὼν «ἐγὼ
εἶμι ἡ ζωὴ». Καὶ αὕτη γε «ἡ ζωὴ»
«κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν
τῷ θεῷ», καὶ «ὅταν ὁ Χριστὸς
φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ἡμῶν, τότε σὺν
αὐτῷ» φανερωθήσονται οἱ ἄξιοι
τοῦ «σὺν αὐτῷ» φανερωθῆναι «ἐν
τῇ δόξῃ». Ὁ δὲ ἐχθρὸς ταύτης

Ὁ δὲ ταύτης ἐχθρὸς θάνατος,
καὶ ὁ δι' ἁμαρτίας, καὶ ὁ ἐτέρως
νοούμενος.

τῆς ζωῆς, ὃς καὶ «ἔσχατος ἐχθρὸς
καταργεῖται» πάντων τῶν ἐχθρῶν
αὐτοῦ, «θάνατός» ἐστιν, ὃν ψυχὴ
ἢ ἁμαρτάνουσα ἀποθνήσκει, ἐνα-
ντίως διατιθεμένη τῷ γινομένῳ
περὶ τὴν κατορθοῦσαν ψυχὴν καὶ
ἐκ τοῦ κατορθοῦν ζῶσαν. Καὶ ἐπὶ
λέγεται ἐν τῷ νόμῳ· «δέδωκα πρὸ
προσώπου σου τὴν ζωὴν καὶ τὸν
θάνατον», «ἐκλεξαι τὴν ζωὴν»,
περὶ τοῦ εἰπόντος «ἐγὼ εἶμι ἡ ζωὴ»
ταυτὰ φησιν ἡ γραφὴ καὶ περὶ
τοῦ ἐχθροῦ αὐτοῦ θανάτου, ὧν τὸ
ἕτερον ἕκαστος ἡμῶν δι' ὧν πράττει
αἰεὶ ἐκλέγεται. Καὶ ἐπὶ «πρὸ
προσώπου» ἡμῶν οὔσης τῆς ζωῆς
ἁμαρτάνωμεν, πληροῦται ἐφ' ἡμᾶς
ἢ λέγουσα ἀρά· «καὶ ἔσται ἡ ζωὴ
σου κρεμαμένη σοι ἀπέναντι» καὶ
τὰ ἐξῆς ἕως τοῦ «καὶ ἀπὸ τῶν ὀρα-
μάτων τῶν ὀφθαλμῶν σου ἂ ὄψι».

Ἐν τὸ ἕτερον δι' ὧν ἕκαστος ἡμῶν
πράττει ἐκλέγεται.

Ἦσπερ οὖν ὁ Χριστὸς ἄρτος ἐστὶ
ζῶν,
οὕτως ὁ ἐχθρὸς αὐτῷ θάνατος ἄρτος
ἐστὶ νεκρός. Πᾶσα δὲ λογικὴ ψυχὴ ἢτοι
ζῶντι τρέφεται ἄρτῳ ἢ νεκρῷ, δι'
ὧν παραδέχεται δογμάτων ἀστείων
ἢ φαύλων. Εἴθ' ὡσπερ ἔστιν ἐπὶ
τῶν κοινοτέρων τροφῶν ποτὲ μὲν
αὐτῶν γεύσασθαι μόνον, ποτὲ δὲ
ἐπὶ πλεῖον αὐτῶν ἐσθίειν, οὕτω καὶ
ἐπὶ τούτων τῶν ἄρτων ὁ μὲν τις ἐν-
δεέστερον ἐσθίει γεύομενος αὐτῶν,
ὁ δὲ καὶ ἐμφορεῖται, ἀγαθὸς μὲν
ὧν ἢ ὀδύων ἐπὶ τὸ ἀγαθὸς εἶναι
τοῦ ζῶντος ἄρτου καὶ ἐξ οὐρανοῦ

Ἦσπερ οὖν ὁ Χριστὸς ἄρτος ἐστὶ
ζῶν,

οὕτως ὁ ἐχθρὸς αὐτῷ θάνατος ἄρτος
ἐστὶ νεκρός. Πᾶσα δὲ λογικὴ ψυχὴ
θατέρῳ τούτων τρέφεται·

Ἦσπερ οὖν ἡ ζωὴ καὶ ὁ ζῶν ἄρτος
ἐστὶν «ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς
καὶ ζωὴν δούς τῷ κόσμῳ», οὕτως
ὁ ἐχθρὸς αὐτῷ θάνατος ἄρτος ἐστὶ
νεκρός. Πᾶσα δὲ λογικὴ ψυχὴ ἢτοι
ζῶντι τρέφεται ἄρτῳ ἢ νεκρῷ, δι'
ὧν παραδέχεται δογμάτων ἀστείων
ἢ φαύλων. Εἴθ' ὡσπερ ἔστιν ἐπὶ
τῶν κοινοτέρων τροφῶν ποτὲ μὲν
αὐτῶν γεύσασθαι μόνον, ποτὲ δὲ
ἐπὶ πλεῖον αὐτῶν ἐσθίειν, οὕτω καὶ
ἐπὶ τούτων τῶν ἄρτων ὁ μὲν τις ἐν-
δεέστερον ἐσθίει γεύομενος αὐτῶν,
ὁ δὲ καὶ ἐμφορεῖται, ἀγαθὸς μὲν
ὧν ἢ ὀδύων ἐπὶ τὸ ἀγαθὸς εἶναι
τοῦ ζῶντος ἄρτου καὶ ἐξ οὐρανοῦ

ἡ μὲν γευομένη τούτων μόνον, ἢ δὲ
καὶ ἐπὶ πλεῖστον ἐσθίουσα.

et Iohannes, non gustabunt
mortem, donec viderint filium
hominis venientem in regno suo
et in gloria sua et «regnum dei
veniens in virtute».

Quid est autem mortem gustare,
videamus. Duae res sunt sibi
contrariae mors et vita.

Et vita quidem est ille qui dixit:
«ego sum vita», de qua scriptum
est: «quod autem factum est in
eo, vita est», id est in verbo.

Inimica autem vitae huius mors
est, quae et novissima omnium
inimicorum destruetur, quam
peccans anima moritur.

Et si quando dicitur in lege:
«dedi ante faciem tuam vitam et
mortem», «elige vitam»

ex quibus alterum unusquisque
nostrum, per ea quae agit, eligit
semper.

sicut ergo vita est et vivus panis,
«qui de caelo descendit et vitam
dedit huic mundo», sic et
inimica eius mors panis
est mortuus. Omnis autem
rationabilis anima aut vivo pane
nutritur aut mortuo per ea, quae
suscipit, opera vel dogmata bona
vel mala. Et quemadmodum
est in communi pane, ut quis
aliquando quidem gustet eum
tantum, aliquando autem et
amplius eum manducet, sic et in
istis panibus quidam quidem
modicum manducant tantum
gustantes, quidam autem et
abundantius ex eis manducant:

Καὶ τάχα οἱ μὲν σπανίως καὶ μικρὰ ἀμαρτάνοντες μόνον γεύονται θανάτου· οἱ δὲ ἀρετὴν ἀνειληφότες οὐδὲ γεύονται αὐτοῦ, ἀλλ' αἰεὶ ἄρτω τρέφονται ζῶντι.

Πέτρῳ οὖν, οὗ πύλαι μὴ κατίσχυσαν ἄδου, ἀκόλουθον ἦν τούτου μὴ γεύεσθαι. Τότε γάρ τις γεύεται θανάτου, ὅτε πύλαι ἄδου κατίσχύσουσιν αὐτοῦ.

Ἄλλὰ καὶ τοῖς τῆς βροντῆς υἱοῖς, γεννηθεῖσιν ἀπὸ βροντῆς οὐρανοῦ χρήματος, ἀδύνατον ἦν θανάτου γεύεσθαι, τοῦ σφόδρα πόρρω τῆς μητρὸς αὐτῶν βροντῆς.

Τὸ δὲ, ἕως, ἐνταῦθα δηλοῖ τὸν κατεπεύγοντα περὶ τοῦ δηλουμένου χρόνον, οὐ περιοριζόμενον, ὥστε γενέσθαι μετὰ τὸ ἕως τῷ ἐναντίῳ τῷ δηλουμένῳ·

ὡς τό· Καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.

Οὐκ ἐγεύσαντο γοῦν οὐδ' οἱ ἀπόστολοι τοῦ προειρημένου νοητοῦ θανάτου μετὰ τὸ ἰδεῖν τὴν τῶν τηλικούτων ἀγαθῶν θεωρίαν.

Ἐπεὶ δὲ

ἐν τοῖς Ψαλμοῖς εἴρηται· Τίς ἐστὶν ἄνθρωπος ὃς ζήσει, καὶ οὐκ ὄψεται

καταβεβηκότος, μοχθηρὸς δὲ τοῦ νεκροῦ ἄρτου, ὅς ἐστιν ὁ θάνατος. Καὶ τάχα οἱ μὲν σπανίως καὶ μικρὰ ἀμαρτάνοντες μόνον γεύονται θανάτου· οἱ δὲ ἀρετὴν ἀνειληφότες οὐδὲ γεύονται αὐτοῦ, ἀλλ' αἰεὶ ἄρτω τρέφονται ζῶντι. Ἀκόλουθον οὖν ἦν τῷ Πέτρῳ, οὗ «πύλαι ἄδου οὐ κατίσχύσουσι», τὸ μηδὲ γεύεσθαι θανάτου, ἐπεὶ τότε γεύεται τις θανάτου καὶ ἐσθίει θανάτου, ὅτε «πύλαι ἄδου» κατίσχύσουσιν αὐτοῦ, καὶ ἀνάλογον ἐσθίει ἢ γεύεται θανάτου τῷ κατίσχύειν αὐτοῦ ἐπὶ πλεῖον ἢ ἔλαττον καὶ πλείονας ἢ ἐλάττονας ἄδου πύλας. Ἄλλὰ καὶ τοῖς τῆς «βροντῆς» υἱοῖς γεννηθεῖσιν ἀπὸ βροντῆς, οὐρανοῦ χρήματος, ἀδύνατον ἦν γεύεσθαι θανάτου, τοῦ σφόδρα πόρρω τῆς μητρὸς αὐτῶν βροντῆς.

[ometto da 145, 29 a 146, 21 Kl]

παραστήσωμεν κατὰ τινὰ συνήθειαν τῆς γραφῆς τὸ ἕως δηλοῦν τὸν κατεπεύγοντα περὶ τοῦ δηλουμένου χρόνον, οὐ περιοριζόμενον, ὥστε πάντως μετὰ τὸ ἕως γενέσθαι τὸ ἐναντίον τῷ δηλουμένῳ. Φησὶ δὲ ὁ σωτὴρ τοῖς ἕνδεκα μαθηταῖς, ἡνίκα ἀνέστη ἀπὸ τῶν νεκρῶν πρὸς ἐτέροις καὶ τὸ «ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος».

[146, 32 a 148, 26]

οὐκ ἂν μετὰ τὴν τῶν τηλικούτων ἀγαθῶν θεωρίαν θανάτου γεύεσθαι.

[ometto da 148, 28 a 149 3]

Ἐπεὶ δὲ ἐνταῦθα μὲν γέγραπται παρὰ τοῖς τρισὶν εὐαγγελισταῖς τὸ οὐ μὴ γεύωσιν θανάτου, ἐν δὲ ἄλλοις διάφορα περὶ θανάτου, οὐκ ἄτοπον κάκεῖνα παραθέμενον συνεξετάσαι τῷ γεύεσθαι. Ἐν μὲν οὖν Ψαλμοῖς λέλεκται· «τίς ἐστὶν ἄνθρωπος ὃς ζήσει καὶ

boni quidem de vivo pane, qui de caelo descendit, mali autem ex mortuo pane, qui est mors.

Et forsitan qui et raro et modicum peccant, tantummodo gustant mortem; qui autem perfectius susceperint spiritalem virtutem, neque gustant eam, sed vivo pane semper vescuntur. Consequens ergo erat Petrum, cui portae inferorum non praevalerent, ut neque gustaret mortem, quoniam tunc quis gustat vel manducat mortem, quando «portae mortis praevalent» contra eum vel parum vel multum.

Sed et filiis «tonitru» natis ex magniloquio, id est ex tonitru, impossibile erat mortem gustare.

ideo oportet ut proferamus exempla, secundum quam scripturae consuetudinem positum sit quod dicit donec videant non omnino definiens tempus, ut postquam transierit illud donec, fiat quod ante non fuerat factum. Sed rem quae necessaria est exponit; dicit enim dominus ad undecim discipulos suos cum resurrexisset a mortuis: «et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi».

post tantorum bonorum spectaculum iam nequaquam gustabit mortem.

Quoniam hic quidem scriptum est apud tres evangelistas non gustabunt mortem, in aliis autem scripturis varia de morte sunt dicta, non est supervacuum ut etiam illa conferentes cum istis discutiamus largius, quid sit mortem gustare. In Psalmis

θάνατον; καί,
'Ελθέτω δὴ θάνατος ἐπ' αὐτούς· καί
ἐν τινι τῶν προφητῶν· Κατέπιεν
ὁ θάνατος ἰσχύσας· ἐν δὲ τῇ
'Αποκαλύψει· Ὁ θάνατος καὶ ὁ ἄδης
ἀκολουθεῖ τισι·

μήποτε ἔλαττον κακόν ἐστι τὸ
ἰδεῖν θάνατον, τούτου δὲ μείζον τὸ
γεύσασθαι αὐτοῦ, τούτου δὲ ἔτι
χείρον τὸ ἀκολουθεῖν τινι θάνατον;
καὶ οὐ μόνον ἀκολουθεῖν, ἀλλὰ
καὶ ἤδη ἐλθεῖν ἐπ' αὐτόν, καὶ
καταλαβεῖν ἐκείνον, ᾧ πρότερον
ἠκολούθει; Τὸ δὲ καταποθῆναι ὑπὸ
τοῦ θανάτου πάντων δοκεῖ μοι
βαρύτερον εἶναι τῶν εἰρημένων.
Καὶ ἐπιστήσας τοῖς λεγομένοις καὶ
τῇ διαφορᾷ τῶν ἀμαρτανομένων,
οὐκ ὀκνήσεις, οἶμαι, παραδέξασθαι
τοιαῦτά τινα νενοῆσθαι τῷ
ἐνεργήσαντι ταῦτα γραφῆναι ἐν
τοῖς λογίοις τοῦ θεοῦ πνεύματι.

Τί δὲ δηλοῦται ἐν τῷ ἰδεῖν τὸν Υἱὸν
τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ
βασιλείᾳ αὐτοῦ, ἢ ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ;
καὶ τί σημαίνει τὸ, Ἐληλυθυῖαν ἐν
δυνάμει, παρὰ Μάρκῳ ῥηθέν;
Τὰ εἴτε ἐκλαμπόμενα ταῖς καρδίαις
ἡμῶν, εἴτε ζητοῦσιν εὐρισκόμενα,
εἴτε ὑπεισιόντα τοὺς λογισμοὺς
ἡμῶν, σαφέστερον ἐκθησόμεθα.

οὐκ ὄψεται θάνατον;» καὶ πάλιν ἐν
ἄλλῳ τόπῳ· «ἐλθέτω δὴ θάνατος ἐπ'
αὐτούς, καὶ καταβήτωσαν εἰς ἄδου
ζῶντες», ἐν δὲ τινι τῶν προφητῶν·
«κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας»,
ἐν δὲ τῇ Ἀποκαλύψει «ὁ θάνατος
καὶ ὁ ἄδης ἀκολουθεῖ» τισιν. Ἐν
τούτοις δὲ δοκεῖ μοι ἕτερον μὲν
εἶναι τὸ γεύσασθαι θανάτου, ἕτερον
δὲ τὸ ἰδεῖν αὐτόν καὶ ἄλλο τὸ ἐλθεῖν
αὐτόν ἐπὶ τινος καὶ τέταρτον ση-
μαίνεσθαι παρὰ τὰ προειρημένα ἐκ
τοῦ «κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας»,
καὶ πέμπτον τι παρὰ ταῦτα ἐκ τοῦ
«ὁ θάνατος καὶ ὁ ἄδης ἀκολουθεῖ
αὐτοῖς». Καὶ σὺ δ' ἀναλεξάμενος
τάχ' ἂν εὔροις καὶ ἐτέρας παρὰ
ταύτας (ᾧν ὑπεμνήσθημεν) δια-
φοράς, ἄστινας παρατιθεῖς ἀλλή-
λαις καὶ ὀρθῶς ζητῶν εὔροις ἂν τὰ
καθ' ἕκαστον τρόπον σημαίνόμενα
πράγματα. Ζητῶ δὲ ἐν τούτοις,
μήποτε ἔλαττον μὲν κακόν ἐστι
τὸ ἰδεῖν θάνατον, τούτου δὲ μείζον
τὸ γεύσασθαι αὐτοῦ, τούτου δὲ
ἔτι χείρον τὸ ἀκολουθεῖν τινι
θάνατον καὶ οὐ μόνον ἀκολουθεῖν,
ἀλλὰ καὶ ἤδη ἐλθεῖν ἐπ' αὐτόν καὶ
καταλαβεῖν ἐκείνον ᾧ πρότερον
ἠκολούθει. Τὸ δὲ καταποθῆναι ὑπ'
αὐτοῦ πάντων δοκεῖ μοι βαρύτερον
εἶναι τῶν εἰρημένων. Ἐπιστήσας
δὲ τοῖς εἰρημένοις καὶ τῇ διαφορᾷ
τῶν ἀμαρτανομένων οὐκ ὀκνήσεις
(οἶμαι) παραδέξασθαι τοιαῦτά τινα
νενοῆσθαι τῷ ἐνεργήσαντι ταῦτα
γραφῆναι ἐν τοῖς λογίοις τοῦ θεοῦ
πνεύματι.

[parte trasposta in a 141, 6-142, 23
Kl ma seguente nei manoscritti]

Εἰ δὲ παρὰ τὰ εἰρημένα σαφέστερον
ἐκθέσθαι δεῖ, τί δηλοῦται ἐν τῷ ἰδεῖν
τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον
ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ δόξῃ
αὐτοῦ καὶ τί σημαίνεται ἐν τῷ ἰδεῖν
«τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν
ἐν δυνάμει», τὰ εἴτε ἐκλαμπόμενα
ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν εἴτε ζητοῦσιν
εὐρισκόμενα εἴτε ὑπεισιόντα τοὺς
λογισμοὺς ἡμῶν (ἕκαστος δὲ ὡς

dictum est: «quis est homo qui
vivet, et non videbit mortem?»
item alibi: «veniat mors super
illos, et descendant in infernum
videntes», item apud aliquem
prophetarum: «absorbuit
mors praevalens», item in
Revelatione: «mors et infernus»
quosdam «sequuntur». Videtur
ergo mihi in istis, quia aliud est
mortem gustare, aliud autem
mortem videre, aliud venire
super aliquos mortem, aliud
absorbere mortem, aliud autem
mortem sequi.

Quaero autem in istis, ne forte
gravius sit gustare mortem
quam videre. Item peius est
quem sequitur mors quam qui
gustat, et non solum ut sequatur
sed etiam ut veniat super
aliquem mors et comprehendat
quem sequebatur. Absorberi
autem a morte omnibus videtur
mihi gravius esse. Si autem
consideraveris peccantium
differentias, puto quod non
dubitabis suscipere haec, quae
de mortis differentia sunt
tractata a nobis, esse dicta in
scripturis per spiritum sanctum.

Ut autem manifestius
exponamus, quid sit videre
verbum veniens in regno suo et
in gloria sua, et quid significet
videre «regnum dei veniens in
virtute», sive dum ex se splendet
in cordibus nostris sive dum
quaerentibus invenitur sive
dum ingreditur in cogitationes
nostras, unusquisque iudicet
quod exponimus prout vult.

Ὁ θεωρῶν καὶ καταλαμβάνων τὴν τοῦ λόγου ὑπεροχὴν λύοντος καὶ διελέγχοντος πάσας τὰς ὑπὲρ τῶν ψευδομένων μὲν, ἐπαγγελλομένων δὲ ἀλήθειαν πειθανότητος, βλέπει τὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ ἰδίᾳ βασιλείᾳ.

Εἰ δὲ καὶ τὰ ἴδια τρανώτατα παραστήσαντα βλέπει, βλέπει ἂν αὐτοῦ πρὸς τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δόξαν. Καὶ ὁ τοιοῦτός γε ἐν αὐτῷ βλέπει ἂν τὴν τοῦ Θεοῦ βασιλείαν ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει·

καὶ τοῦτο βλέπει μὴ βασιλευόμενος ἔτι ὑπὸ τῆς ἀμαρτίας, τῆς βασιλευούσης ἐν τῷ θνητῷ σώματι τῶν ἀμαρτανόντων, ἀλλ' αἰεὶ τεταγμένος ὑπὸ βασιλεῖ τῷ τῶν ὄλων Θεῷ· οὐ ἢ βασιλεία δυνάμει μὲν ἐντὸς ἡμῶν ἐστίν, ἐνεργεῖα δὲ, καὶ ὡς ὠνόμασεν ὁ Μάρκος, ἐν δυνάμει καὶ οὐδαμῶς ἐν ἀσθενείᾳ, ἐντὸς τῶν τελείων ἐστὶν μόνον.

βούλεται κρινέτω) ἐκθησόμεθα.

Ὁ θεωρῶν καὶ καταλαμβάνων τὴν τοῦ λόγου ὑπεροχὴν, λύοντος καὶ διελέγχοντος πάσας τὰς ὑπὲρ τῶν ψευδῶν μὲν ἐπαγγελλομένων δὲ ἀλήθειαν πιθανότητος, βλέπει τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου (κατὰ τὸν Ἰωάννου λόγον τὸν λόγον τοῦ θεοῦ) ἐρχόμενον ἐν τῇ ἰδίᾳ βασιλείᾳ. Εἰ δὲ βλέπει ὁ τοιοῦτος τὸν λόγον οὐ μόνον λύοντα πάσαν τὴν τῶν ἐναντίων πιθανότητα, ἀλλὰ καὶ τὰ ἴδια τρανώτατα παριστάντα, βλέπει ἂν αὐτοῦ πρὸς τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δόξαν. Καὶ ὁ τοιοῦτός γε ἐν αὐτῷ βλέπει ἂν «τὴν τοῦ θεοῦ βασιλείαν ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει»·

καὶ τοῦτο βλέπει ἂν ὡς οὐδαμῶς ἔτι ὑπὸ ἀμαρτίας βασιλευόμενος, βασιλευούσης ἐν τῷ θνητῷ σώματι τῶν ἀμαρτανόντων, ἀλλ' αἰεὶ τεταγμένος ὑπὸ βασιλεῖ τῷ τῶν ὄλων θεῷ, οὐ ἢ βασιλεία δυνάμει μὲν «ἐντὸς ἡμῶν» ἐστίν, ἐνεργεῖα δὲ καὶ (ὡς ὠνόμασεν ὁ Μάρκος) ἐν δυνάμει καὶ οὐδαμῶς ἐν ἀσθενείᾳ, «ἐντὸς» τῶν τελείων μόνων. Ταῦτα μὲν οὖν ἐστῶσι τοῖς μαθηταῖς ὁ Ἰησοῦς οὐ περὶ πάντων αὐτῶν, ἀλλὰ περὶ τινῶν προφητεύων ἐπηγγείλατο.

Tamen qui videt et comprehendit eminentiam verbi dei, quod solvit et convincit omnes persuasiones mendaciorum profitentium veritatem, videt filium hominis,

id est verbum dei, venientem in regno suo. Et qui videt verbum dei, non solum solventem et convincentem adversariorum persuasiones sed etiam suas evidencias declarantem, videt non solum regnum sed et gloriam verbi dei. Et iste talis in seipso videt «regnum dei veniens in virtute»,

non in infirmitate. Qui autem non est ita confidens in regno dei, ut omnia pati contentus sit propter illud, sed est dubius et timidus de spe regni, ille non videt in se «regnum dei veniens in virtute».

et hoc ille videt, in quo non regnat «peccatum» nec tenetur sub dominatione peccati quod regnat «in corpore mortali» peccantium, sed est sub rege omnium deo.

TG 141, 2-3 Kl: οἱ τοιοῦτοι γοῦν οὐ γεύονται θανάτου: C^{luc}27 (PG 17, 341 A4): οἱ καὶ θανάτου οὐ γεύονται, ἕως ἂν ἴδωσι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ; TL 141, 1-5 Kl: non gustabunt mortem, donec viderint filium hominis venientem in regno suo et in gloria sua et regnum dei veniens in virtute.

La testimonianza di Niceta contribuisce poi a confutare la trasposizione operata da Klostermann nel paragrafo 42 col supporto del solo TL. Il passo che va da 141, 6 a 142, 26 Kl si trova infatti nei manoscritti della tradizione diretta dopo l'attuale par. 35: nella medesima posizione il passo era letto anche da Niceta.

<p>Ἰβήρων 371, 353r Κρικιώνης 1973, 269 (Iem. 1488)</p>	<p>C^{Mt} 12, 36-38; TG 150, 24-155, 29</p>	<p>C^{Mt} 12, 36-38; TL 150, 28-155, 29</p>
<p>Ἄλλα τοιοῦτον μὲν τὸ πρᾶγμα καὶ θαῦμα, τὸ τῆς μεταμορφώσεως· εἰ δὲ χρὴ ἐπαναβεβηκότα λόγον εἰπεῖν, οὐ μᾶτην μεθ' ἕξ ἡμέρας ὁ Μάρκος καὶ ὁ Ματθαῖός φησιν ἀνελθεῖν τὸν Ἰησοῦν εἰς τὸ ὄρος σὺν τοῖς μαθηταῖς. Ἄλλ' ἐπεὶ ἐν ἕξ ἡμέραις τελείῳ ἀριθμῷ ὁ σύμπας κόσμος γεγένηται· ὁ πάντα τὰ τοῦ κόσμου ὑπερβαίνων πρᾶγματα, βλέπων δὲ τὰ ἐστῶτα μόνα καὶ αἰώνια, οὗτος μεθ' ἕξ ἡμέρας παρειλήφθαι δηλοῦται τῷ Ἰησοῦ. Ὁ γὰρ ταύτας ὑπερβάς βλέπει τὸν Ἰησοῦν τὸν οὐδενὶ τῶν κάτω μεταμορφούμενον, μεταμορφωθέντα ἔμπροσθεν αὐτοῦ.</p> <p>Εἴ τις οὖν ἡμῶν βούλεται τοῦ Ἰησοῦ παραλαμβάνοντος αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ ἀναχθῆναι εἰς τὸ ὑψηλὸν ὄρος καὶ ἀξιοθῆναι τοῦ κατ' ἰδίαν θεωρῆσαι τὴν μεταμόρφωσιν αὐτοῦ, ὑπερναβαινέτω τὰς ἕξ ἡμέρας, διὰ τὸ μὴ σκοπεῖν ἔτι τὰ βλεπόμενα μηδὲ ἀγαπᾶν ἔτι τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν κόσμῳ, μηδὲ τινα κοσμικὴν ἐπιθυμίαν ἐπιθυμῆν, ἥτις ἐστὶν ἐπιθυμία σωμάτων καὶ τοῦ ἐν σώματι πλούτου καὶ τῆς κατὰ σάρκα δόξης, καὶ ὅσα πέφυκε τὴν ψυχὴν περισπᾶν καὶ περιέλκειν ἀπὸ τῶν κρειττόνων καὶ θειοτέρων καὶ καταβιβάζειν καὶ ἐρείδειν τῇ ἀπάτῃ τοῦ αἰῶνος τούτου ἐν πλούτῳ καὶ δόξῃ καὶ ταῖς λοιπαῖς ἐχθραῖς ἀληθείας ἐπιθυμίαις. Ἐπειδὴν γὰρ διέλθῃ τὰς ἕξ (ὡς εἰρήκαμεν) <ἡμέρας>, καινὸν σαββατιεῖ σάββατον,</p>	<p>Τοῦτο δὲ καὶ πρὸ τῆς κατὰ ταῦτα φαινομένης ἡμῖν διηγήσεως γερονέτω πάλαι καὶ ὡς πρὸς τὴν λέξιν. Δοκεῖ δέ μοι τοὺς ἀναγομένους ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ εἰς τὸ ὑψηλὸν ὄρος καὶ ἀξιουμένους τοῦ κατ' ἰδίαν αὐτοῦ τὴν μεταμόρφωσιν θεωρῆσαι, μὴ μᾶτην μεθ' ἕξ ἡμέρας ἀνάγεσθαι τῶν προειρημένων λόγων. Ἐπεὶ γὰρ ἐν ἕξ ἡμέραις, τελείῳ ἀριθμῷ, ὁ σύμπας γεγένηται κόσμος, τὸ τέλειον τοῦτο δημιούργημα, διὰ τοῦτ' οἶμαι τὸν ὑπερβαίνοντα πάντα τὰ τοῦ κόσμου πρᾶγματα ἐν τῷ ἐσκοπηκέναι, οὐκέτι μὲν τὰ βλεπόμενα (πρόσκαιρα γὰρ ταῦτα) ἤδη δὲ τὰ μὴ βλεπόμενα καὶ μόνα τὰ μὴ βλεπόμενα (διὰ τὸ εἶναι αὐτὰ αἰώνια), δηλοῦσθαι ἐν τῷ μεθ' ἡμέρας ἕξ παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τοῦσδε τινάς.</p> <p>Εἴ τις οὖν ἡμῶν βούλεται τοῦ Ἰησοῦ παραλαμβάνοντος αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ ἀναχθῆναι εἰς τὸ ὑψηλὸν ὄρος καὶ ἀξιοθῆναι τοῦ κατ' ἰδίαν θεωρῆσαι τὴν μεταμόρφωσιν αὐτοῦ, ὑπερναβαινέτω τὰς ἕξ ἡμέρας, διὰ τὸ μὴ σκοπεῖν ἔτι τὰ βλεπόμενα μηδὲ ἀγαπᾶν ἔτι τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν κόσμῳ, μηδὲ τινα κοσμικὴν ἐπιθυμίαν ἐπιθυμῆν, ἥτις ἐστὶν ἐπιθυμία σωμάτων καὶ τοῦ ἐν σώματι πλούτου καὶ τῆς κατὰ σάρκα δόξης, καὶ ὅσα πέφυκε τὴν ψυχὴν περισπᾶν καὶ περιέλκειν ἀπὸ τῶν κρειττόνων καὶ θειοτέρων καὶ καταβιβάζειν καὶ ἐρείδειν τῇ ἀπάτῃ τοῦ αἰῶνος τούτου ἐν πλούτῳ καὶ δόξῃ καὶ ταῖς λοιπαῖς ἐχθραῖς ἀληθείας ἐπιθυμίαις. Ἐπειδὴν γὰρ διέλθῃ τὰς ἕξ (ὡς εἰρήκαμεν) <ἡμέρας>, καινὸν σαββατιεῖ σάββατον,</p>	<p>Videntur mihi qui ducuntur ab Iesu super montem excelsum et digni habentur videre transfigurationem eius secreta, quia non in vanum post sex dies ducuntur.</p> <p>Quoniam enim in sex diebus perfecti numeri totus factus est visibilis mundus, ideo arbitrator eum qui transcendit omnes mundi res considerans iam non «quae videntur» («temporalia» enim sunt),</p> <p>sed quae non videntur (quoniam sunt «aeterna»),</p> <p>ille potest ascendere super montem excelsum Christo se praecedente, ille potest et gloriam aspicere verbi dei. Si quis ergo nostrum cupit Christo se adsumente ascendere super montem excelsum et videre secreta transfigurationem ipsius, transcendat opera sex dierum, non aspiciens «quae videntur» neque diligens «mundum nec ea quae sunt in mundo», nec concupiscat aliquam concupiscentiam mundialem, quae est concupiscentia corporum et corporahum divitiarum et gloriae corporalis, nec omnia quaecumque solent avellere et trahere a melioribus et divinis et ad inferiora deponere.</p> <p>Cum autem transcenderit sex (secundum quod diximus) dies, novum sabbatum sabbatizet exultans in monte excelso, in</p>

Φαίνεται γὰρ ὁ Λόγος διαφόρους ἔχων μορφάς, ἐκάστῳ ὡς χωρεῖ·

καὶ τοῖς μὲν οὐκ ἔχει εἶδος, τοῖς δὲ ὠραῖός ἐστι κάλλει.

Τοῖς μὲν γὰρ μὴ ἀναβαίνουσι διὰ τῶν ἐπαναβεβηκότων ἔργων, καὶ δι' αὐτῶν ἐπὶ τὸ ὑψηλὸν τῆς σοφίας ὄρος, ἀπλούστερον νοεῖται, καὶ κατὰ σάρκα γινώσκειται.

Τοῖς δὲ τελείοις θεολογεῖται, καὶ ἐν τῇ τοῦ Θεοῦ μορφῇ κατὰ τὴν γνῶσιν αὐτῶν θεωρεῖται,

λάμπει δὲ καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος τοῖς τέκνοις φωτὸς καὶ ἡμέρας,

εὐφραϊνόμενος ἐν τῷ ὑψηλῷ ὄρει ἐκ τοῦ βλέπειν μεταμορφωθέντα τὸν Ἰησοῦν ἔμπροσθεν αὐτοῦ· διαφόρους γὰρ ἔχει ὁ λόγος μορφάς, φαινόμενος ἐκάστῳ ὡς συμφέρει τῷ βλέποντι, καὶ μηδενὶ ὑπὲρ ὃ χωρεῖ ὁ βλέπων φανερούμενος.

37. Ζητήσεις δὲ εἰ, ὅτε μετεμορφώθη ἔμπροσθεν τῶν ὑπ' αὐτοῦ ἀναχθέντων εἰς τὸ ὑψηλὸν ὄρος, ὡφθη αὐτοῖς ἐν μορφῇ θεοῦ ἣ ὑπῆρχε πάλαι, ὡς τοῖς μὲν κάτω ἔχων τὴν δούλου μορφήν τοῖς δὲ ἀκολουθήσασιν αὐτῷ μετὰ ἑξήμέρας εἰς τὸ ὑψηλὸν ὄρος οὐκ ἐκείνην, ἀλλὰ τὴν τοῦ θεοῦ. Ἄλλ' ἀκουε τούτων (εἰ δύνασαι) πνευματικῶς, προσέχων ἅμα ὅτι οὐκ εἴρηται μὲν ἀπαξαπλῶς μετεμορφώθη, μετὰ δὲ τινος ἀναγκαίας προσθήκης, ἣν ἀνέγραψε Ματθαῖος καὶ Μάρκος· κατὰ γὰρ ἀμφοτέρους μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν. Καὶ κατὰ τοῦτό γε ἐρεῖς δυνατὸν εἶναι τὸν Ἰησοῦν ἔμπροσθεν μὲν τινῶν μεταμορφωθῆναι ταύτην τὴν μεταμόρφωσιν, ἔμπροσθεν δὲ ἑτέρων κατὰ τὸ αὐτὸ καιροῦ μὴ μεταμορφωθῆναι. Εἰ δὲ θέλεις τὴν μεταμόρφωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἰδεῖν ἔμπροσθεν τῶν ἀναβάντων εἰς τὸ ὑψηλὸν ὄρος κατ' ἴδιαν σὺν αὐτῷ, ἴδε μοι τὸν ἐν τοῖς εὐαγγελίοις Ἰησοῦν, ἀπλούστερον μὲν νοούμενον καὶ (ὡς ἂν ὀνομάσαι τις) κατὰ σάρκα γινωσκόμενον τοῖς μὴ ἀναβαίνουσι διὰ τῶν ἐπαναβεβηκότων ἔργων καὶ λόγων ἐπὶ τὸ ὑψηλὸν τῆς σοφίας ὄρος, οὐκέτι δὲ κατὰ σάρκα γινωσκόμενον ἀλλὰ θεολογούμενον δι' ὅλων τῶν εὐαγγελίων καὶ ἐν τῇ τοῦ θεοῦ μορφῇ κατὰ τὴν γνῶσιν αὐτῶν θεωρούμενον. τούτων γὰρ ἔμπροσθεν μεταμορφοῦται ὁ Ἰησοῦς, καὶ οὐδενὶ τῶν κάτω. Ἐπὰν δὲ μεταμορφωθῇ, καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ λάμπει ὡς ὁ ἥλιος, ἵνα φανερωθῇ τοῖς τέκνοις τοῦ φωτὸς ἐκδυσασμένοις τὰ ἔργα τοῦ σκότους καὶ ἐνδυσασμένοις τὰ ὄπλα τοῦ φωτὸς καὶ μηκέτι οὔσι τέκνοις σκότους

eo quod videt transfiguratum Iesum ante oculos cordis sui. Diversas autem habet verbum dei formas, apparens unicuique secundum quod videnti expedire cognoverit, et nemini supra quod capit semetipsum ostendit.

37. Quaeres autem quando transfiguratus est coram eis, quos duxerat super montem excelsum, si apparuerit eis «in forma dei» in qua fuerat prius: ut his quidem qui erant deorsum haberet «formam servi», sequentibus autem se post sex dies super montem excelsum iam non haberet «formam servi», sed dei? sed audi (si potes) quasi spiritualis, quia non dixit simpliciter: transfiguratus est, sed cum quodam necessario additamento quod scripserunt Matthaeus et Marcus; secundum ambos enim sic est dictum: transfiguratus est coram eis. Secundum hoc ergo dices, possibile esse Christum coram quibusdam quidem transfigurari ista transfiguratione, coram aliis autem in ipso tempore non transfigurari, sed esse «in forma servi». Si autem vis transfigurationem Christi videre factam coram eis, qui ascenderunt super montem excelsum secrete cum eo, considera mihi in evangeliiis Iesum, quomodo simpliciter intellegitur ab eis, qui non ascendunt per ascendentia opera et per exercitationem verborum spiritualium super excelsum sapientiae montem, eis autem qui ascendunt «iam non secundum carnem» cognoscitur, sed deus verbum intellegitur et creditur et colitur secundum «dei formam» coram his ergo transfiguratur Iesus, et non coram illis qui sunt deorsum in conversatione terrena viventes. Si quando

δικαιοσύνης
φανερούμενος.

ἥλιος

εἶναι

ἢ νυκτός, ἀλλὰ γενομένοις υἱοῖς
ἡμέρας καὶ ὡς ἐν ἡμέρᾳ εὐσχημόνως
περιπατοῦσι, καὶ φανερωθεὶς
λάμπει αὐτοῖς, οὐχ ἀπλῶς ὡς ὁ
ἥλιος, ἀλλ' ἐπιδεικνύμενος αὐτοῖς
τὸ εἶναι δικαιοσύνης ἥλιος.

Ἀλλὰ καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ τοῖς
ἀναχθεῖσιν ἀπ' αὐτοῦ εἰς τὸ
ὑψηλὸν ὄρος φαίνεται λευκὰ ὡς
τὸ φῶς· ἅπερ εἰσὶν αἱ λέξεις, καὶ
ἃ ἐνεδύσατο τῶν Εὐαγγελίων
γράμματα, οἶμαι δ' ὅτι καὶ τὰ
ἀπὸ τῆς Γραφῆς τῶν ἀποστόλων
δηλούμενα.

Ἐπὶ οὖν ἴδης τινὰ τὴν περὶ τοῦ
Ἰησοῦ θεολογίαν ἀκριβοῦντα, καὶ
τὴν λέξιν τῶν Εὐαγγελίων πᾶσαν
σαφηνίζοντα, μὴ ὀκνεῖ τῷ τοιοῦτῳ
φάσκειν, γεγονέναι τὰ ἱμάτια τοῦ
Ἰησοῦ λευκὰ ὡς τὸ φῶς.

Τῷ δ' οὕτως ἰδόντι τὸν Ἰησοῦν
ὀφθεῖεν ἂν Μωσῆς ὁ νόμος, καὶ
Ἡλίας ὁ προφητικὸς λόγος,
κοινολογοῦμενοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν.

38. Καὶ οὐ μόνον αὐτὸς
μεταμορφοῦται ἔμπροσθεν τῶν
τοιούτων μαθητῶν οὐδὲ προστίθησι
μόνον τῇ μεταμορφώσει τὸ λάμπει
τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος,
ἀλλὰ γὰρ καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ τοῖς
ἀναχθεῖσιν ὑπ' αὐτοῦ εἰς τὸ ὑψηλὸν
ὄρος κατ' ἰδίαν φαίνεται λευκὰ ὡς τὸ
φῶς. Ἰμάτια δὲ τοῦ Ἰησοῦ αἱ λέξεις
καὶ ἃ ἐνεδύσατο τῶν εὐαγγελίων
γράμματα. Οἶμαι δ' ὅτι καὶ τὰ παρὰ
τοῖς ἀποστόλοις δηλοῦντα περὶ
αὐτοῦ, ἱμάτια ἐστὶν Ἰησοῦ γινόμενα
τοῖς ἀναβαίνουσιν εἰς τὸ ὑψηλὸν
ὄρος μετὰ τοῦ Ἰησοῦ λευκὰ. Ἀλλ'
ἐπεὶ καὶ λευκῶν εἰσι διαφοραὶ, τὰ
ἱμάτια αὐτοῦ γίνονται λευκὰ ὡς τὸ
πάντων λευκῶν λαμπρότατον καὶ
καθαρώτατον· τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ φῶς.

Ἐπὶ οὖν ἴδης τινὰ οὐ μόνον τὴν
περὶ Ἰησοῦ θεολογίαν ἀκριβοῦντα,
ἀλλὰ καὶ τὴν λέξιν τῶν εὐαγγελίων
πᾶσαν σαφηνίζοντα, μὴ ὀκνεῖ τῷ
τοιοῦτῳ φάσκειν γεγονέναι τὰ
ἱμάτια τοῦ Ἰησοῦ λευκὰ ὡς τὸ φῶς.
Ἐπὶ δὲ οὕτω νοηθῆ καὶ θεωρηθῆ
μεταμορφωθεὶς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὡς
τὸ πρόσωπον αὐτοῦ εἶναι ἥλιον καὶ
τὰ ἱμάτια αὐτοῦ λευκὰ ὡς τὸ φῶς,
εὐθέως ὀφθεῖεν ἂν τῷ τοιοῦτον
ἰδόντι τὸν Ἰησοῦν Μωσῆς ὁ νόμος,
καὶ Ἡλίας, συνεκδοχικῶς οὐχ εἰς
μόνος ἀλλὰ πάντες οἱ προφῆται,
κοινολογοῦμενοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν·
τοιούτον γάρ τί ἐστὶ τὸ δηλούμενον
ἀπὸ τοῦ μετ' αὐτοῦ συλλαλούντες,
κατὰ δὲ τὸν Λουκᾶν· Μωσῆς καὶ
Ἡλίας ὀφθέντες ἐν δόξῃ καὶ τὰ
ἐξῆς ἕως τοῦ ἐν Ἱερουσαλήμ. Εἶ

autem fuerit transfiguratus, et
facies eius fulgebit sicut sol, ut
clarus inveniatur filiis «lucis»
qui «spoliaverunt se opera
tenebrarum et in diierunt se
arma liicis» et iam non sunt
«filii tenebrarum et noctis», sed
facti sunt filii «diei» et «sicut
in die honeste» ambulat,
et manifestatus fulget eis
non simpliciter sicut sol, sed
ostenditur eis sol esse «iustitiae».

38. Et non solus transfiguratur
coram talibus discipulis suis,

sed etiam vestimenta ipsius
fiunt candida sicut lumen,
quae sunt sermones et litterae
evangeliorum quibus Iesus est
indutus. Puto autem etiam illa,
quae ab apostolis dicuntur de eo,
vestimenta esse Iesu, quae fiunt
ascendentibus super montem
excelsum cum Iesu candida.
Sed quoniam candidorum
differentiae sunt, non fiunt
qualitercumque candida, sed
candida sicut lumen.

Siquando ergo videris aliquem
non solum erga divinitatem
Christi cautum atque perfectum,
sed et dicta evangeliorum omnia
manifestantem, non dubites
dicere, quod ei tali vestimenta
Christi facta sunt candida sicut
lumen. Quod si ita intellegatur
et conspiciatur transfiguratus
filius dei, ut facies eius sit sicut
sol et vestimenta eius candida
sicut lumen, statim apparebit
coram huiusmodi hominibus
videntibus Iesum talem etiam
Moyses, id est lex, et Elias, id
est prophetae, conloquentes
cum Iesu; tale est enim aliquid
quod significat sermo dicens:
conloquentes cum eo, secundum
Lucam autem «Moyses et Elias

<p>Ὁ δὲ ἰδὼν τὴν Μωσέως δόξαν, νοήσας τὸν πνευματικὸν νόμον, ὡς ἓνα πρὸς τὸν Ἰησοῦν λόγον, καὶ τὴν ἐν τοῖς προφήταις ἐν μυστηρίῳ ἀποκεκρυμμένην σοφίαν, εἶδε Μωσὴν καὶ Ἠλίαν ἐν δόξῃ, ὅτε εἶδεν αὐτοὺς μετὰ τοῦ Ἰησοῦ.</p>	<p>τις δὲ εἶδε Μωσέως τὴν δόξαν, νοήσας τὸν πνευματικὸν νόμον ὡς ἓνα πρὸς τὸν Ἰησοῦν λόγον, καὶ τὴν ἐν τοῖς προφήταις ἐν μυστηρίῳ ἀποκεκρυμμένην σοφίαν, εἶδε Μωσὴν καὶ Ἠλίαν ἐν δόξῃ, ὅτε εἶδεν αὐτοὺς μετὰ τοῦ Ἰησοῦ.</p>	<p>visi in gloria dicebant exitum eius, quem inpleturus erat in Hierusalem». Si quis autem intellegit spiritalem legem convenientem sermonibus Iesu et in prophetis «absconditam in mysterio sapientiam», ille videt Moysen et Eliam «in gloria», quando viderit eos una cum Iesu.</p>
--	---	--

C^{luc} 34 (Mt 17, 5-8 = Lc 9, 35-36) (Heinrici 193, 5a) PG 17, 345 AB

<p>Ἰβήρων 371 f. 355v Κρικιώνης 1973, 271 (lem. 1503).</p>	<p>C^{Mt} 12, 42-43; TG 166, 26-168, 18 Kl</p>	<p>C^{Mt} 12, 42-43; TL 166, 26-168, 18 Kl</p>
<p>Ἡ δὲ ἐκ τῆς νεφέλης φωνὴ τάχα μὲν Μωσεὶ καὶ Ἠλίᾳ λέγει· Οὐτός ἐστι·</p> <p>τάχα δὲ καὶ τοῖς μαθηταῖς.</p>	<p>Ἡ δὲ ἐκ τῆς νεφέλης φωνὴ τάχα μὲν Μωσεὶ καὶ Ἠλίᾳ λέγει· οὐτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ ἠυδόκησα· ἀκούετε αὐτοῦ, ἐπιθυμοῦσιν ἰδεῖν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἀκοῦσαι αὐτοῦ καὶ θεωρῆσαι αὐτὸν καθὼς ἦν ἐν δόξῃ. <u>Τάχα δὲ τοὺς μαθητὰς διδάσκει, ὅτι ὁ κυρίως υἱὸς τοῦ θεοῦ καὶ ἀγαπητός αὐτοῦ, ἐν ᾧ ἠυδόκησεν, οὐ μάλιστα ἀκούειν δεῖ, ὁ τότε θεωρούμενος ἦν καὶ μεταμορφωθείς καὶ λάμπας τῷ προσώπῳ ὡς ὁ ἥλιος καὶ ἐνδεδυμένος τὰ ὡς φῶς λευκὰ ἱμάτια.</u></p> <p>43. Μετὰ δὲ ταῦτα γέγραπται, ὅτι <u>ἀκούσαντες τῆς φωνῆς</u> τῆς νεφέλης τῆς μαρτυρούσης τῷ υἱῷ οἱ τρεῖς ἀπόστολοι, <u>μὴ φέροντες τὴν τῆς φωνῆς δόξαν</u> καὶ τὴν ἐπ' αὐτῆς δύναμιν, <u>ἰκέτευσαν πεσόντες ἐπὶ πρόσωπον</u> τὸν θεόν· Σφόδρα γὰρ ἐφοβήθησαν τὸ παράδοξον τοῦ θεάματος καὶ τῶν ἀπὸ τοῦ θεάματος λελεγμένων. Πρόσχες δέ, εἰ δύνασαι καὶ ταῦτα εἰπεῖν περὶ τῶν κατὰ τὸν τόπον ὅτι, νοήσαντες οἱ μαθηταὶ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ κεχρηματικέναι Μωσεὶ καὶ αὐτὸν εἶναι τὸν εἰρηκότα· οὐ γὰρ ὄψεται ἄνθρωπος τὸ πρόσωπόν μου καὶ ζήσεται, καὶ τὴν περὶ αὐτοῦ μαρτυρίαν τοῦ θεοῦ προσλαβόντες, ὡς μὴ φέροντες τὰς τοῦ λόγου αὐγὰς <u>ἐταπεινώθησαν ὑπὸ τὴν κραταιάν</u></p>	<p>Vox autem de nube ad Moysen et Eliam dicit: hic est filius meus dilectus, in quo conplacui, ipsum audite, qui desiderabant videre filium dei et audire eum;</p> <p>aut discipulos docebat, quoniam qui proprie filius erat dei et dilectissimus apud deum, in quo conplacuit, quem praecipue oportet audire, ipse erat qui tunc est visus et transfiguratus splenduit sicut sol et vestimenta eius facta sunt sicut lumen.</p> <p>43. Post hoc scriptum est, quoniam audientes lucidam nubem testimonium dantem filio dei apostoli tres, non sustinentes gloriam vocis neque virtutem procedentem ex ea, supplicati sunt deum cadentes in faciem suam; <u>valde enim timuerunt</u> spectaculi novitatem et testimonium vocis.</p> <p>Intellegentes enim discipuli ipsum esse filium dei, qui visus est Moysi et dixit: «non videbit homo faciem meam et vivet», postquam viderunt faciem filii dei factam sicut lumen et audierunt testimonium dei de ipso, non sustinentes humiliati sunt «sub valida manu dei».</p>
<p>Ἦς καὶ ἀκούσαντες, καὶ ταύτην τὴν δόξαν μὴ φέροντες, ἔπεσον ἐπὶ πρόσωπον</p> <p>ταπεινωθέντες ὑπὸ τὴν κραταιάν χεῖρα τοῦ Θεοῦ, σφόδρα φοβηθέντες εἰδότες τὸ λεχθὲν πρὸς Μωσὴν· Οὐ γὰρ ὄψεται ἄνθρωπος τὸ πρόσωπόν</p>	<p>43. Μετὰ δὲ ταῦτα γέγραπται, ὅτι <u>ἀκούσαντες τῆς φωνῆς</u> τῆς νεφέλης τῆς μαρτυρούσης τῷ υἱῷ οἱ τρεῖς ἀπόστολοι, <u>μὴ φέροντες τὴν τῆς φωνῆς δόξαν</u> καὶ τὴν ἐπ' αὐτῆς δύναμιν, <u>ἰκέτευσαν πεσόντες ἐπὶ πρόσωπον</u> τὸν θεόν· Σφόδρα γὰρ ἐφοβήθησαν τὸ παράδοξον τοῦ θεάματος καὶ τῶν ἀπὸ τοῦ θεάματος λελεγμένων. Πρόσχες δέ, εἰ δύνασαι καὶ ταῦτα εἰπεῖν περὶ τῶν κατὰ τὸν τόπον ὅτι, νοήσαντες οἱ μαθηταὶ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ κεχρηματικέναι Μωσεὶ καὶ αὐτὸν εἶναι τὸν εἰρηκότα· οὐ γὰρ ὄψεται ἄνθρωπος τὸ πρόσωπόν μου καὶ ζήσεται, καὶ τὴν περὶ αὐτοῦ μαρτυρίαν τοῦ θεοῦ προσλαβόντες, ὡς μὴ φέροντες τὰς τοῦ λόγου αὐγὰς <u>ἐταπεινώθησαν ὑπὸ τὴν κραταιάν</u></p>	<p>43. Post hoc scriptum est, quoniam audientes lucidam nubem testimonium dantem filio dei apostoli tres, non sustinentes gloriam vocis neque virtutem procedentem ex ea, supplicati sunt deum cadentes in faciem suam; <u>valde enim timuerunt</u> spectaculi novitatem et testimonium vocis.</p> <p>Intellegentes enim discipuli ipsum esse filium dei, qui visus est Moysi et dixit: «non videbit homo faciem meam et vivet», postquam viderunt faciem filii dei factam sicut lumen et audierunt testimonium dei de ipso, non sustinentes humiliati sunt «sub valida manu dei».</p>

μου, και ζήσεται.

χείρα του Θεού.

Hoc enini ostenderunt prae timore cadentes in faciem suam, elevantes autem oculos Iesum solum viderunt.

Ἐπάραντες δὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς, μόνον εἶδον τὸν Ἰησοῦν. Ἐν γὰρ, οἶμαι, γέγονε Μωσῆς ὁ νόμος, καὶ Ἡλίας ἢ προφητεία, Ἰησοῦ τῷ Εὐαγγελίῳ. Καὶ οὐχ ὡσπερ ἦσαν πρότερον τρεῖς μεμενήκασιν. Ταῦτα δὲ μοι νόει μυστικώτερον. Πρὸς γὰρ τὸ ψιλὸν τοῦ γράμματος βούλημα, Μωσῆς καὶ Ἡλίας ὀφθέντες ἐν δόξῃ, καὶ συλλαλήσαντες τῷ Ἰησοῦ, ἀπεληλύθασιν ὅθεν ἐληλύθεισαν.

Ἀλλὰ μετὰ τὴν ἀφήν τοῦ λόγου τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπάραντες εἶδον Ἰησοῦν μόνον, καὶ οὐδένα ἄλλον. Ἐν γὰρ μόνον γέγονε Μωσῆς ὁ νόμος καὶ Ἡλίας ἢ προφητεία Ἰησοῦ τῷ εὐαγγελίῳ, καὶ οὐχ ὡσπερ ἦσαν πρότερον τρεῖς, οὕτω μεμενήκασιν, ἀλλὰ γεγόνασιν οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν. Ταῦτα δὲ μοι νόει ὡς πρὸς τὰ μυστικὰ πράγματα. Πρὸς γὰρ τὸ ψιλὸν τοῦ γράμματος βούλημα Μωσῆς καὶ Ἡλίας ὀφθέντες ἐν δόξῃ καὶ συλλαλήσαντες τῷ Ἰησοῦ ἀπεληλύθασιν, ὅθεν ἐληλύθεισαν.

Simplex quidem voluntas verbi est ista, quod Moyses et Elias «visi in gloria et locuti cum Iesu abierunt unde et venerant»

C^{luc} 35 (Mt 17, 9 = Lc 9, 36); PG 17, 345 B = Fr. 25 Rauer p. 244

Ἰβήρων 371 f. 355v Κρικιώνης 1973, 272 (Iem. 1505)	CMT 12, 43; TG 170, 1-17 Kl	CMT 12, 43; TL 169, 31-170, 1-4 Kl
<p>Οὐδὲ γὰρ βούλεται ὁ Ἰησοῦς λεχθῆναι τὰ τῆς δόξης αὐτοῦ πρὸ τῆς μετὰ τὸ πάθος δόξης αὐτοῦ· ἐβλάβησαν γὰρ ἂν οἱ ἀκούοντες, καὶ μάλιστα οἱ ὄχλοι, τὸν οὕτω δεδοξασμένον θεωροῦντες σταυρούμενον.</p> <p>[Οὐ τοίνυν ὡς φθονήσαντες ἔκρυψαν, ἀλλ' ὡς φοβηθέντες μὴ ἀπιστηθῶσι. Τότε οὖν ἀπήγγειλαν, μετὰ τὴν ἀνάληψιν, μετὰ τὴν τοῦ Πνεύματος παρουσίαν. Τότε γὰρ ἐπλήσθησαν παρρησίας, καὶ Πνεύματος ἠξιώθησαν, καὶ τὴν ἀπὸ τῶν σημείων εἶχον φωνὴν συνηγοροῦσαν αὐτοῖς, καὶ πάντα ὅσα ἔλεγον λοιπόν, εὐπαράδεκτα ἦν.]</p>	<p>Διὸ τὰ εἰς ἐκεῖνον εἰρημένα τὸν τόπον δύναται ἡμῖν εἶναι χρήσιμα καὶ πρὸς τὸ προκείμενον, ἐπεὶ καὶ κατὰ ταῦτα βούλεται ὁ Ἰησοῦς μὴ λεχθῆναι τὰ τῆς δόξης αὐτοῦ πρὸ τῆς μετὰ τὸ πάθος δόξης αὐτοῦ· ἐβλάβησαν γὰρ ἂν οἱ ἀκούοντες, καὶ μάλιστα ὄχλοι, τὸν οὕτω δεδοξασμένον θεωροῦντες σταυρούμενον. Διόπερ ἐπεὶ συγγενὲς ἦν τῇ μεταμορφώσει αὐτοῦ καὶ τῷ ὀφθέντι αὐτοῦ προσώπῳ ὡς ὁ ἥλιος τὸ δοξασθῆναι αὐτὸν τῇ ἀναστάσει, διὰ τοῦτο βούλεται τότε ταῦτα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων λαληθῆναι, ἡνίκα ἐκ νεκρῶν ἀναστή.</p>	<p>Propterea, quae illic dicta sunt, possunt nobis et in hoc loco esse utilia, quoniam et hic vult Iesus ut nemini manifestetur gloria eius ante gloriam passionis et resurrectionis ipsius.</p>

<p>Ἰβήρων 371 f. 358r-v Κρικιώνης 1973, 273 (lem. 1515)</p>	<p>C<i>Mt</i> 13, 3-5; TG 185, 24-192, 34</p>	<p>C<i>Mt</i> 13, 3-5; TL 185, 24-192, 34</p>
<p>Ἐπιβλετέον δὲ τούτοις ὑψηλότερον, καὶ σημειωτέον, ὅτι οἱ πάσχοντες, ἢ οἱ τῶν πασχόντων οἰκεῖοι, μετὰ τῶν ὄχλων εἰσὶν, ἐφ' οὓς κάτεισιν ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῶν ὑψηλῶν, τὰ ὑπὲρ τούτους οἰκονομήσας,</p>	<p><u>Οἱ πάσχοντες ἢ οἱ τῶν πασχόντων οἰκεῖοι μετὰ τῶν ὄχλων εἰσὶ· διόπερ, ἐπὶ τὰ ὑπὲρ τοὺς ὄχλους ὁ Ἰησοῦς οἰκονομήσεται.</u></p>	<p>Qui patiuntur aut qui patientium domestici sunt, cum plebe habentur, non in monte. Propterea populi causa ad dispensationem descendit humanam, quasi de monte excelso divinitatis, quemadmodum discipulorum electorum cognoscentium se gratia ascendit in montem excelsum et ibi se transformavit in gloriam suam. Nam prius quidem descendit propter ignorantes se ad humilitatem humanam, cum autem factus fuerit eis notus, ducit eos ad notitiam divinitatis suae, ut dicant cum apostolo: «si autem novimus secundum carnem Christum, sed iam non novimus».</p>
<p>ἐπὶ τοῦ ὄρους ἀναβῆναι μὴ δυναμένους πρὸς αὐτὸν διὰ τὰς κατεχούσας τὰς ψυχὰς αὐτῶν νόσους, θεραπεύσων αὐτούς.</p>	<p><u>καταβαίνει πρὸς αὐτούς, ἵν' οἱ μὴ δυνάμενοι ἀναβαίνειν διὰ τὰς κατεχούσας τὴν ψυχὴν νόσους ὠφελῆθωσι, καταβάντος πρὸς αὐτούς ἀπὸ τῶν ὑψηλοτέρων τοῦ λόγου.</u></p>	<p>Descendit ergo ad turbam, ut qui non poterant ascendere sursum propter infirmitates animarum suarum, prodificentur ab eo.</p>
<p>Ἐξεταστέον δὲ ἐπὶ τίνων νοσημάτων οἱ πάσχοντες ἀξιοῦσι, πιστεύοντες περὶ τῆς αὐτῶν θεραπείας, ἢ αὐτοῦ, ἢ τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ ἀψάμενοι.</p>	<p><u>Ἐξεταστέον δὲ ἐπὶ τίνων μὲν νοσημάτων οἱ πάσχοντες πιστεύουσι καὶ ἀξιοῦσι περὶ τῆς ἰδίας θεραπείας</u></p>	<p>Et nunc ergo non accessisset ad eum homo genibus provolutus et dicens: domine, miserere filio meo, nisi cum discipulis suis electis venisset ad turbam. Considerandum est autem, in quibus quidem infirmitatibus qui patiuntur credunt et deprecantur pro sua salute <u>aut tangunt fimbriam vestimenti eius</u> et sanantur, in quibus autem ipsi quidem qui patiuntur non faciunt hoc, pro eis autem alii faciunt; utputa centurio pro puero suo, regulus pro filio, archisynagogus pro filia, Chananaea pro filia sua vexata, et nunc qui genibus volvitur pro filio suo lunatico. Cum his considerabis et illud, quando a semetipso salvator</p>
<p>Ἐπὶ τίνων δὲ περὶ αὐτῶν ἀξιοῦσι ἕτεροι· ὡς ὁ ἑκατόνταρχος ὁ περὶ παιδός, καὶ ὁ βασιλικὸς περὶ υἱοῦ, καὶ ὁ ἀρχισυνάγωγος περὶ θυγατρὸς· καὶ ἡ Χαναναία,</p>	<p><u>ἐπὶ τίνων δὲ περὶ αὐτῶν ἕτεροι τοῦτο ποιοῦσιν, οἷον ὁ ἑκατόνταρχος περὶ παιδός καὶ ὁ βασιλικὸς περὶ υἱοῦ καὶ ὁ ἀρχισυνάγωγος περὶ θυγατρὸς καὶ ἡ Χαναναία περὶ δαιμονώντος τέκνου θήλεος, καὶ νῦν ὁ γονυπετῶν αὐτῷ ἄνθρωπος περὶ υἱοῦ σεληνιαζομένου. Τούτοις</u></p>	<p>utputa centurio pro puero suo, regulus pro filio, archisynagogus pro filia, Chananaea pro filia sua vexata, et nunc qui genibus volvitur pro filio suo lunatico. Cum his considerabis et illud, quando a semetipso salvator</p>
<p>καὶ νῦν ὁ γονυπετῶν αὐτὸν ἄνθρωπος περὶ υἱοῦ</p>	<p><u>περὶ υἱοῦ σεληνιαζομένου. Τούτοις</u></p>	<p>quando a semetipso salvator</p>

σεληνιαζομένου. Καί ποτε ἀφ' ἑαυτοῦ ὁ Σωτὴρ μὴ ἀξιωθείς ἰάται· ὡς τὸν παραλύτον ἐπὶ τῇ προβατικῇ.

Αὗται γάρ, ἀλλήλαις ἀντεξετασθεῖσαι, πολλὰ τῷ δυναμένῳ ἀκούειν τῆς ἐν μυστηρίῳ Θεοῦ κεκρυμμένης σοφίας παραστήσουσι δόγματα περί τε τῶν διαφόρων περί τὰς ψυχὰς συμπτωμάτων, καί περί τοῦ τρόπου τῆς θεραπείας αὐτῶν.

Ὡς γὰρ πάσαν νόσον καὶ μαλακίαν, ἃς ὁ Χριστὸς ἐν τοῖς ὄχλοις πρὶν ἰάσατο, ἀναφέρεις εὐλόγως ἐπὶ τὰ πάθη τὰ ἐν ψυχαῖς,

οὕτως τούτοις ἀνάλογον τοῖς τε τυφλοῖς καὶ χωλοῖς καὶ κωφοῖς ἐξετασθῆναι καὶ τὰ περί τοῦ σεληνιαζομένου. Ἔστι γὰρ τουτὶ τὸ πάθος ἐπιτιθέμενον μὲν ἐν τισιν ὥραις, ἀφιστάμενον δὲ ἐν πλείοσιν, ἐν αἷς οὐδὲν διαφέρει ὁ πεπονθὼς ὑγιαίνοντος.

Καὶ ψυχαὶ γοῦν τινες ὑγιαίνειν μὲν ἐν σωφροσύνῃ τάχα νομίζονται, καὶ βιοῦν ὡς ὁ λόγος βούλεται·

δὲ συνεξετάσεις, πότε ἀφ' ἑαυτοῦ ὁ σωτὴρ καὶ ὑπὸ μηδενὸς ἀξιωθείς ἰάται, ὡς τὸν παραλυτικόν.

Αὗται γὰρ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συγκριθεῖσαι ἀλλήλαις αἱ θεραπείαι καὶ συνεξετασθεῖσαι πολλὰ τῷ ἀκούειν δυναμένῳ τῆς «ἐν μυστηρίῳ» ἀποκεκρυμμένης σοφίας θεοῦ παραστήσουσι δόγματα περί τε τῶν διαφόρων περί τὰς ψυχὰς συμπτωμάτων καὶ περί τοῦ τρόπου τῆς θεραπείας αὐτῶν.

4. Ἐπεὶ δὲ νῦν οὐ περί πάντων, ἀλλὰ τοῦ ἐκκειμένου ῥητοῦ πρόκειται ἐξετάζειν, ἴδωμεν τροπολογοῦντες τίνα δυνάμεθα εἰπεῖν τὸν σεληνιαζόμενον εἶναι καὶ τὸν ἀξιούμενον περί αὐτοῦ πατέρα αὐτοῦ, καὶ τί τὸ πίπτειν τὸν πάσχοντα οὐκ αἰεὶ ἀλλὰ πολλάκις, ὅτε μὲν εἰς πῦρ ἐνίοτε δὲ εἰς ὕδωρ, καὶ τί τὸ μὴ δεδυνῆσθαι αὐτὸν ὑπὸ τῶν μαθητῶν θεραπευθῆναι ἀλλ' ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Ἰησοῦ. Καὶ γὰρ εὐλόγον· εἴπερ πάσα νόσος καὶ πάσα μαλακία, ἃς ἐθεράπευσεν ὁ σωτὴρ ἡμῶν τότε «ἐν τῷ λαῷ», ἀναφέρεται ἐπὶ τὰ ἐν ψυχαῖς διάφορα συμπτώματα, ὡς τοὺς μὲν παρέτους τὴν ψυχὴν καὶ κειμένην αὐτὴν ἔχοντας ἐπὶ τοῦ σώματος παραλελυμένην δηλοῦσθαι διὰ τῶν παραλυτικῶν, τοὺς δὲ τυφλώττοντας περί τὰ τῇ ψυχῇ μόνῃ θεατὰ δηλοῦσθαι διὰ τῶν τυφλῶν καὶ εἶναι τυφλοὺς, τοὺς δὲ κεκωφωμένους πρὸς παραδοχὴν σωτηρίου λόγου σημαίνεσθαι διὰ τῶν κωφῶν, ἀνάλογον ἐκεῖνοις ἐξετασθῆναι δεήσει τὰ περί τοῦ σεληνιαζομένου. Ἔστι δὲ τὸ πάθος τοῦτο ἐκ διαλειμμάτων ἀξιολόγων ἐπιτιθέμενον τοῖς πάσχουσιν, ἐν οἷς οὐδὲν διαφέρειν δοκεῖ ὑγιαίνοντος ὁ πεπονθὼς αὐτὸ παρά τὸν καιρὸν τοῦ μὴ ἐνεργεῖν αὐτὸν τὴν ἐπιληψιν. Τοιαῦτα δὲ τίνα εὖροις ἂν περί τινος ψυχᾶς συμπτώματα, πολλάκις νομιζόμενας ὑγιαίνειν ἐν σωφροσύνῃ καὶ ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς,

etiam a nullo rogatus sanat, sicut paralyticum eum qui triginta et octo annos in infirmitate habebat.

Ipsae enim salvationes ad alterutrum in idipsum comparatae et discussae multa eis, qui possunt audire absconditam «in mysterio» sapientiam dei, dogmata demonstrabunt de differentiis infirmitatum animae et de modo salvationis eius.

4. Sed quoniam nunc non de omnibus, sed de proposita dictione sermo est mihi, videamus moraliter primum quem esse lunaticum hunc dicere possumus, deinde quem aestimemus patrem eius rogantem pro eo, tertio quid est cadere patientem non semper sed frequenter, aliquotiens quidem in ignem aliquotiens autem in aquam, et quid est quod minime potuit a discipulis Christi sanari, sed ab ipso domino Iesu. Nam et ista est ratio: si quidem omnis languor et omnis infirmitas, quas sanavit salvator tunc in populo, referuntur ad infirmitates spiritales animarum secundum differentias passionum, ut solutos quidem animo et iacentem habentes animam super corpus paralyticos animo aestimemus, caecos autem animo esse qui mente sua non considerant quod iustum est vel iniustum, surdos autem animo qui non sunt ad susceptionem salutarium verborum parati, secundum ea conveniens est, ut de lunatico requiramus. Est ergo passio haec mutatio a mehoribus ad deteriora, qua nihil differre videtur a sanis qui patitur hoc in tempore, quando non operatur in illo ipsa mutatio. Talem autem invenis infirmitatem animae

εἶτα ἔσθ' ὅτε

καταπίπτουσιν ὑπὸ τῶν παθῶν ἀπὸ τοῦ ἐστηκέναι δοκεῖν σπώμεναι περὶ τὴν ἀπάτην τοῦ αἰῶνος τούτου καὶ ταῖς λοιπαῖς ἐπιθυμίαις.

Οὗτοι, πνευματικῶς εἰπεῖν, σεληνιάζονται, καταβαλλόμενοι ὑπὸ τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς πνευματικῶν τῆς πονηρίας,

πίπτουσιν εἰς τὸ πῦρ τῶν πυρώσεων·

ἐνίοτε δὲ εἰς τὸ ὕδωρ, ὅτε ὁ βασιλεὺς πάντων τῶν ἐν τοῖς ὕδασι δρακόντων, καταβάλλει αὐτοὺς ἀπὸ τοῦ ἐλεύθερον δοκεῖν ἀναπνεῖν, ἐπὶ τὸ ἤκειν εἰς τὸ βάθος τῶν κυμάτων τῆς θαλάσσης τοῦ τῶν ἀνθρώπων βίου. Ταύτη τῇ διηγῆσει συμβαλεῖται ἡμῖν ὁ λέγων ἐν τῇ Σοφίᾳ, περὶ μὲν τῆς τοῦ δικαίου ὁμαλότητος· Διήγησις εὐσεβοῦς διὰ παντὸς σοφία· περὶ δὲ τῶν ἀποδεδομένων· Ὁ δὲ ἄφρων ὡς σελήνη ἀλλοιοῦται. Καὶ ἔστι καὶ ἐν τοῖς τοιοῦτοις ἰδεῖν ὁρμάς συναρπάσαι δυναμένας πρὸς ἔπαινον τοὺς μὴ ἐφιστάντας αὐτῶν τῷ ἀνερματίσῳ, ὥστε εἰπεῖν ἂν οἰονεῖ πανσέληνον εἶναι ἐν αὐτοῖς, ἢ παρ' ὀλίγον πανσέληνον. Ἴδιοις δ' ἂν πάλιν μιμούμενον τὸ δόξαν εἶναι ἐν αὐτοῖς φῶς· οὐχὶ φῶς ἡμερινὸν τυγχάνον, ἀλλὰ φῶς νυκτερινόν, καὶ ἐπὶ τοσοῦτον λήγον, ἕως μηδὲ δοκοῦν φῶς εἶναι ἐπιβλεπόμενον ἐν αὐτοῖς γένηται.

εἶτ' ἔσθ' ὅτε ὡσπερὶ ἐπιληψία τινὶ τῇ ἀπὸ τῶν παθῶν λαμβανομένης καὶ καταπιπτούσας ἀπὸ τοῦ ἐστηκέναι δοκεῖν καὶ σπώμεναι περὶ τὴν ἀπάτην τοῦ αἰῶνος τούτου καὶ τὰς λοιπὰς ἐπιθυμίας. Τάχα οὖν οὐκ ἂν ἀμάρτοις λέγων τοὺς τοιοῦτους (ἴν' οὕτως εἶπω) πνευματικῶς σεληνιάζεσθαι, καταβαλλομένους ὑπὸ τῶν «ἐν τοῖς ἐπουρανοῖς» πνευματικῶν «τῆς πονηρίας», καὶ κακῶς ἔχειν πολλάκις παρὰ τὸν καιρὸν τῶν ἐπιλαμβανομένων τῆς ψυχῆς αὐτῶν παθῶν· πίπτοντας ποτὲ μὲν εἰς τὸ πῦρ τῶν πυρώσεων, ὅτε γίνονται, κατὰ τὰ λεγόμενα ἐν τῷ Ὡσηῆ, «οἱ μοιχεύοντες, ὡς κλίβανος καιόμενος εἰς πέψιν κατακαύματος ἀπὸ τῆς φλογός», ποτὲ δὲ εἰς ὕδωρ, ὅτε ὁ «βασιλεὺς πάντων τῶν ἐν τοῖς ὕδασι» δρακόντων καταβάλλει αὐτοὺς ἀπὸ τοῦ ἐλεύθερον δοκεῖν ἀναπνεῖν ἐπὶ τὸ εἰς βάθη τῶν κυμάτων τῆς θαλάσσης ἤκειν τοῦ τῶν ἀνθρώπων βίου. Συμβαλεῖται δὲ ἡμῖν τῇ τοιαύτῃ περὶ τοῦ σεληνιαζομένου διηγῆσει ὁ λέγων ἐν τῇ Σοφίᾳ περὶ μὲν τῆς τοῦ δικαίου ὁμαλότητος· «διήγησις εὐσεβοῦς διὰ παντὸς σοφία», περὶ δὲ τῶν ἀποδεδομένων· «ὁ δὲ ἄφρων ὡς σελήνη ἀλλοιοῦται». Καὶ ἔστι καὶ ἐν τοῖς τοιοῦτοις ἰδεῖν ὁρμάς συναρπάσαι δυναμένας πρὸς ἔπαινον τοὺς μὴ ἐφιστάντας αὐτῶν τῷ ἀνερματίσῳ, ὥστε εἰπεῖν ἂν οἰονεῖ πανσέληνον εἶναι ἐν αὐτοῖς ἢ παρ' ὀλίγον πανσέληνον. Ἴδιοις δ' ἂν πάλιν μιμούμενον τὸ δόξαν εἶναι ἐν αὐτοῖς φῶς, οὐχὶ φῶς ἡμερινὸν τυγχάνον ἀλλὰ καὶ φῶς νυκτερινόν καὶ ἐπὶ τοσοῦτον λήγον, ἕως μηδὲ δοκοῦν φῶς εἶναι ἐπιβλεπόμενον ἐν αὐτοῖς γένηται. Εἰ δὲ οἱ πρῶτοι θέμενοι τὰ ὀνόματα τοῖς πράγμασι διὰ τοιοῦτόν τι ὀνόμασαν τὸ τῆς ἐπιληψίας πάθος σεληνιασμόν ἢ μή, καὶ αὐτὸς ἐπιστήσεις.

5. Πατὴρ δὲ τοῦ σεληνιαζομένου

in quibusdam hominibus, qui frequenter aestimantur sani esse in castitate vel misericordia et vivere secundum iustitiae voluntatem. Aliquando autem quasi quadam adreptione spiritus a passionibus comprehenduntur et cadunt ab eo statu boni, in quo stare putabantur, et transvertuntur ad seductionem saeculi huius et ad ceteras concupiscentias carnales. Forsitan non peccabis, si huiusmodi homines dixeris (ut ita dicam) spiritaliter lunaticos esse, qui deiciuntur a «spiritualibus nequitiae in caelestibus» et male habent frequenter in tempore, quo comprehensi fuerint a passionibus animae eorum, et cadunt in ignem incendii, quando «adulterantes (sicut ait Osee) fiunt sicut clibanus ardens». Huiusmodi autem homines interdum cadunt in aquam, quando rex omnium quae sunt in aquis draco deicit eos a libertate animae in profundum fluctuum maris, id est in mala pessima vitae istius humanae, quae mari adsimilatur. Commendat autem hanc nostram de lunatico interpretationem, quod dicit sapientia de constantia quidem iusti: «sapiens sicut sol permanet», de inconstantia autem peccatoris ita: insipiens autem sicut luna inmutatura. Et est videre in talibus impetus quosdam quasi operum bonorum subripere, ita ut subripere possint ab hominibus laudes, ab eis tamen hominibus qui nesciunt occultam inconstantiam cordis eorum. Vides autem eos iterum minui et quod videbatur in eis lumen invenitur non esse lumen diurnum, sed nocturnum et

Εἰ οὖν πᾶσα ψυχὴ ὑπ' ἀγγέλω τέτακται, ὁ τοῦ σεληνιαζομένου πατὴρ ἂν οὗτος λέγοιτο ἀξιῶν ὡς περὶ υἱοῦ τὸν Ἰησοῦν, ὡς μὴ δυνηθέντα αὐτὸ ἀπὸ ὑποδεεστέρου λόγου τῶν μαθητῶν θεραπευθῆναι ὑπὸ τοῦ πάθους. Ἔστι δὲ ἄλαλον καὶ κωφὸν δαιμόνιον αἰ ἄλογοι πρὸς τὸ δοκοῦν καλὸν ὀρμαί, ὑπὸ τοῦ λόγου ἐκβαλλόμενοι,

ἵνα ἂ τις ἐποίει ἀλόγῳ φορᾶ, νομιζόμενα ὑπὸ τῶν βλεπόντων καλὰ κατὰ λόγον ταῦτα πράττη τῆς Ἰησοῦ διδασκαλίας.

Δυσίατον δὲ τοῦτο τὸ πάθος, καὶ ἰσχυρὸν δοκοῦν καλῶς πεπράχθαι τὰ μὴ καλῶς, καὶ ἔστιν οὕτως ἐν τοῖς τοιούτοις μεγάλη ἢ τοιαύτη ἐνέργεια,

ὥστε ταύτην ὄρει παραβάλλεσθαι, δεομένη ἵνα μετατεθῆ ἀπὸ τοῦ πάσχοντος διὰ πάσης πίστεως τοῦ θεραπεύοντος.

Ἔστι δὲ ἡ πᾶσα πίστις παραβαλλομένη κόκκῳ σινάπεως·

τάχα ὁ λαχὼν αὐτὸν ἄγγελος, εἶγε πᾶσαν λεκτέον ἀνθρωπίνην ψυχὴν ὑπὸ τινι τετάχθαι ἀγγέλω, ἀξιῶν ὡς περὶ υἱοῦ τὸν ἰατρὸν τῶν ψυχῶν, ἵνα αὐτὸν ῥύσηται μὴ δυνηθέντα ἀπὸ τοῦ ὑποδεεστέρου λόγου τοῦ ἐν τοῖς μαθηταῖς θεραπευθῆναι ἀπὸ τοῦ πάθους. Πνεῦμα δὲ «ἄλαλον καὶ κωφόν», τροπολογητέον τὰς ἀλόγους καὶ πρὸς τὸ δοκοῦν καλὸν ὀρμάς, ὑπὸ τοῦ λόγου ἐκβαλλόμενοι.

ἵνα ἂ τέως τις ἐποίει ἀλόγῳ φορᾶ, νομιζόμενα ὑπὸ τῶν βλεπόντων καλὰ, μηκέτι μὲν πράττη ἀλόγως κατὰ δὲ τὸν λόγον τῆς τοῦ Ἰησοῦ διδασκαλίας.

Ἐκ τούτου καὶ ὁ Παῦλος ὠρμημένος

lunare, et tamdiu minui, ut nec videatur lumen esse omnino, quod aestimabatur lumen.

5. Forsitan ergo angelus, qui sortitus est lunaticum illum talem (si tamen dicendum est omnem animam hominis sub aliquo angelo constitutam, quasi sub aliquo patre), pater huiusmodi lunatici appellatur, deprecans quasi pro filio medicum animarum, ut liberet eum qui non potest sanari a passione per verbum humile discipulorum Christi. Si autem etiam «mutum et surdum» daemonium intellegi moraliter oportet, dicimus quoniam ipse impetus inrationabilis, qui boni speciem videtur habere, mutum et surdum daemonium est dicendum, quod a verbo expellitur Christi solius: quoniam ille qui talis est nec videt iustum vel iniustum, quemadmodum caecus, nec recipit admonitionem discipulorum Christi, quemadmodum surdus. Ideo opus est ei Christi sermone, ut qui faciebat inrationabili prolatione quae putarentur a videntibus bona, iam de cetero sine ratione non agat, secundum verbum autem doctrinae Christi. Difficiles sunt ad sanandum huiusmodi passiones, propter quod fortiter deiciuntur, postquam egerint ea quae putabantur bona, et est operatio quae operatur in illis mala et sic magna et fortis inter omnia mala, ut monti adsimiletur nec expellatur a patiente nec exeat, nisi per omnem fidem eius qui passiones huiusmodi sanare noverit; ex omni enim fide montes huiusmodi transferuntur. Omnis autem fides grano sinapis comparatur. Sicut potest fieri manifestum ex eo quidem quod scribitur: si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis

ἐπεὶ ἐξουθενεῖται μὲν παρὰ τῶν ἀνθρώπων ἢ πίστις, καὶ βραχύτατόν ἐστι, καὶ εὐτελὲς εἶναι φαίνεται· τυχοῦσα δὲ γῆς ἀγαθῆς, τούτεστι ψυχῆς,

γίνεται δένδρον μέγα· ὥστε οὐδὲν μὲν τῶν ἀπτέρων, τὰ δὲ ἐπτερωμένα πνευματικῶς πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῦν δύνασθαι ἐν τοῖς κλάδοις τῆς τοιαύτης πίστεως.

εἶπεν· «ἐὰν ἔχω πάσαν τὴν πίστιν, ὥστε ὄρη μεθιστάνειν». Οὐ γὰρ ἐν μόνον ὄρος, ἀλλὰ καὶ τὰ ἀνάλογον αὐτῷ πλείονα μεθίστησιν ὁ ἔχων πάσαν τὴν πίστιν· ἦτις ἐστὶν ὡς κόκκος σινάπεως. Ἐπεὶ ἐξουθενεῖται μὲν ἡ πίστις ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων καὶ βραχύτατόν τε καὶ εὐτελὲς εἶναι φαίνεται, τυχοῦσα δὲ γῆς ἀγαθῆς (τούτεστι ψυχῆς τὸ τοιοῦτον σπέρμα παραδέξασθαι καλῶς δυναμένης) «γίνεται δένδρον μέγα, ὥστε» οὐδὲν μὲν τῶν ἀπτέρων, τὰ δὲ ἐπτερωμένα πνευματικῶς «πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ» κατασκηνοῦν δύνασθαι «ἐν τοῖς κλάδοις» τῆς τοιαύτης πίστεως.

monti huic: transi hinc illuc, et transibit.

Apud apostolum autem: «si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam». Ideo arbitror quoniam omnis fides grano sinapis comparatur, quoniam contemnitur quidem fides ab hominibus et modicum aliquid et vile apparet. Cum vero consecutum fuerit bonam animam (id est recipientem terram semen huiusmodi) «fit arbor magna, ita ut» sine pennis quidem nemo, pennati autem (qui sunt spiritaliter «volucres caeli») habitent «in ramis eius».

C^{luc}36 (PG 17, 346 C10-11): ἢ αὐτοῦ, ἢ τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ ἀψάμενοι; TL 186, 26-27 Kl: aut tangunt fimbriam vestimenti eius.

C^{luc}36 (PG 17, 346 D2-3): ἐπὶ τῇ προβατικῇ; TL 187, 9-10 Kl: qui triginta et octo annos in infirmitate habebat.

Pur non corrispondendo alla lettera, Niceta e TL si diffondono più della tradizione diretta nel caratterizzare il paralitico di Gv 5, 1-9: Niceta ricorda il luogo del miracolo (Gv 5, 1) e TL gli anni di malattia del paralitico (Gv 5, 5). Klostermann ha scelto questo parallelo per dimostrare che le catene confermano la paternità origeniana di alcuni *plus* di TL²⁰³. La convergenza tra i due rami di tradizione indiretta esiste ma non è totale: l'editore avrebbe potuto scegliere altri passaggi più chiari.

C^{luc}37 (Mt 17, 22-23 = Lc 9, 43-45) PG 17, 348 D-349 C

Ἰβήρων 371 f. 359f-v Κρικιώνης 1973, 274 (lem. 1517)	C ^{Mt} 13, 8-9; TG 199, 27-206, 14 Kl	C ^{Mt} 13, 8-9; TL 199, 27-206, 14 Kl
Ἵπὸ τίνος ἄρα μέλλει παραδίδοσθαι;	Ἐφ' ἃ ᾧ ζητήσωμεν ὑπὸ τίνος μέλλει παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ἢ τίνων. Ἐκεῖ μὲν γὰρ ὑφ' ὧν πείσεται διδασκόμεθα καὶ ἐν ᾧ τόπῳ πείσεται, ἐνταῦθα δὲ ἐπ' ἐκείνοις μανθάνομεν ὅτι τὸ «πολλὰ παθεῖν» αὐτὸν ὑπὸ τῶν προειρημένων συμβαίνει, οὐκ ἐκείνων πρώτων αἰτίων γινομένων τοῦ «πολλὰ» αὐτὸν παθεῖν, ἀλλ' ἢ τοῦ παραδιδόντος ἢ τῶν παραδιδόντων αὐτὸν εἰς χεῖρας ἀνθρώπων. Ὁ μὲν οὖν φήσει ὅτι	In quo requiramus, a quo est tradendus in manus hominum aut in quorum. Illic enim docemur, a quibus patietur et in quo loco patietur; hic autem discimus, quod «multa» passurus est a supradictis, non ipsis causam praebentibus ut multa patiat, sed vel eo vel eis, qui tradiderunt eum in manus hominum.
Ὁ μὲν Ἀπόστολός φησι	ἄνθρωπον. Ὁ μὲν οὖν φήσει ὅτι	Traditum igitur filium apostolus

203 Klostermann 1955, 18-19.

παραδεδόσθαι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ τὸν Υἱὸν, ἐκώσ· Ὅς γε τοῦ ἰδίου Υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν, ὑπὲρ ὅλου τοῦ κόσμου πεισόμενον, ἵνα ἄρη αὐτοῦ τὴν ἁμαρτίαν·

ἐρεῖς δὲ καὶ ὑπὸ τοῦ διαβόλου παραδεδόσθαι αὐτόν,

ὑφ' οὗ παραδίδονται τοῖς αἰχμαλωτεύουσι τὰ ζεύγη καὶ οἱ ὄνοι τοῦ Ἰώβ, εἶτα τοῖς ἰππεύσιν αἱ κάμηλοι,

τῷ πυρὶ τὰ πρόβατα,

τῷ ἐξ ἐρήμου πνεύματι

τοῦτο διηγούμενος ὁ ἀπόστολος φησι περὶ τοῦ θεοῦ· «ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν», ἔδωκε δὲ καὶ ὁ υἱὸς «ὑπὲρ ἡμῶν ἑαυτὸν» εἰς θάνατον, ὥστε οὐ μόνον ὑπὸ τοῦ πατρὸς, ἀλλὰ καὶ ὑφ' ἑαυτοῦ παρεδόθη. Ἔτερος δὲ οὐ μόνον ἐκεῖνο ἀλλὰ καὶ τὰ ἐκκείμενα ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγαγὼν φήσει παραδεδόσθαι πρῶτον ὑπὸ τοῦ θεοῦ τὸν υἱὸν εἶτα πειραθησόμενον, εἶτα ἀγωνιούμενον, εἶτα ὑπὲρ ἀνθρώπων πεισόμενον ἢ καὶ «ὅλου τοῦ κόσμου», ἵνα αὐτοῦ ἄρη «τὴν ἁμαρτίαν», τῷ ἄρχοντι «τοῦ αἰῶνος τούτου» καὶ τοῖς ἄλλοις ἄρχουσιν αὐτοῦ, εἶτα ὑπὸ τούτων εἰς χεῖρας ἀνθρώπων αὐτόν παραδίδοσθαι τῶν ἀποκτενούντων αὐτόν. Παράδειγμα δὲ παραληφθήσεται τὰ τοῦ Ἰώβ.

«Ἰδοὺ πάντα ὅσα ἐστὶν αὐτῷ δίδωμι ἐν τῇ χειρὶ σου· ἀλλὰ αὐτοῦ μὴ ἄψη», εἶτα ὡσπερὶ παραδοθέντος ὑπὸ τοῦ διαβόλου τοῖς ἄρχουσιν αὐτοῦ τοῖς αἰχμαλωτεύουσι, τοῖς ἰππεύσι,

τῷ καταβαίνοντι ὡς ἐξ οὐρανοῦ πυρὶ, τῷ ἐκ τῆς ἐρημίας ἐλθόντι μεγάλῳ πνεύματι καὶ τὴν οἰκίαν χαλάσαντι. Ἐπιστήσεις δὲ εἰ, ὡσπερ τοῖς αἰχμαλωτεύουσι παραδέδωκε τὰ τοῦ Ἰώβ καὶ τοῖς ἰππεύσιν, οὕτως καὶ τινι ἐνεργείᾳ ὑπὸ «τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος τοῦ ἐνεργούντος νῦν ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας», ἵνα τὸ ἐκεῖθεν καταβαῖνον πῦρ ἐπὶ τὰ πρόβατα τοῦ Ἰώβ ἐξ οὐρανοῦ ὀφθῆ καταβαῖνον τῷ ἀπαγγέλλοντι τῷ Ἰώβ ὅτι «πῦρ ἔπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατέκαυσε τὰ πρόβατα αὐτοῦ, καὶ τοὺς ποιμένας κατέφαγεν ὁμοίως». Παραπλησίως δὲ τούτοις ζητήσεις, εἰ καὶ τὸ «ἐξαίφνης μέγα πνεῦμα ἀπὸ τῆς ἐρήμου» ἐλθὼν καὶ ἀψάμενον «τῶν

narrans a deo patre traditum manifestat ita: «qui unico filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum».

Alius autem non solum illud, sed etiam consequentia congregans in idipsum, dicit primum quidem a deo traditum filium

principi «saeculi huius» ceterisque principibus eius, deinde ab istis traditum in manus hominum qui occiderunt eum. Et exempli causa accipiet illud, quod est scriptum de Iob, qui primum traditus est a deo in manum diaboli, sicut dicit: «ecce trado tibi omnia quae possidet»

et iterum: «ecce trado tibi eum, tantum animam eius serva». Accipiens autem diabolus bona eius in potestatem tradidit praedonibus et equitibus, qui «fecerunt cornua tria».

Vide ergo ne forte, sicut bona Iob diabolus tradidit in manus praedonum accepta prius potestate a deo, sic et aliqua operatione princeps «potestatis aeris, qui operatur in filiis diffidentiae»

αί τούτου θυγατέρες και οί υιοί.

Ἔστω οὖν πρῶτον παρὰ τοῦ Πατρὸς παραδεδομένος ὁ Υἱὸς

εἰς χεῖρας ἀνθρώπων· εἶτα ὑπὸ τοῦ Ἰούδα, εἰς ὃν μετὰ τὸ ψωμίον εἰσῆλθεν ὁ Σατανᾶς ἀρχικώτερον τοῦ Ἰούδα παραδιδούς αὐτόν.

Ἄλλ' ὁ μὲν Πατὴρ τοῦ ἰδίου Υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο φιλανθρωπία τῇ πρὸς ἡμᾶς καὶ χρηστότητι· ὁ δὲ Ἰούδας μοχθηρίᾳ προαιρέσεως

Θανατωθεὶς δὲ, τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, ἦτοι τῆς ἀμαρτίας,

τεσσάρων γωνιῶν τῆς οἰκίας» ἐν τι τῶν ὑπὸ τὸν διάβολον ἦν, ᾧ παρέδωκεν ὁ διάβολος τὸ «τῶν υἱῶν» «καὶ τῶν θυγατέρων» τοῦ Ἰᾶβ συμπόσιον, ἵνα συμπέσῃ «ἡ οἰκία ἐπὶ τὰ παιδιά» τοῦ δικαίου καὶ τελευτήσωσιν.

Ἔστω οὖν, ὡς ἐπὶ τοῦ Ἰᾶβ, πρῶτον παραδιδούς ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν ταῖς ἀντικειμέναις ἐνεργείαις, εἶθ' αὐταὶ παραδιδότωσαν αὐτὸν εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ἐν οἷς ἀνθρώποις καὶ Ἰούδας ἦν, εἰς ὃν «μετὰ τὸ ψωμίον εἰσῆλθεν ὁ σατανᾶς», ἀρχικώτερον τοῦ Ἰούδα παραδιδούς αὐτόν. Ἄλλ' ὄρα, μήποτε τὸ παραδίδοσθαι ταῖς ἀντικειμέναις ἐνεργείαις ὑπὸ τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν συνεξετάζων τῷ παραδίδοσθαι ὑπ' ἐκείνων εἰς χεῖρας ἀνθρώπων τὸν σωτήρα, νομίσης ἴσον εἶναι τὸ ἐπ' ἀμφοτέρων λεγόμενον παραδίδοσθαι. Κατανόει γὰρ ὅτι ὁ μὲν πατὴρ «ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν» ἀπὸ φιλανθρωπίας· αἱ δὲ ἀντικείμεναι δυνάμεις παραδοῦσαι τὸν σωτήρα εἰς χεῖρας ἀνθρώπων οὐκ ἐσκόπουν τὸ ὑπὲρ τινων σωτηρίας παραδίδόναι αὐτόν, ἀλλὰ, τὸ ὅσον ἐπ' αὐταῖς, ἐπεὶ οὐδεὶς αὐτῶν ἐγίνωσκε τὴν τοῦ «θεοῦ σοφίαν τὴν ἐν μυστηρίῳ ἀποκεκρυμμένην», παρεδίδουν αὐτὸν ἀποθανοῦμενον, ἵνα ὁ «ἐχθρὸς» αὐτοῦ «θάνατος» ὑποχείριον αὐτόν λάβῃ ὁμοίως τοῖς «ἐν τῷ Ἀδάμ» ἀποθνήσκουσι. Καὶ οἱ ἀποκτείναντες δὲ αὐτόν ἀνθρωποὶ θελήματι τυπούμενοι τῶν βουλομένων τὸν Ἰησοῦν ὑποχείριον γενέσθαι θανάτῳ τοῦτο ἐποίουν. Οἶμαι δὲ ἀναγκαίως ἐξητάσθαι καὶ ταῦτα διὰ τὸ τὸν παραδιδόμενον εἰς χεῖρας ἀνθρώπων Ἰησοῦν μὴ ὑπὸ ἀνθρώπων εἰς χεῖρας ἀνθρώπων παραδίδοσθαι, ἀλλ' ὑπὸ δυνάμεων αἷς «ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν» ὁ πατὴρ τὸν υἱόν, ἐν αὐτῷ τῷ παραδεδοσθαι καὶ γίνεσθαι ὑπὸ τοῦς οἷς παρεδόθη καταλύοντα «τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου»· «διὰ» γὰρ

tradidit eum in manus hominum, in quibus hominibus erat et Iudas, in quem «post panem ingressus est satanas».

considera tamen quoniam pater tradens filium contrariis potestatibus

non simpliciter tradidit eum, sed propter misericordiam suam, ut salvaret genus humanum; contrariae autem potestates tradentes dominum in manus hominum non pro salute aliquorum tradiderunt eum, sed (quantum ad se, quia nemo eorum sciebat «sapientiam dei absconditam in mysterio») tradiderunt eum ut «inimica» eius «mors» subiciat eum sibi, sicut omnes homines qui moriebantur «in Adam». Sed et homines, qui occiderunt eum, voluntatem habebant non secundum voluntatem dei iam ordinatam id fecerunt, sed secundum voluntatem potestatum, quae filium dei volebant fieri subditum morti.

Non ergo ab hominibus in manus hominum traditus est, sed a potestatibus, quibus eum pro

διάβολον κατήργησε.

Θάνατος γὰρ κυρίως ἡ ἀμαρτία,

κατὰ τὸ Ψυχὴ ἀμαρτάνουσα, αὐτὴ ἀποθανεῖται.

Καὶ οἱ μὲν ἄρχοντες παρέστησαν κατὰ τοῦ Χριστοῦ,

ἡμεῖς δὲ ὠφεληθέντες τῷ ἐκείνῳ ἀπεκτάσθαι,

φαμέν τὸ Διαρρήξωμεν τοὺς δεσμοὺς αὐτῶν.

Σύμμορφοι γὰρ γεγονότες τῷ θανάτῳ τοῦ Χριστοῦ, οὐκέτι ἐσμέν ὑπὸ τοῦς δεσμοὺς τῶν ἐναντιῶν·

«τοῦ θανάτου» κατήργησε «τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου (τουτέστι τὸν διάβολον) καὶ» ἀπήλλαξε «τούτους, ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας».

9. «Κράτος» δὲ «θανάτου» νομιστέον ἔχειν τὸν διάβολον οὐ τοῦ μέσου καὶ ἀδιαφόρου, καθ' ὃν ἀποθνήσκουσιν οἱ σύνθετοι ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος χωριζομένης αὐτῶν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος, ἀλλὰ τοῦ ἐναντίου καὶ ἐχθροῦ τοῦ εἰπόντος· «ἐγὼ εἰμι ἡ ζωὴ», καθ' ὃν «ψυχὴ ἡ ἀμαρτάνουσα, αὕτη ἀποθανεῖται». Ἐμφαίνει δὲ ὅτι οὐχ ὁ θεὸς εἰς χεῖρας ἀνθρώπων παρέδωκεν αὐτόν, ὁ σωτὴρ λέγων· «εἴ ἦν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἢ βασιλεία ἢ ἐμὴ, οἱ ὑπηρέται ἂν οἱ ἐμοὶ ἠγωνίζοντο, ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις». Παραδιδόμενος γὰρ Ἰουδαίοις εἰς χεῖρας ἀνθρώπων παρεδόθη, οὐχ ὑπὸ τῶν ἰδίων ὑπηρετῶν, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ ἄρχοντος «τοῦ αἰῶνος τούτου» εἰπόντος περὶ τῶν ἐν ἀοράτοις δυνάμεσι κατὰ ἀνθρώπων ἰσταμένων βασιλειῶν· «ταῦτά σοι πάντα δώσω, ἐὰν πεσῶν προσκυνήσῃς μοι». Διὸ καὶ περὶ ἐκείνων λελέχθαι νομιστέον τὸ «παρέστησαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ οἱ ἄρχοντες συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ». Κἀκεῖνοι μὲν «οἱ βασιλεῖς» καὶ «οἱ ἄρχοντες» «παρέστησαν» καὶ «συνήχθησαν κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ»· ἡμεῖς δὲ ἐκ τοῦ παραδεδοσθαι αὐτὸν ὑπ' ἐκείνων εἰς χεῖρας ἀνθρώπων καὶ ἀπεκτάνθαι ὠφεληθέντες, φαμέν τὸ «διαρρήξωμεν τοὺς δεσμοὺς αὐτῶν, καὶ ἀπορρίψωμεν ἀφ' ἡμῶν τὸν ζυγὸν αὐτῶν».

Ἄρα οὕτως ἔστιν ἡ ἀποδοξασθεῖσα ἡμεῖς ὡς ἐκείνοι· «Ὅτε γὰρ «σύμμορφοι» γινόμεθα τῷ θανάτῳ τοῦ Χριστοῦ, οὐκέτι ἐσμέν ὑπὸ τοὺς δεσμοὺς τῶν, ὡς ἀποδεδώκαμεν, βασιλείων «τῆς

nobis omnibus tradidit pater, ut in eo, quod traditur et fit sub eo cui traditur, «destruat eum, qui mortis habebat imperium».

9. «Imperium» autem «mortis» intellegendum est habere diabolum, non istius mortis communis, secundum quam moriuntur omnes qui compositi sunt ex anima et corpore, anima eorum a corpore recedente, sed mortis illius quae contraria est et inimica ei, qui dixit: «ego sum vita», secundum quam «anima quae peccaverit, ipsa morietur». Ostenditur autem quoniam non deus dominum in manus hominum tradidit, ex eo quod ipse dicit: «si de hoc mundo esset regnum meum, ministri utique mei resisterent ne traderer Iudaeis». Traditus autem Iudaeis in manus hominum traditus est, non a suis ministris nec ab aliquo eorum qui erant in regno ipsius, sed a principe «saeculi huius»

vel a principibus, de quibus est dictum: «adstiterunt reges terrae, et principes convenerunt in unum adversus dominum et adversus Christum eius». Et isti quidem corporales reges adstiterunt, sicut apostoli in Actibus docuerunt. Nos autem, ex eo quod traditus est a principibus in manus hominum prodificati, dicimus hoc quod ait:

«disrumpamus vincula eorum, et proiciamus a nobis iugum ipsorum» etiam de invisibilibus regibus et principibus saeculi huius intellegi posse. Nam cum facti fuerimus «conformes» mortis Christi, iam non sumus sub vinculis regum terrae» neque sub

ἀλλ' αὐτοὶ μᾶλλον ἐκγελῶνται παρά τοῦ κατοικοῦντος ἐν οὐρανοῖς Πατρός, καὶ ὑπὸ τοῦ Κυρίου μυκτηρίζονται.

Ἄναστās γάρ

συμμόρφους ἡμᾶς πεποίηκε καὶ τῆς αὐτοῦ ἀναστάσεως,

οὐκέτι καθεζομένους ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου, διὰ τὸ ἀνατεῖλαν ἐφ' ἡμᾶς φῶς τοῦ Θεοῦ.

γῆς», οὐδ' ὑπὸ τὸν ζυγὸν τῶν κατὰ τοῦ κυρίου συναχθέντων ἀρχόντων «τοῦ αἰῶνος τούτου»· καὶ διὰ τοῦτο ὁ πατήρ «τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν», ἵν' οἱ παραλαβόντες αὐτόν καὶ παραδόντες αὐτόν εἰς χεῖρας ἀνθρώπων, ὑπὸ τοῦ κατοικήσαντος «ἐν τοῖς οὐρανοῖς» ἐγγελασθῶσι καὶ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἐκμυκτηρισθῶσιν, εἰς κατάλυσιν τῆς ἰδίας βασιλείας καὶ ἀρχῆς παρά προσδοκίαν παραλαβόντες ἀπὸ τοῦ πατρὸς τὸν υἱόν, ὅστις τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἠγέρθη τῷ τὸν ἐχθρόν αὐτοῦ θάνατον κατηργημένοι καὶ ἡμᾶς πεποίηκεναι «συμμόρφους», οὐ μόνον «τοῦ θανάτου αὐτοῦ» ἀλλὰ καὶ «τῆς ἀναστάσεως», δι' ὃν «ἐν καινότητι ζωῆς» περιπατοῦμεν, οὐκέτι καθεζόμενοι «ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου», διὰ τὸ ἀνατεῖλαν ἐφ' ἡμᾶς «φῶς» τοῦ Θεοῦ. Εἰπόντος δὲ τοῦ σωτήρος τὸ μέλλει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων, καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν, καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσεται, οἱ μαθηταὶ σφόδρα ἐλυπήθησαν, τῷ μὲν παραδίδοσθαι μέλλειν αὐτόν εἰς χεῖρας ἀνθρώπων καὶ τῷ ἀποκτείνουσθαι αὐτόν, ὡς σκυθρωποὶς καὶ ἀξίοις λύπης ἐπιστήσαντες, μὴ προσχόντες δὲ τῷ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσεσθαι αὐτόν δευθέντα οὐδὲ χρόνου πλείονος, «ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου».

iugo principum «saeculi huius» qui adversus dominum conven-
nerunt in unum. Propterea et
pater «unico filio non pepercit,
sed pro nobis omnibus tradi-
dit eum», ut suscipientes eum
principes et tradentes in manus
hominum, ab eo qui habitat «in
caelis» inrideantur, et a domino
subsannentur, quoniam in disso-
lutionem proprii regni et
principatus sui omnia ea
agebant, tradentes eum in
manus hominum, qui tertia die
resurgens et inimicam suam
destruens mortem non solum
«mortis suae conformes» nos
fecit, sed etiam «resurrectionis».

Praedicente autem domino
quoniam futurum est ut filius
hominis tradatur in manus
hominum, et occidant eum
et tertia die resurget, trista-
ti sunt discipuli vehementer,
tradendum quidem in manus
hominum et occidendum

intelligentes, non autem atten-
dentes ad illud quod ait: et tertia
die resurget, nec considerantes
quis esset, cui ad destruendam
mortem trium dierum tempus
sufficiebat.

Ἰβήρων 371 f. 361r-v Κρικιώνης 1973, 275 (Iem. 1524)	CMt 13, 16; TG 219, 23-222, 21	CMt 13, 16; TL 219, 23-222, 21
<p>Οἷαν γὰρ τὸ παιδίον ἐκ τῆς γεννήσεως ἔχει ἀπάθειαν, τοιαύτην ἡμᾶς ἐκ πρακτικῆς ὁ λόγος κεκτήσθαι βούλεται, εἶπερ τὸ παιδίον χωρὶς θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας ἔχει τὰ τῶν αἰσθητῶν πραγμάτων νοήματα. Τοῦτο μιμεῖται καὶ εἴ τις ἀνὴρ ὡν λόγῳ νεκρώσει ἑαυτὸν ἀπὸ τῆς γῆς, ἦγουν ἀπὸ τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν ὡς τὸ παιδίον</p> <p>καὶ ἀπὸ τῶν λοιπῶν παθῶν καὶ ἀρρωστημάτων καὶ νοσημάτων τῆς ψυχῆς, εἰς ἃ μὴ πέφυκε παιδία ἐμπίπτει, ὅσα μηδέπω τὸν λόγον συμπεπλήρωκεν, οἷον ἀπὸ ὀργῆς, λύπης, ἡδονῆς, φόβου· οὐ γὰρ πάσχει τὰ παιδία τὸν φόβον τῶν φαύλων, ἄλλο δέ τι, ὃ οἱ μὴ ἀκριβοῦντες τὰ τῶν παθῶν καὶ τῶν ὀνομάτων ἐκεῖνων λέγουσιν εἶναι φόβον·</p> <p>οὐδὲν γὰρ τῶν παθῶν πίπτει εἰς τὰ</p>	<p>Ἔστι δὲ πρότερον ἀπλῶς διηγήσασθαι. Εἶποι δ' ἂν ὁ κατὰ τὸ ἀπλοῦν διηγούμενος τὸν τοῦ σωτήρος ἐν τούτοις λόγον ὅτι, <u>ἐὰν ἀνὴρ τις ὦν ἐπὶ τοσοῦτον νεκρώσῃ τὰς ἀνδρικὰς ἐπιθυμίας</u>, «πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος» θανατῶν καὶ «πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι» περιφέρων, ὥστε παιδίον ἀγεύστου ἀφροδισίων καὶ ἀνενοήτου ἀνδρικῶν κινήματων ἔχειν κατάστασιν, ὁ τοιοῦτος ἐστράφη καὶ γέγονεν ὡς τὰ παιδία. Καὶ ὁ σωτὴρ γε προσέθηκε τῇ τῶν παιδίων περὶ τῶν τοιούτων κινήματων καταστάσει, τοσοῦτω μᾶλλον τῶν ἀσκούντων καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ἐληλακότων σωφροσύνης, τὸ μείζων ἐστὶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν.</p> <p>Ἔοπερ δὲ ἐπὶ τῶν κατὰ τὰ ἀφροδίσια λέλεκται περὶ τῶν παιδίων, τοῦτ' ἂν λεχθεῖη καὶ περὶ <u>τῶν λοιπῶν παθῶν καὶ ἀρρωστημάτων καὶ νοσημάτων τῆς ψυχῆς, εἰς ἃ μὴ πέφυκε παιδία ἐμπίπτει, ὅσα τὸν λόγον μηδέπω συμπεπλήρωκεν</u>· οἷον ἵνα στραφῇ τις καὶ ὁποῖόν ἐστι τὸ βραχὺ παιδίον πρὸς ὀργὴν τοιοῦτος γέννηται ὡν ἀνὴρ, καὶ ὁποῖόν ἐστι τὸ παιδίον πρὸς λύπην, ἔσθ' ὅτε παρὰ τὸν καιρὸν τοῦ τεθνηκότος πατρός ἢ μητρός ἢ τινος φίλου, ὡς γελᾶν καὶ παίζειν κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον, τοιοῦτος ἂν γένοιτο ὁ στραφεὶς ὡς παιδία καὶ ἔξιν ἀναλαβῶν ἐκ λόγου τῆς λύπης ἀπαράδεκτον, ὥστε ὁποῖόν ἐστι πρὸς λύπην τὸ βραχὺ παιδίον αὐτὸν γενέσθαι. Τὸ δ' ὅμοιον φήσεις περὶ τῆς καλουμένης ἡδονῆς, καθ' ἣν ἀλόγως ἐπαίρονται οἱ φαῦλοι, ἦν οὐ πάσχει τὰ παιδία οὐδ' οἱ στραφέντες καὶ γενόμενοι ὡς τὰ παιδία.</p> <p>Ἔως μὲν οὖν πρὸς τὸ ἀκριβές, ἀποδέδεικται καὶ ἄλλοις ὅτι <u>οὐδὲν τῶν παθῶν πίπτει εἰς τὰ μηδέπω</u></p>	<p>Primum simpliciter exponamus propositum verbi:</p> <p>hoc est, si quis vir constitutus usque eo mortificaverit viriles concupiscentias suas «in spiritu mortificans corporales actus» et «semper mortem Iesu circumferens in corpore suo», ut puer qui muliebria nondum temptavit nec sensit motus viriles, iste talis conversus factus est sicut puer. Et quanto amplius adpropinquaverit pueris recedens ab huiusmodi motibus, tanto amplius ceteris continentibus et ad perfectum continentiae ascendere non valentibus maior habetur.</p> <p>Quod autem propter muliebres passiones de parvulis dictum est, hoc ipsum dicere convenit et in ceteris passionibus et languoribus et infirmitatibus animae, in quas omnes pueri non incurrunt, priusquam incipiant absolutum proferre sermonem; utputa ut conversus quis fiat sicut parvulus puer in ira. Cum sit vir, et sicut est parvulus puer ad tristitiam (qui interdum tempore mortui patris vel matris vel alicuius amici ridet et ludit), talis fiat vir habitudinem puerilem circa tristitias repellendas perfectioris animae ratione commutans. Similiter dices circa extollentias, quibus inrationabiliter extolluntur homines qui non sunt dei, quas pueri non patiuntur nec qui conversi facti fuerint sicut pueri.</p> <p>Et nulla paene passio cadit in pueros, antequam absolute inci-</p>

μήπω τὸν λόγον συμπεπληρωκότα
παιδιά, ὡς πολλοὺς ἀποδέδεικται,
ἀλλ' εἰ ἄρα ἀνάλογόν τι τοῖς
πάθεσι, καὶ ταῦτα ἀμυδρὰ καὶ
τάχιστα ἀνασκευαζόμενα καὶ
θεραπευόμενα.

Ὡς ἀγαπητὸν εἶναι ἐπὶ τούτῳ
φθάσαι τὸν στραφέντα ὡς τὰ
παιδιά ὅσον ἔχει τῆς οἰονεὶ τῶν
παθῶν ὑπερβολῆς ὡς τὰ παιδία·

ὁ οὖν πρὸς τούτοις καὶ μὴ
μνησικακῶν ὡς τὰ παιδία,
παρὰ τοὺς τῶν δακρύων καιροὺς
μεταβάλλοντα καὶ γελῶντα καὶ
συμπαίζοντα τοῖς λελυπηκόσι,

καὶ ὁ μὴ ἐπαιρόμενος ἐπὶ δοξαρίῳ
μηδὲ φυσιοῦμενος ἐπὶ πλούτῳ μηδὲ
ὄγκούμενος ἐπὶ εὐγενείᾳ ὁ τοιοῦτος
γέγονεν ὡς τὰ παιδία·

συμπεπληρωκότα τὸν λόγον
παιδία: εἰ δ' οὐδέν, δηλονότι οὐδὲ⁷
φόβος, ἀλλ' εἰ ἄρα ἀνάλογόν τι
τοῖς πάθεσι, καὶ ταῦτα ἀμυδρὰ
καὶ τάχιστα ἀνασκευαζόμενα
καὶ θεραπευόμενα γίνεται ἐν τοῖς
παιδίοις, ὡς ἀγαπητὸν εἶναι ἐπὶ
τούτῳ φθάσαι τὸν στραφέντα ὡς
τὰ παιδία ὅσον ἔχει τῆς οἰονεὶ
ὑποβολῆς τῶν παθῶν ὡς τὰ παιδία.

Καὶ περὶ φόβου τοίνυν τὰ ὅμοια
τοῖς ἀποδεδομένοις νοήσεις⁸ ὅτι τὰ
παιδία τὸν μὲν φόβον τῶν φαύλων
οὐ πάσχει, ἄλλο δέ τι ὁ οἶ μὴ
ἀκριβοῦντες⁹ τὰ τῶν παθῶν καὶ τῶν
ὀνομάτων ἐκείνων λέγουσιν εἶναι
φόβον, οἷον δὲ καὶ τὸ τῶν παιδίων
ἀμνησικακὸν παρ' αὐτοὺς τοὺς
τῶν δακρύων καιροὺς ἐν ἀκαρεῖ
μεταβαλλομένων καὶ γελῶντων καὶ
συμπαίζόντων τοῖς νομιζόμενοις
λελυπηκέναι καὶ πεφοβηκέναι,
ἀλλ' οὐ κατὰ τὴν ἀλήθειαν
ταῦτα ἐνηργηκόσιν. Οὕτω δὲ
καὶ ταπεινώσει ἑαυτὸν τις ὡς ὁ
προσεκαλέσατο ὁ Ἰησοῦς παιδίον·
οὐ γὰρ πίπτει ὑψηλοφροσύνη καὶ
οἷσις εὐγενείας ἢ πλούτου ἢ τινος
τῶν νομιζόμενων μὲν οὐκ ὄντων δὲ
ἀγαθῶν εἰς παιδίον. Διόπερ ἔστιν
ιδεῖν τὰ κομιδῆ νήπια μέχρι τριῶν
καὶ τεττάρων ἐτῶν ὅμοια τοῖς
ἀγενέσι, κἂν εὐγενῆ εἶναι δοκῆ,
καὶ μὴ μᾶλλον πάντως φιλεῖν
δοκοῦντα τὰ πλούσια παιδία παρὰ
τὰ πενιχρά. Ἐὰν οὖν ὅπερ παρὰ
τὴν ἡλικίαν πάσχει τὰ παιδία
πρὸς τὰ τοὺς ἀνοήτους ἐπαίροντα
τοιαῦτα πάθη, ἀπὸ λόγου ὁ τοῦ
Ἰησοῦ μαθητῆς <ἀναλάβη>, ἐταπεινώσεν
ἑαυτὸν ὡς ὁ ἔδειξεν
ὁ Ἰησοῦς παιδίον, οὐκ ἐπαιρόμενος
ἐπὶ δοξαρίῳ οὐδὲ φυσιοῦμενος ἐπὶ
πλούτῳ οὐδ' ἐπὶ περιβολῇ οὐδὲ
ὄγκούμενος ἐπὶ εὐγενείᾳ.

pian loqui; si autem nulla, ma-
nifestum est quia nec timor (nisi
forte secundum aestimationem
ceterarum passionum levis et
transitorius).

Pueri enim malum timorem non
patiuntur, utputa, si quis puero
comminetur ne mammam petat
vel ne ploret, terretur quidem
sed timor eius stabilis non est.
Si quis autem terreat puerum
talem et dicat: nisi hoc feceris
occido te, incendo te, aut simile
aliquid, numquid timet huius-
modi puer? sicut ergo ceterae
passiones non sunt in pueris
firmae, sic neque timor.

Si autem quis et humiliet se sicut
puer. Nec enim magnum aliquid
sapere cadit in puerum neque
iactantia generis vel divitiarum
vel aliarum rerum, quae aesti-
mantur bonae non autem sunt,
cedit in puerum. Unde videmus
infantes usque ad tertium vel
quartum annum, licet fuerint
generosi, similes se praebent
pueris degeneribus nec amplius
diligunt divites pueros quam
pauperes. Si quis ergo vir habi-
tudinem, quam habent pueri ex
aetate, in se ratione suscepit
expellens ea quae movent insen-
satos, factus est sicut puer,

non se extollens in honoribus
neque efferens se in divitiis
neque elevans se in claritudine
generis.

Il *plus* di TL a 221, 18-25 («si quis puero comminetur ne mammam petat vel ne ploret, terretur quidem sed timor eius stabilis non est. Si quis autem terreat puerum talem et dicat: nisi hoc feceris occido te, incendio te, aut simile aliquid, numquid timet huiusmodi puer?») si denuncia come aggiunta autonoma del traduttore già sulla base del suo contenuto quanto meno curioso; la sua assenza dalla catena di Niceta non fa che rafforzare questa supposizione.

TG 222, 20 Kl: οὐδ' ἐπὶ περιβολῇ potrebbe ben essere un'aggiunta autonoma di TG visto che manca in TL e Niceta.

Conclusioni

Abbiamo dato inizio a questo capitolo mostrando come Origene non godesse di pieno diritto di cittadinanza nelle compilazioni esegetiche che vanno comunemente sotto il nome di catene. Sotto questo aspetto si sono rivelate significative le testimonianze di Procopio di Gaza, Giovanni Drungario e Niceta di Eraclea.

Lo studio a campione della tradizione catenaria legata al Vangelo di Matteo ci ha poi condotto a risultati per molti versi sorprendenti. Poco abbiamo potuto ricavare dalla fase più antica della storia delle catene: ciò sarà senza dubbio dovuto al ritardo con cui nacquero i *corpora* catenari legati al nuovo testamento rispetto a quelli dedicati all'antico, fatto questo che ci obbliga a datare queste compilazioni a secoli in cui il nome di Origene era quasi tabù. Ma un ruolo in questo avranno senza dubbio giocato le enormi lacune nella nostra conoscenza di questo capitolo nella storia dell'esegesi patristica – particolarmente grave è la mancanza di studi sulla catena del *Codex Zacynthius*. Le ricerche svolte attorno alla figura e all'opera dello Ps. Pietro di Laodicea si sono quasi risolte in un nulla di fatto (almeno sul piano ecdotico).

Ben più generose sono state invece le compilazioni catenarie che possiamo datare tra XI e XII sec. In questo periodo, in concomitanza con la fioritura culturale che accompagnò la prima età comnena, sembra che il testo origeniano del *Commento a Matteo* abbia circolato in modo significativa, come testimoniano la *Catena palatina* del Pal.gr. 20 e la *Catena a Luca* di Niceta di Eraclea. Sul piano della storia del testo queste due catene, genere per natura compendiaro e riassuntivo, abbiamo potuto raccogliere testimonianze per più versi sorprendenti. Il materiale esegetico raccolto nel Pal.gr. 20 conferma infatti almeno 4 *plus* della traduzione latina²⁰⁴ e la Catena di Niceta su Luca va oltre, sovrapponendosi in almeno 7 casi alla traduzione latina per frasi assenti dalla tradizione dei τόμοι greci. Che pensare dunque del testo greco?²⁰⁵ Quando si tratta di poche parole, questa configurazione stemmatica si può ancora attribuire a fortuiti guasti della tradizione di TG, ma la frequenza con cui le catene²⁰⁶ offrono materiale esegetico assente da TG e al contrario ben noto alla traduzione latina spingono ad affermare che le omissioni dei τόμοι sono sistematiche e volontarie: la convergenza di due

²⁰⁴ In due casi si tratta di poche parole (C^{luc}23, 14: ἐκ νεκρῶν : TL 108, 29: *ex mortuis*; C^{luc}30, 16: ἡμέρας; TL 152, 5: *die*) Ma altrove le convergenze sono ben più ampie (C^{luc}33, 6-8: καὶ ἰδόντες γενόμενον τὸ πρόσωπον τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ὡς ὁ ἥλιος καὶ τὴν περὶ αὐτοῦ μαρτυρίαν τοῦ πατρὸς; TL 167, 26-29: *postquam viderunt faciem filii dei factam sicut lumen et audierunt testimonium dei de ipso*; C^{luc}33, 10-14: καὶ τοῦτο ἔδειξαν, ὅτε ἔπεσον ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν φοβηθέντες σφόδρα. Ἐπὶ τούτοις δὲ ἔλθων ὁ Ἰησοῦς βουλόμενος αὐτοὺς ἀνακτήσασθαι φοβηθέντας σφόδρα ἤψατο αὐτῶν ἵνα ἐκ τῆς ἀφῆς αὐτοῦ καὶ τοῦ λόγου φήσαντος ἐγέρθετε καὶ μὴ φοβείσθε ἀναστήναι δυναθῶσιν καὶ ἐπάροι τοὺς ὀφθαλμούς; TL 178, 3-4: *hoc enim ostenderunt prae timore cadentes in faciem suam*).

²⁰⁵ Si gioca sul titolo di Bastit 2001.

²⁰⁶ Si ricordi che il nostro studio è limitato a due soli commenti catenari, escludendo la messe di materiale ricavabile dalle catene secondarie.

rami di tradizione contro la testimonianza isolata del terzo sembra non lasciare adito a dubbi.

In altre parole, non è lecito parlare di TG come di una tradizione diretta: esso rappresenta infatti una redazione compendiata del testo di Origene. Prima però di interrogarci sulla natura e sull'origine di questa redazione, è necessario occuparsi della traduzione latina anonima che, come abbiamo visto, rappresenta la fonte primaria delle questioni editoriali che ruotano attorno al *Commento a Matteo*.

L'antica traduzione latina: storia di un tradimento

Parte I

Dal greco al latino

Se nel precedente capitolo, occupandoci della tradizione catenaria, siamo rimasti in ambito linguistico greco, lo studio del secondo ramo di tradizione indiretta ci obbliga a misurarci con un'altra lingua, il latino, e con contesti geografici e culturali assai distanti. Come si è già detto in sede introduttiva, dal par. 14 del libro 12 (su Mt 16, 13), ai τόμοι greci si affianca (anche graficamente nell'edizione di Klostermann) un'anonima traduzione latina, spesso chiamata *vetus interpretatio* (noi preferiremo la sigla TL = testo latino). Proprio l'accordo e la sinergia tra frammenti catenari e traduzione latina ci ha permesso di dimostrare che i τόμοι rappresentano una redazione abbreviata del *CMt*: questa conclusione era già stata raggiunta con chiarezza da Eric Klostermann¹, che la sfruttò come giustificazione teorica delle «etwa 850 Stellen, die Klostermann auf die Autorität des Lateiners hin geändert hat»². Sulla base del parziale sostegno offerto dalla tradizione catenaria alle varianti di TL, l'editore ha stampato innumerevoli congetture basate soltanto sul testo latino.

Alla luce del peso che la traduzione latina del *Commento a Matteo* (TL) ha avuto nella pratica ecdotica dell'opera origeniana, non si può certo aggirare lo studio della natura, dell'origine e della datazione di questa traduzione. Non ci addentreremo qui in una sistematica collazione delle due redazioni del *CMt*: da un lato, la libertà traduttiva di TL è tale da rendere impraticabile un tale compito, dall'altro esso avrebbe un valore solo tendenziale poiché la *Vorlage* da cui TL traduce non coincide con TG e non possiamo quindi valutare il grado di fedeltà del traduttore al suo modello.

In un primo momento cercheremo quindi di capire che tipo di traduzione (se di traduzione si può parlare) sia TL e in seguito, ripercorrendo i più significativi studi sul tema, cercheremo di stringere quanto più possibile il cerchio attorno al traduttore e al contesto in cui operò.

Apologia del traduttore infedele

Il disagio provato dagli studiosi di fronte all'antica versione latina è sempre stato enorme. La necessità di rendere conto di una traduzione che in moltissimi punti si poteva a stento confrontare con quello che si credeva la sua *Vorlage* ha spinto Adolf von Harnack ad affermare che i τόμοι del *Commento a Matteo* «müssen in zwei Formen von Origenes publiziert worden sein»³. Abbiamo già mostrato che se di doppia edizione (o redazione) si deve parlare, non è altrettanto necessario attribuirli all'autore. Ma le divergenze tra TL e TG non si possono in alcun modo ricondurre a una diversa *Vorlage*: l'equivoco di fondo si annida invece nella nostra convinzione che un traduttore debba necessariamente mantenersi quanto più fedele possibile al testo che sta traducendo.

¹ La più limpida dimostrazione si legge in Klostermann 1955, 16-20.

² Früchtel 1955a, 51.

³ Harnack 1904, 35 n. 5.

Credere che una traduzione possa essere un'innocente trasposizione di un significato da una lingua di partenza a una lingua di arrivo è infatti un atteggiamento troppo ingenuo: il traduttore non risponde solo alle norme delle lingue di partenza e di arrivo, ma deve tener conto delle esigenze di un pubblico di lettori non sempre disposti – o interessati – ad accogliere alcune caratteristiche delle opere tradotte⁴. Ciò è particolarmente evidente nel caso di opere teologicamente sensibili come quelle di Origene. Abbiamo già ricordato la controversia che oppose Rufino e Girolamo sulla traduzione del *De principiis*; al di là della contingenza storica, quel che ci interessa mettere in luce è l'atteggiamento di un traduttore latino di fronte a un'opera greca ormai piuttosto antica che, oltre ogni possibile controversia teologica, resta interessante e degna di essere fatta conoscere a un pubblico di lingua diversa. Dalla pratica traduttiva di Rufino si può forse imparare qualcosa degli intenti dell'anonimo traduttore del *Commento a Matteo*.

La produzione delle opere di Origene fu tanto fluviale che già Girolamo domandò in una delle sue *Epistole* con malcelata ironia «Quis nostrum tanta potest legere, quanta ille conscripsit?»⁵. Ed è proprio Girolamo, in un'altra lettera, ad offrire a Paolo un elenco, vertiginoso pur nella sua incompletezza, delle opere dell'Alessandrino⁶. Una “bibliografia” così sconfinata ebbe due conseguenze immediate: la precoce perdita di intere opere – o di parte di esse – e la tendenza a riassumere opere avvertite come ridondanti. Di entrambi questi fenomeni ci offre un limpido esempio la traduzione di Rufino del *Commento alla Lettera ai Romani* (*CRom*) di Origene eseguita tra il 405 e il 406. Nella breve ma preziosa prefazione, Rufino si lamenta in primo luogo dell'impossibilità di reperire alcuni libri degli originari 15: «Desunt nim fere apud omnium bibliothecas – incertum sane quo casu – aliquanta ex ipso corpore volumina»⁷. Grazie alle annotazioni marginali del codice Athon. Lavra I 84.B.64, il cosiddetto “codice von der Goltz”, vergato dal copista Efrem nel X sec. ma risalente in ultima analisi a un modello di fine IV sec. prodotto nella biblioteca di Cesarea⁸, sappiamo che già lì era impossibile reperire i libri 11 e 14 del *CRom*⁹. Le note marginali nel *Codex von der Goltz* in corrispondenza di questi due libri dicono infatti τόμο(ς) ια' οὐ φέρεται e τόμο(ς) ιδ' οὐ φέρεται¹⁰. Il testo paolino che non si era potuto derivare dai corrispondenti τόμοι – Rom 9, 1-19 (o 22)¹¹ e 12, 16-14, 10a – fu perciò ricavato, stando agli scoli, dagli *Stromati* origeniani¹². È assai probabile che anche Rufino non disponesse dei libri 11 e 14 e per colmare queste lacune egli potrebbe aver attinto agli stessi *Stromati* o al terzo libro del *De*

⁴ In generale sulle traduzioni nel mondo antico si vedano Bettini 2012 e al pionieristico Traina 1970, fondamentale laddove sottolinea l'opera di «romanizzazione» della cultura greca messa in atto dai primi traduttori latini (pp. 13-24) e la grande libertà di cui essi, per ragioni soprattutto artistiche, godevano (pp. 55-65).

⁵ Hier., *Ep.* 84, 8 (Hilberg 1912, 131).

⁶ Hier., *Ep.* 33, 4 (Hilberg 1910, 255-259).

⁷ Praefatio Rufini (Hammond Bammel 1990, 36).

⁸ Hammond Bammel 1985, 35-39 per la bibliografia essenziale sul *Codex*.

⁹ Hammond Bammel 1985, 59-61. Il testo della Lettera ai Romani in questo peculiare manoscritto fu infatti copiato dai lemmi del corrispondente commento di Origene.

¹⁰ La trascrizione delle note del codice atonita si legge in Lake-New 1932, 141-219, quelle sopra trascritte si trovano alle pagine 201-202.

¹¹ L'incertezza è dovuta al fatto che il *Codex* non segnala il punto in cui iniziava la sezione di testo relativa al libro 12 (si veda Birdsall 1975, 219-220).

¹² Le note relative a Rom 9 e trascritte in Lake-New 1932, 201 fanno costantemente riferimento a quest'opera.

*principiis*¹³. La questione è complessa e non c'è unanimità tra gli studiosi¹⁴, ma questa testimonianza di Rufino non lascia alcun dubbio sul fatto che il naufragio della gran parte delle opere di Origene iniziò molto presto: già nel IV sec. la nave iniziò a imbarcare acqua.

Quel che più ci interessa in vista dello studio del *CMt* è che Rufino non si limitò a tradurre il *CRom* – o meglio, quanto di esso possedeva – ma lo abbreviò su richiesta del suo committente Eraclio:

Addis autem, ne quid laboribus meis desit, ut omne hoc quindecim uoluminum corpus quod Graecus sermo ad quadraginta fere aut eo amplius milia uersuum produxit, adbreuiem et ad media si fieri potest spatia coartem. Dura satis imperia et tamquam ab eo qui pondus operis huius scire nolit imposita. Aggrediar tamen si forte orationibus tuis quae mihi tamquam homini impossibilia uidentur adspirante Deo possibilia fiant.

Aggiungi poi, perché non manchi nulla alle mie fatiche, che io devo abbreviare tutto questo corpus di quindici libri, che la lingua greca ha prodotto in circa quarantamila righe o anche di più e, se possibile, restringere di metà l'ampiezza. Ordini piuttosto gravosi mi sono stati imposti e come provenienti da una persona che non vuole conoscere la portata di una simile impresa. Tuttavia comincerò, con la speranza che per le tue preghiere ciò che a me sembra umanamente impossibile, con l'aiuto del Signore divenga possibile¹⁵.

Se dunque Origene compose il suo commento paolino in 15 libri, Rufino lo tradusse in 10: contravvenne forse agli ordini del suo committente che ne pretendeva ancor meno? Di fronte a questa contraddizione Pierre-Daniel Huet congetturò che i libri originari non fossero *quindecim* ma *viginti*, e che così si dovesse leggere nel testo di Rufino¹⁶. È più verisimile, anche alla luce delle preventive lagnanze che Rufino indirizza al suo committente, che egli non ritenesse possibile né tantomeno auspicabile un intervento di tale portata; come ha sostenuto Luciano Bossina in un intervento dedicato ai vari tipi di riassunto cui andarono incontro le opere di Origene¹⁷, si può credere che Rufino abbia abbreviato di un terzo l'opera che andava traducendo.

Quanto noi leggiamo oggi del *CRom* non può quindi essere considerato una servile traduzione: Rufino ha "ricreato" i libri che non possedeva, ha aggiunto glosse e schiarimenti utili al pubblico latino ed è intervenuto censurando le più problematiche affermazioni origeniane¹⁸, ma il segno più pesante lasciato dal traduttore è senza dubbio il riassunto. L'esplicita richiesta di abbreviare la ponderosa opera origeniana è chiaro indizio che, all'inizio del V sec., i commenti origeniani, nati dal libero dialogo della scuola e della lezione¹⁹, erano considerati troppo lunghi e prolissi per essere letti con profitto. Tradurre e abbreviare: nel caso di *CRom* siamo

¹³ Questa è la posizione di Hammond Bammel 1985, 58-104 che rende conto anche di tesi precedenti: Turner riteneva infatti che Rufino fosse entrato in possesso dei τόμοι perduti nel corso della traduzione mentre Chadwick limitò la perdita al solo libro 11.

¹⁴ Si veda l'aggiornata nota introduttiva di Cocchini 2014, 10-23 che si conclude con un rassegnato *non liquet*. I punti più problematici sono l'esplicita dichiarazione di Rufino di non disporre degli *Stromati* (*Apol.* II, 1) e la poca corrispondenza tra l'esegesi di Rom 9 nel *De principiis* e in quanto leggiamo nella traduzione del *CRom*. Le conclusioni già esposte da Cocchini nel 1985 sono ribadite nell'introduzione di Fédou-Bresard 2009, 29-42.

¹⁵ Traduzione di Cocchini 2014, 36.

¹⁶ Si veda la nota ristampata in PG 14, 11. La proposta è irricevibile anche alla luce dell'Epistola a Paola di Girolamo (*Hier., Ep.* 33, 4 (Hilberg 1910, 257), in cui la consistenza del *CRom* è indicata senza oscillazioni in 15 libri.

¹⁷ Bossina 2015, 209.

¹⁸ Per quest'opera di aggiornamento e censura si veda Cocchini 2014b.

¹⁹ Si ricordi sempre il prezioso studio di Bendinelli 1997.

certi che fu un'unica persona, Rufino, a dedicarsi contemporaneamente a queste due attività per rendere l'opera di Origene «accessible et profitable aux lecteurs latins de son temps»²⁰.

Occupandosi delle diverse modalità di traduzione messe in atto da Girolamo e Rufino sui testi origeniani, Paolo Chiesa ha posto l'accento sul fatto che, tra i due poli entro cui oscilla l'opera del traduttore – la fedeltà all'originale e la massima diffusione del prodotto – Rufino abbia prediletto decisamente la seconda: «l'esigenza pastorale [...] è prevalente in lui su quella scientifica»²¹. Non stiamo qui parlando dell'alternativa tra traduzioni, per usare il lessico di Girolamo²², che rendano *verbum e verbo* o *sensum de sensu*, ma di vere e proprie modifiche al testo base. Oltre che nella sua pratica di traduttore, Rufino fa emergere quest'eventualità anche in alcune dichiarazioni programmatiche: nell'Epilogo alla traduzione di *CRom* egli dichiara che il suo fine ultimo è il *fructum proficientium*²³ - il vantaggio di quanti sono sulla via del progresso²⁴. Quest'ideale – per quanto nobile – non è però innocuo: esso si accompagna infatti all'inclinazione ad allontanarsi dalla propria *Vorlage* qualora esigenze pastorali lo richiedano. Ciò non si esplica solo in modifiche qualitative ma anche quantitative: il traduttore può, secondo Rufino, sopprimere alcuni passi e aggiungere nuove porzioni di testo. Particolarmente chiara in questo senso è la prefazione alla traduzione del primo libro del *De principiis*. Ecco il passaggio fondamentale:

Sicubi ergo nos in libris eius aliquid contra id invenimus, quod ab ipso in ceteris locis pie de trinitate fuerat definitum, velut adulteratum hoc et alienum aut praetermissum aut secundum eam regulam protulimus, quam ab ipso frequenter invenimus adfirmatam. Si qua sane velut peritis iam et scientibus loquens, dum breviter transire vult, obscurius protulit, nos, ut manifestior fieret locus, ea quae de ipsa re in aliis eius libris apertius legeramus adiecimus explanationi studentes. Nihil tamen nostrum diximus, sed licet in aliis locis dicta, sua tamen sibi reddimus²⁵.

Poiché in questi suoi libri [*scil. nel De principiis*] si trovano passi che contrastano con quanto in altri punti egli aveva esattamente definito sulla trinità, considerandoli alterati e non suoi io li ho tralasciati oppure li ho adottati modificandoli in base a quanto altrove egli aveva affermato. Ci sono poi punti in cui Origene, che scrive per lettori già competenti e colti, per essere conciso, riesce oscuro: per rendere più accessibili questi passi io vi ho aggiunto qualcosa di più chiaro che sullo stesso argomento avevo letto in altri libri dello stesso autore. Tuttavia non ho detto nulla di mio, ma ho reso soltanto a lui il suo, anche se egli l'aveva detto in altro luogo²⁶.

²⁰ Così Fédou-Bresard 2009, 42.

²¹ Chiesa 1987, 22-23.

²² Hier., *Ep.* 57, 5 (Hilberg 1910, 508). Una non scontata riflessione su quest'anno questione aperta anche al "letteralista" mondo semitico si trova in Brock 1979.

²³ *CRom, Epilogus Rufini* (Cocchini 2016, 576) citato in Chiesa 1987, 13 e discussa in Lo Cicero 2008, 73-83; 118-119. Si veda anche quanto Rufino afferma in *Princ., Praefatio Rufini* 4 (Crouzel-Simonetti 1978-1984, I, 72) e, più in generale i prologhi alle traduzioni rufiniane che si possono leggere, nella versione di Maria Veronese, in Simonetti 1999, 222-273.

²⁴ L'intento di adattare il *CRom* origeniano «Latinis auribus» (*Princ., Praefatio Rufini* 1) è limpidamente analizzato nelle sue conseguenze da Fédou-Bresard 2009, 29-42.

²⁵ *Princ., Praefatio Rufini* 3 (Crouzel-Simonetti 1978-1984, I, 72). Nel medesimo contesto, così si esprime poi Rufino in riferimento alle precedenti traduzioni origeniane di Girolamo: «elimavit omnia interpretando atque purgavit, ut nihil in illis quod a fide nostra discrepet Latinus lector inveniat» (*Princ., Praefatio Rufini* 2; Crouzel-Simonetti 1978-1984, I, 70).

²⁶ Traduzione di Simonetti 1968a, 116, di cui si vedano anche le note *ad locum*.

Una dichiarazione d'intenti di questo tenore ha ovviamente scatenato reazioni indignate dell'ex amico e avversario Girolamo²⁷, ma ha anche suscitato lo scetticismo degli studiosi moderni: Paul Koetschau si spinse fino a definire «Verfälschung»²⁸ la traduzione di Rufino, ma anche giudici più equanimi non possono sottrarsi alla necessità di confrontare sistematicamente le traduzioni di Rufino con gli originali greci conservati, per verificarne l'affidabilità²⁹. Il sospetto che quanto si legge in latino non rispecchi la *Vorlage* greca è sempre fortissimo: d'altronde è lo stesso traduttore a dichiarare di essersi arrogato il diritto di aggiungere o togliere quel che a lui sembrava necessario.

Il portato culturale di questa operazione è stato ben messo in luce da Carla Lo Cicero a proposito della traduzione rufiniana di otto omelie di Basilio: essa «non è solo un'operazione interlinguistica, ma comportò un'autentica romanizzazione del dettato basiliano, in funzione della cultura del traduttore e dei suoi lettori latini»³⁰. Ma è forse più efficace, nella sua brutalità, Paolo Chiesa quando definisce «purgativa» e «censoria» la pratica traduttiva di Rufino³¹, volta all'edificazione del lettore più che alla fedeltà della versione al modello.

Tendenze opposte sopravvissero per alcuni decenni dopo Rufino: Mario Mercatore, uno dei più importanti traduttori del V sec., volse dal greco in latino alcune omelie di Nestorio e le posizioni considerate eretiche del dottore antiocheno non lo dissuasero dal realizzare una traduzione *verbum de verbo*, come egli stesso si esprime nella prefazione, di opere «a fidelibus linguae meae fratribus cognoscenda atque vitanda»³². Alla censura preventiva Mario Mercatore preferisce quindi l'educazione del pubblico: sono i lettori, adeguatamente responsabilizzati, a dover valutare l'ortodossia delle opere che si trovano tra le mani³³. Ma le ambizioni umanistiche di Mario Mercatore erano ormai di retroguardia: Rufino, traduttore infedele, fece scuola e alla lunga prevalse il suo metodo di versione «censoria». Persino Cassiodoro, grande committente di traduzioni parla in questi termini del commento di Clemente Alessandrino alle Epistole Cattoliche: «nos ita transferri fecimus in Latinum, ut, exclusis quibusdam offendiculis, purificata doctrina eius securior potuisset hauriri»³⁴. Anche nell'ambizioso progetto di salvataggio della παιδεία greco-latina messo in atto a Vivarium, la fedeltà alla lettera del testo

²⁷ Girolamo contrappose a quella di Rufino una propria traduzione, definita letterale e integrale, del *De principiis*. Nell'*Apologia contra Rufinum*, Girolamo dichiarò di aver confrontato la traduzione di Rufino col testo greco e di aver trovato le posizioni di Origene in materia trinitaria «in meliorem partem ab interprete commutata» (Hier., *Apol.* 1, 6; Simonetti 2009, 54). La difesa di Rufino si legge nella sua contrapposta *Apologia contra Hieronymum* (Simonetti 1999, 77-221). Per una trattazione dell'intera vicenda inserita nel suo contesto storico si rimanda alla concisa ma penetrante introduzione in Simonetti 2009, 28-32.

²⁸ Koetschau 1913, CXXVIII.

²⁹ Studi di questo tipo sono numerosissimi, basti qui rimandare, in generale, a Bardy 1023; a Crouzel 1987, Pace 1990 e Fernández 2014 per il *De Principiis*; Grappone 2007 in generale sulle omelie origeniane; Grappone 2014 ed Emanuela Prinzi in Perrone 2015, 35-57 per le omelie sul salmo 36, confrontate con l'originale greco recentemente scoperto e a Lo Cicero 2008 per le traduzioni da Basilio di Cesarea (le pagine 17-125 di quest'ultimo contributo sono il più recente studio complessivo su Rufino traduttore, di cui viene sottolineata soprattutto la continuità con la pratica della «traduzione libera» in voga nel mondo latino).

³⁰ Lo Cicero 2008, 177. La studiosa riporta le alterazioni della *Vorlage* operate da Rufino «alle categorie retoriche di mutamento» (Lo Cicero 2008, 44): l'abitudine alla traduzione non letterale propria del mondo latino avrà senza dubbio fornito all'Aquileiese una giustificazione al suo operato che però, giova ricordarlo, andò ben oltre.

³¹ Chiesa 1987, 23. Secondo la testimonianza di Girolamo, Rufino sarebbe stato emulo di Eusebio di Vercelli e delle sue traduzioni censurate (Hier., *Ep.* 112, 20; Hilberg 1012, 389-391).

³² L'interessante prefazione di Mario Mercatore si legge in PL 48, 753-756.

³³ Su Mario Mercatore traduttore si veda Chiesa 1987, 26-27.

³⁴ Cassiod., *Inst.* 1, 8, 4 (Mynors 1937, 29).

poteva essere derogata a tutto vantaggio dell'edificazione morale del lettore.

Questo profondo mutamento nel compito del traduttore fu causato e accompagnato dall'emergere di un nuovo tipo di fruizione: non ci si rivolgeva più a quel pubblico colto, laico ed ecclesiastico, interessato all'evoluzione della teologia cristiana e all'acquisizione di conoscenze nei più svariati campi del sapere, tanto teorico quanto pratico – tali erano infatti i committenti di Girolamo e Rufino, ma anche i lettori di Boezio. Tra V e VI sec. si affermò un pubblico «di monaci e di ecclesiastici secolari di basso livello, il cui interesse letterario era concentrato sulle opere adatte alla predicazione o alla liturgia»³⁵. Questo nuovo contesto culturale diede al traduttore una libertà amplissima: come già aveva fatto Rufino, egli poteva aggiungerne frasi esplicative ritenute indispensabili e sopprimere passaggi considerati scandalosi, superflui, noiosi, datati, etc. Si creano così *plus* e *minus* della traduzione rispetto alla *Vorlage*; e ciò senza considerare le infedeltà qualitative a livello di singole parole o di intere frasi che la sensibilità tradizionale concedeva al traduttore.

Tutte queste caratteristiche si ritrovano nella traduzione latina del *Commento a Matteo* di Origene. Non sorprende che, di fronte a un prodotto tanto distante dai nostri canoni del genere, Robert Girod abbia preferito il nome di «adaptation» a quello di «traduction»³⁶. La maggior brevità dell'antica traduzione latina rispetto al testo base del *CMt* (per come siamo in grado di ricostruirlo) si spiega anche alla luce della generale tendenza alla riduzione e al compendio. Rita Lizzi ha giustamente notato che questa pratica fu sempre attiva nella cultura antica, soprattutto per testi «troppo ampi per poter essere facilmente riprodotti e godere di buona circolazione libraria»³⁷ e che, inoltre, «pubblicando i riassunti di opere scritte almeno un secolo prima, si intendeva evidentemente favorire una più larga diffusione, se non addirittura una rimessa in circolazione di testi ormai rari o difficili da consultare»³⁸. I 25 libri del *CMt*, scritti nel III sec., corrispondono a entrambe queste caratteristiche: per rendere l'opera fruibile ad un pubblico latino non bastava tradurla, ma era necessario modificarla e abbreviarla. In questo caso l'infedeltà e la censura hanno avuto il ruolo positivo di assicurare la sopravvivenza di testi che altrimenti non sarebbero giunti sino a noi.

Questa disamina delle pratiche traduttive tardoantiche ci può forse aiutare a rispondere a una delle domande che più assillano chi si occupa del *CMt*, ben espressa da Agnès Bastit: «Que penser de la version latine ancienne du commentaire sur Matthieu d'Origène?»³⁹. La domanda è legittima di fronte a un testo molto più breve di quello trasmesso dai τóμοι. Una prima risposta è che l'antica traduzione latina va storicizzata: per quanto possa apparire inaccettabile l'idea di chiamare “traduzione” un prodotto così infedele e difficile da raffrontare col testo di partenza⁴⁰, questa era la pratica che, a partire dal IV sec., andò sempre più imponendosi nel mondo latino.

³⁵ Chiesa 1987, 32. Per una più ampia disamina dei mutamenti socioculturali che influirono sulla fruizione della cultura greca in Occidente tra tardoantico e medioevo si rimanda al denso Irigoien 1975.

³⁶ Girod 1975, 133.

³⁷ Lizzi 1990, 652-653.

³⁸ Lizzi 1990, 649.

³⁹ Bastit 2001.

⁴⁰ Come è stato ben detto da Vogt 1985, 108 «Der Übersetzer erweist sich einmal mehr als ein Mann mit Überblick, der nicht sklavisch Wörter, auch nicht nur Sätze überträgt, sondern einen ganzen Abschnitt nachgestaltet».

Alcuni esempi

Le divergenze qualitative e quantitative tra TL e TG sono impossibili da contare: ci limiteremo qui a elencarne alcune che possano gettar luce sugli interessi e sul profilo intellettuale del traduttore. Bisogna dire che questo profilo non sarà lusinghiero: il traduttore e i suoi lettori non dividevano più lo spassionato gusto per la ricerca enciclopedica che aveva mosso Origene. In particolare, non dividevano con Origene il grande interesse per i raffronti tra i diversi Vangeli, e perciò il traduttore omette il riferimento al Cireneo (Gv 19, 17) inserito da Origene in *CMt* 12, 24 (125, 13-28 Kl). Neppure la cura filologica e critico-testuale dell'Alessandrino era condivisa dai suoi più tardi lettori: in TL non troviamo traccia della ricchezza del lessico filologico origeniano⁴¹. A guidare il traduttore è poi un interesse più morale⁴² e pedagogico che dogmatico: ciò lo ha condotto ad evitare, per quanto possibile, le datate controversie anti-agnostiche, come quella sulle nature delle anime in *CMt* 13, 11 (210, 24-29 Kl) o quello amplissimo sull'armonia tra AT e NT (*CMt* 14, 14; 314, 21-316, 31 Kl) e gli sviluppi esegetici più impegnativi e compromettenti, come quello sullo spirito dei profeti in *CMt* 13, 2 (180, 10-181, 21 Kl) o sulla possibile caduta degli angeli in *CMt* 13, 28 (256, 30-258, 29 Kl). Venendo alle aggiunte, alcune sono limpidamente imputabili a ragioni linguistiche: è il caso dell'autonomo sviluppo sul genere di πνεῦμα/*Spiritus*, diverso tra latino e greco (*CMt* 13, 18; 228, 5-18 Kl). Altri *plus* trovano invece giustificazione in una diversa sensibilità teologica, come l'insistenza sull'alternativa fede/opere, testimone di una *forma mentis* successiva ad Agostino e alla crisi pelagiana⁴³.

Che fare, per l'editore?

Abbiamo precedentemente mostrato che, laddove diverga dai τόμοι, TL può offrire materiale origeniano, ma abbiamo anche visto che questa traduzione si deve inserire in una corrente che non fa della fedeltà alla *Vorlage* l'elemento caratterizzante della propria azione. Erik Klostermann, riassumendo i principi su cui aveva basato la propria edizione, aveva affermato che erano ammissibili modifiche del greco sulla base del latino solo nel caso «daß der unbekannte Übersetzer seine Vorlage einigermaße treu wiedergegeben hat»⁴⁴. Egli non era certo così cieco da affermare che TL offrisse una resa letterale del suo perduto modello greco: ne riconosceva gli errori e gli equivoci ma confidava sul fatto che essa fosse, almeno in alcuni punti, «eine wirkliche Übersetzung»⁴⁵, abbastanza fedele da giustificare quegli interventi emendativi di cui è punteggiata la sua edizione. Questa confidenza si fonda sulla convinzione che il traduttore abbia alterato, per così dire, la macrostruttura del testo origeniano, ma non sia intervenuto sul lessico e sulla sintassi minuta: è questo infatti l'ordine di grandezza in cui si concentrano le congetture di Klostermann. Questo assunto è stato interamente demolito nel

⁴¹ Il traduttore evita di rendere, ad esempio, συνεκδοχικῶς in *CMt* 12, 38 (155, 15 Kl); παρώνυμον in *CMt* 13, 6 (193, 7 Kl) e la coppia ἐπαπορητικῶς/ἀποφαντικῶς in *CMt* 12, 28 (131, 3; 10 Kl).

⁴² Non è da sottovalutare il fatto che TL si serva dell'avverbio *moraliter* per rendere vari termini quali τροπολογέω/τροπικῶς che, pur avendo un uso tecnico nel campo dell'esegesi allegorica, racchiudono un originario significato retorico (Bastit 2001, 199).

⁴³ Si vedano ad esempio lo sviluppo autonomo di *CMt* 12, 25 (126, 22-29 Kl) e la breve ma importante aggiunta *opera vel* (*CMt* 12, 33; 144, 24 Kl), su cui si veda Vogt 1993, 391-392.

⁴⁴ Klostermann 1955, 22.

⁴⁵ Klostermann 1955, 22.

minuziosissimo studio che Ludwig Früchtel⁴⁶ ha dedicato a TL nello stesso volume che ospita l'intervento di Klostermann appena citato. Il futuro editore di Clemente Alessandrino redige una vertiginosa lista di quasi 30 pagine di casi in cui le discrepanze tra TL e TG si possono imputare ad errori o a volontarie alterazioni da parte del traduttore. Delle 850 congetture stampate nei GCS, Früchtel dice di accettarne solo 190, quelle che si sarebbero potute formulare anche senza il conforto del latino⁴⁷. Le osservazioni di Früchtel segnano il punto di inizio di quel processo di svalutazione di TL come testimone affidabile del pensiero origeniano⁴⁸. L'intrinseca infedeltà del traduttore latino non legittima quindi l'uso di questo ramo di tradizione indiretta per intervenire sistematicamente sul greco dei τόμοι. Come abbiamo già avuto modo di affermare nell'introduzione, la strada maestra è quella tracciata da Stählin⁴⁹ e riaffermata con decisione da Bossina: restituire alla propria autonomia le due redazioni e ricostruire il pensiero origeniano dalla sinergia, non dalla conflazione, delle due.

Ma non si deve cadere per questo nello scetticismo: Vogt ha definito il traduttore latino «ein ziemlich selbständiger Kopf»⁵⁰, delegittimando una volta di più l'edizione ibrida prodotta da Klostermann, ma affermando anche che l'autonomia di TL non va letta solo in negativo. L'anonima traduzione latina costituisce infatti un momento della fortuna di Origene in Occidente che, per la sua peculiarità e per le sue proporzioni, merita di essere valutata in sé, e non solo come testimone indiretto del *CMt*. Non sarà inutile, pertanto, tentare di contestualizzare questa traduzione, passando in rassegna gli studi che le sono stati dedicati e concentrandosi soprattutto sulle posizioni teologiche che emergono proprio dalla sua infedeltà alla *Vorlage* greca.

Parte II

Dove? Quando? ma soprattutto, con chi?

Il primo tentativo di dare un nome al traduttore risale a Pierre-Daniel Huet che, nei suoi *Origeniana*, fece – con molta cautela – il nome di Bellator, uno dei traduttori al servizio di Cassiodoro a Vivarium⁵¹. Quest'identificazione ha dalla propria ottimi argomenti storico-culturali: sappiamo infatti che a Vivarium furono tradotte le omelie origeniane su Esdra⁵² e che Cassiodoro era addirittura presente a Costantinopoli durante il Concilio del 553, in cui si sancì la condanna di Origene. Per quanto Klostermann abbia apprezzato – sia pur con qualche oscillazione – la proposta di Huet⁵³ non sembra che questa tesi possa essere suffragata da più solidi argomenti storici o testuali.

È merito di Germain Morin aver impostato la questione dell'origine di TL su altre e più solide basi. In un fondamentale contributo del 1925 il benedettino ha infatti proposto di identificare il traduttore di TL con l'autore (o il traduttore, come si dirà in seguito) dell'*Opus*

⁴⁶ Früchtel 1955.

⁴⁷ Früchtel 1955, 51.

⁴⁸ Esempio di questo atteggiamento è Girod 1975.

⁴⁹ Stählin 1937.

⁵⁰ Vogt 1983, 52.

⁵¹ Il tentativo di identificazione è formulato in *Origeniana* III, 12 (Huet 1668, 251-252; che si può più comodamente leggere in PG 17, 1224-1225). Una sintesi della questione si trova in Courcelle 1945, 364-367.

⁵² Mynors 1937, 12-14: «In Hesdrae vero libris duobus Graeco sermone singulas omelias expositas Origenis inveni, quae eiusdem religiosi viri Bellatoris labore translatae sunt». Bellator è poi citato nella *Institutiones* come autore di Commenti ai libri di Ruth, Sapienza, Tobia, Ester e Giuditta (Mynors 1937, 15, 13; 24, 23; 26, 23-24; 27, 19).

⁵³ Klostermann-Benz 1931, 72 e Klostermann 1955, 14.

imperfectum in Matthaeum (*OIM*) alla luce della profonda affinità linguistica tra i due scritti⁵⁴. Quest'opera è trasmessa sotto il nome di Giovanni Crisostomo in una complessa tradizione manoscritta, nella quale, secondo l'ultima sistemazione dovuta a van Banning⁵⁵, si possono individuare quattro famiglie, che trasmettono sezioni diverse dell'opera con svariate omissioni⁵⁶. L'edizione di Montfaucon riprodotta in PG 56 nasconde il carattere unitario dell'opera dietro una posticcia suddivisione in 53 o 54 omelie derivata da manoscritti seriori⁵⁷. L'*OIM* è la più ampia composizione pervenutaci tra quelle riferibili all'arianesimo occidentale, e forse anche la più complessa: le discussioni sull'origine e sulle posizioni dogmatiche dell'*OIM* sono state e restano assai vivaci⁵⁸. L'autore apparteneva senza dubbio a una comunità ariana priva di sostegno politico e che si trovava in una posizione di inferiorità, anche numerica. Dalla semplice lettura del testo si può poi desumere una datazione più precisa: l'autore vive infatti poco dopo la fine del regno di Teodosio I (379-395)⁵⁹, ma, al di là di questi dati difficilmente contestabili, rimane da sciogliere un nodo, ossia in quale lingua quest'opera fu originariamente composta. Da un lato vi sono infatti studiosi che mantengono ferma l'origine latina dell'autore⁶⁰, dall'altra – e sembra questa la tesi oggi più in voga – si tende a vedere nell'*OIM* la traduzione di un commento originariamente composto in lingua greca⁶¹. Tuttavia, i grecismi lessicali e sintattici che caratterizzano l'*OIM* costringono anche i fautori della sua origine latina a supporre un autore fortemente impregnato di cultura greca e operante in zone latinofone limitrofe a Costantinopoli⁶². Un sano principio di economia porta a preferire la più netta visione di Pierre Nautin: l'autore dell'*Opus* sarebbe un ariano di lingua greca⁶³ operante a Costantinopoli.

⁵⁴ Morin 1925. Qui di seguito alcune delle forme peculiari comuni ai due testi: *mundialis; fiducialiter; christianitas; additamentum; repausatio, repausare; schema; erraticus; baiulare; noceri, nocitus est* e la costruzione di *sum + inf.* Altre caratteristiche, come l'uso di *quantum ad* e *ut puta* come formule di passaggio, sembrano caratterizzarsi come veri e propri tic linguistici. Il materiale raccolto da Morin non basta certo a dimostrare in modo indubitabile che i due testi sono passati per le stesse mani, ma l'impasto linguistico comune ai due testi indica una non trascurabile vicinanza tra essi. Morin 1925, 259-260 stabilisce poi un confronto linguistico con il *De observatione ciborum*, opera di Antimo, medico greco trasferitosi alla corte di Teodorico (cf. Pecere 1993, 382).

⁵⁵ Van Banning 1988, XVI-CCCXIX (con chiara rappresentazione grafica a p. XV) riassunto in Van Banning 1989 e ripreso da Spuntarelli 2011, 197.

⁵⁶ Manca l'esegesi mi Mt 8, 11-10, 15 e 13, 14-18, 34 (Van Banning 1990, 294, n. 6). In questa seconda e più ampia omissione ricadono i versetti interpretati da Origene nei libri 12 e 13 del *CMT*, cosa che rende impossibile sfruttare in questa ricerca l'*OIM* a fini ecdotici.

⁵⁷ Simonetti 1969, 118 e Van Banning 1988; Van Banning 1989

⁵⁸ La miglior sintesi generale sull'*OIM* e sui problemi ecdotici e teologici ed esso legati è la voce per la *Theologische Realenzyklopädie* (Van Banning-Mali 1995)

⁵⁹ PG 56, 901; 907: «tempore Constantini simul et Theodosii». Dal punto di vista ariano venivano naturalmente associati come nemici i due imperatori che più contribuirono all'affermazione del credo niceno.

⁶⁰ Tra questi si segnalano Morin 1925, 251 che nota una differenza di stile tra la scioltezza dell'*OIM* e la rigidità tipica delle traduzioni che si incontra in TL; Meslin 1967, Simonetti 1967, Van Banning 1990 (futuro editore dell'*OIM*) e, da una prospettiva differente, Schlatter 1987; 1988.

⁶¹ Questa tesi fu originariamente proposta da Stiglmayr 1910 e venne poi ripresa in modo forte e convincente da Nautin 1972 e Spuntarelli 2011, 232.

⁶² È questa la tesi di Van Banning 1989, 71; Van Banning 1990, 293.

⁶³ Tra il ricco materiale raccolto in Nautin 1972 a supporto di questa tesi si segnala qui soltanto l'interpretazione numerologica della prima lettera del nome ἰησοῦς con il numero dieci (PG 56, 910; Nautin 1972, 384), elemento compatibile soltanto con una *Vorlage* greca. Interessante è l'uso dell'avverbio *medie* con valore grammaticale (*OIM* PG 56, 712; Spuntarelli 2011, 218) mentre rimanda poi a Costantinopoli l'espressione «in Capitolio philosophicos libros legentes» (PG 56, 758) che occulterebbe un riferimento all'istituzione di alta istruzione, anacronisticamente definita università, fondata sul Campidoglio di Costantinopoli con decreto imperiale del 27 febbraio 425 (Nautin 1972, 385; Spuntarelli 2011; 227-228).

Dall'*OIM* emerge poi una posizione critica verso i vescovi e di grande stima per i predicatori, cosa che inquadrebbe l'autore in quest'ultima categoria⁶⁴. Questi dati convergono, secondo Nautin, verso il nome di Timoteo, presbitero ariano attivo nei primi decenni del V sec⁶⁵. La sistematica *deminutio* del ruolo attribuito ai vescovi sarebbe quindi da inquadrare nelle lotte che divisero la comunità ariana di Costantinopoli dopo la morte del vescovo Demofilo (386): Timoteo, fedele alla fazione che sostenne il trace Marino, non accettò mai l'autorità di chi a lui si oppose, ossia Doroteo e Barba, sotto la cui guida la comunità ariana si sarebbe riunificata verso il 420. La testimonianza di Socrate scolastico ci informa poi sulla funzione di predicatore svolta da Timoteo e la sua confidenza con le opere di Origene, punto su cui torneremo a breve.

La storia degli studi sull'*OIM* ha subito un deciso cambiamento di rotta e una sensibile accelerazione grazie agli studi di Schlatter, che diede grande importanza alla tinta pelagiana di molti passi dell'*OIM*⁶⁶ e tornò ad attribuire la composizione di quest'opera a un autore latino seguace, in primo luogo, delle dottrine sulla grazia divina proprie di Pelagio. Per risalire molto indietro, osservazioni che vanno in questa direzione si trovano tra le note di un uomo tanto erudito quanto ambiguo: Sisto da Siena⁶⁷ (1520-1569). Egli, da eretico divenuto inquisitore, coglie nelle pagine dell'anonimo esegeta un incrocio di innumerevoli posizioni eterodosse. Queste le sue parole: «Haeretica vero dogmata, toto passim operi inspersa, palam arguunt eundem [*scil.* auctorem] fuisse haeretium, non uni tantum sectae addictum, sed variis Montani, Manichaei, Arii, Donati, ac Pelagii haeresibus implicatum»⁶⁸.

In tempi più recenti un legame tra l'*OIM* e la controversia pelagiana era stato subodorato da Manlio Simonetti che nelle parole «Debet autem voluntas praecedere, et sic sequitur gratia» (PG 56, 803) vide il profilo di un autore schierato «in senso antiagostiniano nelle polemiche sulla grazia e il libero arbitrio»⁶⁹. Inserire l'*OIM* nel contesto delle controversie pelagiane significò per Schlatter riportare la composizione dell'opera a un autore di lingua latina. Come probabile autore, Schlatter fa il nome di An(n)iano di Celeda⁷⁰. Costui fu forse interprete di Pelagio al sinodo di Diospoli e che di certo tradusse in latino⁷¹ le sette omelie crisostomiche

⁶⁴ Nautin 1972, 747-755, dove sono raccolti molti passi che testimoniano la peculiare ecclesiologia dell'*OIM*.

⁶⁵ Nautin 1972, 762. La più significativa testimonianza su Timoteo si legge in Socr., HE 7, 6, 13-15: Τιμόθεος δὲ τὸν Ὀριγένην ἀνέπνεεν· καὶ δημοσίᾳ τὰ ἱερά ἐρμηνεύων γράμματα, οὐδὲ τῆς Ἑβραίων γλώσσης ἄμοιρος ἦν. Καὶ Τιμόθεος μὲν ἤδη πρότερον τῆς Ψαθυριανῶν θρησκείας ἦν· Γεώργιος δὲ ὑπὸ Βάρβα κεχειροτόνητο. Τῷ δὲ Τιμοθέῳ καὶ αὐτὸς ἐντετύχηκα, καὶ ἔγνων ὅπως τοῖς ἐπερωτῶσιν ἔτοιμος ἦν ἀποκρίνεσθαι, διαλύων ὅσα ἀσαφῆ κατὰ τὰ θεῖα εὐρίσκοιτο λόγια· πανταχοῦ τε τὸν Ὀριγένην ἐκάλει ὡς ἀληθῆ μάρτυρα τῶν ὑπ' αὐτοῦ λεγομένων.

⁶⁶ Schlatter 1987; 1988.

⁶⁷ Si rimanda alla voce redatta da Vincenzo Lavenia in DBI 93, 12-15. Sisto da Siena fu vicino agli ambienti spirituali, due volte processato per opinioni eterodosse (1551 e 1552-1553) evitò il rogo come relapso denunciando altri spirituali con cui aveva intrattenuto rapporti e si guadagnò l'appoggio di Michele Ghislieri, futuro papa Pio V. Passato all'ordine benedettino e obbligato a trasferirsi a Genova, tornò presto a predicare e divenne addirittura collaboratore dell'Inquisizione. Il suo *opus magnum* fu la *Bibliotheca Sancta* – prima edizione nel 1566 –, il cui tomo quarto consta di un elenco di eresie contenute nelle opere che, nei secoli, sono state dedicate alle sacre scritture: tra queste compare anche l'*OIM*.

⁶⁸ Citazione in PG 56, 602 ripresa da Schlatter 1987, 283 n. 1.

⁶⁹ Simonetti 1969, 158. Alla luce delle nuove sezioni dell'*OIM* pubblicate nel 1974 da R. Etaix Simonetti 1975 è tornato con più forza su questa tesi.

⁷⁰ È questa la tesi proposta da Schlatter 1988 e problematicamente discussa da Cooper 1993. I due studiosi, convinti che l'*OIM* sia un'opera originariamente latina, parlano di Anniano come del suo autore. La località di Celeda non è identificabile (Cooper 1993, 250).

⁷¹ Si veda Cooper 1993, 249 che mette a frutto le lettere prefatorie a queste traduzioni per inquadrare la sfuggente figura di Anniano. Dobbiamo queste informazioni alla testimonianza di Mario Mercatore (PL 48, 626A:

in lode di S. Paolo⁷² e le 25 dedicate al Vangelo di Matteo⁷³.

La scelta tra arianesimo e pelagianesimo non è tuttavia radicale come potrebbe sembrare. Recenti studi sulla diffusione delle dottrine di Pelagio in Oriente nei primi decenni del V secolo e in particolare sulle lunghe permanenze in quelle regioni di Giuliano di Eclano e Celestio⁷⁴ permettono di armonizzare la tradizionale tesi dell'origine ariana dell'*OIM* con le più recenti osservazioni di Schlatter.

All'intreccio tra arianesimo e pelagianesimo si può aggiungere l'influenza origeniana: dall'esegesi origeniana del Padre nostro, e in particolare da *Orat.* 11, 1, l'autore dell'*OIM*⁷⁵ mutua la tesi – ben accolta ai pelagiani – secondo cui, attraverso la preghiera, l'anima umana può raggiungere la perfezione e l'*impeccantia*⁷⁶, quella condizione di perfezione spirituale che, secondo Pelagio, l'uomo può raggiungere attraverso la pratica ascetica, senza che colpe innate lo impediscano. Non sarà quindi un caso che, nel primo dei suoi *Dialoghi contro i pelagiani*, Girolamo alluda ad Origene come al «magister vester ó ἀρχαίος, de cuius haec fonte procedunt»⁷⁷, in riferimento all'iniziale uguaglianza dei νόες creati da Dio. Non è solo il livore antiorigeniano di Girolamo a ricondurre alla dottrina dell'Alessandrino anche la “nuova” eresia pelagiana⁷⁸: per controbattere al determinismo degli gnostici Origene si erse a strenuo difensore del libero arbitrio, tanto da considerarlo incontrovertibile dogma di fede: «Est et illud definitum in ecclesiastica praedicatione, omnem animam esse rationabilem liberi arbitrii et uoluntatis»⁷⁹. È certo che da questa piattaforma di pensiero poté prendere le mosse l'ideale pelagiano di perfezione monastica e la sua avversione ad ogni determinismo⁸⁰.

Una persuasiva sintesi è dunque proposta da Chiara Spuntarelli che pone l'*Opus imperfectum* alla confluenza tra «i pelagiani e il gruppo anomeo di Costantinopoli»⁸¹: si tratterebbe quindi di un commento «elaborato in ambito costantinopolitano e fortemente influenzato dalla tradizione origeniana [...] passato tra le mani dei pelagiani attivi in ambito orientale e di qui trasmesso alla tradizione occidentale»⁸².

Che l'*OIM* sia traduzione dal greco, è una posizione che ci sembra del tutto condivisibile: le principali critiche mosse a questa tesi, per ultimo dal Van Banning⁸³, risiedono nella perizia retorica e stilistica che traspare dal testo e soprattutto nelle citazioni dal *Commento a Matteo* di Girolamo chiaramente riscontrabili nell'*OIM*⁸⁴. Pierre Nautin ha disinnescato quest'obie-

«[Annianus] scripsit et suo nomine duas epistulas, quas Homiliis Chrysostomi, a se versis in latinum sermonem, praposuuit»; 304BC e soprattutto 300C: «Annianus [...] monente Orontio episcopo librum Ioannis Chrysostomi in Matthaeum de Graeco in Latinum transtulit» dove il generico rimando a un *librum* potrebbe anche adombrare la traduzione dell'*OIM*).

⁷² PG 50, 472-514.

⁷³ PG 58, 975-1058.

⁷⁴ Wickham 1989, Malavasi 2014.

⁷⁵ PG 56, 709 per cui si veda Spuntarelli 2011, 216-219.

⁷⁶ Spuntarelli 2011, 231.

⁷⁷ *Adv. Pelag.* I, 20; Moerschini 1990, 26, 36-37. Clark 1992, 224 n. 253 ipotizza che la scelta dell'aggettivo ἀρχαίος, inusuale per un uomo, possa essere un gioco di parole allusivo al Περὶ ἀρχῶν.

⁷⁸ Sull'accusa di pelagianesimo contro Origene si veda Malavasi 2017.

⁷⁹ *Or., Princ. Praefatione*, 5 (Crouzel-Simonetti 1978-1984, I, 82).

⁸⁰ Il legame, spesso tacito, tra origenismo e pelagianesimo è ben focalizzato in Clark 1992, 194-247.

⁸¹ Spuntarelli 2011, 232. A una convergenza tra arianesimo e pelagianesimo pensava già Schlatter 1987, 283.

⁸² Spuntarelli 2011, 206.

⁸³ Van Banning 1989, 71.

⁸⁴ Nautin 1972, 396-403 in riferimento a *OIM* PG 56 790-791; 939. Nautin 1972, 404-408 mostra poi che la somiglianza di *OIM* con alcuni di Passi di Cipriano e Agostino è spiegabile senza ipotizzare che questi ne siano

zione attribuendo le citazioni geronimiane al traduttore latino dell'*OIM*, ben più pedissequo alle sue fonti di quanto fosse l'autore greco⁸⁵. Al traduttore andranno poi attribuite «tha many stylistic figures of the text»⁸⁶ che tanto hanno colpito Van Banning. L'atteggiamento, per così dire interventista, del traduttore tratteggiato da Nautin è confermato dai molti espliciti raffronti linguistici tra greco e latino presenti nell'*OIM*⁸⁷. È questo il medesimo atteggiamento che si incontra in un'opera che sappiamo essere per certo frutto di una traduzione, ossia il TL del *Commento a Matteo* di Origene: basti considerare le sue osservazioni sul genere neutro di πνεῦμα⁸⁸ e sul multiforme significato di ἀγορά⁸⁹ in greco. La tesi della traduzione sembra quindi reggere, a patto di non immaginarsi un traduttore pedissequo, ma un uomo conscio del proprio ruolo di mediatore tra la propria cultura e il mondo esegetico di Origene, divenuto ormai distante tanto cronologicamente quanto intellettualmente⁹⁰.

Le Recognitiones pseudoclementine: un ponte tra TL e OIM

Alla luce degli argomenti rapidamente esposti in queste pagine, è giunto il momento di riprendere in esame la tesi di Morin sull'identità di traduttore tra TL e *OIM*. Questa posizione è stata mantenuta ferma anche da Nautin, secondo cui il fatto che il nostro sia stato un semplice traduttore di Origene, lascerebbe pensare che anche per l'*OIM* egli si sia limitato a volgere il testo dal greco al latino⁹¹. Oltre alla profonda affinità linguistica messa in luce da Morin e a alcune convergenze nei lemmi evangelici commentati, in disaccordo tanto con la *Vulgata* quanto con la *Vetus latina*⁹², c'è una lunga lista di puntuali affinità esegetiche tra TL e *OIM*. La conoscenza dell'esegesi origeniana da parte dell'autore dell'enigmatica opera ariana non fu certo superficiale; Chiara Spuntarelli ha concentrato la propria indagine sulla parabola delle dieci vergini (Mt 25, 1-13)⁹³ dei vignaioli perfidi (Mt 21, 33-41)⁹⁴ del Padre Nostro⁹⁵. Queste affinità non si traducono mai in identità di dettato e resta perciò aperta la possibilità che *OIM*

stati fonti dirette.

⁸⁵ Nautin 1972, 403.

⁸⁶ Van Banning 1989, 71.

⁸⁷ Emblematico è il confronto tra πένης e πτωκός in *OIM* PG 56, 680 ma si vedano altri esempi Nautin 1972, 393.

⁸⁸ *CMT* 13, 18 (228, 6-18 Kl).

⁸⁹ *CMT* 15, 28 (437 28, 29 Kl), nell'esegesi della parabola dei vignaioli assassini il traduttore interviene ancora per marcare la differenza tra il testo greco e latino di Ex 9, 23 (*CMT* 15, 34; 448, 11-12).

⁹⁰ Simili riflessioni si leggono in Bastit 2001, 200.

⁹¹ Nautin 1972, 384.

⁹² Si vedano, tra i molti esempi possibili, la scelta di *colonos* (TL 592, 6; 597, 2; *OIM* PG 56, 855-856) in luogo dell'*agricolas* della *Vulgata* per γεωργούς Mt 21, 34 e la resa di ἐθεράπευσεν (Mt 19, 1) con *sanavit* (TL 317, 20; *OIM* PG 56, 799) invece di *curavit*, come si legge nella *Vulgata* e nella *Vetus latina*. Più in generale Souter 1934.

⁹³ Spuntarelli 2011, 202-203 mette in luce diversi punti di contatto tra *CMTS* 63-64 a *OIM* PG 56, 929, in particolare l'identificazione delle vergini con i sapienti, dell'olio con la dottrina e del grido finale con l'intervento degli angeli. Dulaey 2004 è tornata ad analizzare la questione in rapporto alla parabola delle dieci vergini individuando prestiti da Ilario, Girolamo e Agostino, tenendo però fermo il ruolo di Origene come fonte primaria per l'*OIM*. La questione meriterebbe un'analisi ben più ampia e approfondita.

⁹⁴ Spuntarelli 2011, 204. Nell'esegesi di questa parabola, *OIM* PG 56, 855-856 offre una distinzione tra carnali e spirituali che ricorre in TL e non in TG (*CMT* 17, 10).

⁹⁵ Spuntarelli 2011, 216-219. Il punto di contatto più notevole tra l'*OIM* PG 56, 709 i il commento origeniano contenuto nel *De oratione* (*Orat.* 11, 1) è rappresentato dalla rara citazione di Tb 12, 12 a indicare il ruolo degli angeli come mediatori della preghiera. Si segnala poi l'affinità tra l'esegesi origeniana della parabola del fico disseccato tra *CMT* 16, 26-27 e *OIM* PG 56, 844-845 (Nautin 1972, 400-402) e il peculiare sviluppo esegetico sull'espressione «Figlio dell'uomo» innescato dalla parabola del banchetto di nozze di Mt 22, 1-14 (*CMT* 17, 20; *OIM* 853-859).

abbia attinto ad altre opere dell'Alessandrino, in particolare alle sue Omelie. Ma esiste almeno un punto in cui TL e *OIM* mostrano un legame che può essere ben difficilmente revocato in dubbio: si tratta di una peculiare allusione alle *Recognitiones* pseudoclementine⁹⁶ comune a TL e *OIM*⁹⁷ messa a frutto per la prima volta da Chapman⁹⁸. In entrambe le opere la citazione è riferita a *Petrus apud Clementem* e verte sul diverso beneficio tratto dalle opere buone compiute per Dio o per gli uomini. Tuttavia, nel testo delle *Recognitiones* giuntoci nella traduzione di Rufino di Aquileia, non si trova un passo esattamente corrispondente a quello citato; le parole che più vi si avvicinano sono quelle pronunciate da Pietro a Clemente, Niceta e Aquila:

Qui enim propter solum deum et iustitiam eius iuste vixerint, ipsi ad aeternam requiem venient et perpetuitatem regni caelestis accipient. Salus enim non vi acquiritur, sed libertate, nec per hominum gratiam, sed per dei fidem⁹⁹.

Ma ecco dunque le due citazioni da prendere in considerazione:

<i>OIM</i> PG 56, 770-771	<i>CMTSer</i> 77 (Klostermann 1933, 185, 18-24)
Audi mysterium quod <u>Petrus apud Clementem</u> exposuit. Si fidelis fecerit opus bonum, et hic ei prodest, liberans eum a malis et in illo saeculo ad percipiendum regnum caeleste. Si autem infidelis fecerit opus bonum, hic ei prodest opus ipsius, et hic ei reddit Deus pro opere suo. In illo autem saeculo nihil ei prodest opus ipsius. <u>Nec enim collocatur inter caeteros fideles propter opus suum</u> , et iuste quia naturale bono motus fecit bonum, non propter Deum. <u>Ideo in corpus suum recepit mercedem corporis, non in anima sua.</u>	Tale aliquid dicit et <u>Petrus apud Clementem</u> , quoniam opera bona quae fiunt ab infidelibus in hoc saeculo eis prosunt, non et in illo ad consequendam vitam aeternam, et convenienter, quia nec illi propter Deum faciunt, sed propter ipsam naturam humanam. Qui autem propter Deum faciunt, id est fideles, non solum in hoc saeculo proficit eis, sed et in illo, magis autem in illo.

In primo luogo, si nota subito che non ci troviamo di fronte a una vera e propria citazione dalle *Recognitiones* ma piuttosto al riecheggiamento di un motivo che riceveva forse una diversa trattazione in una delle supposte fonti comuni cui si rifanno i testi a noi sparsamente giunti. Il detto citato nell'*OIM* e in TL contempla infatti una distinzione tra cristiani e pagani totalmente estranea a *Recog. X, 2*. In secondo luogo, al di là della generale congruenza, non devono sfuggire le differenze che si annidano tra le righe di queste due citazioni: *OIM* presenta prima il caso dei fedeli e poi quello degli infedeli mentre TL fa il contrario. Inoltre,

⁹⁶ Per una recente messa a punto sulle *Homiliae* e sulle *Recognitiones* dello Pseudo-Clemente basti qui il rimando a Pouderon 2007.

⁹⁷ I passi in questione sono *CMTS* 77 dove il passo commentato è l'unzione di Gesù a Betania raccontata in Mt 26, 6-13 e *OIM* PG 56, 770 relativo a Mt 10, 41.

⁹⁸ Si veda Chapman 1902, interessato in primo luogo al valore di quest'osservazione per gli scritti dello Pseudo-Clemente, che si dimostrano così del tutto sconosciuti ad Origene. La dimostrazione di Chapman fu immediatamente accolta positivamente da Harnack 1902b ed è oggi ampiamente condivisa. Di opinione contraria sono invece Cullmann 1930 e Meslin 1968, che torna a far riferimento alle tesi di Hort 1901, che vedeva in TL la fonte di *OIM* per la citazione da *Petrus apud Clementem*.

⁹⁹ *Recog. X, 2, 4-5* (Rehm-Stecker 1992, 325, 10-13). Questo passo è indicato da Spuntarelli 2011, 204 ed è senza dubbio molto più pertinente rispetto ai paralleli indicati da Chapman, ossia *Hom. XIII, 1, 3* e *Recog. VII, 38* (quest'ultimo passo parallelo è privilegiato anche da Rehm-Stecker 1992, 216).

nel testo di *OIM* si trovano due dettagli estranei a TL, cioè che l'infedele non passa tra i fedeli solo in virtù delle proprie buone azioni e che la ricompensa per queste ricade sul corpo e non sull'anima¹⁰⁰. Inoltre, i due richiami allo Pseudo-Clemente sono preceduti da una citazione di Dan 4, 24: «audi consilium meum, rex, et peccata tua eleemosynis redime». Questo versetto, incentrato sul rapporto tra il re Nabucodonosor e il profeta Daniele ben si attaglia al contesto di *OIM*, che sta qui commentando Mt 10, 41: «qui accipit prophetam in nomine prophetarum mercedem prophetarum accipiet et qui recipit iustum in nomine iusti mercedem iusti accipiet»¹⁰¹, mentre non è chiaro il legame di Dan 4, 24 con le parole che lo precedono in TL¹⁰², le quali si sposano invece assai meglio con il testo pseudo-clementino che segue. Questi sono i più forti argomenti addotti da Chapman¹⁰³ per dimostrare che la citazione di Dan 4, 24 e di *Petrus apud Clementem* si trovavano originariamente in *OIM* e che da lì sono stati inseriti in un secondo momento nel commento origeniano. Questo inserimento non è poi stato indolore poiché ha comportato sostanziali modifiche nel testo citato oltre a una notevole sproporzione nella struttura argomentativa delle *Series* origeniane. L'esegeta sta infatti trattando qui dei diversi tipi di unguenti utilizzati per le unzioni, il primo dei quali è l'*oleum vulgare* che spetta agli uomini e non a Dio. Le citazioni da Daniele e da *Petrus apud Clementem* intervengono a questo punto, mentre mancano sviluppi di ampiezza simile in relazione agli unguenti (ben più preziosi) che spettano a Dio¹⁰⁴.

Purtroppo, la mancanza dei τόμοι greci in questo frammento ci impedisce di avere la conferma definitiva del carattere secondario di questo passo all'interno del testo origeniano ma la dipendenza delle *Series* da *OIM* è stata qui riconosciuta da quasi tutti coloro che si sono occupati di questi testi¹⁰⁵.

Per quanto il caso che abbiamo appena analizzato sia interessante, esso non ci offre la risposta definitiva alla questione del traduttore di TL: se è improbabile che la presenza qui del detto pseudo-clementino sia da attribuire a una glossa marginale incorporata, non siamo in grado di stabilire se l'inserzione sia avvenuta in fase di traduzione, di riassunto oppure se le due operazioni vadano riportate a un unico artefice, che avrebbe a questo punto inserito le parole di *Petrus apud Clementem*.

Pensare, con Morin e Nautin, che TL e *OIM* siano usciti dalla stessa penna è una tentazione forte, ma la totale assenza di tratti autoriali in TL non permette di suffragare questa tesi con basi più solide di quelle linguistiche. Va inoltre contro ogni principio di economia l'ipotesi che una stessa persona si sia sobbarcata il compito di tradurre due amplissimi commenti allo stesso Vangelo. È invece certo – lo dimostra la citazione pseudo-clementina – che il traduttore e/o redattore di TL abbia conosciuto l'*Opus imperfectum*. Data la natura apertamente ereticale

¹⁰⁰ Chapman 1902, 439. Lo studioso inglese crede che *OIM* presenti una citazione letterale e TL una riformulazione del testo pseudo-clementino perché fraintende l'uso dichiarativo di *quoniam* proprio di TL.

¹⁰¹ Questa è la forma in cui il versetto si legge in *OIM*.

¹⁰² *CMtS* 77 (185, 13-16): utputa bene quis facit homini, naturali iustitia motus non propter deum (quomodo faciebant interdum et gentes et multi faciunt homines), opus illud oleum est vulgare non magni odoris, et ipsum tamen acceptabile apud deum.

¹⁰³ Chapman 1902, 440.

¹⁰⁴ *CMtS* 77 (185, 25-186, 4)

¹⁰⁵ Norelli 2000, 35; Junod 1976, 25-33; Bendinelli 2004, 12; Villani 2009, 366 n. 9 (con ampia bibliografia precedente); Spuntarelli 2011, 204-205. A difesa dell'originarietà di questa citazione nelle *Series* si schiera Cadiou 1930, 517-522 che non considera però quanto la traduzione latina possa essere infedele all'originale origeniano.

in senso anomeo di quest'opera, è verisimile che, prima di conoscere vasta fortuna nei secoli centrali del medioevo¹⁰⁶, essa abbia circolato in ambienti legati alla confessione ariana. Il supposto legame tra TL e *OIM* ben si concilia quindi con la posizione di Spuntarelli sull'origine di TL: essa afferma, infatti, che questa traduzione sarebbe stata eseguita nell'ambito dell'«arianesimo latino di età teodoriana»¹⁰⁷.

Rispetto alla datazione al VI sec., consacrata in un qualche modo dall'edizione di Klostermann¹⁰⁸, l'ancoraggio di questa traduzione al secolo precedente si lascia preferire, oltre che per le ragioni lessicografiche e linguistiche messe bene in luce da Girod¹⁰⁹, per motivi di storia della cultura legati al contesto dell'Italia¹¹⁰ teodoriana. Gli ultimi decenni del V sec. furono infatti un'epoca di traduzioni dal greco: il fenomeno è a noi noto soprattutto attraverso lo specchio dell'ambizioso progetto culturale di Boezio, che puntò a «rigenerare le basi culturali» della civiltà latina anche attraverso la traduzione di opere scientifiche e tecniche¹¹¹, rispondenti agli interessi pratici dell'élite ostrogota¹¹². A questo movimento di traduzione, che diede i suoi frutti più maturi nella sistematica esperienza monastica e intellettuale di Cassiodoro a *Vivarium*, si potrebbe collegare la versione dei due commenti al Vangelo di Matteo discussi in queste pagine, come esempi di una letteratura, quella esegetica, che nel suo campo si potrebbe ben definire tecnica.

Tutto concorrerebbe dunque a collocare nell'Italia di Teodorico – in un non meglio precisabile contesto ecclesiastico – il personaggio per noi anonimo che si sarebbe sobbarcato l'impresa di tradurre e/o abbreviare il *CMT* di Origene disponendo anche dell'*OIM*. Immediato corollario di una simile ricostruzione è la fede ariana del traduttore¹¹³. Questa con-

¹⁰⁶ Van Banning 1982b.

¹⁰⁷ Spuntarelli 2011, 233.

¹⁰⁸ La datazione al VI sec. è asserita da Klostermann 1935, VIII e ripresa da Crisci 1988.

¹⁰⁹ Girod 1975, 131-132.

¹¹⁰ Si parla qui di Italia solo poiché lì si trovavano i nuclei urbani principali del regno ostrogoto, ed è quindi più probabile che da lì sia nato TL. È stata però avanzata l'ipotesi che quest'impresa di traduzione si possa localizzare in Illiria: l'argomento principale è l'affinità dei lemmi nella traduzione origeniana con il testo del codice q (Monac.lat. 6224) della versione pre-geronimiana dei Vangeli, risalente al VI-VII sec. (manoscritto censito al n. 1249 dei *Codices Latini Antiquiores*; Lowe 1959, 6; edizione in White 1888). Souter 1934 ha sostenuto che il testo evangelico di questo antico manoscritto sia basato, almeno in parte, sulla traduzione latina del *CMT* di Origene, ma le innegabili affinità linguistiche non sembrano sufficienti a stabilire un rapporto diretto tra i due testimoni, così come tutt'altro che certi sono gli argomenti messi in campo da Morin 1946 per dimostrare l'origine illirica del codice q. Caduta ogni possibilità di più precisa localizzazione, converrà continuare a parlare con prudenza di regno ostrogoto.

¹¹¹ Un elenco di queste traduzioni si legge in Cassiod., *Var.*, 1, 45, 4. Un prodotto culturale tipico di questa temperie è il trattato medico *De observatione ciborum*, scritto in latino dal medico greco Antimo (Pecere 1993, 382-385 per gli scritti medici prodotti nell'Italia teodoriana; Morin 1925, 259-260 per le affinità linguistiche tra l'opera di Antimo e la traduzione del commento origeniano).

¹¹² Per questa effimera ma fondamentale *renovatio studiorum* si veda Pecere 1993, 369-375 e Cracco Ruggini 1981. Per la sua ampiezza di visione resta poi fondamentale Momigliano 1955.

¹¹³ Si tralascia qui l'aberrante ricostruzione di Meslin 1967, 183-192 che separa il traduttore delle *Series* (cattolico) da quello di TL parallelo ai τóμοι, un ariano da lui identificato col Massimino (cf. Hammond Bammel 1980), vescovo dei Goti, con cui Agostino ebbe un dibattito pubblico e contro cui scrisse poi il *Contra Maximum* (entrambi i testi sono editi in Hombert 2009, 261-701). L'attribuzione dell'*OIM* a Massimino è stata subito revocata in dubbio da Simonetti 1968, 568. Inoltre, la posticcia separazione delle *Series* da *CMT* non tiene in alcun conto l'unità di una tradizione manoscritta in cui nulla distingue le due parti del medesimo testo: d'altronde è lo stesso Meslin a affermare che il cambio di traduttore avvenne proprio in concomitanza con la fine di TG «par un hasard

vinzione, contenuta già nella tesi di Morin, non gode oggi di grande favore a causa della confutazione di Girod, ma su questo punto si tornerà nel seguito del capitolo.

Nell'alto medioevo

Se la nascita di TL si lega quindi ad ambienti in cui circolò anche l'*OIM*, cosa si può dire delle fasi successive della tradizione manoscritta delle due opere?

Entrambe hanno goduto di notevole diffusione a partire dall'età carolingia: i più antichi codici – per quanto parziali – dell'*OIM* sono il *Sessorianus* 94 di Roma e il *Vind.lat.* 1007, databili alla seconda metà dell'VIII sec.,¹¹⁴ mentre la ricezione della traduzione del commento origeniano si può osservare per la prima volta nel *Commento a Matteo* di Pascasio Radberto (790-865 circa)¹¹⁵. L'abate di Corbie, infatti, si servì del commento origeniano¹¹⁶ a partire dal libro VIII dalla propria opera, che noi sappiamo essere stata composta a partire dall'856. L'importanza del commento di Radberto per tracciare la circolazione della nostra opera origeniana nel medioevo latino è resa ancor più grande dal fatto che è andato perduto il più antico testimonio manoscritto di TL di cui riusciamo ad aver notizia¹¹⁷. I De la Rue informano infatti di essersi avvalsi di un manoscritto «IX. saeculi ex monasterio S. Remigii Remensis»¹¹⁸. Di questo manoscritto, ascrivibile all'età carolingia, si sono purtroppo perse le tracce in seguito all'incendio che distrusse l'abbazia di Reims il 15 gennaio 1744¹¹⁹: il più antico testimonio di TL resta quindi per noi il *Rhotomagensis* 423, datato da Omont al X sec.¹²⁰. In seguito a questa prima diffusione nei secoli centrali del medioevo, la tradizione di TL è molto concentrata nel tempo e nello spazio: tutti i manoscritti utilizzati per l'edizione di Klostermann si possono infatti ricondurre al XII sec. nel centro-nord della Francia¹²¹. Le testimonianze di età carolingia, insieme al *codex Rothomagensis* 423 sono le uniche fonti immuni da una «Bearbeitung»¹²² che comportò la fittizia suddivisione in omelie della tradizione e la radicale riscrittura di alcuni

qui reste inexplicable» (Meslin 1967, 197). L'ipotesi è stata definitivamente confutata, in un'ampia recensione all'opera di Meslin, da Nautin 1970, 77-79. Si veda anche Bossina 2011a, 83.

¹¹⁴ Van Banning 1988, XXV-XXVI. Il codice *Sessorianus* (Roma, Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele, *Sessorianus* 94), copiato probabilmente a Nonantola, è vergato in beneventana, mentre il *Vindobonensis*, copiato verisimilmente a Frisinga, è già un prodotto dell'età carolingia.

¹¹⁵ Sulla figura di Pascasio Radberto di Corbie si rimanda, da ultimo a De Jong 2017. Per il suo *Commento a Matteo* bisogna ancora rivolgersi all'edizione di Jacques Sirmond ristampata in PL 120, 31-994.

¹¹⁶ Klostermann-Benz 1931, 50 mettono bene in luce come Pascasio Radberto disponesse, come noi, della seconda metà della traduzione latina del *CMT*. Nel prologo del suo *Commento* egli dichiara di aver agito come un catenista: «horum [*scil.* degli autori a cui attinse] nominum litteras in huius operis margine diligenter apponere curavi» (PL 120, 35C), ma la tradizione manoscritta non sembra serbare traccia di questa accortezza (cf. Klostermann 1955, 13).

¹¹⁷ Klostermann-Benz 1931, 74-77 e Klostermann 1955, 14-15.

¹¹⁸ La notizia è contenuta nella nota che accompagna il commento di Mt 26, 26 nelle *CMTSer* e si può leggere in PG 13, 1733.

¹¹⁹ Cf. Klostermann-Benz 1931, 75-76; Klostermann 1955, 14-15 e Bastit 2001, 194.

¹²⁰ Klostermann-Benz 1931, 76-77 sottolinea come questo sia l'unico manoscritto superstite in cui la traduzione latina non presenta la surrettizia divisione in omelie ed è perciò strettamente collegato al *Rheimensis deperditus*. In Bastit 2001, 195 il codice di Rouen è citato in base alla sua vecchia collocazione presso l'abbazia di Jumièges, situata nei pressi di Rouen.

¹²¹ Sappiamo infatti di copie prodotte a Clairvaux, Pontigny, Vendôme, San Vittore presso Parigi, Signy-l'Abbaye oltre che nella già citata Jumièges (cf. Bastit 2001, 194-195).

¹²² Klostermann 1955, 15.

passi poco trasparenti.

Prima della loro diffusione in età carolingia, poco è possibile dire sulla trasmissione dell'*OIM* e della traduzione del *CMt*, ma quel poco è già significativo. Sappiamo infatti che una copia dell'*OIM* meno lacunosa rispetto ai primi codici carolingi era conservata del monastero di Bobbio nel IX sec. Ciò è stato dimostrato da Joseph Lemarié¹²³ grazie alla presenza di citazioni dall'*OIM* in collezioni omiletiche confezionate nello *scriptorium* dell'abbazia di Bobbio contestualmente al rinnovamento culturale legato all'operato politico di Carlo Magno.

La presenza di opere ariane a Bobbio non è affatto sorprendente. Dopo la fondazione nel 613 ad opera dell'irlandese Colombano, con l'appoggio del re longobardo Agilulfo, il monastero fu rifornito di manoscritti (in parte divenuti *scriptio inferior* in codici palinsesti) grazie all'appoggio della corte longobarda di Pavia; l'origine di questi testi non poteva che essere l'Italia settentrionale¹²⁴. Tra questi manoscritti spiccano i preziosi palinsesti della Bibbia gotica di Wulfila¹²⁵, testo sacro per eccellenza degli ariani. È quindi molto probabile che proprio a Bobbio sia legata la sopravvivenza, tra il V e il IX sec., di un'opera nata in ambiente anomeo come l'*OIM*.

In assenza di una nuova ricognizione dei codici di TL dopo quella operata da Klostermann per la sua edizione, è davvero troppo avventuroso associare quest'opera al destino dell'*Opus imperfectum* nell'alto medioevo. Chi affronterà questo rebus ancora insoluto dovrà però prendere in considerazione due entrate consecutive del cosiddetto catalogo muratoriano della biblioteca di Bobbio. In quest'elenco, redatto attorno alla metà del IX sec.¹²⁶ sotto la rubrica *De libris incertis* sono infatti catalogati *Libros glossarum et expositionum quorundam super Matheum VIII* seguiti da un *Librum pandectarum I in quo est expositio cuiusdam in Matheum*¹²⁷. Non sono state finora avanzate ipotesi di identificazione per questi libri, nei quali si potrebbero però intravedere – non senza molte forzature¹²⁸ – l'*Opus imperfectum in Mattheum* e la traduzione latina del commento origeniano.

¹²³ Lemarié 1975, 360-361 valorizza la testimonianza del codice F. II. 19 della Biblioteca Nazionale di Torino, testimone di un omiliario compilato a Bobbio tra la fine del IX e il X sec. da un autore che aveva a propria disposizione la prima e la terza sezione in cui la tradizione manoscritta ha diviso l'*OIM*. Che l'opera fosse interamente conservata a Bobbio è quindi supposizione assai probabile alla luce della circolazione che essa ebbe a Piacenza nell'XI sec.; si vedano gli omiliari catalogati sotto i numeri 60 e 61 della Biblioteca Capitolare di Piacenza.

¹²⁴ Sulla storia della biblioteca di Bobbio, dalla fondazione alla dispersione, resta imprescindibile Mercati 1934. Per una recente sintesi si rimanda a Zironi 2004, 45-52 con ampia bibliografia. Zironi tende a ridimensionare il ruolo dei monaci irlandesi a Bobbio e a dar più peso ai rapporti con Milano e Ravenna, centri politici e culturali di rilievo durante la tarda antichità; su questa linea si poneva già Mercati 1934, 18-20. Sappiamo poi che altri libri giunsero a Bobbio da Roma e da Vivarium, ma è improbabile che tra questi si trovassero opere in lingua gotica o comunque composte in ambiente ariano (cf. Chiesa 2019, 26).

¹²⁵ I palinsesti ariani latini provenienti da Bobbio sono studiati e magnificamente riprodotti in Gryson 1983. L'eccezionalità di questi codici è data dal loro essere gli unici testimoni manoscritti della Bibbia di Wulfila oltre al celeberrimo *Codex Argenteus* di Uppsala. Su di essi si vedano Falluomini 2006 e 2015, 34-45; 38-40. Particolarmente interessante è un frammento di calendario liturgico oggi relegato alla *scriptio inferior* dell'Ambr. S.36 sup. che sembrerebbe essere stato prodotto non in Italia ma a Costantinopoli (cf. Luiselli 2005, 751) e che renderebbe così verisimile il passaggio di manoscritti, non solo gotici ma anche greci, dall'Oriente all'Italia ostrogotica.

¹²⁶ Zironi 2004, 71; Mercati 1934, 26-30.

¹²⁷ Becker 1885, 67 e Zironi 2004, 146.

¹²⁸ Particolarmente problematici sarebbero la mancata attribuzione dei commenti a Origene e a Giovanni Crisostomo e il numero di otto libri collegato alla prima opera. Non si dimentichi però che la suddivisione in omelie tanto di *OIM* quanto di TL non è in alcun modo originaria e potrebbe essere sorta in una fase della tradizione manoscritta successiva rispetto a quella fotografata nel catalogo muratoriano.

Parte III

Tradurre le eresie

Nella prima parte di questo capitolo ci siamo concentrati sul rapporto tra l'antica traduzione del *Commento a Matteo* e l'*Opus imperfectum*. Questo studio non ci ha portati a conclusioni definitive, ma ha delimitato il contesto in cui TL fu tradotto e ha confermato il legame tra quest'ultimo e un'opera indubbiamente ariana. È quindi giunto il momento di valutare la possibile adesione del nostro traduttore di Origene all'arianesimo e, più in generale, la sua posizione nell'intricato mondo della teologia cristiana del IV e V sec.: arianesimo, pelagianesimo e nestorianesimo.

È appena il caso di ricordare che l'origenismo funse da riferimento – almeno in alcune sue letture – all'arianesimo¹²⁹. Sintomatico in questo senso è lo screzio che vide protagonisti Paolino di Tiro – origenista filoariano – e Marcello di Ancira – origenista antiariano. Quest'ultimo accusava il proprio rivale di non aver correttamente inteso un passo del Commento alla Genesi, rivendicando così al fronte antiariano l'autorità di Origene¹³⁰. Testimone di questo dibattito è per noi Eusebio di Cesarea¹³¹ che a sua volta confutava Marcello, ribadendo la compatibilità della teoria origeniana della generazione eterna del Figlio con il credo ariano. Questo isolato episodio valga come dimostrazione del fatto che, prima dell'esplosione della prima controversia origenista, il pensiero dell'Alessandrino era fungibile tanto per gli ariani quanto per i niceni: con le parole di Emanuela Prinzivalli si può quindi affermare che «non vennero dalla controversia ariana i dubbi più seri sulle dottrine origeniane»¹³².

Una traduzione eretica?

Le ricerche attorno a TL si sono spesso concentrate sulle tendenze dottrinali del traduttore, e in particolare è stata indagata la sua presunta simpatia per le posizioni ariane. Questo fatto non è certo interessante di per sé – non è infatti nostra intenzione emettere giudizi sull'ortodossia di autori o, tantomeno, traduttori – ma è fondamentale per valutare correttamente le alterazioni apportate al testo durante la traduzione: le tendenze teologiche di un traduttore che operava con la massima libertà si riverberano necessariamente sulla sua traduzione. Una seconda ragione per vagliare le opinioni del traduttore in materia di fede è la possibilità di precisare meglio il contesto cronologico e geografico in cui la traduzione fu eseguita. Ripercorriamo quindi le opinioni espresse negli ultimi decenni in questo campo prima di proporre qualche nuova pista, che a nostro giudizio permetterà di arricchire il quadro storico in cui questa traduzione va inserita.

Morin diede per acquisita la *fides ariana* del traduttore di TL sulla base di due soli passi scelti a mo' di esempio¹³³. Se il secondo passo sembra di ben poco momento in ottica dogma-

¹²⁹ La bibliografia in questo campo è molto ampia: si vedano almeno Hanson 1987; Clark 1992, 85 – 158 e gli studi pubblicati alle pagine 101-184 degli *Origeniana Septima*.

¹³⁰ Per questa vicenda si rimanda in primo luogo a Prinzivalli 2002, 18-20 oltre che i più puntuali Vinzent 1997, 135-136 e Vinzent 1999.

¹³¹ Eus., *Contra Marc.* 1, 4 (Klostermann 1906, 22, 8-23).

¹³² Prinzivalli 2002, 197.

¹³³ Morin 1925, 241.

tica¹³⁴, ben più interessante è invece il primo argomento addotto da Morin: nell'interpretazione dell'episodio della trasfigurazione nel testo greco si legge (CMt 12, 39; 156, 7-9) ἴδωμεν τὸν αὐτόλογον κοινολογούμενον πρὸς τὸν πατέρα καὶ εὐχόμενον αὐτῷ, ὑπὲρ ὧν εὕξαιτ' ἂν ἀληθινὸς ἀρχιερεὺς ἀληθινῷ μόνῳ θεῷ a cui fa da riscontro in TL (156, 6-10): *et videmus Iesum conloquentem cum patre (id est convenientia patri loquentem) et orantem (id est subdentem se) patri, soli vero deo*. Se il primo inciso di TL sembra di poco conto, poiché il traduttore vi si limita a specificare che Gesù pronuncia parole «convenienti al Padre», più significative sono la traduzione del pregnante αὐτόλογον, utilizzato da Origene per marcare la divinità del Figlio, con un semplice *Iesum* e ancor più il secondo inciso, che accentua la sottomissione del λόγος rispetto al Padre, insita nell'atto della preghiera. Se è vero che un subordinazionismo del genere non è estraneo alla teologia origeniana¹³⁵, bisogna rilevare che i due incisi di TL hanno tutta l'aria di essere aggiunte del traduttore, che ha sostituito la figura di Cristo sommo sacerdote presente in TG con la più umile – e arianeggiante – posa di un Gesù sottomesso al Padre.

Il passo appena discusso (CMt 12, 39; 156, 6-10) è stato rimesso al centro dell'attenzione da Manlio Simonetti in uno dei suoi contributi sul *Commento a Matteo*¹³⁶; nell'analisi di CMt 15, 10 egli aveva infatti individuato, in un'altra discrepanza tra TG e TL, tracce dell'arianesimo del traduttore: conviene dunque analizzare anche questo passo. L'esegesi verte qui sul significato dell'aggettivo ἀγαθόν di Mt 19, 16 che Origene, applicando uno schema di pensiero di ascendenza platonica, attribuisce in senso proprio (κυρίως) solo a Dio Padre, in senso improprio (καταχρηστικῶς)¹³⁷ a tutti gli altri enti. I passi di TG e TL sono dislocati in posizioni diverse all'interno del paragrafo, secondo l'opinione di Simonetti¹³⁸ è TL ad aver anticipato a 374, 13-15 Kl la citazione di Lc 6, 45 che in TG si legge solo in seguito, a 375, 17-19 Kl. Si parla quindi di un uomo¹³⁹ a cui l'aggettivo *bonus* sarebbe riferito solo in senso traslato, ma TL prosegue e associa alla sua bontà riflessa quella «de angelis bonis et de spíritu sancto bono et de filio dei bono»¹⁴⁰. A sorprendere non è certo la gradazione delle persone della trinità, che rispecchia la visione trinitaria «verticale» di Origene¹⁴¹ e che fu oggetto di accuse da parte di Girolamo e Giustino¹⁴². Notevole è invece il fatto che, per usare le parole di Simonetti, «mentre nel testo greco alla

¹³⁴ Nel citare Iob 1, 17 TL specifica che i cavalieri che rubarono i cammelli di Giobbe «fecerunt cornua tria» (lezione registrata come variante in Ziegler 1982, 213), particolare omissso da TG. Per quanto si voglia caricare questo particolare di valori trinitari, appare difficile collegarlo a posizioni ariane (cf. Girod 1975, 129). L'unico punto di contatto, per quanto labile, potrebbe risiedere proprio nella forma in cui il versetto è citato, comune solo a TL e all'anonimo commento ariano al libro di Giobbe: «tria cornua fecit diabolus in typum atque figuram trionymae illius sectae triumque, deorum haeresis, quae universum orbem terrae in modum tenebrarum replevit, quae patrem et filium et spiritum sanctum aliquando tamquam tres colit, nonnumquam autem tamquam unum adorat, quemadmodum Graecorum lingua memoratur triada vel homousion» (Steinhauser 2006, 96; cf. Meslin 1975, 189, n. 22). Se la traduzione con «cornua tria» è comune a questi soli testi, in assenza di ogni espansione antitrinitaria in TL, nulla permette di ipotizzare un valore teologico di questa scelta traduttiva.

¹³⁵ È questa la posizione di Girod 1975, 129, che nega la fede ariana del traduttore.

¹³⁶ Simonetti 2012, 111 n. 4.

¹³⁷ Neuschäfer 1987, 221-223, che sottolinea che la κατάχρησις, intesa come uso di un vocabolo in senso traslato, non è per Origene una figura retorica, ma una funzione interna al linguaggio stesso.

¹³⁸ Simonetti 2012, 109 nota come il confronto puntuale tra le due redazioni sia estremamente difficile per quanto riguarda questo dettaglio.

¹³⁹ Lc 6, 45: ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας προφέρει τὸ ἀγαθόν.

¹⁴⁰ 374, 16-17 Kl.

¹⁴¹ Prinzi-valli-Simonetti 2012, 111 che mette a frutto *Clo* 13, 151, in cui la subordinazione del Figlio e dello Spirito rispetto al Padre è legata proprio all'utilizzo in senso proprio dell'aggettivo ἀγαθός.

¹⁴² Facendo riferimento al *De principiis*, Girolamo parla dell'uso proprio e improprio dell'aggettivo *bonus* (Hier.,

vera e propria bontà di Dio Padre viene contrapposta l'impropria bontà di entità diverse: un'azione, un uomo, un albero¹⁴³, la traduzione latina vi sostituisce un concetto dottrinale di forte spessore: di fronte alla bontà di Dio Padre, neppure lo Spirito Santo neppure il Figlio possono essere definiti buoni se non in senso improprio: un concetto perciò fortemente subordinante»¹⁴⁴. Si potrebbe ipotizzare che il passo sospetto di arianesimo si trovasse originariamente nel testo di Origene, ma contro questo argomento gioca l'organico collegamento tra l'innocua elencazione di entità buone in TG καὶ ἐπὶ ἔργων ἀγαθῶν καὶ ἐπὶ ἀνθρώπου ἀγαθοῦ καὶ ἐπὶ δένδρου ἀγαθοῦ (374, 28-30 Kl) e una frase esortativa di movenza tipicamente origeniana, ossia καὶ σὺ δ' ἂν εὐροῖς καὶ ἐπ' ἄλλων πλειόνων τασσόμενον τὸ ἀγαθόν (374, 28-30 Kl). Questa frase in seconda persona si legge anche in TL, ma qui la sua efficacia è molto minore poiché non è collegata ad alcun elenco di "cose buone" che l'ascoltatore sia esortato a estendere. Questa minuta osservazione lascia pensare che l'assetto testuale più vicino a quello originario sia oggi rispecchiato da TG, mentre il traduttore/redattore di TL sembra essere pesantemente intervenuto su un testo, uscito dalle sue mani colorato di una leggera ma indubitabile tinta ariana. Se anche così non fosse e la menzione subordinazionistica della trinità fosse già stata presente nel testo originario, non c'è dubbio che, mantenendola, TL dimostra una sensibilità alle questioni trinitarie assai meno spiccata di quella del redattore di TG.

Un ulteriore segno della *forma mentis* arianeggiante del traduttore si ravvisa poi in *CMt* 13, 8, dove Origene si sofferma sull'espressione μέλλει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων (Mt 17, 22). Qui l'esegeta si domanda innanzitutto da chi sarebbe stato consegnato il Figlio dell'uomo e la prima risposta prospettata è che, a consegnare il Figlio, sarebbe stato Dio, senza ulteriori precisazioni almeno secondo TG. A sostegno di questa interpretazione già in sé subordinante viene sfruttata la citazione di Rom 8, 32: ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν (200, 8-12 Kl), il cui soggetto, espresso al versetto precedente, è appunto ὁ θεός. TG prosegue poi proponendo rapidamente l'ipotesi che, oltre a essere consegnato dal Padre, Gesù abbia anche consegnato se stesso, affermazione corroborata dalla citazione di Gal 1, 4. Il comportamento di TL di fronte a queste frasi esplosive sul fronte trinitario è più che sintomatico. Il traduttore ha riportato la prima interpretazione, specificando però che Gesù non sarebbe stato consegnato dalla generica divinità ma *a deo patre* (200, 9 Kl), marcando così in modo netto la sudditanza del Figlio rispetto al Padre. In TL manca poi la seconda parte dell'interpretazione, dalla quale si inferisce la parità tra le due persone della trinità.

Considerare TL una traduzione ariana non è oggi una tesi molto in voga: essa è infatti caduta insieme all'identificazione del traduttore con l'autore dell'*Opus imperfectum*. Sia chiaro, nessuno nega gli evidenti legami tra queste due opere, che anche noi abbiamo sommariamente elencato, ma non è più possibile mettere automaticamente a frutto l'identità dei due autori come aveva fatto, ad esempio, Nautin nel 1972¹⁴⁵. Ciò è avvenuto senza dubbio per il

Ep. 124, 2: *Deum patrem omnipotentem appellat bonum et perfectae bonitatis, filium non esse bonum sed auram quandam et imaginem bonitatis, ut non dicatur absolute bonus* [Hilberg 1918 97, 20-22]); mentre la testimonianza della *Lettera a Mena* riguarda precisamente l'elencazione di persone della trinità insieme ad altre creature in riferimento alla visione dei due serafini in Isaia: "Ὅτι μετὰ τοῦ υἱοῦ καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα κτίσμα εἰπὼν συνηρίθησε τοῖς ἄλλοις κτίσμασι, δι' ὃ καὶ λειτουργικὰ αὐτὰ ζῶα καλεῖ, ἐκ τοῦ δ' λόγου τοῦ Περὶ ἀρχῶν βιβλίου (Staub 1971, 210, 7-8).

¹⁴³ *CMt* 15, 10 (374, 27-32 Kl): ἐν ἄλλοις δὲ καταχρηστικῶς καὶ ἐπὶ ἔργων ἀγαθῶν καὶ ἐπὶ ἀνθρώπου ἀγαθοῦ καὶ ἐπὶ δένδρου ἀγαθοῦ, καὶ σὺ δ' ἂν εὐροῖς καὶ ἐπ' ἄλλων πλειόνων τασσόμενον τὸ ἀγαθόν.

¹⁴⁴ Simonetti 2012, 109-110.

¹⁴⁵ Nautin 1972, 383-384.

proliferare di ipotesi sull'autore dell'*OIM*, né può essere considerata estranea a questa tendenza la balzana divisione tra *Vetus interpretatio* e *Series commentariorum* proposta da Meslin¹⁴⁶: le reazioni a questa tesi hanno infatti portato a una più equilibrata valutazione delle tendenze dottrinali di TL, accompagnata da una revisione delle opinioni maggiormente diffuse su TL.

In questo processo ha giocato un ruolo centrale Robert Girod, l'editore del primo tomo *Sources Chrétiennes* del *CMT*. In un intervento apparso negli *Origeniana prima* egli ha messo radicalmente in discussione la *fides* ariana del traduttore di TL, sostenendo che, nonostante i passi che sembrerebbero tradire tendenze subordinazioniste, si possono rilevare «nombre de passages omis par le traducteur, qui auraient pu être facilement utilisés dans un sens arien»¹⁴⁷ e altri in cui, addirittura, «le traducteur ajoute au texte des explications qui affirment nettement la divinité du fils»¹⁴⁸. Un'analisi di questi passi è dunque preliminare a un qualsiasi giudizio sulle simpatie dottrinali del traduttore.

Di seguito dunque i passi elencati da Girod, dalla cui omissione si ricaverebbe la posizione ortodossa e antiariana del traduttore:

- *CMT* 14, 17 (325, 27-32 Kl): και ὁ κτίσας γε ἀπ' ἀρχῆς τὸν κατ' εἰκόνα (ὡς «ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων») ἄρρεν αὐτὸν ἐποίησε καὶ θῆλυ τὴν ἐκκλησίαν, ἔν τὸ κατ' εἰκόνα ἀμφοτέροις χαρισάμενος.
Nell'ampia esegesi di Mt 19, 3-12, il passo sulla liceità del ripudio della moglie, Origene mette a frutto il procedimento allegorico che sta alla base del suo *Commento al Cantico dei cantici* e identifica lo sposo e la sposa con Gesù e la Chiesa. In questo contesto viene inserita un'allusione a Gen 1, 27¹⁴⁹ che impone all'esegeta di affermare che il Cristo è stato creato dal Padre: il procedimento esegetico origeniano, fatto di reciproci richiami tra citazioni bibliche, conduce in questo caso a esiti che possiamo senza dubbio definire ariani radicali. TL omette queste righe e non si può negare che ciò sia significativo, ma alla base dell'omissione potrebbe stare un più neutro principio di economia. In TL non viene infatti tradotta neppure l'innocua citazione di Is 50, 1 che subito precede; la scelta di omettere in questo punto della sua esegesi i passi paralleli proposti da Origene potrebbe essere la vera ragione dell'assenza nella traduzione delle righe indicate da Girod.
- *CMT* 15, 10 (375, 20; 376, 8 Kl). Si tratta dello stesso passo notato da Simonetti e discusso poco sopra¹⁵⁰. Non si tratta di un'omissione, quanto piuttosto di una profonda rielaborazione dell'intero paragrafo; da un'attenta lettura del conteso può emergere, *pace* Girod, una qualche tendenza ariana del traduttore.
- *CMT* 16, 4 (479 Kl). L'indicazione di Girod è vaga e di certo errata poiché in questa pagina non ci sono *plus* del greco rispetto al latino. Il paragrafo 4 del libro 16 offre però spunti di riflessione altrove, in particolare nel passaggio in cui Origene raccoglie diverse occor-

¹⁴⁶ Meslin 1967, 183-192.

¹⁴⁷ Girod 1975, 130 e n. 24.

¹⁴⁸ Girod 1975, 130-131 e n. 25.

¹⁴⁹ Gen 1, 27b: κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς. Questa pericolosa applicazione dello schema esegetico sposo-sposa a Cristo e alla Chiesa in parallelo con Adamo ed Eva doveva essere stato ben sviluppato nel *Commento alla Genesi*, come si può evincere dalla testimonianza di Socrate Scolastico (Socr., *HE* 3, 7, 19-25: Ὀριγένης δὲ πανταχοῦ μὲν ἐν τοῖς φερομένοις αὐτοῦ βιβλίοις ἔμψυχον τὸν ἐνανθρωπήσαντα οἶδεν. Ἰδικῶς δὲ ὁ εἰς τὴν Γένεσιν αὐτῷ πεπονημένος ἔνατος τόμος τὸ περὶ τούτου μυστήριον ἐφανέρωσεν, ἔνθα Ἀδάμ μὲν τὸν Χριστὸν, Εὐὰν δὲ τὴν ἐκκλησίαν εἶναι πλατύτερον κατεσκεύασε. Μάρτυρες τούτων ἀξιόπιστοι ὁ τε ἱερός Πάμφιλος καὶ ὁ ἐξ αὐτοῦ χρηματίζων Εὐσέβιος. Su questo passo si vedano Metzler 2010, 54-55 e Wallraff 1997, 228 n. 85).

¹⁵⁰ Simonetti 2012, 109-111.

renze bibliche del verbo sedersi (κάθηναι). Tra questi spicca la citazione di Ps. 109, 1 (475, 11-16 Kl): ἐν δὲ τῷ ἑκατοστῷ ἑννάτῳ Ψαλμῷ τὸ «εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου» ἐμφαίνει κάθισιν τοῦ πατρὸς καὶ ἄλλην τοῦ σωτήρος καθεζομένου ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ.

Il fatto che il Figlio abbia un seggio diverso da quello del Padre potrebbe essere interpretato come un segno di subordinazione, ma converrà forse credere al traduttore quando dichiara di aver omesso i numerosissimi passi paralleli proposti da Origene «prolixitatis declinandae gratia» (474, 13-14 Kl) e non certo per ragioni dogmatiche.

Come si vede, lo scrutinio delle affermazioni “arianeggianti” di Origene che, secondo Girod, il traduttore avrebbe omesso per scrupolo di ortodossia non ha condotto a conclusioni cogenti. Lo stesso si può dire per i presunti *plus* del latino atti a rimarcare la perfetta divinità del Figlio:

- *CMt* 16, 4 (479, 1-12 Kl): *Intellegat ergo, qui potest, eminentiam quidem regni in hominibus Christum recepisse et glorificatum esse ad gloriam, quam habuit «priusquam esset mundus» priusquam peccarent qui peccaverunt, et habebat gloriam apud patrem; eorum autem, qui adpropiant in primo vel in secundo vel in tertio loco, quasi homines constituti secundum mensuram suam habentes sedere ad dexteram vel <ad> sinistram Christi in regno eius.* In questo *plus* di TL non si trova alcun confronto diretto tra Padre e Figlio, ma viene rimarcata l'*eminentiam* del Figlio rispetto alle altre creature. Il concetto di ὑπεροχή, che soggiace a questa traduzione, non ha quindi forte valore trinitario¹⁵¹. Inoltre, il *plus* di TL non andrà in alcun modo riportato, come vorrebbe Girod, all'arbitrio del traduttore, ma a un taglio operato dal redattore greco. Questo passo allude infatti a un tratto tipico della protologia dell'esegeta alessandrino, ossia al peccato primordiale delle creature razionali: è quindi «sicuramente origeniano»¹⁵².

- *CMt* 13, 19 (232, 29 Kl): *Et quoniam nec pater recedit a filio, si quis receperit filium, recipit apud se simul et patrem.*

Questa frase, una semplice parafrasi di *Mt* 10, 40, è presente tanto in TG quanto in TL ed è una tipica espressione dell'indivisibilità di Padre e Figlio. L'unica peculiarità del latino sta nella ripetizione *pater ... patrem* al nominativo e all'accusativo mentre TG scrive una sola volta ὁ πατήρ come soggetto sia di ἐστὶ che di γίνεται. Il presunto *plus* antiariano di TL non è altro che una necessità grammaticale dovuta a una scelta di traduzione¹⁵³.

I passi addotti da Girod per confutare la tesi del traduttore ariano si sono quindi rivelati perlopiù inconsistenti. L'unica eccezione potrebbe forse essere l'omissione in *CMt* 14, 17 (325, 27-32), ma si tratterebbe comunque di un incerto *argumentum ex silentio*, dato che si fonda sulla mancata traduzione di un passo, piuttosto che su una positiva affermazione del traduttore. Questa conclusione non ci costringe però a tornare alla tesi di un traduttore *tout court* ariano: basta allargare il campo d'indagine per osservare tendenze diverse e forse sorprendenti.

I nomina sacra

¹⁵¹ Se ne osservi per esempio l'uso insistito in *CMt* 12, 33 (146 3-13 Kl).

¹⁵² Simonetti 2009, 310.

¹⁵³ È quindi del tutto superflua l'integrazione <όμοῦ ὁ πατήρ> stampata da Klostermann (232, 29 Kl).

Nell'analizzare *CMt* 13, 8 (200, 8-12 Kl) abbiamo osservato come il principale indizio di subordinazione sia rappresentato dalla discrasia nell'uso dei *nomina sacra*: a περί τοῦ θεοῦ fa infatti riscontro il più marcato *a deo patre* di TL. In questo punto è verisimile che a modificare il dettato originario sia stato il traduttore latino, ma c'è almeno un altro caso nel *CMt* in cui possiamo essere certi che TG sia intervenuto su un *nomen sacrum* con l'intento di fugare ogni accusa di arianesimo. In *CMt* 13, 18 si parla dei «piccoli che credono in Dio»¹⁵⁴. Questo passaggio non trova riscontro in TL ma possiamo fortunatamente confrontarlo anche con il più antico testimone del *CMt* di cui disponiamo, ossia i due fogli palinsesti scoperti a Grottaferrata da Edoardo Crisci¹⁵⁵. Lì si legge οἱ μικροὶ τῶν εἰς Ἰησοῦν πιστευόντων¹⁵⁶. Una tale oscillazione è stata attribuita da Bossina all'azione del redattore greco che «accentua ove possibile l'unità e l'identità delle due prime persone, preferibilmente disciogliendole nella «divinità» più vaga, impersonale per definizione, perché priva di persona»¹⁵⁷.

Tuttavia, non sembra che una tale tendenza alla rielaborazione teologica dei *nomina sacra* si possa generalizzare: poche righe prima, nello stesso paragrafo, Origene aveva affermato, stando al manoscritto H: ὁ σωτήρ καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα ἕξαπεστάλη ὑπὸ τοῦ πατρὸς¹⁵⁸. La frase rispecchia in pieno la struttura verticale della trinità origeniana e si può pertanto ritenere sana dal punto di vista della tradizione testuale, anche poiché TL traduce *a patre missi sunt*. Logicamente inaccettabile e ascrivibile all'influenza del contesto è la variante ὑπὸ τοῦ σωτήρος di M² e V, mentre più degna di attenzione è senza dubbio la lezione del palinsesto criptense: ὑπὸ τοῦ θεοῦ¹⁵⁹. Dal momento che questi tre rami della tradizione offrono testimonianze tra loro indipendenti, l'accordo di TG e TL ci obbliga a scartare la lezione del palinsesto, testimone antico e venerando, ma non per questo infallibile: non si può infatti escludere che in questo caso a intervenire sia stato il copista del nostro palinsesto, volontariamente o inconsciamente, per modificare un passo compromettente dal punto di vista teologico¹⁶⁰.

Setacciare i *nomina sacra* nel *CMt* alla ricerca di variazioni che tradiscano le inclinazioni teologiche del redattore greco o del traduttore latino non sembra quindi condurre ai risultati sperati tanto più che, almeno per i libri 12 e 13, la testimonianza delle catene si accorda nella quasi totalità dei casi con TG contro TL¹⁶¹. Bisognerà dunque attribuire tutte le oscillazioni individuabili in questo campo al fatto che i *nomina sacra*, col loro scarso corpo grafico, sono predisposti a corrompersi più di altre parole? Questa tendenza non va certo sottovalutata e la maggior parte delle varianti andrà senza dubbio attribuita alle normali dinamiche della tradizione manoscritta. Non bisogna attribuire poi un profondo valore teologico a ogni minima oscillazione dei sostantivi utilizzati da TG e TL per riferirsi alla divinità, ma proprio nella di-

¹⁵⁴ 229, 32 Kl: οἱ μικροὶ τῶν εἰς θεὸν πιστευόντων.

¹⁵⁵ Di questo importante testimone manoscritto ci occuperemo ampiamente nel capitolo 6 di questa ricerca. Per ora si vedano Crisci 1988, 107; Bossina 2011a, 61.

¹⁵⁶ Ci si riferisce al verso del primo dei due fogli palinsesti, col. I r. 14 (Bossina 2011a, 91). In questo punto Crisci 1988, 111 aveva frainteso l'abbreviazione per il *nomen sacrum* trascrivendo εἰσὶν in luogo di εἰς Ἰησοῦν).

¹⁵⁷ Bossina 2011a, 62.

¹⁵⁸ 227, 33 Kl.

¹⁵⁹ F. I, col. II, r. 11.

¹⁶⁰ L'analisi di Bossina 2011a, 61 è qui viziata da un'inversione tra le lezioni di TG e del palinsesto: ciò ha portato lo studioso ad affermare erroneamente che anche in questo caso l'oscillazione della tradizione manoscritta andasse attribuita a un deliberato intervento del redattore greco.

¹⁶¹ L'unico caso di tripartizione della nostra tradizione si incontra in 80, 14 Kl: ὁ Ἰησοῦς TG : Christus TL : ὁ σωτήρ C^{luc}22 (Niceta). Su questa divergenza si tronerà nell'analisi di una più generale tendenza di TL.

scrasia delle modalità utilizzate da TG e TL per riferirsi a Gesù si potrebbero annidare preziose informazioni sulle controverse origini di questa traduzione.

Le controversie cristologiche di Vsec.

Ludwig Früchtel, nel compilare gli indici dei volumi dei GCS dedicati all'esegesi origeniana sul primo Vangelo, ha messo in luce la straordinaria libertà di resa dei *nomina sacra* da parte del traduttore latino: *Iesus* traduce Χριστός e *Christus* Ἰησοῦς, mentre σωτήρ è reso a volte da *Christus* (487, 1; 537, 9; 578, 1; 654, 21), altre da *Iesus* (507, 1; 526, 4; 577, 14), da *dominus* (90, 16; 514, 26; 576, 6), da *filius* (158, 18; 376, 6) o da *verbum* (527,7) mentre la traduzione di λόγος può essere *Christus* (265, 1) e viceversa Ἰησοῦς può essere reso da *verbum* (139, 29)¹⁶²; e questo senza considerare le innumerevoli aggiunte di *nomina sacra* operate da TL. Dopo aver fornito questa trafila di esempi – che si potrebbe tranquillamente ampliare consultando gli indici che chiudono l'edizione del *CMt* nei *GCS*¹⁶³ – Früchtel riporta tutte queste divergenze «an der willkürlichen Wortwahl des Lateiners»¹⁶⁴. Non c'è dubbio che, in una tale situazione di disordine, l'arbitrio giochi un ruolo importante; ciò non obbliga tuttavia a sospendere il giudizio su questo tema. Il campione di *nomina sacra* presente nel *CMt* è abbastanza ampio da permetterci di formulare osservazioni dotate di valore, per così dire, statistico.

Nel *CMt* si possono contare almeno 94 casi certi in cui un Ἰησοῦς in TG è tradotto in TL con *Christus*¹⁶⁵. Una seconda tendenza macroscopica è quella di sostituire con altri appellativi cristologici il greco σωτήρ: questo viene tradotto in almeno 20 casi con *Christus*¹⁶⁶ e in circa 15 casi con *Iesus*¹⁶⁷ e in almeno quattro casi con *dominus*¹⁶⁸. Altre modifiche riguardano κύριος, λόγος, θεός, *filius*, *dominus* e *verbum* ma il caso più macroscopico è senza dubbio quello che ruota attorno agli attributi cristologici Ἰησοῦς, σωτήρ e *Christus*.

Chiaramente, ci troviamo qui di fronte a una tendenza generalizzata da cui traspaiono radicate abitudini espressive del traduttore¹⁶⁹.

¹⁶² Früchtel 1941a, 24.

¹⁶³ Klostermann 1955.

¹⁶⁴ Früchtel 1941a, 24.

¹⁶⁵ Alcuni casi sono già notati da Vogt 1985, 91: lo studioso tedesco non si è però reso conto della portata sistematica di questo fenomeno. Segue un elenco dei passi (si indica il rigo del testo latino nell'edizione Klostermann 1935) in cui TL ha sostituito *Christus* a Ἰησοῦς: 80, 13; 81, 10; 82, 2; 82, 16; 112, 27; 117, 7; 121, 18; 121, 29; 123, 13; 125, 3; 151, 17-18; 153, 2-3; 153, 9; 155, 3; 155, 7; 158, 16; 158, 32-33; 159, 4; 159, 6; 159, 23-24; 159, 27; 162, 17; 162, 31, due volte; 163, 11; 166, 20; 171, 7, 17; 191, 27; 214, 19; 216, 26; 229, 23; 233, 6; 238, 9; 239, 28; 259, 27; 262, 29; 262, 33; 282, 13; 282, 14; 283, 21-22; 302, 8; 302, 19-20; 318, 27; 346, 33; 352, 12; 364, 8; 364, 25; 364, 30; 368, 19; 372, 18; 398, 10; 401, 16; 403, 1, 31; 404, 21; 412, 7, 27; 416, 3; 423, 18; 472, 21; 493, 27; 504, 11; 505, 4; 505, 9; 506, 25; 513, 2; 519, 32; 533, 31; 537, 7; 544, 4; 546, 30; 548, 12, 26; 552, 14; 553, 1; 554, 21; 562, 4; 563, 20; 564, 30; 569, 20; 570, 28; 571, 10; 581, 27; 626, 7, 29; 627, 4-5, 16, 19-20; 634, 13; 655, 22; 697, 32. Il caso contrario (Χριστός > *Iesus*) è attestato ma è raro: 222, 29; 277, 24, due volte.

¹⁶⁶ Questi i casi in cui σωτήρ di TG è reso con *Christus* in TL: 227, 8; 251, 3; 345, 8, 24; 405, 5; 413, 16; 419, 24; 423, 5; 479, 33; 487, 1; 505, 27; 525, 22-32; 544, 33; 545, 11; 577, 32; 687, 31-32; 693, 3; 695, 1; 697, 31; 702, 22. Che *Christus* fosse il *nomen sacrum* prediletto dal traduttore di TL è confermato dal fatto che esso rende sporadicamente λόγος (239, 25-26; 265, 1), κύριος (326, 26) e θεός (353, 1; 557, 13, creando peraltro la curiosa dittologia *Christi Iesu et verbi dei*; 573,29).

¹⁶⁷ Questi i casi in cui σωτήρ di TG è reso con *Iesus* in TL: 120, 32; 172, 16; 227, 32; 233, 4; 368, 27; 413, 9; 506, 32; 508, 6; 513, 15; 576, 1; 577, 14; 615, 11. Si dà anche il caso contrario (Ἰησοῦς > *Salvator*): 367, 1, 9.

¹⁶⁸ Sostituzione σωτήρ > *dominus*: 90, 16; 342, 15; 514, 26; 576, 6 Kl. Σωτήρ è poi sostituito da *filius* in 158, 18 e *verbum* in 527, 7 Kl.

¹⁶⁹ Non sarebbe metodologicamente corretto, né onesto nei confronti di un traduttore latino che si dimostra

Una simile osservazione è stata formulata da Basil Studer a proposito delle traduzioni origeniane di Girolamo e Rufino¹⁷⁰. La fine sensibilità teologica dello studioso svizzero ha colto infatti che, laddove è possibile un confronto tra il testo greco di Origene e le traduzioni di Rufino e Girolamo, in queste ultime torna con più frequenza la formula *dominus et salvator* anche a fronte del semplice σωτήρ¹⁷¹, Χριστός¹⁷² o di un altro appellativo cristologico¹⁷³. Per quanto il nesso κύριος καὶ σωτήρ non sia estraneo all'uso origeniano, è innegabile che, nelle traduzioni, il suo corrispondente latino ricorre con una frequenza assai maggiore. Studer riporta questo curioso fenomeno alla libertà con cui gli antichi affrontavano l'impresa della traduzione¹⁷⁴, di cui anche noi abbiamo discorso nella prima parte di questo capitolo, e nota con grande realismo che i traduttori sceglievano i *nomina sacra* «selon le goût de leur temps plutôt qu'ils ne les traduisent à la lettre»¹⁷⁵. È sicuro che ogni età – e chiunque si sia dedicato ai testi sacri – ebbe il proprio modo prediletto per riferirsi a Gesù Cristo¹⁷⁶, ma dietro ognuna di queste abitudini si celano più profonde motivazioni storiche e teologiche: per il nesso Signore-Salvatore Studer ha rilevato la portata anti-ariana di un doppio appellativo che, nel caratterizzare Cristo come Salvatore dell'umanità e Signore alla pari del Padre, si pone come «résumé de la foi de Nicée»¹⁷⁷. In secondo luogo, la diffusione di quest'epiclesi nel IV sec. non sarebbe disgiunto dall'uso di *Conservator Dominus noster* come titolo imperiale da parte di Costantino e dei suoi successori¹⁷⁸.

Tornando alla confusione tra *nomina sacra* nelle diverse redazioni del *CMt*, è difficile individuare tendenze nette come quelle evidenziate da Studer, tanto più che sembra di trovarsi qui di fronte a un andamento opposto. La portata soteriologica di σωτήρ/*Salvator* è infatti indebolita dalle scelte traduttive di TL, laddove invece Girolamo e Rufino tendevano a rinforzarla. Per questa serie di sostituzioni conviene forse appellarsi semplicemente alle abitudini espressive – legate forse a usi liturgici – del traduttore; per quanto concerne invece la tendenza a sostituire i più svariati appellativi cristologici col semplice *Christus*, bisogna mettere da parte la controversia ariana, sulla quale ci siamo finora concentrati, e spostare più avanti il baricentro cronologico della nostra indagine.

L'infuocata crisi origenista che infuriò tra la fine del IV e il V sec.¹⁷⁹ coinvolgendo le principali sedi patriarcali dell'Oriente, si andò a spegnere nei primi decenni del V sec. col venir meno dei principali protagonisti: Rufino (morto in Sicilia nel 411), Teofilo di Alessandria (412) e Girolamo (Betlemme, 420). Cominciò da allora quella che Martin Wallraff ha iconicamente

spesso tutt'altro che imperito, ipotizzare che egli fosse completamente incapace di distinguere le abbreviazioni utilizzate per i *nomina sacra* greci.

¹⁷⁰ Studer 1968. A p. 137 Studer fa riferimento proprio all'antica traduzione del *CMt* come a un analogo caso di mutamento di appellativi cristologici, ma si limita a riportare le generiche osservazioni di Früchtel 1941a, 24.

¹⁷¹ Come nella traduzione rufiniana di *Princ.* 3, 1, 7 e in nel frammento della traduzione geronimiana di *Princ.*, 2, 8, 3.

¹⁷² Si veda un esempio tra i tanti nella traduzione di Girolamo di *HLuc* 10 (Rauer 1930, 60, 11).

¹⁷³ Un ricco elenco di esempi si trova in Studer 1968, 140-141. Il nesso *Dominus Salvator* si incontra due volte in TL: 432, 22-23 (dove traduce τοῦ σωτήρος ἡμῶν θεοῦ) e 577, 27 (a fronte del semplice σωτήρ).

¹⁷⁴ Studer 1968, 148 con rimando a Bardy 1940.

¹⁷⁵ Studer 1968, 143.

¹⁷⁶ E già utilizzando questo appellativo "usuale" si pratica una scelta non scontata.

¹⁷⁷ Studer 1968, 149.

¹⁷⁸ Studer 1968, 151-153.

¹⁷⁹ La bibliografia sul tema è molto ampia: basti rimandare all'ampia disamina di Clark 1992 e alle innovative riflessioni sul ruolo giocato da Isidoro *xenodochos* nell'esplosione della crisi contenute in Fatti 2003.

definito «la quiete dopo la tempesta»¹⁸⁰: il secolo e mezzo che intercorse tra le due crisi origeniste fu infatti un periodo in cui l'eredità origeniana, che pure rimaneva controversa¹⁸¹, poté diffondersi in modo piuttosto pacifico e non mancarono neppure espliciti apprezzamenti per l'opera dell'Alessandrino. In particolare, per Teodoreto di Cirro – al di là delle ovvie discrepanze nella procedura esegetica¹⁸² – Origene rappresenta una fonte imprescindibile¹⁸³ e non sembra porre alcun problema di ortodossia¹⁸⁴. Ancor più in là si spinge lo storico ecclesiastico Socrate quando definisce Origene vittima dell'invidia di uomini inferiori (Metodio di Olimpo, Eustazio di Antiochia e Apollinare di Laodicea), ma sottolinea come un campione dell'ortodossia del calibro di Atanasio abbia apprezzato le speculazioni origeniane¹⁸⁵. L'apprezzamento di Socrate scolastico per Origene va ricondotto a motivazioni che ben si armonizzano con quelle che guidarono la rivalutazione novecentesca di Origene: per Socrate, l'Alessandrino è il principale esponente della cultura cristiana *πρὸ τῆς διαίρέσεως ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ*¹⁸⁶, probabile riferimento alla crisi ariana. Anche in età patristica si poteva “ritornare ai padri” per andare oltre le fratture che sconvolsero in quegli anni il corpo della Chiesa. Prima però di domandarci come poteva essere letto Origene nel V sec. è conveniente tratteggiare una schematica sinossi dello scontro politico e teologico sulla compresenza delle nature umana e divina nella persona di Cristo.

La crisi nestoriana in pillole

In estrema sintesi bisogna ricordare che questa problematica si affermò già a partire dalla fine del IV sec., quando, all'interno del fronte niceno, Apollinare di Laodicea puntò a preservare la piena divinità della seconda persona della trinità negando in essa la presenza di un principio vitale propriamente umano (*ψυχή ο νοῦς*); in Cristo il corpo era quindi animato dal *λόγος* divino, senza un'anima umana che avrebbe reso posticcia l'unione di Dio e uomo. Dietro questa posizione stava una profonda esigenza soteriologica: se infatti a morire in croce fosse stato l'uomo Gesù, sarebbe venuto meno il sacrificio divino su cui si basa la redenzione umana. Una forte reazione a questa posizione giunse dalla scuola antiochena che, sulle orme di Teodoro di Mopsuestia, affermò con forza che tutto ciò che fu assunto dal *λόγος*, fu anche

¹⁸⁰ Wallraff 1999.

¹⁸¹ Wallraff 1999 passa brevemente in rassegna le opere anti-origeniane prodotte nel V sec. in ambito egiziano, palestinese e costantinopolitano, concludendo che, negli anni dello scontro tra Cirillo e Nestorio, la superata speculazione di Origene non era certo al centro dell'attenzione dei teologi.

¹⁸² L'accusa mossa dagli antiocheni a Origene era ovviamente quella di abusare dell'esegesi allegorica (sul tema si veda Guinot 2003).

¹⁸³ Si è a lungo pensato che l'opera di Teodoreto più influenzata da Origene fosse il *Commento al Cantico* (cf. Guinot 1985); Bossina 2008 ha tuttavia dimostrato che le allegorie più spinte contenute in quell'opera vanno ricondotte a un guasto della tradizione manoscritta, che ha posto sotto il nome di Teodoreto sviluppi esegetici provenienti dalla cosiddetta *Catena dei tre padri*. Ciononostante, l'influsso di Origene – e specialmente della sua attività critico-testuale – sull'esegesi teodoretiana è innegabile (Guinot 1995).

¹⁸⁴ Teodoreto elenca Origene insieme ad altri *τῆς Ἐκκλησίας διδάσκαλοι* in *Haer., Praefatio* (PG 83, 340A, 11) e lo definisce *ὁ ἡμέτερος* in *Affect.*, 6, 60 ma si tratta forse di un modo per distinguerlo dal fantomatico Origene neoplatonico a cui farebbe qui riferimento Porfirio, evidente fonte di Teodoreto sulla scuola di Ammonio Sacca.

¹⁸⁵ Socr., *HE* 6, 13. In generale sull'atteggiamento di Socrate verso Origene e l'origenismo si rimanda a Wallraff 1997, 227-232.

¹⁸⁶ *HE* 5, 10, 43 (Wallraff 1997, 230 n. 95 con numero di pagina errato).

redento¹⁸⁷. Si noti qui la terminologia tipica della posizione antiochena, ossia *homo adsumptus* e *συνάφεια*: sono termini che furono avvertiti come troppo deboli nella riflessione teologica successiva, così come problematica restò, da parte antiochena la giustificazione su basi filosofiche della sofferenza e della morte della natura divina di Cristo, per definizione impassibile e immortale; secondo Teodoro, infatti, la natura divina non patì sulla croce, ma fu solo presente alla passione della natura umana.

Nel dibattito tra Apollinare e Teodoro si posero le basi della lotta che sconvolse la Chiesa nei secoli successivi. Ma prima di proseguire nella ricostruzione della vicenda, conviene domandarsi come la posizione origeniana in fatto di cristologia poté essere recepita nel corso di questa disputa. Per Origene la distinzione di natura umana e divina non si pone tanto in senso ontologico quanto, all'interno del piano organico della *παιδεία* divina, nella progressione delle modalità con cui Cristo, uomo e Dio, viene conosciuto dai fedeli, sempre in base alle loro possibilità¹⁸⁸. Con consapevole anacronismo si può tuttavia analizzare la teoria origeniana attraverso il filtro delle controversie successive e provare a darne un giudizio in questa direzione. Per Origene non c'è alcun dubbio che il *λόγος* abbia assunto l'umanità nella sua completezza (corpo, anima e spirito, secondo la peculiare antropologia tripartita origeniana). L'anima di Cristo, preesistente ma non caduta al pari degli altri *νόες*, svolge infatti una fondamentale funzione mediatrice tra la carne e il *λόγος*; dall'impostazione platonica del ragionamento origeniano emerge uno schema triadico interno alla "persona" di Cristo capace di rompere la rigidità di un'impostazione più marcatamente dualistica¹⁸⁹. In particolare, l'adesione del *λόγος* all'unica anima che non si allontanò da Dio al momento del peccato primordiale delle creature razionali fu tanto forte che ciò che si predica della componente divina si predica anche di quella umana e viceversa. Questa possibilità di "scambio di titoli" è tecnicamente chiamato principio della *communicatio idiomatum*¹⁹⁰ e sarebbe stata fondamentale per la speculazione teologica soprattutto alessandrina¹⁹¹.

Nella generazione successiva a Teodoro fu infatti la capacità di servirsi della *communicatio idiomatum* che permise a Cirillo di Alessandria di affermare la perfetta natura umana e divina di Cristo senza per questo presupporre l'esistenza di due persone. Bisogna per rilevare che la posizione cirilliana si poneva su una china molto pericolosa: per la tradizione filosofica che risale ad Aristotele, non è possibile affermare l'esistenza di una *φύσις* che non trovi sussistenza autonoma in una *ὑπόστασις*. Per evitare di sdoppiare la persona del Figlio, Cirillo cercò sempre di non attribuire alla componente umana di Cristo la denominazione di "natura" anche se, nel corso della controversia, ciò accadde inevitabilmente. Opposto alla posizione di Cirillo fu Nestorio, patriarca di Antiochia: la sua affermazione secondo la quale a Maria, madre di Cristo in quanto uomo e non in quanto Dio, sarebbe spettato solo l'epiteto di *Χριστοτόκος*

¹⁸⁷ Questa asserzione si ritrova, in funzione anti-agnostica, già in Origene, *Dial. Cum Her.*, 7 (5-7: Οὐκ ἂν δὲ ὅλος ἄνθρωπος ἐσώθη, εἰ μὴ ὅλον τὸν ἄνθρωπον ἀνειλήφει).

¹⁸⁸ Si confronti soprattutto *CIO* 1, 18, 107, 1-11: Διττὴ δὲ ἡ ὡς μαθήσεως ἀρχή, ἡ μὲν τῆ φύσει, ἡ δὲ ὡς πρὸς ἡμᾶς· ὡς εἰ λέγοιμεν ἐπὶ Χριστοῦ, φύσει μὲν αὐτοῦ ἀρχὴ ἢ θεότης, πρὸς ἡμᾶς δέ, μὴ ἀπὸ τοῦ μεγέθους αὐτοῦ δυναμένους ἀρξασθαι τῆς περὶ αὐτοῦ ἀληθείας ἢ ἀνθρωπότης αὐτοῦ, καθ' ὃ τοῖς νηπίοις καταγγέλλεται Ἰησοῦς Χριστός, καὶ οὗτος ἐσταυρωμένος· ὡς κατὰ τοῦτο εἰπεῖν ἀρχὴν εἶναι μαθήσεως τῆ μὲν φύσει Χριστὸν καθ' ὃ σοφία καὶ δύναμις θεοῦ, πρὸς ἡμᾶς δὲ <τὸ> «ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο», ἵνα σκηνώσῃ ἐν ἡμῖν, οὕτω μόνον πρῶτον αὐτὸν χωρῆσαι δυναμένοις. Questo passo va letto con le dense pagine di commento di Harl 1958, 226-228.

¹⁸⁹ Si veda *Princ* 2, 6, 3 (il tema ritorna anche in *CC* 3, 28; 6, 73-78) insieme a Harl 1958, 116-118.

¹⁹⁰ La più chiara formulazione di questo principio si ha in *Princ* 2, 6, 3-4 (cf. Prinziavalli-Simonetti 2012, 108-109).

¹⁹¹ Una chiara sintesi della dottrina origeniana dell'incarnazione si legge in Studer 2000.

e non quello tradizionale di Θεοτόκος fu la scintilla che fece deflagrare la controversia. Cirillo sfruttò infatti il pretesto teologico per rinfocolare la rivalità tra le sedi patriarcali della *pars orientis* in un periodo in cui, grazie alla presenza di Giovanni Crisostomo sul seggio costantinopolitano, Antiochia aveva ampliato di molto la propria influenza. La posizione di Nestorio si distingue da quella di Cirillo per il diverso accento posto sulla passione e morte del “tempio” – *ναός* è infatti il termine utilizzato dagli antiocheni per riferirsi al corpo di Cristo – che si associa all’uso di termini composti di *συν-* per indicare il legame delle due nature nel *πρόσωπον* (altro termine caro a Nestorio) di Cristo. La resistenza a applicare il principio della *communicatio idiomatum* impedì sempre a Nestorio di accettare l’affermazione che il *λόγος* ha sofferto e è morto, cosa che scavò un baratro incolmabile tra la sua posizione e quella cirilliana. Da parte antiochena, solo Teodoreto di Cirro si servì con coerenza della *communicatio idiomatum* nel suo *Eranistes*, senza tuttavia adottare un lessico e una teologia accettabili per gli alessandrini. Prima del Concilio di Calcedonia (451) le posizioni dei due schieramenti opposti si possono riassumere nelle formule secondo le quali Cristo deriva da due nature e esiste in una sola natura per i monofisiti, mentre deriva da due nature e continua a esistere in due nature per i difisiti. La *pars occidentis* restò sostanzialmente estranea alla discussione: lo scontro tra Cirillo e Nestorio era infatti più politico che teologico e va rimarcato che, soprattutto con Agostino, la teologia latina era giunta a sistematizzare la distinzione in Cristo due nature, o sostanze, unite in una sola persona¹⁹². La sede romana entrò nel dibattito con il *Tomus ad Flavianum*, redatto nel 449 da papa Leone I: in esso l’unità delle due nature, senza divisione né confusione, nell’unica persona di Cristo è fortemente affermata grazie al principio della *communicatio idiomatum*. Nonostante ciò, la tendenza a riportare all’una o all’altra natura gli atti terreni o sovranaturali di Cristo rese la dottrina del *Tomus* inaccettabile per i monofisiti che, dietro questa distinzione, scorgevano la separazione tra due diversi agenti.

L’importanza della cornice politica in questa vicenda è confermata una volta di più dal fatto che, in un Concilio tenutosi ad Efeso nel 449, l’appoggio dell’imperatore Teodosio II alla dottrina monofisita portò alla riabilitazione di Eutiche e alla condanna degli antiocheni Flaviano e Teodoreto. Dopo la morte dell’imperatore e la salita al trono della difisita Pulcheria, una parola ferma fu pronunciata dal Concilio di Calcedonia: Maria mantenne il tradizionale appellativo di Θεοτόκος mentre la questione cristologica fu condensata nella formula *ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν κύριον μονογενῆ ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαίρετως ἀχωρίστως γνωριζόμενον*¹⁹³. La sostanziale accettazione della formula leoniana, ben visibile nell’espressione «in due nature», fu immediatamente accolta nel mondo latino mentre a Oriente l’insoddisfazione dei monofisiti fu palpabile, tanto da lasciare aperte fratture che solo nel corso di secoli poterono faticosamente ricomporsi.

Altre tracce dei dibattiti di V sec.

Questo pesante *détour* teologico nasce, lo ricordiamo, dalla necessità di dare il giusto peso agli innumerevoli casi in cui TL traduce il greco Ἰησοῦς con *Christus*. In una simile ten-

¹⁹² Grillmeier 1996, 226-242 sottolinea bene come la costruzione teologica di Leone I dipenda ampiamente dalla precedente riflessione sul tema da parte di autori latini.

¹⁹³ Schwartz 1933, 129, 29-30.

denza si può senza dubbio leggere in filigrana il disagio di fronte al ricorrere di un appellativo troppo umano (Ἰησοῦς). A questa ricorsività il traduttore reagisce con il tentativo di rimarcare, facendo uso del più nobilitante *Christus*, la coesistenza della natura divina e umana a scapito della pura umanità che traspare dal nome proprio di Gesù di Nazareth¹⁹⁴. Benché manchino, nei testi della controversia nestoriana, nette indicazioni in questo senso, si può ben cogliere in essi il valore, per così dire, neutro dell'appellativo *Christus*. Esso sembra infatti racchiudere in sé tanto la divinità quanto l'umanità, laddove in *Jesus* prevale nettamente il secondo polo. Oltre alla frequente sostituzione dei *nomina sacra* si possono individuare in TL altre tracce di una sensibilità del traduttore per i dibattiti cristologici di V sec.; eccone un breve elenco:

- *CMt* 13, 18 (228, 25-229, 6 Kl): per evitare il subordinazionismo di una delle due possibili interpretazioni di Is 48, 16 il traduttore utilizza un argomento in voga durante la controversia ariana e attribuisce alla natura umana di Cristo (229, 1-2: *ductum a spiritu sancto in desertum secundum humanam naturam*) i suoi tratti di inferiorità rispetto al Padre. Il lessico anacronistico e lo scrupolo teologico che traspare da questo passo rimandano senza dubbio a discussioni successive a Origene e si può pertanto credere che queste righe siano state aggiunte, o quanto meno fortemente rimaneggiate¹⁹⁵, dal traduttore che, come ci si poteva aspettare, condivide una posizione perfettamente in linea con il *Tomus ad Flavianum* nel ricondurre diverse opere alle diverse nature di Cristo¹⁹⁶. L'ipotesi che qui si tratti di un'aggiunta secondaria è poi rafforzata dal fatto che in questa pagina la mano del traduttore si avverte pesantemente: poche righe prima egli aveva infatti inserito un'ampia delucidazione grammaticale sul genere di πνεῦμα in greco (228, 6-18 Kl).
- *CMt* 13, 26 (251, 3 Kl): rendendo ἀνθρωπίνη ψυχὴ con *natura humana* il traduttore si dimostra nuovamente ben acclimatato ai termini del dibattito che oppose Cirillo e Nestorio.
- *CMt* 14, 13 (308, 14-15 Kl): anche in questo passo si osserva la medesima tendenza alla traduzione attualizzante. L'inciso (ἐμπολιτευσαμένου τῷ κόσμῳ κατὰ τὸ ἐνηνθρωπηκεῖν) è sciolto in paratassi da TL: *secundum quod natus fuerat in hoc mundo et suscepit humanam naturam*. Non può sfuggire che il traduttore adoperi, in modo anacronistico (per Origene), il lessico perfettamente leoniano e calcedonese di *natura humana* e di *homo adsumptus*¹⁹⁷.

Per tentare un'interpretazione delle scelte lessicali del traduttore del *CMt* si possono mettere a frutto le osservazioni che Manlio Simonetti formulò nel corso dei suoi sondaggi nella letteratura di controversia antimonofisita in lingua latina¹⁹⁸. I principali autori attivi nel

¹⁹⁴ Harl 1958, 194 n. 12 elenca gli appellativi utilizzati da Origene per riferirsi alla natura divina e umana di Cristo senza osservare differenze tra il ricorso ai nomi Gesù e Cristo. Un approfondito studio sugli appellativi cristologici nel Nuovo Testamento è in Sabourin 1963, in cui si rimarca che «le nom de Jésus évoque l'humanité historique et terrestre du Sauveur» (p. 17), mentre il nome Cristo perde gradualmente la propria corrispondenza con l'ebraico *mashiah* (cf. Gv 1, 41), configurandosi in un nome proprio (p. 41) genericamente utilizzato per riferirsi a Gesù di Nazareth.

¹⁹⁵ In Bendinelli-Scognamiglio 2012, 57 Guido Bendinelli attribuisce senza esitazioni questo passaggio di TL alla mano di Origene con l'argomento che il traduttore non avrebbe avuto ragione di elaborare autonomamente un'interpretazione proclive al nestorianesimo. Ciò è senza dubbio vero ma questo ragionamento riguarda, a rigore, solo la posizione del problema e non la sua soluzione, che, come detto, si avvale di argomenti e lessico senza dubbio post-origeniani.

¹⁹⁶ Prinziavalli-Simonetti 2012, 204-205.

¹⁹⁷ Il lessico dell'assunzione non è estraneo alla lingua propria di Origene: si veda *Clo* 6, 42, 220: ὁς [Gesù] καὶ αὐτὸς ἐν τῇ θεότητι τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ γενόμενος τῷ ἀνελθῆναι ὑπ' αὐτοῦ λούεται, καὶ τότε χωρεῖ τὴν ἀκέραιον καὶ ἄδολον περιστερὰν τοῦ πνεύματος, συνδεδεμένην αὐτῷ καὶ μηκέτι ἀποπτήναι δυναμένην.

¹⁹⁸ Simonetti 1978; Simonetti 2014b.

V sec. in questo campo, Arnobio il giovane, Vigilio di Tapso e Avito di Vienne si caratterizzano tutti per «la stretta aderenza alla formula calcedonese, rifiutando ogni apertura in senso, anche solo parzialmente, monofisita proposto dal potere politico in oriente»¹⁹⁹. Nonostante quest'impostazione sostanzialmente difisita e calcedonese della teologia occidentale, non c'è dubbio che alcuni tratti della riflessione origeniana potessero risultare sospetti anche a un lettore nutrito di tali tendenze. Prendendo a campione alcuni passi del *Commento a Giovanni* si può osservare come Origene, a cui pur si deve la formulazione del principio della *communicatio idiomatum* tra il Dio e l'uomo in Cristo, nega il fatto che il λόγος abbia potuto soffrire e morire²⁰⁰: Καὶ ἐπεὶ ἄνθρωπος μὲν ἐστὶν ὁ ἀποθανών, οὐκ ἦν δὲ ἄνθρωπος ἢ ἀλήθεια καὶ ἡ σοφία καὶ εἰρήνη καὶ δικαιοσύνη, καὶ περὶ οὗ γέγραπται· «Θεὸς ἦν ὁ λόγος»· οὐκ ἀπέθανεν ὁ θεὸς λόγος καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ σοφία καὶ ἡ δικαιοσύνη· ἀνεπίδεκτος γὰρ ἡ εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως, θανάτου (C*Io* 28, 18, 159)²⁰¹.

In un altro passo del sesto libro del *Commento a Giovanni* si riconduce alla natura umana il ruolo di agnello sacrificale, mentre la natura divina agisce come sacerdote sacrificante²⁰²: Ὁ δὲ προσαγωγὸν τοῦτον τὸν ἀμνὸν ἐπὶ τὴν θυσίαν ὁ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἦν θεός, μέγας ἀρχιερεὺς, ὅστις τοῦτο δηλοῖ διὰ τοῦ «Οὐδεὶς αἶρει τὴν ψυχὴν μου ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἐμαυτοῦ. Ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι, καὶ πάλιν ἐξουσίαν ἔχω λαβεῖν αὐτὴν (C*Io* 6, 53, 275).

Al contrario, è paradossalmente solo dopo la morte redentrice che si perfeziona l'unità tra Gesù uomo e λόγος; unità «mistica, dinamica, di amore e di volontà, e non un'unità ipostatica di tipo protocalcedonese»²⁰³. Questo si può ben osservare in C*Io* 32, 25, 325-326:

Ἡ δὲ ὑπερύψωσις τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, γενομένη αὐτῷ δοξάσαντι τὸν θεὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ θανάτῳ, αὕτη ἦν, τὸ μηκέτι ἕτερον αὐτὸν εἶναι τοῦ λόγου ἀλλὰ τὸν αὐτὸν αὐτῷ. Εἰ γὰρ «ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνευμά ἐστιν», ὡς καὶ ἐπὶ τούτου καὶ τοῦ πνεύματος μηκέτι ἂν λέγεσθαι τὸ Δύο εἶσιν, πῶς οὐχὶ μᾶλλον τὸ ἀνθρώπινον τοῦ Ἰησοῦ μετὰ τοῦ λόγου λέγοιμεν γεγονέναι ἐν.

Gli esempi fin qui addotti si sono limitati al *Commento a Giovanni*, strutturalmente proclive alla vertigine della speculazione teologica più del “terrestre” *Commento a Matteo*²⁰⁴. Nonostante ciò, Gaetano Lettieri ha dedicato un ampio e approfondito contributo ai temi cristologici riscontrabili nel C*Mt*²⁰⁵. Vi si afferma che Origene si sarebbe trovato stretto tra due esigenze: da un lato armonizzare le contrastanti visioni teologiche dei Vangeli sinottici (Cristo come profeta umano) e di Giovanni (Cristo come Figlio divino preesistente), dall'altro lato reagire alla netta distinzione tra λόγος divino e «Cristo psichico» (noi diremmo corporeo) messa in atto dai valentiniani²⁰⁶. La risposta origeniana andò sì verso la ricomposizione di una sola persona di Cristo, uomo e Dio, ma in ciò incorporò parte degli argomenti degli avversari gnostici e, come si è in parte già accennato, andò a configurare una cristologia che, a occhi abituati dalle controversie di V sec., non poteva che apparire “nestoriana”²⁰⁷ nel distinguere due nature in Cristo.

¹⁹⁹ Simonetti 2014b, 66.

²⁰⁰ Per una più approfondita riflessione, oltre che per un'ampia casistica di testi origeniani sul tema si rimanda a Harl 1958, 203-204.

²⁰¹ Una simile posizione è più ampiamente sviluppata in C*Io* 20, 11, 80-86.

²⁰² Prinzivalli-Simonetti 2012, 109.

²⁰³ Lettieri 2011, 267.

²⁰⁴ Si vedano a questo riguardo le osservazioni di Simonetti 2011, 12-15.

²⁰⁵ Lettieri 2011.

²⁰⁶ Si veda la sintesi introduttiva in Lettieri 2011, 238-241.

²⁰⁷ Valga come esempio quanto osserva Lettieri 2011, 263-264: «Insomma, in entrambi i casi [per i valentiniani

Quale dunque la reazione del traduttore di fronte alla presenza di tali posizioni nel testo che stava traducendo? Una prima risposta si può formulare in base a un passo del *CMt* che abbiamo già evocato a proposito delle presunte tendenze ariane del traduttore. Ci riferiamo a *CMt* 13, 8, dove Origene si domanda chi avrebbe consegnato Gesù nelle mani degli uomini (cf. Mt 17, 22). Tra le possibilità prospettate in prima battuta dall'esegeta, il traduttore accetta quella secondo cui sarebbe stato il Padre a consegnare il Figlio, mentre non trova riscontro in TL il secondo spunto origeniano per cui, in accordo con Gal 1, 4, «ἔδωκε δὲ καὶ ὁ υἱὸς «ὑπὲρ ἡμῶν ἑαυτὸν» εἰς θάνατον, ὥστε οὐ μόνον ὑπὸ τοῦ πατρὸς, ἀλλὰ καὶ ὑφ' ἑαυτοῦ παρεδόθη» (200, 13-16 Kl). Una tale scissione interna alla persona di Cristo non poteva certo lasciare indifferente chiunque si fosse misurato con la portata teologica di queste parole.

Questo atteggiamento scettico verso la cristologia origeniana è amplificato nel trattamento che il traduttore tiene verso l'esegesi di un versetto parallelo a questo²⁰⁸. In un'espansione del finale di *CMt* 16, 8 (500, 1-501, 4 Kl)²⁰⁹ l'esegeta si chiede a quale realtà precisamente si riferisca la ψυχὴν αὐτοῦ che il Figlio dell'uomo avrebbe dato in riscatto; da questa domanda scaturisce un passo cruciale per intendere la cristologia origeniana. Nonostante lo sforzo chiarificatore finale (500, 31-32 Kl: οὐ λύω τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ), rimane netta la scissione tra il λόγος in sé e l'uomo Gesù che «deve farsi carico esclusivo della portata scandalosa della morte redentiva, che il Figlio unigenito non ha comunque il potere di assumere nella sua assolutezza ontologica»²¹⁰. Questo passaggio è completamente omesso dal traduttore latino: si è già osservato come egli fosse poco interessato alla pura speculazione teologica, ma rimane pur sempre significativo che la sua penna si sia fermata di fronte a un testo che poteva mettere in discussione le posizioni raggiunte in seguito alla crisi nestoriana.

Oltre a questi passi, espliciti nel loro impegno teologico, non c'è dubbio che, anche in passi di più moderata portata teologica, la libertà con cui Origene poteva riferirsi alla persona di Cristo prima della controversia ariana e, *a fortiori*, di quella monofisita, lo portarono a esprimersi in forme tali da evocare lo spettro del difisismo, perlomeno agli occhi di un lettore avvertito. Si prenda per esempio questo passo di *CMt* 12, 18 (109, 23-32 Kl):

Ὁ δὲ βουλόμενος τὰ εἰρημένα πρὸς τοὺς δώδεκα εἰς τοὺς μετὰ ταῦτα ἀναφέρεσθαι χρόνους, καὶ μηδέπω κατηγγελκέναι τοὺς ἀποστόλους τοῖς ἀκούουσιν αὐτῶν ὅτι αὐτὸς εἶη ὁ Χριστός,

e per Origene], al momento della morte, l'impassibile Dio giovanneo abbandona – più o meno platealmente – il partner umano, irriducibilmente altro/alienato per i valentiniani, comunque altro, pur confessato come *simul* uno con il Logos, per Origene».

²⁰⁸ Mt 20, 28: δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.

²⁰⁹ Si riporta per intero l'importante passo: Γενόμενος δὲ ἄπαξ κατὰ τὸν τόπον ὑπομνήσαιμ' ἂν τοὺς φαντασία δοξολογίας τῆς περὶ τοῦ Χριστοῦ συγγέαντας τὰ περὶ τοῦ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως τοῖς περὶ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος Ἰησοῦ, τάχα δὲ καὶ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ, καὶ ἐν πάντῃ ἀσύνθετον οἰομένους εἶναι τὸ ὄφθην καὶ ἐπιδημήσαν τῷ βίῳ, ὅτι μὴ ὑγιῶς λέγουσι. πυθώμεθα γὰρ αὐτῶν εἰ ἡ θεϊότης τῆς εἰκόνας «τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου» καὶ ἡ ὑπεροχὴ τοῦ πρωτοτόκου «πάσης κτίσεως», εἰ ἐκεῖνος ἐν ᾧ «ἔκτισται τὰ πάντα τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε ὄρατα εἴτε ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι» λύτρον ἐδόθη ἀντὶ πολλῶν· καὶ τίς ἐδόθη ἐκείνῃ λύτρον πολεμῶ κατέχοντι ἡμᾶς αἰχμαλώτους ἕως λάβῃ τὸ λύτρον, καὶ εἰ ἐχώρει τὸ τηλικούτον καὶ τοσοῦτον ἐκεῖνος λύτρον ἀντὶ τῶν αἰχμαλώτων λαβεῖν. καὶ οὐ ταῦτά φημι ὡς καταφρονῶν τῆς ψυχῆς Ἰησοῦ καὶ σμικρύνων αὐτήν, ἀλλὰ βουλόμενος ταύτην μὲν κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον λύτρον δεδῶσθαι ὑπὸ τοῦ ὄλου σωτήρος, τὴν δὲ ὑπεροχὴν καὶ τὴν θεο-τητα ἐκείνην μὴ δ' ἂν δεδυνῆσθαι λύτρον δοθῆναι. πλὴν σήμερον οὐ λύω τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ πολλῶ πλέον οἶδα ἐν εἶναι Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν καὶ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ πρὸς τὸν πρωτότοκον «πάσης κτίσεως» ἀλλὰ καὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ, ὡς πλέον (εἰ δεῖ οὕτως ὀνομάσαι) εἶναι ἐν ὄλον τοῦτο, ἢ περ «ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνεύμα ἐστιν (500, 1-501, 4 Kl).

²¹⁰ Lettieri 2011, 261.

φήσει ὅτι ἐβούλετο τηρηθῆναι τὴν τοῦ Χριστοῦ ἔννοιαν ἐπιπεπλεγμένην τῷ Ἰησοῦ ὀνόματι τῇ τελειοτέρᾳ καὶ σωτηρίῳ κηρύξει.

Chi invece vuole che le parole dette ai dodici siano riferite a tempi successivi e che gli apostoli non avessero ancora annunciato ai loro ascoltatori che egli era il Cristo dirà che Gesù voleva preservare l'idea di Cristo intrecciata al nome di Gesù per un annuncio più perfetto e salvifico.

Come messo in luce già da Marguerite Harl²¹¹ trova qui una delle sue espressioni più piene la teoria origeniana della gradualità dell'annuncio che deve «tenir compte des circonstances favorables pour l'instruction de chaque individu»²¹². Se una tale visione si confà perfettamente all'idea origeniana di progresso spirituale del fedele, essa presenta certo meno affinità con una teologia spasmodicamente attenta a non marcare né troppo né troppo poco la distinzione tra le nature divina e umana di Cristo. Il pericolo che da due diversi gradi di predicazione potesse scaturire una scissione tra l'uomo Gesù e il λόγος divino deve esser stato uno dei fattori che ha contribuito alla scelta – non si sa quanto consapevole – di appiattare lessicalmente l'onomatica sacra in TL, facendo nettamente prevalere il neutro e onnicomprensivo *Christus* rispetto agli originari Ἰησοῦς e σωτήρ, suscettibili di una lettura troppo umanizzante.

Conclusioni

Che dire dunque dell'antica e anonima traduzione latina del *CMt*? Innanzitutto, nel suo abbreviare radicalmente l'opera di Origene, essa si pone in linea di successione con l'opera di Rufino che, non lo si dimentichi, nell'introduzione e nella conclusione della sua traduzione del *Commento ai Romani*²¹³, dichiara esplicitamente di abbreviare di un terzo un'opera che appariva altrimenti troppo ponderosa.

Inoltre, non sono emersi elementi capaci di mettere in discussione la comunemente accettata datazione alla seconda metà del V sec. Una tale cronologia aiuta poi a chiarire la natura di un'opera che, come hanno messo in luce – da ultimo – gli studi di Girod e Bastit, non può essere ridotta al nostro concetto, forse un po' meccanico, di traduzione. Il traduttore non si limita a rendere il *sensum*²¹⁴ del testo base, ma aggiorna il lessico e interviene per aggiungere delucidazioni che permettano ai suoi lettori di fruire di un'opera la cui composizione risaliva a oltre due secoli prima e a un contesto geografico e culturale completamente diverso.

Per quanto riguarda il contesto della traduzione latina, il riferimento agli scritti pseudo-clementini condiviso dalla traduzione del *CMt* e dall'*Opus imperfectum in Matthaëum* segna infatti un innegabile legame tra le due opere e impone di tenere in seria considerazione la possibilità che il traduttore avesse in comune con l'autore dell'*OIM*, se non l'identità come avrebbe voluto Morin, almeno l'adesione all'arianesimo. Questa tesi ha trovato riscontro in piccole aggiunte arianeggianti ascrivibili al traduttore mentre la difesa, tentata soprattutto da

²¹¹ Halr 1958, 260.

²¹² Halr 1958, 261.

²¹³ Si veda la pag. 125 di questa ricerca.

²¹⁴ Chiesa 1987 sottolinea come la rigida dicotomia tra resa *ad sensum* o *ad verbum* vada sostituita, per le traduzioni patristiche e medievali, con una più sfumata ricerca di compromesso tra fedeltà al modello e massima diffusione del prodotto; il primo polo poteva ovviamente essere sacrificato di fronte a opere in odore di eresia come quelle di Origene.

Girod, della sua ortodossia, non si è rivelata sufficientemente solida. Per quanto sia difficile testare le convinzioni di un autore sulla base di una traduzione, non è inverosimile che essa si collochi nell'Italia dominata dagli Ostrogoti; un contesto in cui convivevano ariani e ortodossi e la conoscenza del greco rimaneva diffusa in ambienti che possiamo immaginare più ampi dei ristretti circoli di Boezio e Cassiodoro.

L'arianesimo che possiamo attribuire al traduttore di TL si adatterebbe bene a questo ambiente: come ha ben mostrato Luiselli, la confessione degli ostrogoti d'Italia ai tempi di Teodorico era un arianesimo moderato «nel senso cioè del Padre maggiore del Figlio, ma del Figlio non creato»²¹⁵, corrente alla quale, al di là di scelte politico-religiose limitate nel tempo, gli Ostrogoti rimasero sostanzialmente fedeli e che, nella sensibilità dei singoli, poteva anche sfiorare posizioni non dissimili dal credo niceno²¹⁶.

Inoltre, e ce lo si poteva aspettare, questa traduzione porta anche i segni delle controverse teologiche che divamparono nel V sec. Come abbiamo tentato di mostrare, il traduttore ha spesso scelto un lessico che, anacronisticamente, rimanda al concetto di natura umana e divina di Cristo e ha omesso alcuni passi origeniani da cui traspariva una cristologia assimilabile, agli occhi del traduttore, a quella nestoriana.

Di fronte a un tale intreccio di posizioni teologiche si rischia di restare confusi: ritornano alla memoria le parole dedicate da Sisto da Siena all'*Opus imperfectum*, il cui autore sarebbe stato contemporaneamente seguace di Montano, Mani, Ario e Pelagio²¹⁷. Quest'impressione va però riportata alla nostra prospettiva storica e al gran numero di filtri che, come vetri satinati, si interpongono tra Origene e noi. Manlio Simonetti²¹⁸ ha ben sottolineato che riferirsi alle opere dell'Alessandrino utilizzando concetti come arianesimo e monofisismo è un'operazione anacronistica e indebita sul piano storico. Ciò è certamente vero se il *focus* resta puntato su Origene; se ci si concentra invece sulla ricezione delle opere dell'Alessandrino diventa indispensabile indossare le lenti – anche deformanti – attraverso le quali queste opere sono state lette nel corso dei secoli. Ecco quindi che il *Commento a Matteo* può apparire niceno agli occhi di un ariano e tendente al nestorianesimo a quelli di un occidentale. Lo studio di TL ci ha costretti a un gioco di prospettive certo complesso ma speriamo non inutile per comprendere il carattere di un testo che, nella sua natura di traduzione anonima, sembrerebbe destinato a restare imperscrutabile.

Appendice

Dove il traduttore ha detto il vero

²¹⁵ Luiselli 2005, 752.

²¹⁶ Vale la pena ricordare che alcune compagini stanziatesi sui territori dell'ex impero d'occidente abbracciarono il credo ariano anche per distinguersi dai latini e greci ortodossi: ciò non poteva certo accrescere la loro consapevolezza dogmatica (cf. Luiselli 2005, 753).

²¹⁷ Si ricordino le parole di Sisto da Siena riportate a pag. 132 di questa ricerca.

²¹⁸ Simonetti 1992.

Dopo aver tentato di tracciare un profilo del traduttore latino del *Commento a Matteo*, e di collocare quest'opera in un contesto culturale il più possibile definito, è giunto il momento di mettere a frutto TL come testimone della storia della tradizione del *CMt*. Questa traduzione può infatti essere utilizzata come pietra di paragone della natura compendiarica dei τόμοι greci. Il fatto che l'antica traduzione latina, pur generalmente più contratta del testo greco, ne eccede a tratti l'ampiezza è il principale argomento che ha spinto Klostermann a diffidare sistematicamente della tradizione diretta greca. Lungi dal seguire pedissequamente le orme dell'editore tedesco, qui opereremo alcuni sondaggi puntuali con i quali cercheremo indagare alcuni luoghi in cui TL, oltre a fornire autentico materiale origeniano, mette in luce la natura compendiarica dei τόμοι greci. Non ci soffermeremo quindi sulle divergenze minute – incalcolabili nel numero e difficili da valutare, né sulla gran parte dei *plus* di TL, che spesso consistono nell'aggiunta di citazioni²¹⁹ (es.: 101, 22-102, 17 Kl) o esempi scritturistici (es.: 109, 11-22), nella riformulazione di uno stesso concetto con parole simili (es.: 104, 7-19 Kl) o nell'inserimento di enunciati simmetrici (positivi o negativi) a quelli presenti in entrambe le redazioni (es.: 122, 11-15).

Senza proporci scopi direttamente ecdotici, proveremo invece a seguire gli sviluppi dell'esegesi origeniana e a diagnosticare i tagli redazionali sulla scorta di squilibri e asprezze nello sviluppo dell'esegesi origeniana così come riportata nei τόμοι greci. In alcuni casi si potrà poi notare come la rimozione di segmenti di testo originario si accompagni anche a difficoltà testuali più minute, segno di un lavoro di “taglia e cuci” non perfettamente riuscito.

95, 12-16 Kl.

Il richiamo a un passo precedente («Ideo diximus supra»), precisamente a 93, 2-7 Kl è presente solo in TL. Manlio Simonetti²²⁰ ha giustamente notato che un tale riferimento incrociato sarà ben difficilmente dovuto a un traduttore-abbreviatore, ma si dovrà attribuire all'autore stesso.

97, 28-98, 5 Kl.

Il testo greco è qui molto contratto rispetto a quello latino. L'esegeta si sofferma sull'espressione «regno dei cieli» in Mt 3, 2 in confronto al «il regno di Dio» di cui si parla in Lc 17, 21. Nel solo TL si legge, a mo' di conclusione, «Nam videtur ad idipsum referri in multis locis evangeliorum regnum caelorum et regnum dei». Quest'attenzione al contesto sinottico è tipicamente origeniana e potrebbe addirittura sorgere il sospetto che, laddove il greco salta e il latino compendia, il testo originario presentasse una circostanziata esemplificazione dell'uso evangelico di «regno dei cieli» e «regno di Dio».

²¹⁹ Uno straordinario passaggio contenuto nel *Commento a Giovanni* ci testimonia che Origene, nel dettare i suoi commenti, rimandava spesso a un secondo momento la ricerca e la trascrizione dei versetti scritturistici funzionali alla sua argomentazione (*CJo* 12, 221-222: Οὐκ ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα τρέφεσθαι λέγειν· ζητητέον δὲ λέξιν γραφῆς ὑποβάλλουσιν ἡμῖν τοῦτο. Καὶ ἀναλεκτέον γε ἀπὸ τῶν εὐαγγελίων τὰς περὶ δειπνῶν παραβολάς). Ciò potrebbe far sospettare che oscillazioni nel numero e nell'ampiezza delle citazioni si siano generate in una fase di redazione molto antica. Che inconvenienti del genere potessero capitare è for di dubbio, ma cogliere il riverbero di tali fenomeni in tradizioni mediate e distanti dall'originale come quelle a cui dobbiamo la nostra conoscenza del *CMt* è quanto meno improbabile. Quanto TG e TL divergono nel campo delle citazioni evangeliche, la causa starà molto più probabilmente nella maggiore o minore disponibilità dei diversi redattori a spendere inchiostro per ricopiare passi della Scrittura.

²²⁰ Simonetti 2005, 284.

100, 1-17 Kl.

Si incontra qui uno degli argomenti più solidi a favore della natura compendiaria di TG. Ci troviamo nel delicato passaggio dedicato alle virtù che, secondo Origene, i vescovi devono possedere per poter guidare degnamente la Chiesa. Dopo l'esempio positivo del vescovo TG esordisce con: Εἰ δὲ τις μὴ ὦν Πέτρος καὶ μὴ ἔχων τὰ εἰρημμένα ἐνταῦθα ... (100, 18-19 Kl). Non sarebbe assolutamente chiaro a cosa facciamo riferimento «le suddette virtù» se la risposta non ci fosse offerta di TL: in uno sviluppo ignoto ai τόμοι esso cita infatti 1Tim 3, 2-4, passo in cui Paolo elenca le caratteristiche dell'ἐπίσκοπος ideale. Questo passo doveva essere presente nella comune *Vorlage* delle due redazioni, ma si è conservato solo nella traduzione latina, costringendo il lettore della redazione greca a cercare in un contesto extra-testuale gli elementi a cui il testo fa esplicito riferimento²²¹.

122, 30-123, 9 Kl.

Dopo il versetto Mt 16, 26 riportato come lemma – peraltro in maniera più ampia da TL – il testo latino offre un paragrafo ignorato da TG, che fa riferimento a un passo precedente del commento in cui si era affermato che seguire Gesù è cosa buona (118, 13-14 Kl); l'esegesi viene poi allargata al quadro sinottico, con citazioni di Mc 8, 34 e Lc 9, 23. Tanto il rimando interno quanto il richiamo intertestuale sono segni inconfondibili dell'esegesi origeniana e non si vede la ragione per cui il redattore latino, che pur non rifugge gli ampliamenti esegetici, avrebbe qui avvertito la necessità di ampliare in questo modo la propria traduzione se non perché trovava questo passaggio già nella *Vorlage* greca.

128, 18-37 Kl.

Il ragionamento svolto qui da TL è piuttosto fine: il versetto Mt 16, 25 è introdotto per spiegare quanto precede («quasi ad superiora reddens rationem» 128, 18-19 Kl). Per questa ragione tanto il «rinnegare sé stesso» (Mt 16, 24) quanto il «perdere la propria anima» (Mt 16, 25) devono riferirsi allo stesso ordine di realtà: o fisiche (morire per Cristo) o morali (abbandonare il peccato). Si potrebbe formulare l'ipotesi che questo sviluppo esegetico, ignoto a TG, sia un'arbitraria inserzione del traduttore latino, ma ci sono almeno due argomenti che sconsigliano di sostenere quest'ipotesi. In primo luogo, la congiunzione che collega i due versetti offrendo lo spunto per questa riflessione, ossia *emin*, è presente nella citazione di Mt 16, 25 offerta in questo passaggio (128, 19 Kl) mentre è assente in altre citazioni (129, 4 Kl): il traduttore doveva qui avere sotto mano un testo in cui il γάρ (= *enim*) era messo ben in risalto. Inoltre il par. 27 che inizia subito dopo²²² si apre rimarcando una differenza tra i versetti Mt 16, 24 e Mt 16, 25, ossia la presenza di un verbo di volontà nel primo: quest'insistenza sulle divergenze – introdotta da ἄμα δὲ καὶ, nesso che in Origene assume spesso valore avversativo²²³ – si comprende meglio se preceduto da una riflessione sulle affinità tra i due versetti. Ora, questa riflessione è presente, ma solo in latino.

²²¹ Che gli εἰρημμένα ἐνταῦθα facciano riferimento solo al passo riportato da TL è confermato dal perfetto parallelismo tra TG e TL e dal fatto che, in quest'ultimo «quae in hoc loco dicuntur» (100, 20 Kl) siano chiaramente le qualità elencate in 1Tim 3, 2-4 (cf. Simonetti 2005, 292).

²²² Il senso del latino e dei τόμοι è identico, ma anche qui TL si distingue per una maggiore generosità nelle citazioni scritturistiche.

²²³ *ExMart* 30, 15; *CMt* 12, 3, 23 (73, 10 Kl.).

156, 25-27 Kl.

In questa sezione dedicata alla trasfigurazione Origene interpreta allegoricamente i «lavandai sulla terra» di Mc 9, 3 come i sapienti di questo mondo. Il dettato di TG è qui molto contratto e, seppur chiaro e traducibile, ha un che di disarmonico nei due genitivi consecutivi τοῦ αἰῶνος τούτου e λέξεως. Questa mancanza di ordine assume un diverso significato se si osserva TL: *sapientes saeculi huius, qui praesunt et diligentiam adhibent quibusdam hominibus per sermonem doctrinae suae, quem ipsi aestimant clarum et mundum*. Non è facile cogliere il significato di questo passaggio; si potrebbe tentare una traduzione del tipo: i sapienti di questo mondo, che comandano (*praesum* = ἡγέομαι) e offrono attenzione/amore (*diligentia* = ἐπιμελοῦμαι / φιλία) ad alcuni uomini per mezzo della parola del loro insegnamento, che essi stessi considerano luminosa e pura». Senza dubbio il testo di TL non funziona così com'è e non è neppure ragionevole ipotizzare che la *Vorlage* origeniana sia fedelmente riconoscibile nel greco dei τόμοι. In questo punto i due redattori si devono essere trovati di fronte a un testo corrotto che TL ha tradotto come meglio ha potuto e TG ha radicalmente scorciato, salvando forse il significato generale.

179, 10-180, 9 Kl.

Per quanto si sia detto che l'aggiunta di citazioni bibliche si può in teoria riportare all'arbitrio del traduttore latino, le dimensioni dell'*excursus* su Elia ed Eliseo nel par. 13, 12 si conciliano male con le intenzioni di chi intendeva primariamente ridurre l'ampiezza del commento origeniano. Che poi il riassunto di 4Regn 2, 9-15 si trovasse già nel testo origeniano di base, è confermato dal minimo riferimento a questo passo veterotestamentario rimasto nel testo greco (180, 6-7 Kl). L'oggetto della presente esegesi è spirito «muto e sordo» di Mc 9, 25. Il significato dell'esegesi origeniana è chiaro ma la situazione testuale è complessa: la maggiore ampiezza del testo latino trova riscontro in un frammento della catena di Niceta, da noi edito in un capitolo precedente, sulla cui base Klostermann ha inserito singole parole e intere frasi nel greco dei τόμοι.

Niceta di Eraclea: C ^{huc} 36	CMt 13, 5; 191, 9-192, 14 Kl	TL 191, 9-192, 14 Kl
--	------------------------------	----------------------

L'oggetto della presente esegesi è spirito «muto e sordo» di Mc 9, 25. Il significato dell'esegesi origeniana è chiaro ma la situazione testuale è complessa: la maggiore ampiezza del testo latino trova riscontro in un frammento della catena di Niceta, da noi edito in un capitolo

Ἔστι δὲ ἄλαλον καὶ κωφὸν δαιμόνιον αἰ ἄλογοι πρὸς τὸ δοκοῦν καλὸν ὄρμαι, ὑπὸ τοῦ λόγου ἐκβαλλόμεναι,	Ἔστι δὲ ἄλαλον καὶ κωφὸν δαιμόνιον αἰ ἄλογοι πρὸς τὸ δοκοῦν καλὸν ὄρμαι, ὑπὸ τοῦ λόγου ἐκβαλλόμεναι,	1) Si autem etiam mutum et surdum daemonium intellegi moraliter oportet, <u>dicimus</u> quoniam ipse impetus inrationabilis, qui boni speciem videtur habere, mutum et surdum daemioniuin est dicendum, quod a verbo expellitur Christi solius 2) quoniam ille qui talis est nec videt iustum vel iniustum, quemadmodum caecus, nec recipit admonitionem discipulorum Christi, quemadmodum
--	--	---

ἵνα ἃ τις ἐποίει ἀλόγῳ φορᾷ, νομιζόμενα ὑπὸ τῶν βλεπόντων καλὰ κατὰ λόγον ταῦτα πράττη τῆς Ἰησοῦ διδασκαλίας.

4) Δυσίατον δὲ τοῦτο τὸ πάθος καὶ ἰσχυρόν, δοκοῦν καλῶς πεπράχθαι τὰ μὴ καλῶς, καὶ ἔστιν οὕτως ἐν τοῖς τοιοῦτοις μεγάλη ἢ τοιαύτη ἐνέργεια, ὥστε ταύτην ὄρει παραβάλλεσθαι, δεομένη ἵνα μετατεθῆ ἀπὸ τοῦ πάσχοντος διὰ πάσης πίστεως τοῦ θεραπεύοντος. ἔστι δὲ ἡ πᾶσα πίστις παραβαλλομένη κόκκῳ σινάπεως.

ἵνα ἃ τις ἐποίει ἀλόγῳ φορᾷ, νομιζόμενα ὑπὸ τῶν βλεπόντων καλὰ κατὰ λόγον ταῦτα πράττη τῆς Ἰησοῦ διδασκαλίας.

4) Δυσίατον δὲ τοῦτο τὸ πάθος καὶ ἰσχυρόν, δοκοῦν καλῶς πεπράχθαι τὰ μὴ καλῶς, καὶ ἔστιν οὕτως ἐν τοῖς τοιοῦτοις μεγάλη ἢ τοιαύτη ἐνέργεια, ὥστε ταύτην ὄρει παραβάλλεσθαι, δεομένη ἵνα μετατεθῆ ἀπὸ τοῦ πάσχοντος διὰ πάσης πίστεως τοῦ θεραπεύοντος. ἔστι δὲ ἡ πᾶσα πίστις παραβαλλομένη κόκκῳ σινάπεως.

surdus. Ideo opus est ei Christi sermone,

3) ut qui faciebat inrationabili prolatione quae putarentur a videntibus bona, iam de cetero sine ratione non agat, secundum verbum autem doctrinae Christi, 4) difficiles sunt ad sanandum huiusmodi passiones, propter quod fortiter deiciuntur, postquam egerint ea quae putabantur bona, et est operatio quae operatur in illis mala et sic magna et fortis inter omnia mala, ut monti adsimiletur nec expellatur a patiente nec exeat, nisi per oninem fidem eius qui passiones huiusmodi sanare noverit; ex omni enim fide montes huiusmodi transferuntur. Omnis autem fides grano sinapis comparatur, sicut potest fieri manifestum ex eo quidem quod scribitur: si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis monti huic: transi hinc illuc, et transibit.

precedente, sulla cui base Klostermann ha inserito singole parole e intere frasi nel greco dei τόμοι.

Come si può osservare nello schema sinottico, la parziale coincidenza di due rami di tradizioni indiretta necessariamente indipendenti l'uno dall'altro conferma che il traduttore latino si è basato su una *Vorlage* più ampia del nostro testo greco e probabilmente coincidente con l'intero testo del *CMT* origeniano. Al di là delle omissioni macroscopiche, in questo particolare passaggio vogliamo però concentrarci sulla nostra redazione greca, nella quale si può osservare il *modus operandi* del redattore dei τόμοι. *L'incipit* della sezione esegetica è mantenuto e concorda bene col frammento della catena di Niceta: la subordinate ipotetica utilizzata qui da TL sembra pertanto essere una modifica sintattica volta ad aggirare la traduzione dell'aggettivo verbale τροπολογητέον. Ciò rende superflue le integrazioni operate in questo punto da Klostermann²²⁴. La successiva distinzione tra mutezza e sordità spirituale è presente solo in TL e si potrebbe pertanto credere che si tratti di un'aggiunta autonoma del traduttore. Nella terza sezione le tre redazioni tornano a coincidere sostanzialmente, salvo il fatto che in TG si è mantenuto l'avverbio temporale τέως, che il latino sembra aver reso liberamente nell'espressione *de cetero*, cosa che squalifica totalmente l'integrazione κατὰ + τὸ λοιπὸν, κατὰ di Klostermann e Diehl, che così avrebbero voluto dare un referente al latino *de cetero*, ma hanno in realtà creato un doppione.

²²⁴ 191, 9-12 Kl: Πνεῦμα δὲ ἄλλalon καὶ κωφὸν τροπολογητέον τὰς ἀλόγους καὶ πρὸς τὸ δοκοῦν καλὸν ὄρμας, ὑπὸ τοῦ λόγου ἐκβαλλόμενον.

Segue uno sviluppo esegetico comune a Niceta e, con più ampie citazioni, a TL in cui si approfondiscono le ragioni che avrebbero impedito ai discepoli di guarire l'epilettico. Il redattore greco ha ritenuto superflua questa sezione e non ha dunque avvertito la necessità di ripetere che, se i discepoli non riuscirono in questo, fu per mancanza di fede. Ma così il tema della fede ritorna inatteso in TG a 192, 17-19 Kl Kl e in un breve sviluppo che abbraccia il resto del paragrafo²²⁵. La citazione di 1Cor 13, 2 non si collega affatto a quanto la precede in TG ma fa diretto riferimento al discorso sulla fede impostato per mezzo dell'immagine del chicco di senape²²⁶. L'argomento da cui, secondo i τόμοι, Paolo "prese slancio" (192, 17 Kl: Ἐκ τούτου καὶ ὁ Παῦλος ὠρμημένος) non è dunque espresso dal testo greco, ma lo si ritrova unicamente nelle due fonti di tradizione indiretta.

231, 29-232, 11 Kl

Trattando del bambino posto in mezzo ai discepoli da Gesù in Mt 18, 2, Origene propone arditamente di riconoscere in questo bambino lo Spirito Santo. L'esegeta va quindi alla ricerca di argomenti a favore di questa ipotesi nei corrispondenti passi sinottici. In *CMt* 13, 19 i τόμοι greci riportano passaggi da Mc 9, 34-36 e Lc 9, 46-48 con molta più ampiezza di quel che faccia TL. La conclusione che Origene trae da questo confronto è che, mentre Matteo e Marco parlano di un generico bambino, Luca parla senza ambiguità di «questo bambino», che non può che essere lo Spirito Santo: è dunque nel dettato di Luca che Origene trova conferma alla propria ardita interpretazione. Questa considerazione, che rappresenta la conclusione e il coronamento di questa sezione esegetica non si legge in greco ma soltanto nella redazione latina²²⁷. Non è possibile che il traduttore abbia elaborato autonomamente un pensiero tanto sottile: è ben più probabile che il redattore greco non abbia compreso il ruolo nodale di questo passaggio e l'abbia ommesso considerandolo solo l'ennesima ripetizione dell'identificazione bambino/Spirito.

240, 13-26 Kl

Nel tratteggiare le ragioni per cui il contrappasso per chi procura scandalo sarà peggiore del male da lui procurato, Origene porta come oggetto di confronto la punizione che spetterà a Tiro e Sidone (Mt 11, 22), più lieve di quella riservata alle città che non credettero di fronte ai prodigi compiuti da Gesù. TG, piuttosto asciutto in questo frangente, accosta immediatamente questo esempio all'esegesi dello «scandalo» di Mt 18, 7 lasciando supporre un legame diretto che è ben difficile riconoscere. Solo in TL rende chiaro il nesso, esplicitando che il passaggio su Tiro e Sidone è inserito solo per mostrare che esistono differenti gradazioni tra le punizioni che verranno inflitte nel giorno del giudizio²²⁸.

244, 1-245, 16 Kl

²²⁵ Il collegamento tra l'immagine del chicco di senape e il versetto 1Cor 13, 2 era evidentemente caro a Origene: lo si ritrova infatti nei medesimi termini anche in *CMt* 13, 7 (198, 4-12 Kl).

²²⁶ Mt 13,31-32; Mc 4,30-32; Lc 13,18-19.

²²⁷ 231, 29-232, 11 Kl: «Secundum Matthaeum ergo et Marcum potest quis dubitare utrum puerum illum spiritum sanctum dicat, quia sic dixerunt: si quis acceperit unum puerum talem. Secundum Lucam autem quis ambigit posse intellegi puerum illum spiritum sanctum, cum dicat: «si quis acceperit puerum hunc in nomine meo»? Secundum Lucam ergo debemus puerum illum, id est spiritum sanctum, quem accipiens Iesus posuit apud se, suscipere in nomine Iesu.

²²⁸ 240, 20-22 Kl: «si quidem verum est esse differentiam tormentorum secundum illud quod ait...».

Quanto meno brusco è in TG il passaggio dall'ampia esegesi di Mt 18, 7 che abbraccia i paragrafi *CMt* 13, 20-23 e la più succinta (*CMt* 13, 24) trattazione di Mt 18, 8-9. Dopo l'affermazione che gli scandali derivano dal libero arbitrio degli uomini nei τόμοι si legge: Καὶ καλὸν μὲν οὖν εἰ ἐπαινετὸς εἶη ὁ ὀφθαλμὸς καὶ ἡ χεὶρ (245, 17 Kl). Prima di questo, che è il vero inizio dell'esegesi di Mt 18, 8, si trovano in TL due distinte sezioni: il lemma con i due versetti da commentare riportati per esteso (244, 1-12 Kl) e un raffronto con l'altro punto in cui, nel Vangelo di Matteo, si leggono versetti simili (Mt 5, 29-30; 244, 13-24516 Kl). L'esegeta afferma qui che in quel primo caso le parti del corpo da recidere rappresentavano le inclinazioni morali di ciascuno, in questo secondo caso esse hanno come referente principale le persone con cui si vive, e da cui nascono gli scandali. Il redattore greco ha evidentemente ritenuto superflua questo preambolo e lo ha ommesso, senza avvedersi di tagliare, insieme ad esso, anche il lemma di una nuova sezione esegetica. Ecco dunque spiegata l'estrema durezza di questa transizione.

255, 31-265, 29 Kl

In questo paragrafo (*CMt* 13, 28) Origene vaglia l'ipotesi che ogni uomo sia affidato a un angelo al momento del battesimo: per quanto in questa l'esegeta faccia professione di brevità (254, 30-31 Kl: ex multo parum aliquid proferamus) la ricchezza di argomenti scritturistici è grande ed è chiaro che TG possa aver sentito la necessità di intervenire. Il risultato finale è però un testo tanto scorciato da risultare quasi incomprensibile, cosa che ha generato anche oscillazioni nel testo tradito. Si prenda l'*incipit* del paragrafo nelle due redazioni.

<i>CMt</i> 13, 28 (255, 31-256, 21 Kl)	
--	--

Questa seconda proposta esegetica è introdotta in greco da una rapida ripresa di Tit 3, 5 cui segue un testo assai problematico, in cui evidentemente qualcosa è caduto. Manca

Πρὸς δὲ τὸ ὅτε «διὰ λουτροῦ» γέγονε (H : γέγονα M V) «ἐν Χριστῷ» νήπιος,
μὴ παρεῖναι ἅγιον ἄγγελον τοῖς ἔτι κακίᾳ

<... κατὰ> τὸν καιρὸν τῆς ἀπιστίας, ὑπὸ τοῖς ἀγγέλοις εἶναι τοῦ σατανᾶ·

Qui autem vult ex eo hominibus dari angelum adiutorem ex quo «per lavacrum regenerationis» facti sunt tunc nati «infantes in Christo», dicit non

esse credibile, insensatis et incredulis et errantibus et servientibus desideriis variis et immundis, in malitia et invidia degentibus, odibilibus et odientibus invicem, fornicariis et adulteris, interdum autem et masculorum concubitoribus, latronibus et ebriosis atque rapacibus praeesse angelum sanctum, ut maculetur in huiusmodi actibus hominis, cui datus est custos.

Sed est homo in tempore quidem infidelitatis suae et peccatorum suorum ex infidelitate nascentium sub angelis satanae.

innanzitutto un *verbum dicendi* (TL: *dicit*) ed è evidente la necessità di integrare quanto meno la preposizione κατὰ davanti a τὸν καιρὸν. Questa potrebbe essere sì caduta per aplografia dopo il quasi omografo κακίᾳ, ma neppure accogliere questa integrazione basta a sanare un testo

sconnesso non solo per la mancanza di un verbo reggente ma anche per la presenza di espressioni criptiche come τοῖς ἔτι κακίαι. Proprio questo strano sintagma ci potrebbe far capire le ragioni che hanno condotto a questo problematico assetto testuale. Se assumiamo l'ipotesi che fosse qui intenzione del redattore greco scorciare la ridondante lista di vizi che si legge in TL (256, 4-13 TL) sostituendola con un'espressione più concisa si potrebbe persino sostenere che l'improbabile τοῖς ἔτι κακίαι sia uscito dalla penna distratta del redattore, ma è meglio supporre la caduta almeno di un participio (forse γινομένοις, che rende il participio latino *degens* di 533, 22 Kl). Quel che si può tuttavia sostenere senza timore è che una serie di corrottele, sviste e omissioni, abbia colpito un testo reso già prima oscuro da un'infelice operazione redazionale.

Altre fonti di tradizione indiretta

La tradizione indiretta del *Commento a Matteo* non si esaurisce certo nelle raccolte di estratti trasmessi dalle catene e nella traduzione latina: citazioni dai libri origeniani dedicati al primo Vangelo si incontrano anche in quegli autori che ebbero accesso ai tesori librari della biblioteca di Cesarea prima della decadenza e dalla conquista araba della città palestinese.

Il primo caso che vale la pena di trattare è una citazione inserita nel libro 6 della *Storia Ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea¹. Si tratta di un brano tratto dal primo libro del *CMt* e dedicato al canone evangelico. Questo passaggio è interessante per due ragioni: innanzitutto Origene testimonia qui la propria convinzione che il Vangelo di Matteo abbia conosciuto una prima redazione γράμμασιν Ἑβραϊκοῖς. Il secondo motivo di interesse di questa citazione sta nel fatto che essa deriva con ogni verisimiglianza dal prologo generale dell'opera. Questo fatto si rivela molto importante dal momento che la redazione dei τόμοι greci manca totalmente di sezioni introduttive affini a quelle che si leggono in apertura dei singoli libri del *Commento a Giovanni*. Il frammento tradito da Eusebio è quindi un inestimabile indizio del fatto che anche i libri del *Commento a Matteo* fossero aperti da proemi che il redattore greco sembra aver sistematicamente sacrificato.

La Filocalia

Come per molte altre opere di Origene, possiamo poi attingere a due formidabili contenitori di estratti di citazioni di opere dall'Alessandrino: l'*Apologia* di Panfilo ed Eusebio e la *Filocalia*, raccolta antologica la cui redazione è tradizionalmente attribuita a Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo, ma che gli studi tendono oggi a collocare a Cesarea nel corso del IV sec.

Il capitolo 6 della *Filocalia* riporta un estratto dal libro 2 del *CMt* in cui gli operatori di pace di (Mt 5, 9: μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί) vengono interpretati come coloro che sono in grado di cogliere la pace, cioè la συμφωνία, tra le diverse parti della sacra scrittura, definita con evocativa metafora, un unico e perfetto strumento musicale divino².

La *Filocalia* nasconde poi una seconda pagina di esegesi origeniana a Matteo: nel cap. 15 dell'antologia, incastonata in una citazione da *Contra Celsum* 6, 77, si trova una bella pagina dedicata alla trasfigurazione (Mt 17, 2). Eccone il testo in base all'edizione di Robinson³:

Καὶ τὰ ἱμάτια δὲ αὐτοῦ κάτω ἄλλα ἐστίν, οὐκ ἔστι λευκά, οὐκ ἔστιν ὡς τὸ φῶς· ἐὰν ἀναβῆς εἰς τὸ ὄρος τὸ ὑψηλόν, ὄψει αὐτοῦ φῶς καὶ τὰ ἱμάτια. Τὰ ἱμάτια τοῦ λόγου αἱ λέξεις εἰσὶ τῆς γραφῆς· ἔνδυμα τῶν θείων νοημάτων τὰ ῥήματά ἐστι ταῦτα. Ὡς οὖν αὐτὸς κάτω ἄλλοιός φαίνεται, καὶ ἀναβάς μεταμορφοῦται, καὶ γίνεται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, οὕτω	E quando si è in basso le sue vesti sono diverse, non sono bianche, non sono come la luce: ma se sali in alto vedrai che sono luce anche le sue vesti. Le vesti del λόγος sono le parole della scrittura: queste parole sono indumenti di divini pensieri. Come dunque lui si mostra diverso quando è in basso e, una volta salito, si trasfigura e il suo volto
--	--

¹ Eus. *Hist. Eccl.* 6, 25, 4-6 (Schwartz 1908a, 576; Klostermann-Benz 1931, 9; Klostermann 1941, 3 [fr.1]) con traduzione di Rufino (Schwartz 1908a, 577). Il passo è interamente sussunto in Hier., *In Matth.*, Praef. 26-40 (Hurst-Adriaen 1969, 2): Girolamo l'avrà senz'altro ricavata dalla diretta lettura del *CMt*, piuttosto che dalla mediazione di Eusebio.

² Robinson 1893, 49-50; Klostermann-Benz 1931, 9; Klostermann 1941, 4-5 (fr. 3).

³ Robinson 1893, 84, 15-86, 3.

καὶ τὰ ἐνδύματα αὐτοῦ, οὕτω καὶ τὰ ἱμάτια· ὅταν δὲ ᾗς κάτω, οὐκ ἔστι λαμπρὰ, οὐκ ἔστι λευκὰ· ἐὰν δὲ ἀναβῆς, ὄψει τὸ κάλλος καὶ τὸ φῶς τῶν ἱματίων, καὶ τὸ πρόσωπον θαυμάσιος τοῦ Ἰησοῦ μεταμορφωθέν. Ὅρα δὲ εἰ μὴ ὁμοίον ἔστι καὶ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις περὶ τοῦ σωτήρος μαθεῖν. Τὰ μὲν γὰρ περὶ τῆς γενέσεως αὐτοῦ, γενεαλογουμένου ἐξ Ἀβραάμ καὶ γεννωμένου ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα, Βίβλος ἐστὶ γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (Μτ 1, 1)· τὰ δὲ θεϊότερα καὶ μείζονα τῶν περὶ αὐτοῦ λεχθησομένων ἂν καὶ ὑπ' αὐτοῦ ἀπαγγελλομένων φησὶν ὁ Ἰωάννης ὡς ἄρα Οὐδὲ τὸν κόσμον οἶμαι χωρεῖν τὰ γραφόμενα βιβλία (Gv 21, 25). Τὸ γὰρ μὴ χωρεῖν τὸν κόσμον τὰ γραφόμενα βιβλία οὐ διὰ τὸ πλήθος τῶν γραμμάτων, ὡς τινες, ἐκδεκτέον, ἀλλὰ διὰ τὸ μέγεθος τῶν πραγμάτων· τοῦ μεγέθους τῶν πραγμάτων οὐ μόνον οὐ δυναμένου γράφεσθαι, ἀλλ' οὐδὲ διὰ γλώσσης σαρκίνης ἀπαγγέλλεσθαι, οὐδὲ ἐν διαλέκτοις καὶ φωναῖς ἀνθρωπίναις σημαίνεσθαι. Ὅθεν καὶ Παῦλος, ἐπὶ μανθάνειν μέλλη τὰ θεϊότερα, ἔξω τοῦ καθ' ἡμᾶς περιγεῖου κόσμου γίνεται καὶ εἰς τρίτον οὐρανὸν ἀρπάζεται, ἵνα τὰ ἐκεῖθεν ἄρρητα ῥήματα ἀκούσαι δυνηθῆ (cf. 2Cor 12, 2-3). Τὰ γὰρ ἐνθάδε λαλούμενα καὶ λόγος εἶναι θεοῦ νομιζόμενα, τοῦ λόγου σαρκωθέντος, καὶ καθ' ὃ θεὸς ἐστὶ πρὸς τὸν θεὸν ἑαυτὸν κενοῦντος, ἀπαγγέλλεται (cf. Gv 1, 1; Fil 2, 7). Διόπερ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον ἐπὶ γῆς, ἐπεὶ ἄνθρωπος γέγονε, ἀνθρώπινον βλέπομεν· αἰεὶ γὰρ ἐν ταῖς γραφαῖς ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, ἵνα κατασκηνώσῃ ἐν ἡμῖν· ἀλλ', ἐὰν εἰς τὸ στήθος τοῦ σαρκωθέντος λόγου ἀνακλιθῶμεν (cf. Gv 13, 25) καὶ ἀνιόντι αὐτῷ εἰς τὸ ὑψηλὸν ὄρος ἀκολουθῆσαι δυνηθῶμεν, ἐροῦμεν τό· Εἶδομεν τὴν δόξαν αὐτοῦ· τάχα μὲν τινῶν καὶ ἐτέρων παρὰ τοὺς ἀνακλιθέντας ἐπὶ τοῦ στήθους αὐτοῦ καὶ ἀκολουθήσαντας αὐτῷ εἰς τὸ ὄρος τὸ ὑψηλὸν (cf. Mt 17, 1) λεξόντων τό· Εἶδομεν τὴν δόξαν αὐτοῦ (Gv 1, 14)· οὐκέτι δὲ προσθησόντων τό· Δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας (Gv 1, 14)· Ἰωάννη γὰρ καὶ τοῖς ὁμοίοις πρέπουσα αὕτη ἢ φωνή. Καὶ καθ' ἐτέραν δὲ ὑψηλοτέραν διήγησιν οἱ δυνηθέντες τοῖς ἴχνεσιν Ἰησοῦ κατακολουθεῖν ἀναβαίνοντος καὶ μεταμορφουμένου ἀπὸ τῆς ἐπὶ γῆς ὄψεως, ὄψονται αὐτοῦ τὴν μεταμόρφωσιν καθ' ἐκάστην γραφήν· οἰοεὶ τοῦ μὲν τοῖς πολλοῖς φαινομένου Ἰησοῦ τῆς προχείρου λέξεως ὄντος· τοῦ δὲ εἰς ὄρος ὑψηλὸν ἀνιόντος καὶ μεταμορφουμένου, σφόδρα ὀλίγοις τῶν μαθητῶν καὶ τοῖς ἀκολουθῆσαι εἰς τὰ ὑψηλὰ δεδυνημένοις, τοῦ ἀνωτάτου καὶ ὑψηλοτάτου νοῦ περιέχοντος λόγια τῆς ἐν μυστηρίῳ ἀποκεκρυμμένης σοφίας (1Cor 2, 7), ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν τῶν δικαίων αὐτοῦ.

diventa come il sole, così anche i suoi indumenti, così anche le sue vesti: se sei in basso non sono splendenti, non sono bianche ma se sali vedrai la bellezza e la luce delle vesti e ammirerai il volto di Gesù trasfigurato. Ora guarda se non si può imparare lo stesso sul Salvatore anche nei Vangeli. Infatti, la genealogia di Gesù, fatto risalire ad Abramo e generato dal seme di Davide secondo la carne, è *il libro di della generazione di Gesù Cristo* (Mt 1, 1); mentre Giovanni afferma che *neppure il mondo – penso – può contenere i libri scritti* (Gv 21, 25) che rappresentano le realtà più divine e grandi tra quelle che su di lui sarebbero state dette e che lui ha promesso. Il fatto che il mondo non possa contenere i libri scritti non dipende, come alcuni credono, dalla quantità delle lettere, ma dalla grandezza dei contenuti: la grandezza di questi non solo non può essere scritta, ma non può essere neppure pronunciata da una lingua di carne né può essere espressa con lingue e voci umane. Perciò anche Paolo, quando volle apprendere le realtà più divine, si trovò fuori dal mondo terreno e fu rapito al terzo cielo per poter ascoltare le parole che qui sono indicibili (cf. 2Cor 12, 2-3). E annunciò così le cose dette là che ritenne essere parola di Dio poiché il λόγος si è incarnato e ha svuotato sé stesso in quanto Dio presso Dio (cf. Gv 1, 1; Fil 2, 7). Perciò, il λόγος di Dio sulla terra noi lo vediamo in forma umana, poiché si è fatto uomo: di continuo infatti il λόγος diviene carne nelle scritture, per prendere dimora in mezzo a noi. Ma se ci chiniamo sul petto (cf. Gv 13, 25) del λόγος incarnato e siamo in grado di seguirlo quando sale sul monte alto, diremo: *Abbiamo visto la sua gloria*; forse poi alcuni, diversi da coloro che si sono chinati sul suo petto e lo hanno seguito sul monte alto (cf. Mt 17, 1) diranno: *Abbiamo visto la sua gloria ma non aggiungeranno le parole: Gloria come di primogenito dal Padre, pieno di grazia e verità* (Gv 1, 14). Questa frase si addice infatti a Giovanni e a chi è simile a lui. Secondo un'interpretazione diversa e più elevata, chi è in grado di seguire le orme di Gesù che sale e si trasfigura dalla sua apparenza terrena, vedrà la sua trasfigurazione in ogni parte della scrittura. Come infatti il Gesù che appare ai molti è la lettera superficiale, così il Gesù che sale sul monte alto ed è trasfigurato di fronte a pochissimi discepoli capaci di seguirlo nelle altezze, è il significato più alto ed elevato, che contiene parole di quella *sapienza nascosta nel mistero* (1Cor 2, 7) che Dio prestabili prima dei secoli per la gloria dei suoi giusti.

Abbagliato – contro il suo solito – dalla tradizione indiretta, Koetschau aveva inserito questa pagina nella propria edizione del *Contra Celsum*⁴. Fu Paul Wendland⁵, nella sua corrosiva recensione, a dimostrare che ci troviamo qui di fronte a un frammento di una delle 25 omelie che Origene aveva dedicato al Vangelo di Matteo⁶.

In *CC* 6, 76-77 Origene sviluppa infatti la sua polemica sul valore delle profezie servendosi di Is 53, 1-3 in cui vengono negate «forma e bellezza» al messia. Origene coglie questo spunto per inserire il tema della pedagogia del λόγος, che manifesta gradualmente la propria gloria in base alle capacità e ai progressi dei singoli credenti. Chiaro esempio di questo fenomeno è la trasfigurazione, nella quale Gesù manifestò il proprio aspetto divino τοῖς μέντοι ἐκ τοῦ ἀκολουθεῖν αὐτῷ δύναμιν ἀνεληφόσι πρὸς τὸ ἔπεσθαι καὶ ἀναβαίνοντι αὐτῷ εἰς τὸ ὑψηλὸν ὄρος⁷. Qui si inserisce la pagina che abbiamo sopra riportato: a fare da ponte è senza dubbio il riferimento alla trasfigurazione ma in questo *plus* della *Filocalia* emerge l'equazione tra gli abiti splendenti di Cristo e parole del Vangelo. Questa interpretazione si ritrova in *CMt* 12, 38: Ἰμάτια δὲ τοῦ Ἰησοῦ αἱ λέξεις καὶ ἃ ἐνεδύσατο τῶν εὐαγγελίων γράμματα⁸. Ma la concatenazione di pensieri differisce: mentre nel frammento della *Filocalia* Origene parla di coloro che non sono saliti sul monte e per cui le vesti di Gesù non sono bianche, nel *CMt* l'esegesi si concentra sulle diverse sfumature di bianco che le vesti possono assumere per i credenti⁹. Dopo una serie di citazioni scritturistiche miranti a contrastare l'apparenza umana e divina di Cristo, incontriamo un secondo punto di contatto tra questa pagina e il *CMt*: per esprimere la condizione di chi, come Giovanni e Paolo, ha pienamente contemplato la gloria di Cristo, Origene cita Gv 1, 14, versetto che, in *CMt* 12, 30¹⁰, è strettamente intrecciato con Is 53, 1-3, ossia con la citazione che, nel *Contra Celsum* aveva dato luogo a questo *excursus* sulle differenti manifestazioni del λόγος. La capacità di osservare Cristo glorioso e trasfigurato corrisponde quindi allegoricamente alla capacità di riconoscere la sua divinità a partire da ogni pagina della sacra scrittura.

Questa interessante pagina, il cui carattere omiletico è tradito dal tono parenetico di molte frasi, non proviene quindi dal *Commento a Matteo* ma rappresenta un significativo passo parallelo interno alla produzione origeniana che, pur condividendo coi τόμοι alcune espressioni¹¹, non può essere messo a frutto a fini ecdotici.

Apologia di Panfilo

Più ricca è la messe che si ricava dal primo libro dell'*Apologia* di Panfilo. Quest'opera ci è tuttavia accessibile soltanto nella traduzione latina di Rufino: questo fatto solleva gli usuali dubbi sull'affidabilità del traduttore per ricostruire l'originario testo tradotto: già la preventiva

⁴ Koetschau 1899b, 148, 1-149, 16.

⁵ Wendland 1899, 283-285. Sul tema si veda anche Junod 1975, 191.

⁶ Questa importante pagine non è segnalata da Nautin 1977, 253 nella sua disamina delle omelie origeniane superstiti.

⁷ Robinson 1893, 84, 5-7.

⁸ Il passo in questione è *CMt* 12, 38 (154, 10-155, 2 Kl).

⁹ Si potrebbe speculare dicendo che questo tipo di interpretazione si adatta meglio a un pubblico più esperto, quale era quello a cui erano dedicati i commenti origeniani.

¹⁰ *CMt* 12, 30 (133, 15-134, 31 Kl).

¹¹ Si cita, ad esempio lo spunto iniziale: τὰ ἰμάτια τοῦ λόγου αἱ λέξεις εἰσι τῆς γραφῆς (Robinson 1893, 84, 17-18) e l'uso di 1Cor 2, 7 come sigillo dell'intero sviluppo esegetico in *CMt* 12, 38 (155, 26-27 Kl) e nell'estratto dalla *Filocalia* (Robinson 1893, 86, 1-2).

presa di distanza di Rufino dalle più scandalose tesi di Origene (soprattutto per quanto riguarda la natura del corpo risorto)¹² fa suonare un campanello d'allarme; il terreno diviene ancor più scivoloso se si tiene a mente che Rufino non sta qui traducendo direttamente Origene, ma Panfilo, il quale si serve di frammenti di opere origeniane per dispiegare la propria strategia difensiva.

Cinque sono le citazioni che gli autori dell'Apologia traggono del *Commento a Matteo*¹³:

1) Panfilo, *Apologia* 118 (Amaker-Junod 2002, 194; Klostermann 1941, 4 fr. 2): dal libro 1 del *CMt* sull'unicità e sull'incarnazione di Cristo. Questa breve citazione ricade fuori dal perimetro della nostra ricerca.

2) Panfilo, *Apologia* 178 (Amaker-Junod 2002, 266-268; Klostermann 1941, 6-7 fr. 4). Dal libro 7 del *CMt*. È questa la prima di una serie di citazione che prende spunto dalla trattazione origeniana dell'identificazione tra Elia e Giovanni Battista proposta da Gesù in Mt 11, 14 (αὐτός ἐστιν Ἡλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι). Gli spunti esegetici tratti da queste sezioni offrono materiali utile a confutare il fatto che Origene abbia sostenuto il dogma trasmigrazione delle anime. In questo passaggio del libro 7 Origene afferma che l'espressione evangelica non deve essere intesa come superficialmente riferita alla metempsychosi¹⁴ poiché non è chiaro quali colpe avrebbe dovuto scontare Elia *post mortem*. La citazione di Gv 1, 21 (καὶ ἠρώτησαν αὐτόν· τί οὖν; σὺ Ἡλίας εἶ; καὶ λέγει· οὐκ εἰμί) viene infine sfruttata per negare che Elia si sia reincarnato nel Battista, a tutto vantaggio della teoria dell'azione dello spirito e della potenza di Elia in Giovanni. Questa interpretazione, fondata su Lc 1, 17 (καὶ αὐτὸς προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἡλίου), sarà poi più ampiamente sviluppata nelle citazioni tratte dal libro 13 del *CMt*.

3) Panfilo, *Apologia* 180 (Amaker-Junod 2002, 268-270; Klostermann 1941, 7 fr. 5). Dal libro 11 del *CMt*. Il frammento immediatamente successivo riguarda sempre il tema della metempsychosi ma, a differenza del precedente, è tratto da un libro conservato anche in tradizione diretta greca: questo frammento corre infatti parallelo all'ultima sezione di *CMt* 11, 17 (64, 18-29 Kl). L'esegeta prende qui spunto dai «cagnolini» evocati in Mt 15, 26-27 per negare ancora la possibilità della trasmigrazione delle anime: l'unica trasformazione in animale ammessa da Origene è infatti quella allegorica dell'anima che cede alla bestialità del peccato. Nel confronto con la tradizione diretta greca, oltre ad alcune discrepanze puntuali, è interessante notare che, dopo la citazione di Mt 15, 27 i il testo dell'*Apologia* inserisce uno sviluppo esegetico che associa la conversione della Cananea a quella dei cagnolini (Panfilo, *Apologia* 180, 12-14: «ex quibus conversa Chananaea facta est Dei filia secundum quod dicit ad eam Salvator: O filia, magna est fides tua [Mt 15, 28]») mentre i τόμοι affermano senza divagazioni di sorta che anche per i «cagnolini» è possibile ἦκειν εἰς κατάστασιν τέκνου. Klostermann attribuisce questo *plus* della tradizione indiretta a un intervento arbitrario del traduttore latino¹⁵ mentre gli editori dell'*Apologia* pongono un'interessante alternativa: «on peut aussi bien penser que le texte grec était originellement plus long et plus explicite que celui conservé»¹⁶. Entrambe le ipotesi sono in linea di massima possibili ma la spericolata libertà combinatoria che si manifesta nell'as-

¹² Amaker-Junod 2002, 22-31.

¹³ Amaker-Junod 2002, 331; Klostermann-Benz 1931, 2-3.

¹⁴ Il termine è mantenuto in greco nel testo di Rufino ed è accompagnato da una glossa esplicativa del traduttore. Panfilo, *Apologia* 178, 5-6: «μετενσωματώσεως, id est transmutationis animarum».

¹⁵ Klostermann 1941, 7.

¹⁶ Amaker-Junod 2002, 271 n. 1.

sociare la protagonista del passo evangelico a un gruppo di animali sembra andare contro gli interessi apologetici di Panfilo e di Rufino. Ciò rende più credibile che qui sia stato il redattore greco dei τόμοι a sopprimere il passo, rinunciando a una citazione (Mt 15, 28) che si sarebbe incontrata anche poche righe dopo (65, 3 Kl).

4) Panfilo, *Apologia* 182-184 (Amaker-Junod 2002, 270-276; Klostermann-Benz 1931, 4-8¹⁷; Klostermann 1941, 8-9 fr. 6). È questo il più ampio frammento tratto dal *CMt* e inserito nell'*Apologia* di Panfilo; esso corre parallelo al paragrafo 13, 1 (172, 27-176, 15 Kl). Nell'economia del testo di Panfilo, esso è peraltro diviso in due parti che si rivelano però contigue all'interno del *CMt*¹⁸. Il tema di questa citazione si ricollega a quello del frammento 2, cioè la trasmigrazione delle anime in relazione al caso di Giovanni Battista, ritenuto da alcuni Elia redivivo: lo spunto è questa volta offerto da Mt 17, 10-13 in cui Gesù attribuisce esplicitamente a Giovanni il ruolo di *πρόδρομος*, condiviso con il profeta Elia.

Al netto delle differenze espressive, confrontando il testo di *Apologia* 182 con la tradizione greca non si osservano discrepanze quantitative degne di nota¹⁹; in un punto l'accordo di Panfilo e della *vetus interpretatio* conferma poi l'ovvia correzione *φορά* per il tradito *φορά* (174, 5 Kl). In un punto si deve credere che Rufino abbia tradotto un testo già corrotto: egli sembra infatti tradurre un erroneo *οὐδεὶς* in luogo di *δὶς* (confermato dal *bis* di TL) in 173, 15 Kl. Qui il discorso verte infatti sul numero delle reincarnazioni, non sulla loro possibilità e, dopo l'errore iniziale, Rufino è costretto a riorganizzare profondamente l'intero periodo.

Ben diversa è la situazione di *Apologia* 184, che presenta radicali divergenze dalla tradizione diretta; per di più l'assenza di TL ci priva di un prezioso riscontro. Il testo greco afferma, in sintesi, che accogliere il dogma della trasmigrazione delle anime condurrebbe a insanabili aporie per quanto riguarda le punizioni per chi sarà vivo al momento del giudizio finale: non gli sarà infatti possibili reincarnarsi e dovrà quindi scontare i propri peccati diversamente da chi si era prima reincarnato, oppure non sarà in alcun modo punito, cosa ben difficile da accettare: meglio dunque ammettere un solo tipo di punizione extracorporea per tutti. Il testo dell'*Apologia* è invece più diretto: in primo luogo nega la possibilità della trasmigrazione al momento del giudizio finale²⁰ perché si rischierebbe di lasciare alcuni peccatori senza punizione. Meglio quindi ammettere un solo tipo di punizione per tutti. Da questo punto in poi

¹⁷ In queste pagine TG, TL e *Apologia* sono stampati in tre colonne sinottiche.

¹⁸ La formula di passaggio utilizzata nell'*Apologia* può suscitare alcune perplessità. Le parole «Et postea quam de Scripturis multa disseruit ipse iam suam sententiam hoc modo declarat» (Panfilo, *Apologia* 183) si prestano infatti a una triplice interpretazione: 1) In questo punto Panfilo ha tralasciato una serie di citazioni scritturistiche di cui non resta traccia né il TG né in TL; 2) queste parole alludono alla citazione di Mt 24, 27, originariamente più ampia e volutamente abbreviata da Panfilo (e dal redattore dei τόμοι). Questa lettura troverebbe supporto il TL, che estende la citazione sino a Mt 24, 29, ma le parole di raccordo utilizzate da Panfilo non si prestano bene a questa interpretazione; 3) la frase di raccordo serve a richiamare l'attenzione del lettore sul punto in cui Origene, dopo aver raccolto innumerevoli argomenti scritturistici, espone la propria posizione personale. Quest'ultima lettura sembra di gran lunga la più probabile (Amaker-Junod 2002, 275 n. 1).

¹⁹ Nella prima sezione (173, 7-14 Kl) tanto TL quanto l'*Apologia* tendono a indicare la provenienza delle citazioni messe a frutto dall'esegeta, in particolare 2Cor 4, 18 in 173, 7-8 Kl è presentata come «quae dicit apostolus» in TL (173, 7-8 Kl) e, con verbo al passivo, «quae dicta sunt ab apostolo» nell'*Apologia* (182, 5). Ora, i τόμοι citano il passo senza indicarne in alcun modo l'autore ma l'accordo delle due tradizioni indirette lascia supporre che il riferimento «all'apostolo» fosse presente nel testo di Origene.

²⁰ La motivazione data dalla traduzione rufiniana dell'*apologia* è ben singolare: «non enim iam ad peccandum locus erit» (184, 2-3). In un contesto escatologico il problema sarebbe infatti rappresentato dalla mancanza di tempo per redimersi, non per peccare: sarà quindi il caso di sostituire il problematico «ad peccandum» con un più ragionevole «ad purgandum»?

la tradizione indiretta torna ad affiancarsi al testo greco. In questo passo la coerenza del testo greco è ben superiore: esso è il solo ad esplicitare la possibilità, poi negata, di un doppio tipo di punizione per i peccatori. Il pensiero origeniano è presentato invece in modo molto più oscuro nell'*Apologia*, probabilmente a causa di un drastico taglio operato dal traduttore Rufino.

Girolamo

Il contributo dell'*Apologia* di Panfilo alla *constitutio textus* è quindi minimale, sia perché essa attingeva a una forma testuale più ampia e più antica rispetto a quella di cui noi disponiamo, sia perché anche questo ramo di tradizione indiretta ha subito un processo di traduzione. Al principio di questa sezione abbiamo detto che fonti di tradizione indiretta per il *CMt* vanno ricercate in quegli autori che, soprattutto nel IV sec., hanno avuto accesso alla biblioteca di Cesarea di Palestina: tra costoro merita una menzione anche Girolamo. Nella prefazione al proprio *Commento a Matteo*, composto a Betlemme nel 398 su richiesta di Eusebio di Cremona²¹, egli ammette con ritrosia: «Legisse me fateor ante annos plurimos in Matheum Origenis viginti quinque volumina et totidem eius omelias commaticumque interpretationis genus»²². Origene figura dunque al primo posto nella lista delle fonti di cui Girolamo si è avvalso per comporre la propria opera²³.

Nel corso del commento, l'utilizzo di materiale origeniano da parte di Girolamo è evidente oltre che dichiarato²⁴, tuttavia il fatto che lo Stridonense abbia rielaborato in 4 libri un materiale esegetico che originariamente ne copriva 25 rende difficile cogliere tra i due testi affinità più precise di una generica comunanza contenutistica²⁵. Il confronto tra il commento di Girolamo e quello di Origene è poi complicato, oltre che dalla natura redazionale dei τόμοι, dal fatto che l'autore latino si è servito anche di altre opere origeniane, nella fattispecie le 25 perdute omelie su Matteo e i problematici scoli²⁶.

Limitandoci ai libri 12 e 13 del *Commento a Matteo*, si offre pertanto un elenco dei passi di Girolamo che, a nostro avviso, riecheggiano più da vicino l'esegesi origeniana²⁷:

2, 1677-1680: *CMt* 12, 5 (75, 26-30 Kl) (lievito dei farisei inteso come interpretazione letterale della scrittura)

3, 79-80: *CMt* 12, 12 (91, 15-92,25 Kl) (porte degli inferi interpretati come peccati e dottrine ereticali)²⁸

²¹ La datazione è esplicitamente espressa dall'autore in Hier., *In Matth.*, Praef. 98-108, che rimarca il breve tempo – due settimane – che il committente gli ha concesso per la composizione (si veda Williams 2006, 292 e Fürst 2003, 116-119; 302 con bibliografia sull'opera).

²² Hier., *In Matth.*, Praef. 91-93 (Hurst-Adriaen 1969, 4-5).

²³ Il verbo tecnico utilizzato da Girolamo è *excerpere* (Hier., *In Matth.*, praef. 90).

²⁴ Bonnard 1977, 41-45 reputa che, pur nel vivo della controversia origenista, Girolamo mantenne verso l'esegeta alessandrino un atteggiamento moderato.

²⁵ Ciò rende ancor più difficile stabilire se, durante la composizione del suo commento, Girolamo ebbe effettivamente davanti a sé il modello origeniano o se si affidò soltanto alla propria memoria (Bonnard 1977, 45)

²⁶ Sui problemi sollevati da questo genere esegetico si veda Marksches 2011.

²⁷ I passi di Girolamo sono incitati con numero di libro e di riga dell'edizione Hurst-Adriaen 1969 mentre i passi del *CMt* sono segnalati in modo solo indicativo, data la vaghezza dei riferimenti geronimiani, che impediscono di riconoscere il punto esatto a cui l'esegeta fa riferimento.

²⁸ Il fatto che Girolamo citi, nell'ordine, «peccata vel certe hereticorum doctrinas» sembra confermare la trasposizione operata da Klostermann a p. 92, ma l'asciuttezza dell'esegesi non permette deduzioni più

- 3, 87-91: *CMt* 12, 14 (99, 22-100, 26 Kl) (vescovi indegni del ruolo)
- 3, 103-105: *CMt* 12, 16 (106, 1-32 Kl) (differenza tra predicare Gesù e Gesù Cristo)
- 3, 116-120: *CMt* 12, 17 (107, 16-108, 16 Kl) (predicazione perfetta rimandata a dopo la passione)
- 3, 146-147: *CMt* 12, 21 (117, 9-11 Kl) (Satana significa avversario)
- 3, 182-184: *CMt* 12, 28 (131, 25-132, 14 Kl) (Egitto dato in riscatto per Israele: in Girolamo manca l'esplicito riferimento a Is 43, 4)
- 3, 223-228: C^{luc}₃₀ (Klostermann-Benz 1931, 35; Rauer 139a) probabilmente derivato da un'omelia.
- 3, 268-275: *CMt* 12, 42 (166, 15-26 Kl) (tre tende simbolo delle tre parti della scrittura oppure della trinità)
- 3, 311-313: *CMt* 12, 43 (168, 7-12 Kl) (la legge e i profeti si riassumono nel Vangelo)
- 3, 316-320: *CMt* 12, 43 (170, 4-17 Kl) (non annunciare la gloria per evitare lo shock della passione)
- 3, 339-336: *CMt* 13, 1 (171, 7-21 Kl) (Giovanni in spirito e potenza di Elia)
- 3, 339-343: *CMt* 13, 2 (178, 9; 178, 31-179, 4 Kl) Spirito di Elia, non anima
- 3, 344-351: *CMt* 13, 2 (184, 12-185, 14 Kl) (ruolo di Erode nell'uccisione di Gesù)
- 3, 355-362: *CMt* 13, 6 (193, 26-194, 12 Kl) (spirito che sembra seguire il corso della luna)
- 3, 389-393: *CMt* 13, 7 (197, 6-198, 14 Kl) (fede come un granello di senape)
- 3, 464-466: *CMt* 13, 13 (212, 28 Kl) (statere che vale due didrachmi). Questo è l'unico passo di Girolamo che offre un appiglio per intervenire nella tradizione del testo origeniano: in 212, 28 Kl Girolamo coincide infatti con TL nel chiarire che uno statere vale due didracmi, cosa che rafforza l'integrazione δύο proposta da Klostermann.
- 3, 491-492: *CMt* 13, 18 (226, 18-227, 5 Kl) (bambino interpretato come Spirito Santo)
- 3, 551-553: *CMt* 13, 25 (247, 5-12 Kl) (rinuncia agli affetti)

Fortunaziano di Aquileia

Una delle fonti che Girolamo dice di aver utilizzato sono i «*Fortunatianian opuscula*»²⁹, ossia il succinto commento ai Vangeli composto da Fortunaziano di Aquileia nel secondo quarto del IV sec³⁰. Quest'opera era nota soltanto da sparse citazioni contenute negli omiliari latini medievali sino a quando il codice 17 della *Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek* di Colonia non ci ha restituito il testo nella sua interezza³¹. Il fatto che questo commento sia da poco entrato nel campo degli studi di letteratura cristiana antica impone un suo attento vaglio in vista di un possibile utilizzo come fonte di tradizione indiretta per il *Commento a Matteo* di Origene. La scarna esegesi del vescovo di Aquileia è profondamente permeata di una tipologia di stampo origeniano, ma gli studi dedicati a quest'opera hanno subito messo in chiaro che un uso diretto di Origene da parte di Fortunaziano è da escludere a causa della scarsa conoscenza del greco da parte di quest'ultimo³². Ma il fatto che il vescovo di Aquileia sia a conoscenza di dettagli esegetici presenti unicamente in Origene³³ obbliga a congetturare la presenza di

circostanziate.

²⁹ Hier., *In Matth.*, Praef. 96-97.

³⁰ Questa notizia ci viene dallo stesso Girolamo (*Vir. ill.* 97). Dorfbauer 2017a, 3

³¹ Il testo è ora edito in Dorfbauer 2017a; per una prima valutazione generale dell'opera si vedano gli studi contenuti in Dorfbauer 2017b, in particolare Bastit 2017, molto attenta alla struttura e alla complessa articolazione interna dell'opera.

³² Dorfbauer 2017a, 86-89.

³³ È il caso dell'oscillazione tra Bethania, Bethara e Bethabara in Gv 1, 28 di cui trattano soltanto Origene in *Cto* 6, 40, 204-207 e Fortunaziano in J XIII (Dorfbauer 2017a, 244-245, 3118, 3127). Il fatto che Fortunaziano attribuisca

una fonte intermedia tra Origene e Fortunaziano³⁴. Questa è stata individuata in Vittorino di Pettau, che, in base alla testimonianza di Girolamo, sembra aver composto commenti dedicati (anche) al Vangelo di Matteo³⁵.

Per quanto riguarda Mt 16, 1-18, 18, coperti dai libri 12 e 13 del *CMt*, i riscontri offerti da Fortunaziano sono scarsissimi: solo un punto merita di essere approfondito. Esso tuttavia non ci fornirà materiale per correggere in testo dei τόμοι, ma ci indicherà abbastanza chiaramente un *plus* di TL dovuto all'arbitrio del traduttore.

Per commentare Mt 18, 8 Fortunaziano scrive³⁶:

M LXXXV. *Quod si manus tua aut pes tuus scandalizat te. Et facit hic mentionem ordinis ecclesiastici disciplinae. Nam quis possit manum vel pedem abscidere vel oculum eicere, si fuerit scandalizatus? Hoc enim qui fecerit, ipse in semetipsum carnifex existit. Superest autem, ut, si forte manum dicat scandalizare, presbyterum intellegas: Qui, si in culpa fuerit inventus, a corpore ecclesiae sepa[ra]retur. Similiter et pes, qui est diaconus; sed et oculus, qui est episcopus. Quia ecclesia est corpus Christi Iesu, huius igitur corporis membra sunt, et dicitur manus presbyter, pes diaconus, oculus episcopus. Ex his igitur cum aliquis inventus fuerit crimosus, abscidendos et abiciendos dicit, ut corpus, quod ecclesia est, horum avulsione possit in vitam aeternam pervenire, malis scilicet a se separatis atque abiectis³⁷.*

Un riscontro immediato a questa esegesi sembra offerta da un passaggio che in *CMt* si legge solo nell'antica versione latina:

Christum autem ecclesiae caput esse, non ego sed apostolus intellexit (Ef 1, 22: καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῆ ἐκκλησίᾳ). Sacerdotes autem rationabiliter possunt dici ecclesiae oculus, quoniam et speculatores habentur; diaconi autem ceterique ministri manus, quoniam per eos opera spiritalia universa geruntur; populum autem esse pedes ecclesiae, quibus omnibus parcere non oportet, si scandalum ecclesiae fuerint facti³⁸.

Già una superficiale sinossi indica che le corrispondenze tra i due testi non sono puntuali:

la variante a un errore del traduttore o del copista latino è prova della sua incapacità di attingere a fonti greche (sul caso si veda Dorfbauer 2016).

³⁴ Dorfbauer 2013 e Dorfbauer 2017a, 70-77.

³⁵ Le sole notizie di cui disponiamo per questo autore derivano dal capitolo 74 del *De Viris Illustribus* di Girolamo (Ceresa Gastaldo 1988, 180). Il fatto che Vittorino sia stato anche autore di un commento a Matteo è testimoniato sempre da Girolamo nella prefazione al proprio commento al primo Vangelo (*In Matth.*, Praef. 95; Hurst-Adriaen 1969, 5) e nell'introduzione alla traduzione delle omelie di Origene su Luca (Rauer 1939 2, 11).

³⁶ Fortunaziano sviluppa in parte questa esegesi (manca infatti il richiamo al ruolo del diacono) anche per il versetto parallelo Mt 5, 29 (Dorfbauer 2017a, 153, 987-990).

³⁷ Dorfbauer 2017a, 2005-2016; Buchinger-Leonhard 2017, 94-97 sottolineano la coerenza di questo passo con l'ecclesiologia di Fortunaziano.

³⁸ *CMt* 13, 24 (TL 246, 25-247, 4 Kl).

Origene latino	Fortunaziano
<i>Christus = caput</i>	<i>Christus = corpus</i>
<i>Manus = diaconi</i>	<i>Manum = presbyterum</i>
<i>Oculus = sacerdotes</i>	<i>Oculus = episcopus</i>
<i>Pedes = populum</i>	<i>Pes = diaconus</i>

Per quanto infatti Agnès Bastit sembri porre il testo origeniano alla base del diffuso schema occhio-mano-piede/vescovo-presbitero-diacono³⁹, la discrepanza tra le associazioni proposte è troppo grande per ammettere una derivazione – diretta o indiretta di Fortunaziano da Origene.

Diventa a questo punto interessante osservare che questa interpretazione ecclesiologica si trova in Ireneo, in Tertulliano⁴⁰ e sembra poi piuttosto diffusa in contesto aquileiese: oltre che in Fortunaziano essa si ritrova ampiamente sviluppata in due *Tractatus* di Cromazio⁴¹ e in un'omelia attribuita a Girolamo⁴² e lì lo schema è precisamente occhio-mano-piede/vescovo-presbitero-diacono. La scarna esegesi di Fortunaziano si inserisce bene in una tradizione latina che poco sembra condividere con il testo greco di Origene, che afferma sì le differenze di ruoli all'interno della Chiesa, ma non si spinge ad allegorizzare le parti del corpo con riferimento alle gerarchie ecclesiastiche. Volgendo ora la nostra attenzione alla tradizione origeniana, possiamo osservare che, per quanto l'interpretazione delle parti del corpo come membri della comunità ecclesiastica non sia estranea al repertorio dell'Alessandrino⁴³, il passo latino del *CMt* ha caratteristiche quanto meno sospette. In primo luogo, infatti, in TL il sostantivo *sacerdos* è di norma utilizzato per tradurre il greco ἱερεύς e solo in un'occasione (591, 20 Kl) corrisponde al greco πρεσβύτερος; in questo passo invece si riferisce ai vescovi, come esplicitato dalle parole «quoniam et speculatore habentur» che gioca col significato greco del termine ἐπίσκοπος. In secondo luogo, appare sospetto l'uso marcato del pronome *ego*, che nella versione latina del *CMt* serve di norma a sottolineare che l'esegeta sta introducendo in via del tutto ipotetica un'opinione personale⁴⁴: qui invece, tutto al contrario, si vuole negare che l'esegesi proposta vada addebitata all'autore, mentre la si vuole ricondurre allo stesso Paolo (Ef 1, 22) l'interpretazione di Cristo come *caput ecclesiae*.

Ma le differenze tra TG e TL non sono solo quantitative: un altro punto problematico di questo passaggio riguarda la diversa collocazione delle interpretazioni. Dopo aver esposto

³⁹ Bastit 2009, 255 e Bastit-Guignar 2014, 254-257. Bisogna però ammettere che mai la studiosa si pronuncia apertamente sulla paternità origeniana del passo di TL da cui è partita la nostra riflessione. Senza proporre metafore, Origene distingue popolo, presbiteri e vescovi all'interno del corpo ecclesiale in *Dial. Eracl.* 4, 18-24.

⁴⁰ Bastit 2009, 221-224.

⁴¹ *Tractatus* 23, 2-3 e 56 (Bastit 2009, 226-228 e Bastit-Guignar 2014, 254-257).

⁴² Girolamo non sviluppa questa esegesi nel suo *Commento a Matteo*: lì (3, 540-557; Hurst-Adriaen 1969, 158-159) si ritrovano soltanto l'esegesi psicologica (parti del corpo come facoltà dell'anima) e sociale (parti del corpo come membri della famiglia), come afferma Bastit 2009, 219. L'interpretazione ecclesiologica è invece presente in un'omelia attribuita a Girolamo (Hier., *hom. in Matth.* edita in Morin 1958, 503-506, in particolare 504). Questo breve testo è probabilmente debitore della traduzione latina del *CMt* di Origene. Bastit-Guignar 2014, 257 n. 41.

⁴³ Nella 7 omelia su Giosuè, a noi nota nella traduzione di Rufino, Origene paragona sé stesso – presbitero – alla mano destra del corpo della Chiesa (*Hios* 7, 6). Si noti che nel passaggio latino del *CMt* le mani sono i diaconi, e non i presbiteri.

⁴⁴ Si vedano per esempio 321, 27 Kl (teoria della doppia creazione dell'uomo) e 513, 31 Kl (sull'importanza di ogni minimo dettaglio della scrittura).

in termini allusivi la propria esegesi ecclesiologica (345, 16-256, 23 Kl), il testo greco identifica infatti le parti del corpo con le facoltà dell'anima (248, 22-249-32 Kl); a questa interpretazione psicologica ne segue un'altra "sociale" che vede nelle parti del corpo gli amici e i membri della famiglia (247, 5-248, 22 Kl). TL, al contrario, propone dapprima la sua peculiare esegesi ecclesiologica (246, 24-247, 4 Kl), prosegue con quella sociale e solo da ultimo introduce l'interpretazione psicologica che invece apriva questa sezione nel testo greco. Di fronte a questo contrastante assetto testuale Klostermann ha scelto di posticipare l'esegesi psicologica anche nel testo greco, spostandola dalla sua posizione tradita (246, 24 Kl) a 248, 22-249-32 Kl. Come vedremo nel prossimo capitolo, questa trasposizione è già stata sconfessata dal palinsesto criptense e dalla tradizione catenaria⁴⁵; è altresì possibile far leva sul contesto esegetico in cui cade questa trasposizione e mostrare che, a trasporre, è stato già l'artefice di TL.

Sollecitato dal riferimento a Ef 1, 22 (245, 13 Kl) il traduttore/redattore latino ha forgiato *suo Marte* un'interpretazione ecclesiologica assente dal testo origeniano ma ormai tradizionale – e quasi obbligatoria – alla sua epoca (V sec.). La peculiarità degli accostamenti proposti qui da TL (in particolare quella tra i piedi e il popolo) si spiegherebbero così con l'intervento di un autore/traduttore avvezzo all'esegesi ecclesiologica di Mt 18, 7-9 e che ne ricostruisce a memoria una propria variante personale. Soprattutto per questo non è possibile stabilire a quali fonti il traduttore di TL abbia attinto questa esegesi. In ogni caso, questo invasivo inserimento di uno sviluppo esegetico originariamente estraneo al testo origeniano ha poi comportato, forse per distrazione o forse per un secondario ripensamento, il reinserimento in coda l'esegesi psicologica prima tralasciata, generando così un forte scollamento tra l'ordine di TG e quello di TL.

Questa ricostruzione esclude quindi Fortunaziano dal novero degli autori utili a ricostruire il testo del *CMT* e toglie altresì a Origene un ruolo importante nello sviluppo della visione teologica della Chiesa come corpo mistico di Cristo ma è più efficace nel giustificare i disordini della tradizione manoscritta di *CMT* 13, 24-25. Se da questo punto di vista i risultati sembrano deludenti, più interessante potrebbe rivelarsi il ponte che il *plus* latino appena analizzato sembra stabilire tra il traduttore latino del *CMT* e una tradizione esegetica di stampo aquileiese. È questo un altro elemento che non contrasta in alcun modo la localizzazione di quest'opera nell'Italia ostrogota nel V sec. Un'analisi più approfondita di questi testi potrebbe anzi indurre a legare la traduzione alla zona aquileiese, al confine tra l'Italia e l'Illirico.

⁴⁵ Su questa indebita trasposizione di Klostermann si veda Bossina 2012.

L'intero e la parte

A monte dell'archetipo

La controversia che nell'ultimo secolo più ha scosso e ha contribuito all'autocoscienza della filologia, è quella sollevata da Joseph Bédier¹. Per ridurre questa polemica ai suoi termini essenziali, il romanista francese propugnava la pubblicazione di edizioni basate su un solo manoscritto – ritenuto ottimo – accusando la filologia classica di stampo tedesco di lavorare d'intarsio, creando testi storicamente mai esistiti e di fare ciò attraverso la ricostruzione di stemmi bipartiti, che lasciano all'editore il più sfrenato arbitrio nella scelta delle varianti. Questa controversia, invero non ancora esaurita, ebbe significativi svolgimenti tra i filologi che tennero il campo in Italia nella seconda metà del '900: nel 1970 Alberto Vàrvaro – da bédieriano – diede alle stampe un importante contributo in cui distingueva tradizioni «attive», in cui il copista è ben poco «rispettoso» del testo da copiare, e tradizioni «quiescenti», proprie di «ambienti limitati, di professionisti (copisti o a volte studiosi) tendenzialmente rispettosi del testo trådito»². Vàrvaro evidenziò poi la peculiarità delle opere medievali e moderne, per cui il capostipite della tradizione – spesso conservato – si pone a poca distanza dall'autore, laddove i filologi classici si ingegnerebbero a ricostruire ipotetici archetipi distanti millenni dall'autore delle opere ivi trasmesse. A ribattere fu, nel campo lachmanniano, Luciano Canfora: egli sostenne che gran parte delle critiche mosse da Vàrvaro è infondata (ogni copia, per quanto vicina all'autore, è infatti un'opera di ibridazione) e che a Bédier avevano già risposto studiosi come Pasquali e Fränkel. Quel che qui ci interessa è però una preziosa puntualizzazione sul concetto di archetipo offerta in questo contesto da Canfora: nell'archetipo non si deve riconoscere soltanto il primo gradino di quella che ai nostri occhi è la tradizione manoscritta di un'opera, ma anche lo snodo del più ampio percorso che va dalla penna dell'autore alle nostre edizioni: questa osservazione si pone in continuità con quella «tacita rivoluzione copernicana»³ che, secondo Pasquali, fu operata da Wilamowitz e dalla sua scuola aver «insegnato a seguire a ritroso la storia del testo dall'archetipo sino alle mani dell'autore»⁴. Ecco quindi le parole di Canfora:

alle spalle di questo famoso archetipo possono essersi verificati i fenomeni più disastrosi, tali da modificare la fisionomia stessa dei testi. Basti pensare alla presentazione libraria alessandrina delle opere greche e alla colometria; alle mutilazioni dovute anche a ragioni materiali (in una tradizione così protratta nel tempo era naturale che naufragasse gran parte dell'opera liviana che già secondo Marziale «non entra in biblioteca»); alle traslocazioni, alle duplici redazioni. Su questi e altri fenomeni, più rilevanti certo delle spesso indifferenti varianti verbali, nulla dice l'archetipo, che così faticosamente si riesce a ricostruire⁵.

¹ Prefazione all'edizione del *Lai de l'Ombre* di Renart (Renart 1913, XXIII-XLV) seguita dai due epocali articoli su «Romania» Bédier 1928a e 1928b.

² Vàrvaro 1998, 200.

³ La pregnante espressione è in Canfora 2017, 8.

⁴ Pasquali 1994, 86: è questa la nota più tecnicamente filologica nell'aneddotico ritratto pasqualiano di Wilamowitz.

⁵ Canfora 1972, 614-615.

Se il fine primo di queste considerazioni è relativizzare quel “culto dell’archetipo” di cui si potrebbe superficialmente tacciare una certa filologia lachmanniana, esse risultano addirittura illuminanti se riferite alla storia del testo del *Commento a Matteo* di Origene.

Dallo studio delle tradizioni indirette del *Commento a Matteo* di Origene (traduzione latina a catene) sta emergendo in controluce la natura compendiaria dei τόμοι greci. Ciò significa che la scaturigine dalla tradizione del nostro testo greco non è il «manoscritto dell’autore» ma, tra questo e noi, deve essersi interposto uno di quei “cataclismi della tradizione” cui Canfora fa riferimento. Nel caso del *CMt*, oltre alla perdita dei due spezzoni iniziali e finali dell’opera, bisogna ipotizzare una deliberata attività di compendio. Questa rappresenta un secondo “anno o” per la tradizione manoscritta – un secondo manoscritto d’autore, o meglio “d’epitomatore” – da cui ha inizio una seconda tradizione. Questa è la sola che noi possiamo ragionevolmente studiare e ricostruire: tutto quel che si trova a monte, cioè testo originale di Origene, è per noi irrimediabilmente perduto.

Il palinsesto

Nei capitoli centrali di questa ricerca ci siamo confrontati con due tipologie di tradizione indiretta che dovrebbero essere più brevi del testo originario, poiché – per loro stessa natura – tendono ad ometterne le parti ritenute superflue. Per le catene ciò è autoevidente mentre per la *vetus interpretatio*, la pratica delle traduzioni origeniane del IV sec., così come presentata programmaticamente da Rufino di Aquileia, ci legittima ad attenderci, anche per il *Commento a Matteo*, una traduzione scorciata rispetto al testo greco in nostro possesso. Ora, quel che accade è spesso il contrario: tanto le catene quanto la tradizione latina offrono passi ignoti ai τόμοι greci. Volendo però evocare un cartesiano dubbio iperbolico, si potrebbe ribattere che i *plus* del latino si potrebbero imputare nel loro insieme ad aggiunte chiarificatrici del traduttore latino mentre le “eccedenze” delle catene si potrebbero ricondurre conflazioni di diverse opere esegetiche nello stesso scolio operate dal catenista. Certo, è difficile che le coincidenze tra *plus* del latino e delle catene siano da imputare solo al caso, ma la possibilità, per quanto remota, resta comunque in piedi.

Se questa fosse un’indagine, avremmo quindi in mano due pesanti indizi per “condannare” la redazione greca come epitome. L’unico modo per avere la prova inconfutabile che i τόμοι non trasmettono il testo integro d’autore sarebbe un diretto confronto tra la tradizione medievale e un testimone molto antico del *Commento a Matteo*, tanto antico da escludere che si possa trattare di un’epitome.

Servirebbe un papiro... Purtroppo le sabbie dell’Egitto non ci hanno restituito alcun brandello del *Commento a Matteo*: ben più generose sono state le pergamene di riuso dei monasteri italogreci.

Nell’allestire il catalogo dei codici palinsesti conservati nella Badia di Grottaferrata, Edoardo Crisci ha individuato due fogli rescritti che costituiscono il più antico testimone, per quanto parziale del *Commento a Matteo*⁶.

⁶ Su questo palinsesto di si vedano lo studio iniziale di Crisci 1988 (con integrale riproduzione delle pagine riscritte, su cui ci si basa), variamente ripreso e compendiato in Crisci 1990, 115-116; Crisci 1991, 470-471; Crisci 1996, 64-66 (particolarmente utile per i confronti paleografici); Crisci 2003, 110 e Crisci 2006, 50. Oltre ai fogli origeniani di cui qui ci occuperemo il Crypt. Γ. β. VI è stato allestito con altri fogli di riuso (ff. 88-98) contenenti frammenti di formulari per la messa basati sulle liturgie di S. Basilio e di S. Giovanni Crisostomo scritti in una

Il codice **Crypt. Γ. β. VI** è una miscellanea eucologica prodotta in Italia meridionale nel XIII sec. e vergata da quattro diversi scribi, il secondo dei quali (a cui si devono i ff. 62-70) andrà identificato con il Giovanni di Rossano che nel 1214 copiò i ff. 1-71 del **Crypt. Δ. β. XVII**⁷. Un manoscritto d'uso, quindi, prodotto per rispondere alle necessità del culto quotidiano in un monastero della Calabria medievale. Una delle caratteristiche che più spesso ritorna in questi manoscritti "utili" è quello di riutilizzare prezioso materiale scrittorio occupato da testi più antichi e perciò considerati "inutili"⁸. L'uso di fogli abrasivi e riutilizzati nei codici italogreci dei secoli XIII e XIV è così pervasiva che la percentuale dei codici riscritti rispetto alla produzione complessiva è superiore al 50%⁹.

A questo ambiguo sistema di conservazione (che pericolosamente si avvicina alla distruzione) siamo debitori di due fogli (ff. 58-61) piegati in modo da ottenere un binione e contenenti, nella *scriptio inferior*, una porzione esigua ma non insignificante del libro 13 del *Commento a Matteo* di Origene. Prima però di approfondire il valore testuale del palinsesto¹⁰, conviene tracciare, almeno a grandi linee la storia di questi due preziosi fogli.

La pesante rifilatura a cui essi sono stati sottoposti non permette di ricostruire, se non in via ipotetica, le dimensioni originarie di questi fogli, che doveva essere di almeno 312 x 270 mm; al loro interno la scrittura era disposta su due colonne di 90 x 225¹¹ mm ciascuna. Ci troviamo quindi di fronte a un manoscritto notevole sotto il punto di vista codicologico: le sue misure sono infatti ben confrontabili con quelle di importanti manoscritti biblici e databili tra IV e VIII sec.¹².

I codici con cui il palinsesto criptense si può meglio avvicinare sul piano codicologico sono prevalentemente vergati in maiuscola biblica, ma non è questo il canone grafico a cui appartiene la scrittura del nostro venerando testimone origeniano. Il manoscritto criptense lascia infatti intravedere i tratti aguzzi di una maiuscola ogivale inclinata¹³ definita da Crisci «sobria ed elegante»¹⁴, caratterizzata da un angolo di inclinazione di 117°/118° e da un moderato contrasto tra pieni e filetti, segno di una fase di piena vitalità del canone. Le lettere più significative sono l'α occhiellato in due tratti, δ col tratto di destra sporgente, μ con i tratti obliqui uniti in una curva, ω schiacciato e sollevato sopra il rigo di scrittura. Le aste discendenti (soprattutto di ρ, υ, φ e ψ) mostrano poi una certa tendenza a incurvarsi verso sinistra.

Ci siamo dilungati sulle caratteristiche paleografiche del palinsesto poiché, in assenza di altri sussidi, un indispensabile aiuto nella sua datazione viene proprio dal confronto con altre

rigida minuscola di tipo Anastasio di IX-X sec., di origine già italogreca (Crisci 1988, 95-96; Crisci 1990, 116-119).

⁷ Per l'identificazione si rimanda a Turyn 1972, 4-6.

⁸ Sull'uso di pergamena palinsesta per la produzione di eucologi in area italogreca si veda quanto scrive Giulia Rossetto in Rapp *et al.*, 2017, 187; 190.

⁹ Dati più precisi che usano come campione i manoscritti di Grottaferrata in Crisci 1990. Una più ampia e discorsiva sintesi è invece offerta da Lucà 2008, 131-135.

¹⁰ Dei fogli criptensi come testimoni del *CMt* si è occupato, come già anticipato, Bossina 2011 (da leggere con Bossina 2012).

¹¹ La rifilatura dei fogli ha fatto perdere l'ultima riga di ogni colonna, che si trova così ad essere alta 219 mm: la misura di 225 è ricostruita per via ipotetica.

¹² Si veda Crisci 1988, 99.

¹³ In assenza di uno studio d'insieme su questo canone grafico si rimanda alle pagine che ad esso dedica Guglielmo Cavallo nei suoi studi sulla maiuscola biblica (Cavallo 1967, 118-121) e sulla scrittura greca e latina dei papiri (Cavallo 2008, 111-118) oltre che all'efficace sintesi manualistica di Edoardo Crisci in Crisci-Degni 2011, 111-118.

¹⁴ Citazione da Crisci 1996, 66. Per la descrizione della grafia si veda anche Crisci 1988, 99-1000 e Crisci 1990, 116.

espressioni dello stesso canone grafico: un utile paragone si potrebbero instaurare con P.Ant. III 157, codice pergamenaceo dell'Iliade¹⁵, ma il più significativo termine di confronto, per la grafia e per le vicende successive, è costituito dal palinsesto straboniano attualmente diviso il Vat.gr. 2306¹⁶ + Crypt. Z. α. XLIII e il Vat.gr. 2061 A¹⁷. Ci troviamo qui al cospetto di un codice *bis rescriptus* in cui alle tre colonne del testo di Strabone sono sovrapposti prima il testo di un *Nomocanone*, fondamentale testimonianza di scrittura minuscola corsiva di area egizio-palestinese dell'VIII sec.¹⁸, e infine un Pentateuco (Vat.gr. 2306 + Crypt. Z. α. XLIII) e una raccolta di omelie di Gregorio di Nazianzo (Vat.gr. 2061 A) entrambi vergati nella cosiddetta minuscola "ad asso di picche", tanto caratteristica degli *scriptoria* italogreci del X sec.¹⁹. L'approdo italiano, più precisamente calabrese, del palinsesto di Strabone ci mette sulla buona strada e in più il *Nomocanone* ci indica con notevole precisione il luogo d'origine di questo antico manoscritto. Carlo Maria Mazzucchi, nel ricostruire le vicende di Cassio Dione in epoca bizantina, ha infatti datato il palinsesto di Strabone alla fine del V sec. e ha riconosciuto il centro in cui esso fu copiato in Cesarea di Palestina²⁰. Il travaso di libri e, di conseguenza, di modalità di fruizione della cultura dall'oriente all'occidente, dall'area siro-palestinese all'Italia in seguito alle conquiste arabe è un fenomeno ben noto e studiato²¹. Conseguenza di questo epocale fenomeno socio-culturale sono l'utilizzo di antiche pergamene palestinesi nei palinsesti²² ma anche la conservazione solo in codici italogreci di opere che ebbero di certo a Cesarea il proprio centro di irradiazione: è il caso dell' *Onomasticon* di Eusebio di Cesarea trasmesso (in greco) dal solo Vat.gr. 1456²³.

Se ricondurre un manoscritto di Strabone nella Cesarea del V sec. significa collocarlo in uno dei centri più importanti e vitali (almeno sotto il punto di vista librario e bibliotecario)

¹⁵ Crisci-Degni 2011, 113.

¹⁶ Questo manoscritto contiene anche 2 fogli (ff. 1,4 e 24, 29) la cui *scriptio ima* è rappresentata da un interessante testo di storia istituzionale (*De eligendis magistratibus*) di contrastata paternità teofrastea. Su questo testo e sulle problematiche ad esso correlate si rimanda allo studio bipartito di John J. Keaney e Andrew Szegedy Maszak (Keaney 1974 e Keaney-Szegedy Maszak 1976).

¹⁷ La più dettagliata monografia su questo fondamentale testimone del testo di Strabone resta Aly-Sbordone 1956. Sul rapporto del palinsesto coi testi medievali, da cui il primo diverge in modo radicale, si veda Diller 1975, 22.

¹⁸ L'ipotesi di Mazzucchi 1979, 114, secondo cui il *Nomocanone Vaticano* sarebbe stato copiato in Sicilia nel VII sec. è stata di recente confutata su basi non solo paleografiche ma anche contenutistiche da De Gregorio 2000b, 116-125 che ha attribuito questo testo a una mano di area egiziana o più probabilmente palestinese di VIII sec. (inevitabile il confronto con la celeberrima *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi* del Vat.gr 2200).

¹⁹ Per le caratteristiche salienti di questo stile di scrittura, che non si limitano certo al nesso ερ a forma di asso di picche, si rimanda alla sintesi di Crisci-Degni 158-159, con ricca bibliografia precedente.

²⁰ Mazzucchi 1979, 112-114. Sulla biblioteca di Cesarea resta fondamentale la sintesi di Cavallo 1988 a cui si aggiungano Le Boulluec 2008 e Rizzi 2013 oltre al ricco volume Grafton-Williams 2006.

²¹ Sugli aspetti paleografici e filologici si vedano Cavallo 1975 e Cavallo 1977 (per la produzione di palinsesti pp. 129-130). Per gli aspetti storici ci si limita a rimandare all'aggiornata sintesi di Peters-Custos 2017.

²² Un parziale e vertiginoso catalogo di palinsesti vaticani che ben esemplificano questo fenomeno è quello di Canart 2008. Un interessante caso di travaso di scritti di ambito monastico dall'area siro-palestinese all'Italia è rappresentato sempre dalla *scriptio inferior* di un manoscritto di Grottaferrata, il Crypt. A. δ. IV(a). In questo caso però il manoscritto riutilizzato (in cui si segnala la presenza di una versione arcaica del *Pratum spirituale* di Giovanni Mosco) non fu copiato in oriente ma, con ogni probabilità a Roma nel IX sec. attingendo però a manoscritti di ragguardevole arcaicità (su questo interessantissimo caso di circolazione testuale tra VI e X sec. si veda Faraggiana 2002, 595-602).

²³ Questo è uno dei più forti argomenti di collegamento tra Cesarea e il sud Italia addotti da Mazzucchi 1979, 112. Su questo manoscritto si veda almeno Canart-Lucà 2000, 54-55; il testo di Eusebio è edito dal solito Klostermann 1904.

della cultura tardoantica, affermare, come ha potuto fare Crisci²⁴, che due fogli palinsesti del *Commento a Matteo* di Origene provengono da Cesarea di Palestina ha un significato addirittura esplosivo. Cesarea fu la sede in cui Origene, finanziato da Ambrosio, risiedette e operò a partire dal 235: lì si trovavano i suoi *Hexapla* e gli altri suoi libri, attorno ai quali sorse una biblioteca che, grazie all'opera di Panfilo, Eusebio ed Euzoio²⁵, raggiunse enorme fama per le sue ricchezze librerie²⁶. A quanto pare, Cesarea sfuggì, nel corso del VI sec., alle devastazioni che colpirono altri centri della costa palestinese come Berito e soprattutto Antiochia²⁷; non fu intaccata dalla conquista sasanide del 614 e prosperò, come capoluogo della *Palaestina Prima* sino alla conquista araba²⁸. Dopo la battaglia tra bizantini e arabi combattuta proprio presso Cesarea nel 634, la città resistette ai conquistatori per altri sette anni finché, nei primi mesi del 641, non fu catturata e saccheggiata mentre l'élite cittadina fuggiva in massa via mare²⁹. In quel momento finì l'epopea culturale iniziata con Origene, ma questo tragico evento contribuì a diffondere per il Mediterraneo preziosi resti di quella che era stata la biblioteca più importante della cristianità. A conservare questi lacerti non fu poi il centro, Costantinopoli, ma la periferia: il lussuoso manoscritto superò il mare e, come molti altri tra cui il celebre *Codex purpureus rossanensis*³⁰, trovò rifugio nei monasteri di cui, dopo la conquista araba di Siria e Palestina, il sud Italia andava fiorendo. In seguito questi fogli, già ritagliati, riscritti e rilegati, risalirono poi l'Italia sull'onda della "migrazione monastica" impostata da S. Nilo da Rossano (910-1005) fino a trovare la loro attuale sede nel monastero di Grottaferrata, alle porte di Roma.

La paleografia e la storia della cultura ci spingono a credere che i due fogli palinsesti oggi conservati a Grottaferrata furono copiati nello stesso luogo in cui il'opera fu composta: ci troviamo quindi, come ha scritto Luciano Bossina, «sulla linea della più pura tradizione origeniana»³¹. Quando questi fogli furono scritti Origene era morto da circa 250 anni ma appena si profilavano all'orizzonte gli sconvolgimenti portati dalla seconda crisi origenista di VI sec.: Origene era una figura controversa ma non ancora ufficialmente eretica, e di certo venerata a Cesarea, epicentro della conservazione e diffusione delle sue opere. Guardando questi fogli ci sembra quasi di afferrare il capo più lontano del lungo filo che, idealmente, ci collega a Origene. Sarà dunque confrontando la tradizione medievale del *Commento a Matteo* con gli esigui resti di questo venerando testimone che potremo forse pronunciare una parola definitiva sulla natura dei τόμοι dei nostri manoscritti.

²⁴ Crisci 1988, 102-104.

²⁵ Fondamentale deve essere stato il ruolo di quest'ultimo (vescovo di Cesarea a fine IV sec.) nel trasferire su codici di pergamena le opere ancora conservate su papiro (si veda Ier. *De viris ill.* 113). Una nota "fossile" al *De officio Mundi* di Filone nel Vind.theol.gr. 29 (f. 146v) attesta in modo indubbio questa attività: Εὐζόϊος ἐπίσκοπος ἐν σωματίοις ἀνενεώσατο (Hunger-Kresten 1976, 49).

²⁶ Sulla fama quasi mitica della biblioteca di Cesarea ci siamo già soffermati nel primo capitolo di questa ricerca.

²⁷ Le fonti primarie sono raccolte da Mazzucchi 1979, 109-110.

²⁸ Taxel 2013, 84-87 offre interessanti dati sulla disastrosa transizione di Cesarea/Quaisariyya dalla dominazione bizantina a quella araba, che comportò la definitiva decadenza della città palestinese.

²⁹ Non si può che concordare con Taxel 2013, 85, scettico sulla fuga di massa di cui parlano le fonti: a trovar rifugio in altre zone dell'impero, molto probabilmente nella capitale, saranno stati solamente i nobili e gli ecclesiastici.

³⁰ Per questo illustre manoscritto splendidamente miniato e prodotto nel VI sec. in un avanzatissimo atelier della Siria si veda l'edizione fac-simile col prezioso commento di Guglielmo Cavallo ad essa allegato (Cavallo-Gribomont-Loerke 1987, 1-21: il testo è ripreso e ampliato nel più agevole Cavallo 1992, 7-32).

³¹ Bossina 2011a, 53.

Il testo del palinsesto

Queste le corrispondenze tra i fogli del palinsesto e l'edizione Klostermann del *Commento a Matteo*³²:

Π 1r col. 1 (58v + 61r): *CMt* 13, 18: 226, 18-227, 24 Kl

Π 1r col. 2 (58v + 61r): *CMt* 13, 18: 227, 24-229, 19 Kl

Π 1v col. 1 (58v + 61r): *CMt* 13, 18-19: 229, 19-230, 25 Kl

Π 1v col. 2 (58v + 61r): *CMt* 13, 19: 230, 25-231, 23 Kl

Π 2r col. 1 (59r + 60v): *CMt* 13, 25: 247, 14-248, 22 Kl

Π 2r col. 2 (59r + 60v): *CMt* 13, 25-26: 248, 22-250, 22 Kl

Π 2v col. 1 (59r + 60v): *CMt* 13, 26: 250, 22-251, 29 Kl

Π 2v col. 2 (59r + 60v): *CMt* 13, 19: 251, 29-252, 29 Kl

Sgombriamo subito il campo da un possibile equivoco. Per lo sviluppo esegetico che va da 248, 22 a 249, 32 Kl il palinsesto (siamo in Π 2r col. 2) non sembra offrire alcun riscontro, facendo sospettare un grave danno testuale, o addirittura un'autonoma attività di compendio ravvisabile già nel palinsesto³³. Tuttavia, il testo rimaneggiato non è quello del palinsesto ma semmai quello di Klostermann, sulla scia di un'arbitraria trasposizione del latino. Nel commentare Mt 18, 18, in cui Gesù esorta a «tagliare e gettare nel fuoco» la «mano», il «piede» o l'«occhio» che diano «scandalo»³⁴, Origene rifiuta un'interpretazione letterale e propone tre diversi livelli di lettura: il primo è di ordine ecclesiologico, in cui «il corpo e gli organi sono immagini della Chiesa e dei suoi membri»³⁵; la seconda interpretazione è di tipo psicologico e mette in rapporto le parti del corpo con le passioni che attraverso loro si esplicano mentre la terza interpretazione accosta i membri «tagliati via» ai famigliari e agli amici da cui sarebbe meglio allontanarsi.

Dopo aver proceduto paralleli nella prima interpretazione TG e TL si divaricano fortemente per quanto riguarda la sequenza in cui le ultime due interpretazioni sono proposte: il latino pone infatti in ultima posizione l'interpretazione psicologica (con ampi *plus* rispetto a TG) e lascia in posizione centrale quella, per così dire, famigliare³⁶. Klostermann ha creduto che il latino fosse nel giusto nell'accoppiare le due interpretazioni riferite ad altri individui (ecclesiastici o famigliari)³⁷ ed è perciò intervenuto sul greco per plasmarlo sul testo latino. È così che l'esegesi psicologica, che nell'edizione di Klostermann avrebbe dovuto incunarsi a pagina

³² Un'utilissima tabella sinottica di palinsesto, testo greco e traduzione latina si trova in Bossina 2011a, 88-97.

³³ Bossina 2011a, 62-66. Della cosa si è accorto Bossina 2012.

³⁴ *CMt* 13, 24, in cui quest'esegesi si sviluppa, è un paragrafo molto tormentato sul piano testuale essendo vittima di deciso taglio operato dal redattore di TG (244, a-245, 16 Kl).

³⁵ Bossina 2012, 295. Il testo è alle pagine 245, 17-247, 4 Kl: su questa interpretazione ecclesiologica ci siamo dilungati occupandoci di Fortunaziano di Aquileia e dei suoi rapporti col *CMt* (pagg. 168-172 di questa ricerca).

³⁶ Volendo cercare nel testo greco una giustificazione per questa trasposizione Bossina 2012, 297 nota che il γάρ che raccorda prima e seconda interpretazione non esprime alcuna consequenzialità tra le due, ma ciò non avviene certo di più se si pone l'esegesi psicologica dopo le due dedicate ad altri individui.

³⁷ Quest'esegesi "sociale" è peraltro quella che Origene ritiene più confacente a questo versetto: a Mt 5, 29-30, dove si leggono le stesse parole, in contesto suggerirebbe di adottare un'esegesi psicologica. Questa considerazione è contenuta nel preambolo omissso da testo greco (244, 15-245, 16 Kl).

246 tra le righe 23 e 24, si legge un paio di pagine dopo (248, 22 a 249, 32 Kl).

Nel confrontare questo passaggio origeniano con l'esegesi di Fortunaziano di Aquileia, abbiamo già cercato di spiegare la genesi di questa trasposizione; in ogni caso una sonora smentita dell'operato di Klostermann arriva anche da un frammento di tradizione catenaria pubblicato dallo stesso Klostermann³⁸:

Οὐ τὰ μέλη ἐκκόπτειν διδασκόμεθα, ἀλλὰ τὰ πάθη τῶν μελῶν καὶ τούς (εἰς τόπον μελῶν) φίλους,
εἰ καὶ ἐπιχειροῦσι τοῦ σκανδαλίζειν.

Come ha ben notato Luciano Bossina³⁹ anche in questo scarnificato frammento di esegesi origeniana, «prima vengono i πάθη e solo in un secondo momento i φίλοι: cioè prima l'esegesi psicologica, poi quella familiare»⁴⁰. Questo brandello di tradizione indiretta corrobora quindi la disposizione delle interpretazioni offerta dai τόμοι contro quella per cui ottano TL e Klostermann.

Ma in questa direzione va anche il palinsesto. Quando infatti inizia il secondo foglio criptense (247, 14 Kl) siamo nel pieno della terza esegesi offerta da TG, quella riferita agli amici e ai famigliari. Nella colonna successiva non si trova – ovviamente – l'interpretazione psicologica nella posizione a lei data da Klostermann: il palinsesto, così come TG, se ne erano già occupati in precedenza e passano così direttamente a citare il successivo versetto da commentare (Mt 18, 19).

Quest'indispensabile nota sul testo del palinsesto ci permette di formulare una prima conclusione: laddove la traduzione latina interviene sulla disposizione di interi blocchi di testo, il greco gode di una decisa presunzione di innocenza e l'onere della prova sta al latino. Il fatto che qui il palinsesto stia al fianco di TG, unito alla stessa natura libera e manipolatoria delle traduzioni latine fa presumere che, in genere, l'ordine originario sia stato conservato dai τόμοι greci⁴¹.

Dopo aver aggirato questa vera e propria trappola tesa da Klostermann al lettore, è possibile dedicarsi alla valutazione del testo offerto dai due preziosi fogli del palinsesto di Grottaferrata.

Il fatto più notevole è che, in linea di massima, il testo dal palinsesto è quasi ovunque sovrapponibile a quello di tradizione greca medievale. A questa grande fedeltà fanno però da contraltare i numerosi punti in cui il palinsesto si discosta dal testo dei τόμοι, offrendo una lunga lista di varianti proprie, molte delle quali migliorano, in modo anche significativo la leggibilità del testo tradito.

È questo il caso di 226, 28 Kl, un punto in cui neppure l'occhiuto Klostermann aveva sospettato una corruzione⁴². Questo è il testo con cui la tradizione medievale introduce l'identificazione del bambino posto tra i discepoli con lo Spirito Santo:

Ὅρα δὲ εἰ δύνασαι τὸ ταπεινώσαν ἑαυτὸ πνεῦμα ἅγιον, ὑπὸ τοῦ σωτῆρος προσκληθὲν καὶ σταθὲν
ἐν μέσῳ τῶ ἡγεμονικῶ τῶν μαθητῶν Ἰησοῦ, εἰπεῖν εἶναι ὁ προσεκαλέσατο ὁ Ἰησοῦς παιδίον etc.

³⁸ Fr. 378 (Klostermann 1941, 161).

³⁹ Il frammento catenario è messo a frutto in Bossina 2012, 298.

⁴⁰ Bossina 2012, 298.

⁴¹ Ma sulla concreta possibilità di trasposizione anche nel testo greco si veda la seconda parte di questo capitolo.

⁴² Il passo è analizzato in Bossina 2011a, 57-58.

Il testo sembra sano, riconducibili a scelta del traduttore sono le discrepanze con TL, che omette il riferimento al Salvatore, spezza il periodo in due e omette il genitivo (sarebbe stato *Iesu*) retto da *discipulorum*. Queste alterazioni diventano più chiare scoprendo che, in luogo del semplice genitivo Ἰησοῦ, il palinsesto presenta un complemento d'agente, ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ in dipendenza da σταθῆν (così come προσκληθῆν aveva a proprio seguito ὑπὸ τοῦ σωτήρος). Il testo è così più simmetrico e chiaro e ci restituisce un fraseggio più vicino a quello originale.

Senza dilungarci in un'analisi dettagliata di tutti i casi possibili, si fornisce di seguito una lista di punti in cui il palinsesto si discosta dalla tradizione medievale in varianti spesso adiafore (tempi verbali) o trascurabili (come le frequentissime alterazioni dell'*ordo verborum*), ma a volte ben più significative:

- 226, 19 Kl: λεγομένην mss. : εἰρημένην Π
 226, 21-22 Kl: ποῖον προσκαλεσάμενος παιδίον mss. : ποῖον παιδίον προσκαλεσάμενος Π
 226, 24 Kl: δὲ mss. : οὖν Π
 226, 32-227, 1 Kl: ὑποβαλλόμενα mss. : ὑπολαμβάνόμενα Π
 227, 22-23 Kl: Δεῖ οὖν στραφέντα ἀπὸ τῶν κοσμικῶν ἐπιθυμιῶν mss. : Καὶ δεήσει γε ἕκαστον Π
 227, 31 Kl: πνεῦμα ἅγιον mss. : ἅγιον πνεῦμα Π
 230, 32 Kl: ὡς mss. : ὅς Π
 230, 33 Kl: ἔν mss. : om. Π⁴³
 230, 35 Kl: ἐμῷ ὀνόματι mss. : ὀνόματι μου Π
 231, 12 Kl: ἰδῶν mss. : ἴδεν Π
 231, 15 Kl: ἰδῶν mss. : ἰδῶν + οὖν Π
 247, 15-16 Kl: ἡμᾶς πράττειν mss. : πράττειν ἡμᾶς Π
 247, 18-19 Kl: Χριστοῦ mss. : θεοῦ Π
 247, 19 Kl: αὐτοῦ mss. : τοῦ κυρίου Π
 259, 5 Kl: ἐστι μεγέθη διάφορα mss. : διάφορά ἐστι μεγέθη Π
 251, 3 Kl: περὶ mss. : ἕνεκεν Π
 251, 27 Kl: δύναται φθάσαι mss. : φθάσαι δύναται Π
 251, 31 Kl: ὦν mss. : οὖ Π⁴⁴
 251, 31-32 Kl: γεγόνασιν Ἰσαὰκ mss. : Ἰσαὰκ γεγόνασιν Π
 232, 1 Kl: Γαβριήλ Π Huet cf. lat. : σωτήρ mss.⁴⁵

Un'altra caratteristica tipica dei testimoni molto antichi e che si pongono perciò molto in alto nello stemma è il cosiddetto "eclettismo". Questo concetto, sorto nei dibattiti primonovecenteschi in ambito papirologico⁴⁶, nasce dal fatto che le diverse famiglie di codici medievali conservano ora l'una e ora l'altra lezione antica di cui anche il papiro è testimone. Nel nostro caso è il palinsesto criptense a ricoprire la posizione del papiro mentre i manoscritti H da un

⁴³ Più che di un'aggiunta dei τόμοι si dovrà forse sospettare un'omissione da parte del palinsesto.

⁴⁴ Qui la lezione del palinsesto è senza dubbio superiore.

⁴⁵ Il palinsesto conferma qui la palmare congettura di Huet.

⁴⁶ Questo dibattito ebbe tra i suoi protagonisti giganti come Blauf, Wilamowitz, Pasquali, Grenfell e Hunt, ma anche studiosi più defilati come Paul Collomp, che pure diede un contributo fondamentale al superamento dell'*impasse* in cui l'eclettismo dei papiri sembrava aver gettato la filologia di ispirazione lachmanniana. Per la ricostruzione di questa interessante *querelle* mi permetto di rimandare a Tondini 2019.

lato e M e V dall'altro rappresentano i due rami della tradizione medievale⁴⁷. Ecco quindi che il palinsesto si accorda, sempre in variante superiore, ora con H:

227, 34 Kl: δεδήλωται H Π : δεδήλωκεν M V

229, 13 Kl: πάντη H Π : πάντα M V

ora con M e V (anche in un campo delicato come quello dei *nomina sacra*):

228, 1 Kl: σωτήρος H M¹ V Π : πατρὸς M²

229, 20 Kl: ἐν αὐτῷ ὄντως M Π : ἐν τῷ ὄντως V : ἐν αὐτῷ ὄντως H

e gli esempi si potranno tranquillamente moltiplicare attingendo all'apparato dell'edizione del libro 13 del *Commento a Matteo* che offriremo più avanti.

Acquisiti dunque questi dati, è tempo di prendere di petto le due problematiche principali che si presentano a chi voglia oggi studiare il testo del *CMt*, ossia le integrazioni di Klostermann e, ancora una volta, la natura redazionale della tradizione medievale.

Il palinsesto ci aiuta innanzitutto a guardar con maggior benevolenza alla grandine di integrazioni congetturali che il filologo tedesco ha disseminato per le pagine della sua ardita edizione origeniana. Il palinsesto è infatti spesso amico di Klostermann e, in poche righe, conferma ben tre dei suoi interventi⁴⁸:

248, 12 Kl: κυλλός + τις Π Koe. (cf. lat.: *quis*)

248, 13-14 Kl: πατρὸς + καὶ τῆς μητρὸς Π : + ἡ τῆς μητρὸς Kl. (cf. lat.: *vel matrem*)

248, 20 Kl: μὴ + μετὰ τοιοῦτου ὀφθαλμοῦ Π Diehl Kl. Koe. (cf. lat.: *cum tali oculo*)

Oltre a confermare l'indubbio acume dell'editore del *corpus* berlinese i fogli del palinsesto gli offrono anche una rivalse sull'"infedele" discepolo Früchtel. Questi infatti, nei critici *Nachträge* all'edizione di Klostermann, aveva sentenziato in modo inappellabile che «sind hier überall Formen von τις teils im Apparat in Vorschlag gebracht, teils in den Text gesetzt worden, ich denke, zu Unrecht»⁴⁹ e tra gli esempi addotti per corroborare questa posizione aveva evocato esattamente il τις di 248, 12 Kl. Il palinsesto offre qui al maestro una postuma vendetta sull'allievo.

Ma le integrazioni di Klostermann confermate dal palinsesto non sono solo quelle brevi e puntuali. Anche le ampie e – ai nostri occhi – sconcertanti retroversioni dal latino messe a testo dall'editore tedesco trovano talora conferma tra le sbiadite righe del palinsesto. Il caso più eclatante è quello di 229, 18-19 Kl, che purtroppo si trova nell'ultima riga di una colonna nel palinsesto, ed è perciò parzialmente caduto nella rifilatura del bifoglio, ma già qual poco che si riesce a scorgere è significativo. In questo passo il testo greco di tradizione medievale è sfigurato da una lacuna, che rende sconnessa la sintassi. Klostermann aveva posto rimedio alla situazione ricalcando su TL l'ampia frase Δεῖ οὖν δέχσθαι ἐν παιδίον τοιοῦτο. Il palinsesto cammina

⁴⁷ Sulla tradizione medievale dei τόμοι si rimanda al prossimo capitolo.

⁴⁸ La casistica è raccolta in Bossina 2011a, 56-57.

⁴⁹ Früchtel 1955b, 37.

sostanzialmente parallelo all'editore: nei margini estremi del f. 61v si scorgono infatti le parole *χρὴ δὲ καὶ δέχεσθαι [ἐν τοι] | οὗτο παιδίον το* e alla fine della riga mancheranno ancora circa 5 lettere. Il copista del palinsesto avrà forse ripetuto due volte, prima e dopo *παιδίον*, l'aggettivo concordato *τοιούτο*, ma il senso del testo è chiaro, ed è il medesimo ricostruito per congettura da Klostermann⁵⁰.

Non bisogna però lasciarsi abbagliare da questi luminosi esempi: la maggior parte delle congetture e delle integrazioni proposte nell'edizione dei GCS non trovano infatti sostegno nelle colonne del palinsesto. Tra gli esempi possibili si tenga conto almeno di questo significativo esempio:

226, 20 Kl: *δόγμα* mss. (*δόγμαν* M^{a.c.}) Π : *δόγματος* Kl. (cf. lat.: *dogmatis causa*)⁵¹

227, 2-3 Kl: *παιδία + τουτέστι τοὺς ἀποστόλους* Kl. Koe. (cf. lat.: *id est apostoli*)

228, 2 Kl : *λέγοντος* mss. Π : *λέγοντι* Koe (cf. lat. : *Esaiam ... dicentem*)⁵²

227, 28-29 Kl: *ἐκεῖνο + τὸ ταπεινώσαι ἑαυτὸν ὑπὲρ θεοῦ καὶ* Kl. Diehl. Koe. (cf. lat.: *ut propter deum quis humiliet se*)

252, 5-7 Kl: *βρέφη + ἐν Χριστῷ <...> ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη* Kl. Diehl. (cf. lat.: *in Christo sunt nati, aut tales permanent sine profectu quasi nuper nati*)

L'atteggiamento del palinsesto si rivela «quanto mai ondivago»⁵³: gli interventi di Klostermann sono confermati o respinti senza che si possa individuare un metodo efficace per sceverare il grano dalla pula, gli interventi legittimi da quelli illegittimi. Al netto dell'ammirazione verso la sensibilità linguistica dell'editore, quel che ci rimane è un fondato scetticismo sulla legittimità della sua pratica ecdotica.

Veniamo ora al nodo principale che il palinsesto ci offre la possibilità di sciogliere: cosa leggiamo nei manoscritti medievali del *Commento a Matteo*? il testo uscito dalla penna (o meglio dalla voce, visto che fu dettato *ἀπὸ φωνῆς*) di Origene o una sua rielaborazione? Abbiamo già raccolto molti indizi che ci fanno propendere per questa seconda ipotesi ed è finalmente giunto il momento di ascoltare il verdetto del palinsesto.

Oltre a 229, 18-19 Kl, dove tuttavia il *plus* del palinsesto corrisponde a un passaggio danneggiato nella tradizione medievale e potrebbe quindi, a rigore, conservare il testo integro dell'originale d'autore o di un comune archetipo, non mancano i passaggi in cui i fogli criptensi offrono un testo più ampio anche là dove TG è in sé perfettamente leggibile e soddisfacente.

Il primo passo significativo è 227, 26 Kl dove Origene sembrerebbe evocare *τὸ παιδίον τοῦτο*, evitando però di ripetere per l'ennesima volta di precisare che si tratta di quello che Gesù pone in mezzo ai discepoli. Il palinsesto non ha questo riguardo e inserisce a questo punto la proposizione relativa *ὁ προσκαλεσάμενος Ἰησοῦς ἔστησεν ἐν μέσῳ τῶν μαθητῶν*.

Il primo *plus* del palinsesto è dunque rappresentato da una porzione di testo che un epitomatore avrebbe a buon diritto potuto omettere in quanto superflua e ripetitiva.

⁵⁰ Questo fatto era stato notato da Crisci 1988, 112.

⁵¹ Il passo è discusso in Bossina 2011a, 55.

⁵² Il passo è discusso in Bossina 2011a, 55-56.

⁵³ Bossina 2012, 293.

Un caso simile si incontra nel secondo foglio palinsesto. Qui l'esegeta sta cercando di chiarire cosa significhi essere grande o piccolo per il Vangelo e nel far ciò si serve ampiamente di Lc 2, 52: «Gesù cresceva in sapienza, età e grazia davanti a Dio e agli uomini». Il versetto è evocato una prima volta (250, 29-251 Kl) con la specificazione che Gesù cresceva τῆ ἡλικίᾳ. Dopo poche righe il versetto è richiamato, sembra, dalle sole parole ὁ Ἰησοῦς προέκοπτεν (251, 7 Kl). La versione latina si dilunga però nello specificare che «Jesus autem crescebat sapientia et aetate et gratia coram deo et hominibus». Si tratta di un curioso caso di grafomania del traduttore? una risposta negativa ci è assicurata dal palinsesto che, esattamente come TL specifica che ὁ Ἰησοῦς προέκοπτεν τῆ σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ καὶ χάριτι παρὰ θεῶ καὶ ἀνθρώποις.

La convergenza della testimonianza del palinsesto con un ramo della tradizione indiretta, per di più in lingua latina, assicura che in questo punto il testo dei τόμοι è abbreviato in corrispondenza di una citazione scritturistica, che il redattore deve aver ritenuto superflua e ripetitiva.

Poche righe dopo (251, 12 Kl) nell'introdurre la nodale citazione di Ef 4, 13, il palinsesto è più ampio tanto di TL⁵⁴ quanto di TG. Nel testo greco medievale il versetto paolino è introdotto dall'ellittica ma chiarissima espressione καὶ ὁ ἀπόστολος. Il palinsesto invece opta per una costruzione passiva e ben più involuta: ὑπὸ δὲ τοῦ ἀποστόλου τὸ οὕτως εἰρεμήνου. Non sorprende che in un caso del genere un redattore si sia sentito in diritto di intervenire sul testo che stava epitomando.

Ma l'ambito in cui più si affollano i *plus* del palinsesto rimane quello delle citazioni scritturistiche, in cui emerge chiaramente la tendenza dei τόμοι greci a ridurre quella che doveva essere l'ampiezza originale dei passi biblici citati nel corso dell'esegesi. Ciò si ravvisa ancora due volte nel paragrafo 26, tra le testimonianze scritturistiche raccolte sul tema della grandezza e della piccolezza spirituale: qui, dopo aver citato 1Petr 2, 2, l'esegeta sembrerebbe passare alla raccolta dei passi provenienti dall'antico testamento, ma il palinsesto non ha così tanta fretta e inserisce a 251, 8 Kl una parafrasi di 1Cor 3, 1-3: καὶ ὡς ὀνόμασεν ὁ ἀπόστολος οἱ σαρκικοί καὶ νῆπιοι ἐν Χριστῷ γάλακτι ἀρκοῦμενοι βρώματος κηδέπω λαβεῖν δυνάμενοι. Questo sviluppo è ignoto a TG ma non a TL, che qui cita, in forma appena abbreviata, gli stessi versetti paolini: «qui adhuc cernales sunt (sicut ait apostolus) et parvuli sunt in Christo nec capere possunt escam virilem». Ecco quindi un'altra insperata convergenza dei due rami di tradizione che ci si aspetterebbe quanto mai divergenti.

Ma la generosità del palinsesto non si limita ai passi del nuovo testamento: sempre nello stesso contesto di raccolta di testimonianze scritturistiche, l'esegeta cita con una certa ampiezza due versetti di Isaia (252, 15-19 Kl)⁵⁵. Quest'ampiezza non era però sufficiente per il palinsesto che ci testimonia che, in origine, la citazione comprendesse anche la prima parte del versetto Is 49, 22 (οὕτως λέγει κύριος· ἰδοὺ αἶρω εἰς τὰ ἔθνη τὴν χειρὰ μου καὶ εἰς τὰς νῆσους ἀρώ σύσσημον Π citazione tagliata) poi accantonata dalla redazione greca.

L'ambito in cui più di frequente ha agito la forbice del recensore sembra dunque essere delle citazioni scritturistiche, soprattutto se già ripetute altrove o se non strettamente necessarie allo sviluppo dell'esegesi. Ma la maggior discrepanza tra palinsesto e testo greco non

⁵⁴ 251, 12 Kl: «unde consequenter apostolus ait».

⁵⁵ Is 49, 22-23: καὶ ἄξουσι τοὺς υἱοὺς ἐν κόλπῳ, τὰς δὲ θυγατέρας ἐπὶ τῶν ὤμων ἀροῦσι, καὶ ἔσονται βασιλεῖς τιθηνοὶ σου, αἱ δὲ ἄρχουσαι αὐτῶν τροφοὶ σου.

riguarda le citazioni: essa si osserva in corrispondenza del passaggio a una sezione interpretativa dedicata ad un nuovo versetto evangelico, nel nostro caso Mt 18, 10⁵⁶. In questo passaggio nei τόμοι si leggono solo le parole Ὁράτε μὴ καταφρονήσητε ἐνὸς τῶν μικρῶν τούτων (249, 33-34 Kl); un poco più generoso è TL, che – come nei casi appena osservati – prosegue la citazione evangelica sino a evocare il nodale tema degli angeli: «Videte ne contemnatis unum de pusillis istis. Dico enim vobis, quoniam angeli eorum in caelis semper vident faciem patris mei qui in caelis est» (249, 33-250, 1 Kl).

Ora il palinsesto, sia pure in un punto dalla lettura piuttosto ardua, supera in ampiezza anche la traduzione latina, e lo fa in un modo che sembra riportarci nelle aule in cui risuonava la viva voce di Origene:

Μετὰ τοῦτο ἴδωμεν τό· Ὁράτε μὴ καταφρονήσητε ἐνὸς τῶν μικρῶν τούτων· λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οἱ ἄγγελοι αὐτῶν ἐν οὐρανοῖς διὰ παντός βλέπουσι τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς. Ἄξιον ἐν τῷ τόπῳ ζητῆσαι τρώτον μὲν τίνες οἱ μικροὶ ᾧ μὴ χρῆ καταφρονεῖν· δεύτερον δὲ πῶς ἄγγελοι αὐτῶν εἴρηγται ὡσπερὶ⁵⁷ ἀνειλόμενοι τῇ περὶ αὐτοῦ οἰκονομία καὶ τρίτον πῶς ἄγγελοι τῶν μικρῶν διὰ παντός βλέπουσιν τὸ πρόσωπον τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς πατρὸς.

Dopo di che consideriamo il testo: *Badate di non disprezzare uno solo di questi piccoli: vi dico infatti che i loro angeli in cielo guardano ininterrottamente il volto del Padre mio nei cieli*. In questo passo è bene indagare in primo luogo chi siano i piccoli che non bisogna disprezzare; in secondo luogo in che senso si dica che i loro angeli si siano assunti la loro guida, e in terzo luogo in che senso gli angeli dei piccoli guardino ininterrottamente il volto del Padre nei cieli⁵⁸.

Rispetto al testo greco medievale il palinsesto si caratterizza per una breve formula di passaggio iniziale (Μετὰ τοῦτο ἴδωμεν τό), e – come già detto – per una maggiore completezza del lemma evangelico, accompagnato in questo dalla traduzione latina. Ma il più significativo (e inaspettato) *plus* del palinsesto ci offre «una semplice anticipazione della successiva esegesi. Da bravo maestro, Origene annunciava agli allievi il programma del giorno»⁵⁹. Ora, né il testo greco né la traduzione latina conservano per intero questa frase e la sua chiarissima scansione ritmata da πρῶτον μὲν ... δεύτερον δὲ ... καὶ τρίτον. Nelle due redazioni edite da Klostermann rimangono solo scarse tracce dell'articolazione esegetica impostata da Origene: a riscontro di questo prologo perduto (250, 2-3 Kl) TL conserva il primo punto con una corrispondenza perfetta al dettato del palinsesto: «primum videamus qui sunt pusilli quos contemnere non oportet». Il secondo snodo, caduto nella sua posizione iniziale, ritorna dopo qualche pagina, al principio del par. 27, dove inizia la trattazione sugli angeli: lì (254, 6-10 Kl) il testo di TG è εἶτα πάλιν ζητήσκειν ἂν τις, πότε τῶν δεικνυμένων ὑπὸ τοῦ σωτῆρος μικρῶν οἱ λεγόμενοι αὐτῶν ἄγγελοι προΐστανται, πότερον ἀρξάμενοι τὴν οἰκονομίαν περὶ αὐτοῦ διοικεῖν, con il suo più breve riscontro in TL: «Item requires pusillorum istorum angeli, qui praesunt eis, quando incipiunt curam eorum habere». Il terzo punto preannunciato dal palinsesto si incontra poi solo nei τόμοι greci,

⁵⁶ Questa fondamentale divergenza tra il palinsesto e il testo greco medievale è discussa in Bossina 2011a, 66-69 e Bossina 2015, 211-213

⁵⁷ Nel palinsesto si legge ΩCΠEΠI interpretato da Crisci come ὡς περὶ (Crisci 1988, 108); l'itacismo del palinsesto è riconosciuto e corretto da Bossina 2011a, 67.

⁵⁸ Per la ricostruzione del testo, parzialmente caduto per rifilatura, e per la sua traduzione ci si è attenuti a Bossina 2011a, 66-67.

⁵⁹ Bossina 2011a, 67.

dal momento che questo è completamente omesso da TL: Καὶ τρίτος δ' ἂν τις τοιοῦτος εἶη κατὰ τὸν τόπον λόγος φάσκων ὅτι δυνατὸν, ὡσπερ μεταβαλεῖν ἄνθρωπον ἀπὸ ἀπιστίας εἰς πίστιν καὶ ἀπὸ ἀκολασίας εἰς σωφροσύνην καὶ ἀπαξιαπλῶς ἀπὸ κακίας εἰς ἀρετὴν, οὕτω καὶ ect. (256, 30-257, 5 Kl).

Questo ampio *plus* offerto dal palinsesto mostra bene come, tra le parti del testo origeniano considerate superflue e quindi sacrificabili, ricadevano buona parte delle introduzioni alle diverse sezioni. Si tratta di passi che non fanno procedere l'esegesi ma che la scandiscono e la suddividono: dalla rinuncia a questi elementi strutturali deriva l'aspetto di esegesi perpetua propria del *CMt*. In una scala maggiore questa scelta redazionale ha comportato il sacrificio dei proemi dei singoli libri: solo un frammento trasmesso da Eusebio ci lascia intravedere, per il *Commento a Matteo*, l'esistenza di proemi affini a quelli che oggi rimangono per il *Commento a Giovanni* e per il *Contra Celsum*⁶⁰.

Non bisogna però credere che i *plus* del palinsesto consistano soltanto in intere frasi: se il redattore greco ha abbreviato non ha usato solo le cesoie, ma anche il cesello. Numerose sono infatti le singole parole che leggiamo nel palinsesto (e a volte nella versione latina) ma non nei τόμοι greci. Alcuni esempi di questo fenomeno sono già stati raccolti dove abbiamo discusso delle congetture di Klostermann confermate dal palinsesto. Un ulteriore esempio del genere, che, in assenza del supporto del latino l'editore non poté notare, si incontra a 252, 14 Kl dove l'esegeta introduce un versetto, di cui poco fa abbiamo parlato, παρὰ τῷ Ἡσαΐα [...] λέγοντι περὶ τῆς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν κλήσεως; e segue la citazione di Is 49, 23-23. Questo è l'aspetto, perfettamente accettabile ed autonomo, di TG. Il palinsesto inserisce però un complemento oggetto di cui i versetti profetici diventano apposizione: παρὰ τῷ Ἡσαΐα [...] λέγοντι μυστήριον περὶ τῆς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν κλήσεως λέγοντι. La parola μυστήριον potrebbe certo essere caduta per una normale dinamica di trasmissione manoscritta, ma è più facile credere che un redattore abbia voluto disfarsi di un termine forse troppo ingombrante per la sua pregnanza religiosa.

La testimonianza del palinsesto, con i suoi *plus* rispetto alla tradizione medievale, conferma in modo forse definitivo che la traduzione latina e i τόμοι greci hanno natura redazionale e compendiaria. Il redattore greco è infatti intervenuto sul testo di Origene scorciandolo qua e là e rinunciando a tratti più o meno brevi di testo, ritenuti da lui inutili e superflui. Portando alle estreme conseguenze questo assunto si può addirittura affermare che nessuna delle redazioni a noi nota è un'opera di Origene: la responsabilità autoriale andrà quindi divisa, nei limiti del possibile, tra il dottore alessandrino a cui si deve il contenuto, e il redattore (greco o latino) su cui ricade invece la responsabilità ultima sulla forma linguistica ed espressiva del testo.

Da ciò discende una conseguenza deflagrante sul piano ecdotico: una cosa è fornire l'edizione del *Commento a Matteo* di Origene, di cui ci restano solo i lacerti del palinsesto criptense, altra è pubblicare i τόμοι greci. La scaturigine della tradizione di questi ultimi non sarà più "il manoscritto dell'autore": l'archetipo del testo greco del *CMt* non potrà risalire oltre il lavoro del redattore che, posto di fronte a un esemplare del testo origeniano vero e proprio, non lo ha ricopiato ma lo ha riassunto.

Una falsa partenza?

Il palinsesto ha quindi confermato in modo chiaro «il carattere redazionale e compendiario»⁶¹ del testo greco di tradizione medievale. Fino ad ora abbiamo osservato il lavoro di

⁶⁰ Su questo fatti si ritornerà più diffusamente alla pag. 163 di questa ricerca.

⁶¹ Bossina 2102, 293.

questo redattore solo “in negativo”: alla sua opera abbiamo attribuito ammanchi e incoerenze all’interno dei τόμοι. C’è almeno un punto però in cui è possibile – forse – intravedere un segno attivo del lavoro di sintesi operato dal redattore.

Nel corso della lunga trattazione dedicata all’espressione “gustare la morte” (Mt 16, 28), l’esegeta afferma che, se Gesù non avesse promesso che i discepoli non avrebbero “gustato la morte” finché non avessero visto il regno di Dio etc. Così si legge compattamente nella redazione greca (148, 28-149, 2 Kl):

[τὸ] χωρὶς δὲ τοῦ λόγου τῆς ἐπαγγελίας τοῦ Ἰησοῦ, οὐκ ἀλόγως ἂν ὑπενοήσαμεν γεύσασθαι θανάτου, ὅσον οὐδέπω κατηξιώθημεν ἰδεῖν «τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει» καὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ βασιλείᾳ.

L’iniziale articolo neutro appare quanto mai fuori luogo: Huet non lo ha tradotto e Klostermann lo ha ragionevolmente espunto sulla scorta di TL che infatti fa iniziare la frase corrispondente con «Sine verbo autem promissionis Iesu». Ma come spiegare la presenza di un elemento tanto incoerente con il contesto in tutti i manoscritti greci? chiaramente potremmo trovarci di fronte ad una sbandata di qualche copista nelle prime fasi della tradizione di TG ma allo stesso modo si potrebbe individuare in questo τὸ un resto fossile dell’attività del redattore. Si tratterebbe in questo caso di una falsa partenza⁶²: l’autore della redazione voleva forse qui aprire il periodo con un infinito sostantivato (per esempio τὸ ... γεύσασθαι) o con una citazione scritturistica preceduta dall’articolo neutro. In seguito, egli potrebbe aver mutato in corsa l’architettura sintattica della frase lasciando ormai l’inutile τὸ come fossile della propria vecchia idea. L’articolo, forse non cancellato in modo chiaro, si sarebbe così perpetuato nella tradizione di TG sino ai nostri manoscritti medievali. Sia chiaro, questo è solo uno dei possibili modi di giustificare un fatto testuale per cui si potrebbero trovare altre spiegazioni, ma il fatto che la redazione greca sia passata per le mani di un redattore rende l’ipotesi della falsa partenza tutt’altro che inverosimile.

Un testimone del tutto indipendente

Siamo così giunti alla conclusione che i manoscritti medievali del *Commento a Matteo* rappresentano una forma di tradizione indiretta di un testo che, nella sua interezza, è andato perduto. Ragionando in questi termini il palinsesto può essere però interrogato in un altro modo: in che rapporti sta l’antico manoscritto da cui il palinsesto proviene con i τόμοι di tradizione medievale? è possibile che il redattore greco abbia lavorato proprio su quel manoscritto?

In questo caso la redazione greca andrebbe considerata un apografo, *sui generis* certo, del palinsesto e dovrebbe perciò contenerne tutti gli errori, oltre ad aggiungerne di propri.

Scarso valore in questo senso hanno alcuni lievi errori fonico-grafici propri del palinsesto e da cui i τόμοι sono immuni. Qualsiasi parlante (e scrivente) greco avrebbe corretto il μειμητικῶς del palinsesto in μιμητικῶς (229, 10 Kl)⁶³; appena più acume sarebbe servito per

⁶² Questo fenomeno si può osservare, sempre nella trasmissione di un riassunto origeniano, in un passo della quinta delle Omelie su Samuele, nella versione trasmessa dai papiri di Tura (si veda Bossina 2011a, 79 n. 168 e Bossina 2015, 207-208).

⁶³ Una lista dei numerosi errori di iotacismo (tutti scambi tra ει e ι) presenti nel palinsesto si trova in Crisci 1988, 106.

recuperare il corretto $\omega\varsigma$ dall'improbabile $\delta\varsigma$ che si legge nel palinsesto a 230, 19 Kl.

Un impedimento molto più serio si incontra invece in 227, 22-26 Kl⁶⁴: in questo passo l'esegeta sta rimarcando la necessità di «allontanarsi dai desideri mondani» e di farsi piccolo non come un bambino semplicemente, «ma, come è scritto, come questo bambino»: questo il testo greco di tradizione medievale: Δεῖ οὖν στραφέντα ἀπὸ τῶν κοσμικῶν ἐπιθυμιῶν ταπεινώσαι ἑαυτὸν, οὐχ ἀπλῶς ὡς τὸ παιδίον, ἀλλὰ, κατὰ τὸ γεγραμμένον, ὡς τὸ παιδίον τοῦτο.

Ricostruire il testo del palinsesto in questo passaggio è un'operazione che lascia piuttosto sconcertati:

Καὶ δεήσει γε ἕκαστον ταπεινώσαι ἑαυτὸν, οὐχ ἀπλῶς ὡς τὸ παιδίον τοῦτο ὃ προσκαλεσάμενος Ἰησοῦς ἔστησεν ἐν μέσῳ τῶν μαθητῶν.

Le integrazioni sono sicure, così come sicuro è il fatto che il palinsesto testimoni una relativa soppressa sia in TG che in TL. Le dolenti note vengono prima: al di là della diversa espressione di necessità, il palinsesto è privo di ogni riferimento alle *κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι* e, cosa ancor più grave, esso sembra dire il contrario di quel che Origene intende. Nel palinsesto si legge infatti che non bisogna farsi piccoli come quel particolare bambino di cui si parla nel Vangelo. Questa spinosa situazione è stata risolta da Luciano Bossina⁶⁵, che ha riconosciuto che qui l'ossessivo ripetersi della parola *παιδίον* ha innescato un *saut du même au même* da parte del palinsesto, nel quale è andata perduta l'avversativa che invece si legge in TG. Nel palinsesto si dovrà pertanto reintegrare *οὐχ ἀπλῶς ὡς τὸ παιδίον <ἀλλὰ, κατὰ τὸ γεγραμμένον, ὡς τὸ παιδίον> τοῦτο ὃ προσκαλεσάμενος*. Resta ben più difficile perché il palinsesto eviti ogni riferimento ai «desideri mondani»: potrebbe trattarsi di un ampliamento arbitrario della redazione greca ma, alla luce dello stato quanto meno problematico del palinsesto in queste righe, è più facile credere che il modello del palinsesto (evocando questo manoscritto ci siamo vertiginosamente avvicinati all'originale) fosse qui molto rovinato e il copista abbia assunto un atteggiamento piuttosto attivo, rimaneggiando il proprio modello di base al fine dei restituire un testo soddisfacente.

Non è poi questo l'unico errore del palinsesto da cui la tradizione medievale è immune. Nella chiusura di *CMt* 13, 18 dove, prima di allargare l'indagine al quadro sinottico, Origene sentenza: Ταῦτα λελέχθω κατὰ τὰ ἐκκείμενα τοῦ Ματθαίου ῥητά (230, 5-7 Kl). Tra le lettere corrose e smangiate del palinsesto si legge, di contro Ἐν δὲ τῆς κατὰ τὰ ἐκκείμενα τοῦ Ματθαίου ῥητά. Il testimone criptense è in questo punto palesemente corrotto e per comprendere la causa di questo errore basta guardare alle parole immediatamente precedenti. Il paragrafo 17 si chiude infatti con una citazione ricapitolativa del versetto commentato (Mt 18, 6) che termina con le parole ἐν τῷ πελάγει τῆς θαλάσσης. Si deve credere che, con in mente queste parole, il copista del palinsesto abbia dato vita all'aberrante formula di raccordo conservata invece integra dai τόμοι di tradizione medievale.

Del confronto tra il testo del palinsesto e la tradizione dei τόμοι greci emerge dunque che quest'ultima è immune da errori che invece caratterizzano il ramo di tradizione rappresentato dai fogli criptensi. Non possiamo però sapere se, sul finire del V sec., quando furono copiati i fogli oggi palinsesti, la tradizione da cui discese l'epitome medievale si fosse già se-

⁶⁴ Queste problematiche righe sono analizzate da Bossina 2011a, 58-59.

⁶⁵ Bossina 2011a, 59.

parata dal tronco cesareense o se essa nacque solo dopo. Con il palinsesto di Grottaferrata ci troviamo quindi di fronte a un testimone del *Commento a Matteo* non solo antichissimo, ma anche indipendente rispetto alle complesse e opache vicende a cui dobbiamo gran parte della nostra conoscenza dell'esegesi origeniana al primo Vangelo.

Origene smembrato

Fino ad ora abbiamo parlato del *Commento a Matteo* di Origene senza calare nella storia l'opera di compendio e compressione che questo ha subito e che vediamo infine riflessa nei manoscritti di tradizione medievale. Al termine di questa parte della nostra ricerca è giunto il momento di chiederci quando e in che modalità l'amplissima opera esegetica dell'Alessandrino sia stata rimaneggiata; ma per poter pronunciare qualche ipotesi fondata, conviene ripercorrere in senso diacronico alcune tappe di quella che Luciano Bossina ha definito «entreprise pluriséculaire de réduction, qui a impliqué des acteurs divers et diverses pratiques»⁶⁶ e che ha permesso di salvare dal naufragio alcuni brandelli dell'immensa opera origeniana.

Prima però di imboccare questo cammino è necessario offrire una precisazione lessicale che si rivelerà molto utile. András Németh, nei suoi studi sugli *Excerpta Constantiniana*, ha distinto «on the one hand, the practice of epitomizing (hinted at by the term “synopsis”) often attempted to embrace entire historical works. Extensive historical and geographical texts have been epitomized since their earliest existence, with the aim of providing a concise version of the whole»⁶⁷. D'altro canto, esiste un'altra pratica testuale, rappresentata al massimo grado da Stobeo, che consiste nella «arbitrary selection of passages that belong to the same thematic heading ... (συλλογή)»⁶⁸. Un'operazione di questo tipo non altera in modo sistematico la lettera del testo escerpito: le eventuali modifiche riguarderanno soprattutto le prime frasi, ritagliate in modo da rendere autonomo l'estratto seguente⁶⁹. Per tornare all'opera che più ci interessa, le titolature che si leggono nei manoscritti greci del *Commento a Matteo* non offrono parole spia come σύνοψις ο έπιτομή, ma già dai dati che abbiamo raccolto emerge che i τόμοι greci rappresentano una versione – almeno in origine – dell'intera opera, abbreviata qua e là senza preservarne il dettato. È a questo tipo di riassunto che ci riferiamo usando i termini epitome e compendio.

Subito fatto a pezzi

È inutile negare che Origene sia stato un autore prolisso: egli scrisse molto, spesso ritornando più volte sugli stessi temi. Se in questo atteggiamento trova la propria espressione il procedere zetetico e spesso irrisolto del pensiero origeniano, è altresì vero che un autore con tali caratteristiche ha naturalmente trovato lettori per lo più selettivi, che non erano disposti a dedicare attenzione a tutto quello che l'Alessandrino scrisse ma soltanto a parti ben selezionate dell'intero. Ma non è solo questione di lettura: per innescare la tradizione manoscritta di

⁶⁶ Bossina 2015, 200.

⁶⁷ Németh 2016, 259.

⁶⁸ Németh 2016, 259.

⁶⁹ Su questi temi si vedano gli studi di Paolo Odorico (tra i suoi saggi dedicati alla “letteratura di raccolta” nel mondo bizantino si segnalano soprattutto Odorico 1990 e il recente Odorico 2017) e Rosa Maria Piccione (Piccione 2004).

compendi e sillogi è necessario che all'opera di lettura selettiva se ne affianchi uno di copiatura selettiva. Ciò è reso possibile dall'inscindibile intreccio di lettura e scrittura in cui Guglielmo Cavallo⁷⁰ ha riconosciuto un elemento caratteristico della cultura bizantina: «il dotto [...] leggeva con il calamo in mano, o per rivedere ed emendare il testo dalle sviste, o per corredare di commenti, scoli, note di lettura, varianti di collazione lo scritto che aveva davanti e che egli sottoponeva ad un continuo lavoro di critica testuale o di interpretazione, o mentre compiva l'atto stesso di lettura per trascrivere individualmente o all'interno di un sodalizio dotto certe opere o certi passi, o infine per estrarre o riassumere o riscrivere quanto gli interessava»⁷¹. Il fatto che la lettura scivolasse spesso nella trascrizione parziale delle opere lette ha dato luogo a innumerevoli raccolte di *excerpta*, spesso sfocianti in veri e propri compendi: emblematico è in questo senso il caso di della *Biblioteca* di Fozio e in particolare della sua seconda parte, ma gli esempi si potrebbero moltiplicare quasi all'infinito⁷².

Qui ci limiteremo ovviamente al caso di Origene ma prenderemo in considerazione un campo su cui fino ad ora le nostre ricerche non ci hanno condotto: la papirologia⁷³. Il Pap.Bon. 1⁷⁴ ha attirato sin da subito l'attenzione degli studiosi di Origene per la sua antichità: i raffronti paleografici hanno infatti permesso di datare questo manufatto al pieno III sec., ossia negli stessi anni in cui si data la morte di Origene⁷⁵. Questo papiro bolognese è quindi uno straordinario testimone della circolazione delle opere di Origene in Egitto⁷⁶ in anni in cui la memoria dell'Alessandrino era più che mai viva.

La prima edizione di Pap.Bon. 1 si deve ad Achille Vogliano⁷⁷ che riuscì a dare alle stampe a Berlino nel 1939 uno dei testi la cui pubblicazione era naufragata a Bologna nel 1932⁷⁸. Il *recto* di questo papiro (22 rr.) contiene la parte finale di un'omelia seguita da un fregio e dal titolo εἰς τὸ κατὰ Ματθθαίου (r. 10) che introduce un testo che prosegue anche nel *verso* (sempre di 22 rr.). Il papiro non ha trasmesso il nome dell'autore dei questi testi: il merito di aver riconosciuto in essi opere dell'Alessandrino va ancora una volta al finissimo fiuto origeniano di Erich Klostermann⁷⁹, che ha individuato nel primo testo il finale dell'omelia 35 di Origene sul

⁷⁰ Cavallo 2001, 616-622 e Cavallo 2007, 87-106.

⁷¹ Cavallo 2007, 90.

⁷² Un'ampia rassegna di opere antiche trasmesse in sillogi o epitomi si può incontrare sfogliando alcuni recenti volumi collettanei: Horster-Reitz 2010; Piccione-Perkams 2003 e Piccione-Perkams 2005) Interessanti ricerche in questo campo sta svolgendo Ottavia Mazzon (si veda da ultimo Mazzon 2018).

⁷³ Cataloghi di papiri – più o meno solidamente – attribuiti a Origene si leggono in McNamee 1973, Van Haelst 1976, 245-251 e Aland-Rosenbaum 1995, 393-522. Il catalogo dei papiri origeniani è in costante aggiornamento all'interno del database Trismegistos: <https://www.trismegistos.org/author/612>.

⁷⁴ In sede preliminare, si rimanda alla pubblicazione "ufficiale" del papiro ad opera di Orsolina Montevocchi nel primo (e unico) volume dei *Papyri Bononienses* (Montevocchi 1953, 1-4) e alla più recente (e fondamentale) riedizione di Rosa Otranto (Otranto 2016). Il papiro è censito nel database Trismegisto al seguente url: www.trismegistos.org/text/62335.

⁷⁵ Per la datazione è discussa in Otranto 2016, 19-20, con precedente bibliografia.

⁷⁶ Purtroppo, non disponiamo di dati più precisi sull'origine di questo manufatto. Il papiro fu infatti venduto, insieme ad un piccolo lotto, dall'antiquario cairota Maurice Nahman ad Achille Vogliano, allora professore presso l'università di Bologna, nell'agosto del 1830 (Otranto 2016, 17-18).

⁷⁷ La prima edizione del testo è in Vogliano 1939, ripubblicato con minimi aggiustamenti sulla rivista milanese Acme nel 1948 (Vogliano 1949). Nel frattempo, anche Giovanni Battista Pighi, allora conservatore dei papiri bolognesi e all'oscuro dell'edizione tedesca di Vogliano, pubblicò il testo nel 1948, ritenendolo ancora inedito (Pighi 1948).

⁷⁸ Le intricate vicende editoriali dei papiri bolognesi sono riassunte in Otranto 2016, 23.

⁷⁹ Klostermann 1932, 1-2.

Vangelo di Luca, a noi nota nella versione di Girolamo⁸⁰. Questa intuizione ha permesso di attribuire, verosimilmente, anche il secondo testo alla penna dell’Alessandrino.

È infine merito di Rosa Otranto aver riconosciuto la parte mancante della pagina di questo codice di papiro in un frammento conservato a Copenaghen e appartenente alla collezione dei papiri hauniensi (inv. 319)⁸¹. La studiosa ha messo a frutto il nuovo frammento solo per il testo dell’omelia a Luca riservandosi per un secondo momento lo studio del più ampio testo dedicato a Matteo, ma le riproduzioni del *recto* dei due frammenti, da lei generosamente offerte⁸² permettono di addentrarsi un poco più a fondo in questi testi origeniani che ben presto approdarono in Egitto da Cesarea, dove di certo avvenne la loro prima diffusione.

Tralasciando il *verso* del papiro, di cui sarebbe ozioso proporre anche solo una trascrizione che non si discosterebbe da quella di Orsolina Montevicchi⁸³, proponiamo qui una edizione del *recto* del papiro, ricalcata da quella di Rosa Otranto per il primo testo, interamente sotto la nostra responsabilità per il secondo.

- 1 [.....]σομεν[.....]σωλεγεινζητωγαρ
- 2 [...][..]τουτον[.....]μη[.]χωαποδουναι
- 3 ουκεξ[.]λευσομ[.....]το...τογλεπτον
- 4 αποδω ουκεχω[.]ποδουναιαιμενω
- 5 εντηφυλακηδιατουτοδωμενευεργει
- 6 αναποδουγαριτωναντιδικω ιναοικειω
- 7 θωμεντω[.]ωημωνχωιυ ωηδοξα
- 8 καιτοκρατοσειτουσαιωνατωναιωνων
- 9 αμην ———> > > > > > > > > ———
- 10 ιβ ειςτοκαταμαθαιον
- 11 εστιντιςκ[...]λικησυντελειαεστινδετις
- 12 καικαθεκ[...]συντελεια ταμενουνπερι
- 13 τηςκαθολικ[.....]ικοιδεν:ουδεοιαγγελιοι
- 14 τωνουνων[...]ομαρκοσανεγραψεν
- 15 ουδε^{κα}ουσ///οε[.]χ[.]ωτακουεινακουετω
- 16 τινιλογωπρο[.....]τωουδεικοιδενου
- 17 δεοιαγγελιοιτ[.....]νωνπωσδεομαρ
- 18 κοσανεγραψενουδεοκσπεριδετησσυ
- 19 τελειασκαθεκαστονπεπιςμεθα ο
- 20 ..]μενπρσπ[.]σθησεταιτηνσυντελ[....
- 21 ...]υεπιτωαυτουαγαθωσυμβησης[...]
- 22]ιστοτε καταλημφθ[.....]ο
- 23 ι..π

⁸⁰ Vogliano 1939, 131 attribuisce l’identificazione ad Hans Lietzmann. È probabile che Klostermann e Lietzmann siano giunti indipendentemente alla medesima conclusione. Il testo greco corrisponde alla versione latina edita in Rauer 1930, 215, 7-14: «Quanto tempore claudamur in carcere, donec reddamus debitum, non possum manifeste pronuntiare. Si enim, qui parum debet, non egreditur, nisi exolvat «minutum quadrantem», utique, qui tanto debito fuerit obnoxius, infinita ei ad reddendum debitum saecula numerabuntur. Quapropter «demus operam ut liberemur ab adversario», dum sumus in via, et iungamur Domino Iesu: cui est gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen».

⁸¹ Otranto 2016, 20.

⁸² Otranto 2016, 25.

⁸³ Montevicchi 1953, 3-4.

1 [..ἀποδώ]κομεν [οὐ τολμή]σω λέγειν ζητῶ γὰρ
 2 [...][..][..] τοῦτον[.....]μῆ [ἔ]χω ἀποδοῦναι
 3 οὐκ ἐξ[ε]λευσομ[αι ἕως ἄν] τὸ ἐσχατον λεπτόν
 4 ἀποδώ. οὐκ ἔχω [ἀ]ποδοῦναι ἀεὶ μενῶ
 5 ἐν τῇ φυλακῇ. διὰ τοῦτο δῶμεν εὐεργεσί-
 6 αν⁸⁴ ἀποδοῦναι τῷ ἀντιδίκῳ ἵνα οἰκειω-
 7 θῶμεν τῷ [κ(υρί)]ω ἡμῶν χ(ριστ)ῷ Ἰ(ησο)ῦ, ᾧ ἡ δόξα
 8 καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.
 9 ἀμήν ———> > > > > > > > > ———
 10 ἰβ εἰς τὸ κατὰ Μα<τ>θαῖον
 11 ἔστιν τις κ[αθο]λική συντέλεια, ἔστιν δὲ τις
 12 καὶ καθ' ἕκ[αστον] συντέλεια. τὰ μὲν οὖν περὶ
 13 τῆς καθολικ[ῆς οὐδε]ἰς οἶδεν: οὐδὲ οἱ ἄγγελοι
 14 τῶν οὐ(ρα)νῶν. [...δὲ⁸⁵] ὁ Μάρκος ἀνέγραψεν
 15 οὐδὲ ^{καὶ}ὁ υ(ἰ)ὸς /// ὁ ε[.]χ[.] ὧτα ἀκούειν ἀκουέτω.
 16 τίνι λόγῳ προ[.....]τω οὐδεὶς οἶδεν οὐ-
 17 δὲ οἱ ἄγγελοι τ[τῶν οὐ(ρα)]νῶν πῶς δὲ ὁ Μαρ-
 18 κος ἀνέγραψεν⁸⁶ οὐδὲ ὁ κ(ύριο)ς. περὶ δὲ τῆς συν-
 19 τέλειαις καθ' ἕκαστον πεπίεμεθα ο
 20 ..]μὲν π(ατ)ρ(ὸ)ς π[.]σθησεται τὴν συντέλ[ειαν]
 21 ...]υ ἐπὶ τῷ αὐτοῦ ἀγαθῷ συμβήσῃς[...
 22]ἰς τότε καταλημφθ[εἰς...]ο
 23]ι..π

Il contenuto dell'omelia su Matteo – che il testo sia omiletico è dimostrato dall'anafora iniziale e dalle insistenti domande retoriche – trova riscontro nell'esegesi origeniana di Mt 24, 36. Queste ci è preservata dalla traduzione latina, in special modo nelle *Series* 55 e 56. Il tema della non conoscenza «del giorno e dell'ora» ritorna in *CMtSer* 55⁸⁷ mentre la distinzione tra καθολικὴ συντέλεια e καθ' ἕκαστον συντέλεια, costruito sullo stesso tema ritmico di un passo delle omelie su Geremia segnalato da Klostermann⁸⁸, emerge con chiarezza in *CMtSer* 56⁸⁹.

In un solo papiro coevo a Origene si trovano quindi due omelie, la 35 su Luca, dedicata a Lc 12, 58-59 e la 12 su Matteo, dedicata a Mt 12, 36. Lo scriba che, con una grafia piuttosto curata, ha trascritto insieme queste opere lo ha fatto seguendo i propri interessi del momento: forse ci

⁸⁴ Come hanno notato tutti gli editori del papiro, il testo è qui viziato da un errore di copia: il latino *demus operam* impone infatti come *Vorlage* ἐργασίαν e non εὐεργεσίαν.

⁸⁵ Vogliano integra qui πῶς δὲ (cf. r. 8), ma la formula di apertura τίνι λόγῳ rende quest'integrazione ridondante.

⁸⁶ La presenza, a poche righe di distanza (rr. 5 e 8-9) dell'espressione ὁ Μάρκος ἀνέγραψεν seguita dalla medesima citazione (al netto dei *nomina sacra*) mi fa sospettare che il testo sia qui viziato da una pesante diplografia. Questo mi sconsiglia di offrire una versione del testo.

⁸⁷ Klostermann 1933, 126, 26-29: «Si ergo bene dicitur hoc de filii subiectione ad patrem futura, ut tunc hi, qui futuri sunt Christi et adhaeserint ei, cum ipso Christo patri subiciantur, quare non et de die illa et hora neminem scire, neque filium, similiter exponemus?»

⁸⁸ Klostermann 1932, 2. Il riferimento è a *HomIer* 1, 15 (Klostermann 1901, 13, 24-25): ἔστι τις οἰκοδομὴ <τοῦ> διαβόλου, ἔστι τις οἰκοδομὴ τοῦ θεοῦ.

⁸⁹ Klostermann 1933, 130, 13-18: «Qui autem altius evangelium audiunt et omnia agunt, ut omnino in nulla parte evangelium sit eis velatum, non multum curant de consummatione saeculi generali, utrum subito et generalis sit futura aut per partes; sed hoc tantum considerant, quoniam uniuscuiusque consummatio fit ipso non cognoscente neque diem neque horam exitus sui».

troviamo di fronte a una silloge di omelie dedicate al tema escatologico, ma il campione è troppo piccolo per giudicare. Quel che qui importa è che le due omelie provengono da due raccolte differenti e in posizione non liminare. L'allestimento del codice di papiro di cui questo foglio è superstite ha comportato quindi la perdita di compattezza di due diversi *corpora*. Ciò significa che le raccolte di omelie origeniane furono smembrate e antologizzate nei tempi stessi dell'autore.

L'antologia, o silloge, fu dunque la più antica forma di "riduzione di Origene". A una logica simile risponde anche la più celebre antologia di frammenti tratti dalle opere dell'Alessandrino, ossia la più volte citata *Filocalia*. Prescindendo ora dalle enormi problematiche che questa raccolta ha in sé⁹⁰, a noi interessa notare che in questa antologia possono essere individuati due nuclei tematici⁹¹, il primo (capp. 1-20) dedicato all'interpretazione della sacra scrittura, il secondo (capp. 21-27) sul libero arbitrio. Anche in questo caso, dunque, selezione ma non di opere intere, bensì di singole pagine ritenute significative.

Epitomi origeniane: i papiri di Tura

Come ha ben sottolineato Éric Junod, la *Filocalia* è «une anthologie et pas un abrégé»⁹², in essa cioè i testi non vengono alterati in modo significativo⁹³ e possono essere considerati fedeli testimoni delle parole di Origene.

Completamente diversa è invece la modalità di abbreviazione a cui ci troviamo di fronte analizzando altri papiri, ben più ampi della scarna paginetta bolognese: i papiri di Tura.

Nell'estate del 1941 l'esercito inglese decise di adibire a deposito di munizioni una serie di antiche cave di pietra nei pressi del Cairo. Da una di queste, situata presso il villaggio di Tura, emerse una quantità impressionante di codici di papiro contenente soprattutto opere – note e ignote – di Origene e Didimo il Cieco⁹⁴.

La sciolta scrittura corsiva di piccolo modulo di questi manoscritti si data, su base paleografica, a fine VI o agli inizi del VII sec⁹⁵: come già per il palinsesto criptense, fu forse il timore per l'invasione araba a determinare la salvezza di questi preziosi testimoni origeniani, ma in questo caso la salvezza non si trovò al di là del mare ma sottoterra: è infatti in una galleria sotterranea che alcuni monaci del vicino monastero di Arsenio decisero di occultare parte della propria preziosa biblioteca⁹⁶.

⁹⁰ In attesa degli atti del XVII convegno del GIROTA si rimanda all'ampia sintesi di Junod 2015.

⁹¹ È molto probabile che quella che noi chiamiamo *Filocalia* sia nata dalla confluenza di due diverse antologie origeniane. Ciò sembra confermato dalla divisione del $\pi\acute{\iota}\nu\alpha\zeta$ nella redazione "non foziana" dell'opera. Per questo si veda Junod 2015, 150-151.

⁹² Junod 2015, 161.

⁹³ Unica eccezione sarebbero alcuni punti del cap. 21 tratto dal *De principiis*.

⁹⁴ Sulle rocambolesche e poco chiare modalità di questa scoperta si rimanda a Guéraud 1946. Un inventario degli oltre duemila fogli di papiro rinvenuti a Tura si trova in Koenen 1967.

⁹⁵ La datazione è proposta in Guéraud 1946, 95 e Scherer 1956, 9-10, ripresi in Hammond-Bammel 1985, 30. Riscontri significativi per il Pap.Cairo 88747, di cui unicamente ci occuperemo, sono il papiro SB XVI 12604 del 602 (Harrauer 2010, 466-467, n° 267, Abb. 253) e il Pap.Paramone 16 del 616 (Harrauer 2010, 472-473, n° 272, Abb. 257).

⁹⁶ Il ruolo del monastero di S. Arsenio nella produzione e conservazione dei papiri di Tura fu asserita per la prima volta da Koenen-Müller Wiener 1968, ma si veda anche Hammond-Bammel 1985, 29-30. La tesi degli autori è che fu la condanna di Origene nel 553 a spingere i monaci a nascondere i codici di Origene e Didimo, questa ipotesi, senza dubbio suggestiva per le sue implicazioni per la storia dell'origenismo, sarebbe accettabile solo accogliendo a datazione più alta per i papiri, che potrebbero però essere stati scritti anche dopo il Secondo

Tra i tanti manoscritti ritrovati a Tura uno in particolare richiama la nostra attenzione: il Pap.Cairo 88747⁹⁷ è un codice papiraceo di 275 x 180 mm (30/32 righe per pagina) composto 6 fascicoli (l'ultimo mancante di un foglio). I primi due fascicoli contengono estratti dai libri 5 e 6 del *Commento ai Romani* di Origene, che sono stati fruttuosamente messi a confronto con la traduzione di Rufino⁹⁸. Negli altri quattro fascicoli si leggono invece estratti dai primi due libri del *Contra Celsum*⁹⁹ e dall'omelia sulla maga di Endor¹⁰⁰. Questi fogli di papiro sono l'opera di un lettore, per usare le parole di Cavallo, «con il calamo in mano»: egli ha infatti trascritto – spesso in modo assai compresso¹⁰¹ – solo i passaggi che più lo hanno colpito e interessato, a volte poche parole, a volte intere pagine. Come ha scritto Octave Guéraud nel presentare questa sensazionale scoperta, questo papiro contiene «des notes de travail, une sorte d'aide-mémoire fait par un individu pour son usage personnel, plutôt qu'un recueil méthodique de morceaux choisis»¹⁰². Possiamo peraltro essere certi che in questo caso lettore, escertore e copista coincidano: basta un esempio, chiarissimo, dall'Omelia sulla maga di Endor¹⁰³.

Nel paragrafo 6 dell'omelia – a noi nota per tradizione medievale – l'annotatore di Tura ha copiato sino ad αὐτὸς θεραπεύει, parole seguite da una relativa contenente una citazione scritturistica. Egli ha quindi scritto il pronome ἥτις, salvo poi rendersi conto che la citazione si poteva tranquillamente sacrificare senza impoverire il significato della frase. Egli tornò allora sui suoi passi e cancellò anche l'ἥτις. Ecco il risultato di questo procedimento¹⁰⁴:

ἐκεῖνοι μὲν ἰατροὶ ἦσαν πολλοί, ὁ δὲ κύριός μου καὶ σωτὴρ ἀρχίατρος ἐστίν· καὶ γὰρ τὴν ἔνδον ἐπιθυμίαν, ἣ οὐ δύναται ὑπὸ ἄλλων θεραπευθῆναι, αὐτὸς θεραπεύει· ἥτις [οὐκ ἴσχυσεν ὑπὸ οὐδενὸς θεραπευθῆναι (Lc 8, 43) τῶν ἰατρῶν, Χριστὸς Ἰησοῦς αὐτὴν θεραπεύει.]

Ma l'oscillante attività di un epitomatore all'opera può creare danni ancor più gravi all'interno di un testo. I suoi ripensamenti possono infatti andare oltre la singola parola o la singola citazione¹⁰⁵ e investire interi paragrafi. Chiari esempi di questo fenomeno si incontrano tra gli estratti dal *Contra Celsum*. Durante la prima lettura dell'opera origeniana, l'escertore ha completamente ignorato il par. 31 e ha dato ben poco peso ai due paragrafi successivi, limitandosi ad estrarre due frasette dal par. 32. Dopo aver completato la lettura del primo τόμος del *Contra Celsum*, egli deve aver però maturato una diversa valutazione di queste interessan-

Concilio di Costantinopoli.

⁹⁷ Il papiro, splendidamente edito in Scherer 1956 e studiato in Aland-Rosenbaum 1995, 481-504 è censito nel database Trismegistos: www.trismegistos.org/text/62347.

⁹⁸ Hammond Bammel 1990, 28-34 e Bossina 2011a, 79-80 che riassume il dibattito tra Scherer (fautore della superiorità del testo papiraceo) e Chadwick, che invece sottolineò come il carattere compendiarario del testo di Tura imponesse di guardare con molto rispetto alla testimonianza di Rufino.

⁹⁹ Il fatto che il papiro si ponga nella linea stemmatica del codice Vat.gr. 386, divergendo dalla testimonianza indiretta delle Filocalia è ben mostrato in Borret 1967, 34-46.

¹⁰⁰ Sulla qualità del testo del papiro per questa omelia si vedano le pagine introduttive all'edizione Sources Chrétiennes (Nautin-Nautin 1986, 12-19).

¹⁰¹ Si prenda ad esempio CC Proem. 6, 1-3: Τοῦτο δὲ τὸ προοίμιον μετὰ τὸ ὑπαγορευσαί πάντα τὰ μέχρι τῆς παρὰ Κέλσω τοῦ Ἰουδαίου πρὸς τὸν Ἰησοῦν προσωποποιίας ἔδοξεν ἡμῖν προτάξαι τῆς ἀρχῆς. Questo passo è ridotto nel Papiro a: ἔδοξεν ἡμῖν τοῦτο δὲ τὸ προοίμιον μετὰ τὸ ὑπαγορευσαί πάντα προτάξαι τῆς ἀρχῆς (Scherer 1956, 62, 21).

¹⁰² Guéraud 1946, 97.

¹⁰³ Si riprende l'esempio addotto in Bossina 2011a, 79 n. 168 e Bossina 2012, 207-208.

¹⁰⁴ Nautin-Nautin 1986, 14-15; 190.

¹⁰⁵ Casi simili a quello osservato nell'omelia su Samuele nei fogli di papiro contenenti estratti del *Contra Celsum* sono raccolti in Scherer 1956, 25.

ti pagine, dedicate alla scandalosa teoria che vorrebbe Gesù Figlio di Maria e di un soldato romano di nome Pantera. Così il copista di Tura sfogliò all'indietro il proprio modello e copiò per intero questi tre paragrafi¹⁰⁶. In questo modo lo stesso concetto si trova, ripetuto in forma leggermente diversa, in due diversi punti del papiro¹⁰⁷:

Pap.Cairo 88747 (p. 12)	Pap.Cairo 88747 (pp. 30-31) ²
Ἡ τοῦ Ἰουδαίου προσωποποιῖα· ἢ τοῦ Ἰησοῦ μήτηρ ἐξωσθεῖσα ἀπὸ τοῦ μνηστευσαμένου αὐτὴν τέκτονος, ἐλεγχεῖσα ἐπὶ μοιχείᾳ καὶ κύουσα ἀπὸ τινος στρατιώτου Πανθήρα τοῦνομα [κ]	Ἀλλὰ γὰρ παρέλθωμεν εἰς τὴν τοῦ Ἰουδαίου προσωποποι[αν]ῖαν, ἐν ἣ ἀναγέγραπται ἢ τοῦ Ἰησοῦ μήτηρ ὡς ἐξωσθεῖσα ἀπὸ τοῦ μνηστευσαμένου αὐτὴν τέκτονος, ἐλεγχεῖσα ἐπὶ μοιχείᾳ καὶ κύουσα ἀπὸ τινος στρατιώτου Πανθήρα τοῦνομα· καὶ ἴδωμεν εἰ μὴ τυφλῶς οἱ μυθοποιήσαντες τὴν μοιχείαν τῆς παρθένου καὶ τοῦ Πανθήρα καὶ τὸν τέκτονα ἐξωσάμενον αὐτὴν ταῦτα πάντα ἀνέπλασαν ἐπὶ καθαιρέσει τῆς παραδόξου ἀπὸ ἀγίου πνεύματος συλλήψεως
Ὁριγένης· ταῦτα πάντα ἀνέπλασαν ἐπὶ καθαιρέσει τῆς παραδόξου ἀπὸ ἀγίου πνεύματος συλλήψεως	ἀγίου πνεύματος συλλήψεως

Lo stesso è accaduto per CC 1, 54-55, brevemente sunteggiati alla pagina 22 del papiro e poi copiati nella loro interezza subito dopo i paragrafi 31-33¹⁰⁸.

Un lavoro condotto in questo modo, tra ripensamenti e ritorni sui propri passi, può produrre un testo disordinato, in cui si possono incontrare significative *Dubletten* anche a distanza di parecchie pagine e in forma leggermente variata. Se invece il redattore decide di cancellare la prima, imperfetta copia, ecco che interi paragrafi possono cambiare posizione. La dislocazione di alcuni blocchi di testo è quindi un fenomeno che risponde perfettamente alla logica dell'epitome, anzi, potremmo quasi dire che ne è un marchio indelebile. Nella prima parte di questo capitolo abbiamo preso in esame il caso di un blocco di testo la cui posizione diverge tra TL e TG e nell'esaminare partitamente i libri 12 e 13 del *CMt* incontreremo altri significativi esempi di questo fenomeno. Trasposizioni di questo tipo saranno quindi da imputare probabilmente a ripensamenti di un escertore-copista. Nella tradizione del *Commento a Matteo* non ci si misura però con un solo riassunto: la natura compendiaria tanto dei τόμοι greci quanto della traduzione latina ci obbligheranno, di volta in volta, a stabilire in quale delle due redazioni si sia originata la trasposizione.

Come ha scritto Luciano Bossina in alcuni papiri origeniani di Tura «noi fotografiamo dunque l'atto di nascita di un'antica recensione compendiaria»¹⁰⁹. Per questa ragione noi vediamo qui Origene scorciato e perciò semplificato, sino a sconfinare nell'incoerenza e nell'equivoco. Non possono sfuggire le affinità tra questi *excerpta* dal *Contra Celsum* e la redazione del *Commento a Matteo* che siamo andati studiando, anzi, da un certo punto di vista la natura di questa seconda opera, la cui struttura è data dal testo commentato, si presta meglio al compendio rispetto al *Contra Celsum* che, pur costruito attorno ai brani dell'Ἀληθῆς λόγος da con-

¹⁰⁶ Scherer 1956, 24-25. Il testo integrale (in realtà anche nella seconda copiatura è stato omissso CC 1, 32, 9-16) dei paragrafi, situato alle pagine 30-31 del papiro, è edito in Scherer 1956, 76, 1-79, 10. La prima versione riassuntiva è invece presentata solo in nota (Scherer 1956, 76 n. 1).

¹⁰⁷ Si segue la numerazione delle pagine adottata in Scherer 1956. Nel passaggio di pag. 12 si potrà poi osservare un κ, prima lettera di un progettato καί, è stata cassata in seguito a un ripensamento del copista redattore.

¹⁰⁸ Scherer 1956, 25. Il testo primitivamente abbreviato è in Scherer 91 n. 9 mentre la seconda, più ampia versione copre le pagine 91, 9-93, 23.

¹⁰⁹ Bossina 2011a, 79.

futare, si sostanzia di ragionamenti ben più articolati.

Per quanto riguarda il piano quantitativo, gli estratti del primo libro del *Contra Celsum* nel papiro di Tura coprono il 46% del testo originario, mentre quelli dal secondo si fermano al 30%¹¹⁰. Il redattore greco del *Commento a Matteo* è stato più generoso: è stato infatti calcolato che, in media, un τόμος del *CMt* misura 14.000 parole contro le circa 20.000 della media dei libri integri delle altre opere origeniane¹¹¹. Oltre alla consistenza dei singoli τόμοι, non deve sfuggire che gli estratti di Tura e la redazione compendiarica del *CMt* si inseriscono in due “progetti editoriali” completamente diversi: nei papiri cairoti sono infatti rappresentati soltanto i primi due libri dell’opera, mentre gli otto τόμοι superstiti del *CMt* rappresentano quanto rimane di un compendio dell’intera opera origeniana: questa fu probabilmente suddivisa in tre unità codicologiche di cui a noi è arrivata soltanto quella centrale. Quella a cui bisogna far risalire la redazione greca del *CMt* è un’operazione ben più sistematica, volta a preservare la continua leggibilità del commento origeniano¹¹², con esiti ben diversi rispetto agli spesso sconnessi passi che un monaco del monastero di S. Arsenio estrasse per proprio uso da due soli libri *Contra Celsum*.

In quest’ultimo caso è poi sempre possibile confrontare il compendio con la tradizione diretta dell’opera di Origene, mentre per il *Commento a Matteo* questo confronto è possibile solo in corrispondenza delle pagine del palinsesto; altrove ci si dovrà accontentare di far emergere le caratteristiche della redazione greca in confronto con la traduzione latina. Abbiamo però già mostrato che molti dei *plus* (anche molto ampi) del latino risalgono quasi sicuramente al testo originario del *CMt*. Da ciò si può evincere che i due redattori/escertori hanno lavorato in maniera affine, selezionando, all’interno di un *continuum* testuale, le sole porzioni che in quel momento parvero a loro più utili e interessanti. È quindi evidente che le modalità di epitomazione riscontrabili nel *Commento a Matteo* sono molto più affini all’estemporaneo intreccio di lettura e scrittura che si riscontra nel papiro di Tura¹¹³ piuttosto che alle definite architetture di un’antologia come la *Filocalia*¹¹⁴, tipico prodotto del primo periodo di selezione compendiarica delle opere di Origene.

Il suggestivo confronto con gli estratti dei papiri di Tura trascina con sé l’ipotesi che anche la silloge del *Commento a Matteo* sia un prodotto tardoantico (tra V e VII sec.), concepito negli anni in cui Origene stava diventando un autore troppo ingombrante, non solo per la mole dei suoi libri, ma anche – e soprattutto – per le nubi che si addensavano attorno alla sua memoria e al suo insegnamento. Purtroppo, il redattore greco non ha lasciato segni evidenti dalla propria attività: mancano del tutto prologhi o congedi in cui egli avrebbe potuto apporre la propria “firma” e la stessa natura “anonima” del compendio fa passare in secondo piano la personalità di questo “secondo autore”. In ogni caso, resta assai probabile che la nostra redazione del *Commento a Matteo* sia stata prodotta in un ambiente monastico interessato a preserva-

¹¹⁰ Scherer 1956, 29.

¹¹¹ Bossina 2011a, 73.

¹¹² Ovviamente l’operazione non è sempre riuscita come abbiamo mostrato nei passi discussi alle pagg. 156-162.

¹¹³ Un’analogia tra questi due diversi compendi è poi rappresentata dalle titolature dei libri in forma assai abbreviata: alla pag. 34 del papiro è infatti la breve formula τόμος β̄ a introdurre gli estratti dal secondo libro. Indicazioni di questo tenore si ritrovano, ad esempio nel codice Monac.gr. 191 al f. 38r (τόμος ιγ̄) e 51r (τόμος ιδ̄)

¹¹⁴ Come ha giustamente rimarcato Junod 2015, 161: «la Philocalie constitue évidemment une opération de réduction. Elle ne reproduit pas un ensemble, elle sélectionne des parties» e si può quindi definire «une anthologie et pas un abrégé».

re in qualsiasi modo l'eredità origeniana. Solo la nostra scarsa conoscenza delle innumerevoli diramazioni della cultura monastica in area orientale tra V e IX sec. ci spinge a proporre, come ipotetico luogo di redazione del compendio greco del *CMT*, i monasteri del deserto palestinese tra VI e VII sec. Questo è infatti lo scenario in cui divampò la seconda crisi origenista e in cui l'eredità dell'Alessandrino – intrecciata a quella del suo epigono Evagrio – dovette essere coltivata anche sotto forma di copia e diffusione di libri¹¹⁵. Questa rimane comunque una mera suggestione: i papiri di Tura ci mostrano infatti come, in quegli stessi anni, Origene fosse letto ed epitomato anche in Egitto, e non si possono certo escludere a priori l'area sinaitica o i nuovi insediamenti monastici che, sulla spinta delle invasioni arabe, andavano nascendo sulla costa dell'Asia Minore.

L'ipotesi bizantina

L'ipotesi di un compendio redatto in modo estemporaneo in un monastero tardoantico non è però l'unica possibile. In uno dei capitoli precedenti abbiamo studiato un diverso veicolo che ci trasmette un Origene compendiato: i commenti catenari ai Vangeli sinottici. In questo modo abbiamo potuto dimostrare che, nei primi decenni del XII sec., Niceta di Eraclea poté attingere ad una versione del *Commento a Matteo* più ampia rispetto a quella trasmessa nei manoscritti di tradizione medievale. Accettando la tesi che data la redazione dei τόμοι greci all'epoca tardoantica, è inevitabile ammettere una lunghissima convivenza delle due forme del *Commento a Matteo*, diffuse probabilmente in ambienti geograficamente e culturalmente distinti. La riscoperta mediobizantina del *Commento a Matteo* ci potrebbe invece portare a ricostruire in modo completamente diverso i lunghi secoli di latenza in cui – tra il palinsesto criptense e i manoscritti medievali – non abbiamo alcuna attestazione diretta del commento di Origene sul primo vangelo.

Si potrebbe così formulare una diversa ipotesi: la *Catena a Luca* di Niceta potrebbe valere come generico *terminus post quem* per la redazione del compendio greco del *CMT*¹¹⁶ e mentre il limite cronologico più basso non può in alcun modo collocarsi oltre la copia del più antico testimone manoscritto dei τόμοι. Come vedremo questo è il Monac.gr. 191, risalente alla seconda metà dello stesso XII sec., al più tardi agli inizi del XIII sec.¹¹⁷. In questi cento anni il *Commento a Matteo* sarebbe dunque stato riscoperto, ma solo per essere presto compendiato; di questo compendio sarebbero poi andati perduti due spezzoni, quello iniziale a quello finale, mentre il volume contenente l'epitome dei libri centrali sarebbe stata associata alla tradizione manoscritta del *Commento a Giovanni* per formare l'attuale manoscritto di Monaco. Si tratterebbe evidentemente di vicende complesse, ma si sa che le vie delle tradizioni testuali sono spesso impreviste, se non imperscrutabili.

¹¹⁵ Sulle complicate vicende che, tra il monastero di S. Saba, Gerusalemme e Costantinopoli portarono alla condanna definitiva delle dottrine origeniane ed evagriane si rimanda al classico Diekemp 1899 a cui si è affiancato Perrone 1980. A tratti provocatorio ma assai stimolante nello spingere a una rivalutazione storica della figura chiave di queste vicende, cioè Teodoro Askidas, e sulla sua ambigua posizione politica presso la corte giustiniana è Perczel 2017. Completamente destituiti di ogni valore scientifico sono invece i due ponderosi volumi di Panayiotis Tzamalikos (Tzamalikos 2012a e Tzamalikos 2012b) sui quali si legga almeno la recensione di Alciati 2014.

¹¹⁶ La redazione del compendio potrebbe infatti precedere di alcuni anni o decenni la redazione della *Catena* di Niceta.

¹¹⁷ Per la datazione del manoscritto si rimanda alle pagg. 212-215 della presente ricerca.

È giusto ricordare che il XII sec., coincidente in buona sostanza con il dominio della dinastia dei Comneni sull'impero, rappresentò un periodo di grande effervescenza culturale. Ciò è vero soprattutto per il regno di Alessio I (1081-1118), anni nei quali, secondo le stime di Daniele Bianconi¹¹⁸, si registra un'impennata nel numero dei codici sottoscritti. Questo fenomeno non è disgiunto dalla diffusione dell'uso della carta come supporto scrittorio e si associò a profondi mutamenti socio-culturali che, tra XI e XII sec., comportarono la nascita di una nuova classe culturale formata da eruditi che impartivano un'istruzione superiore e spesso si piegavano a svolgere l'attività di copisti¹¹⁹.

Tra i tanti motivi di interesse che questo periodo offre allo studioso di cultura bizantina a noi interessa qui sottolineare che in questi anni fu prodotto una delle opere che, pur nella totale diversità di argomento, più si avvicina, per struttura e impostazione alla redazione greca del *Commento a Matteo* di Origene. Si tratta dell'epitome dei libri 36-80 della *Storia Romana* di Cassio Dione che il monaco Giovanni Xifilino il giovane (?-post. 1081), nipote del patriarca Giovanni VIII Xifilino, redasse ἐπὶ δὲ Μιχαὴλ αὐτοκράτορος τοῦ Δούκα, cioè tra 1067 e 1078¹²⁰. Come nei casi che abbiamo già analizzato, anche l'epitomatore di Cassio Dione ha riprodotto la formulazione della propria fonte in modo molto fedele, selezionando i passaggi che più lo interessavano. A rimanere esclusi dall'epitome sono qui soprattutto i discorsi¹²¹, i racconti di battaglia e i paragrafi dedicati a misure istituzionali¹²². Altri passaggi sono invece rimaneggiati in modo più profondo con l'omissione non solo di intere frasi ma anche di singole parole. Questo fenomeno, che era già emerso nel confronto tra il palinsesto il testo medievale del *Commento a Matteo*, è ben esemplificato, tra gli altri dal seguente passaggio relativo all'adozione del nome di *imperator* da parte di Augusto¹²³:

¹¹⁸ Bianconi 2010, 80, basandosi sul repertorio di codici datati dei coniugi Lake calcola che sono 60 i manoscritti datati prodotti sotto il regno di Alessio, una cifra ben superiore rispetto a quelle ricavabili per i regni degli imperatori successivi. Di un più generale aumento nel numero dei manoscritti copiati tra XI e XII sec. parla Cavallo 2000, 236.

¹¹⁹ Un'efficace sintesi sull'intreccio di questi fenomeni si può leggere in Bianconi 2010, 75-84 che riprende e amplia gli spunti di Cavallo 2000, 235-238. Ai mutamenti paleografici e culturali del XII sec. dedicheremo un breve *excursus* alle pagg. 215-217 della presente ricerca.

¹²⁰ Su Giovanni Xifilino si veda il breve profilo in ODB 3, 221. Il testo dell'epitome è edito in Boissevain 1901. Sulla tecnica di Xifilino epitomatore di vedano i brevi Canfora 1978 e Mazzucchi 1979, 131-134. Di respiro più ampio sono gli studi di Mallan 2013 e Berbessou-Broustet 2016. Di notevole interesse sono anche le pagine che Valérie Fromentin dedica a Xifilino nelle introduzioni dei volumi della Collection Budé dei libri 45-46 e 47 di Cassio Dione (Fromentin-Bertrand 2008, lxxxii-lxxxix; Fromentin-Bertrand 2014, lxxxviii-xciv).

¹²¹ Mallan 2013, 618-619 nota che a cadere "vittime" della penna di Xifilino sono soprattutto i discorsi relativi all'età repubblicana.

¹²² Berbessou-Broustet 2016, 87.

¹²³ L'esempio è tratto da Berbessou-Broustet 2016, 84 n. 14. Altri casi di interventi simili – ma anche più radicali – da parte di Xifilino sono raccolti in Fromentin-Bertrand 2008, lxxxii-lxxxix e Fromentin-Bertrand 2014, lxxxviii-xciv.

Cassio Dione 52, 41, 3-4	Xifilino (Boissevain 1901, 522-523)
τὴν τοῦ αὐτοκράτορος ἐπὶ κλησὶν ἐπέθετο. λέγω δὲ οὐ τὴν ἐπὶ ταῖς νίκαις κατὰ τὸ ἀρχαῖον διδομένην τισὶν (ἐκείνην γὰρ πολλάκις μὲν καὶ πρότερον πολλάκις δὲ καὶ ὕστερον ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων ἔλαβεν, ὥστε καὶ ἅπαξ καὶ εἰκοσάκις ὄνομα αὐτοκράτορος σχεῖν) ἀλλὰ τὴν ἑτέραν τὴν τὸ κράτος διασημαίνουσαν, ὥσπερ τῷ τε πατρὶ αὐτοῦ τῷ Καίσαρι καὶ τοῖς παισὶ τοῖς τε ἐγγόνοις ἐψήφιστο	τὴν τοῦ αὐτοκράτορος ἐπὶ κλησὶν ἐπέθετο. λέγω δὲ οὐ τὴν ἐπὶ ταῖς νίκαις κατὰ τὸ ἀρχαῖον διδομένην ἀλλὰ τὴν τὸ κράτος διασημαίνουσαν, ὥσπερ τῷ τε πατρὶ αὐτοῦ τῷ Καίσαρι καὶ τοῖς παισὶ τοῖς τε ἐγγόνοις ἐψήφιστο

Xifilino ha soppresso l'incidentale relativa al significato di *imperator* in età repubblicana (senza dubbio meno interessante per un bizantino); questo taglio ha poi trascinato con sé anche il singolo aggettivo *ἑτέραν*. Così lavorava un epitomatore bizantino e così ha lavorato il redattore del *Commento a Matteo* di Origene: entrambi hanno affrontato opere ritenute utili e degne di essere lette e conservate ma, d'altro canto, troppo ampie per essere apprezzate nella loro interezza. Queste considerazioni hanno spinto a redigere epitomi di opere storiche come quella di Cassio Dione su cui ci siamo soffermati, ma un discorso equivalente si potrebbe fare per l'anonima epitome della *Antichità giudaiche* di Giuseppe Flavio¹²⁴ che, utilizzata da Giovanni Zonara nel XII sec., andrà forse datata al periodo in cui abbiamo ipoteticamente collocato la redazione dei τόμοι del *Commento a Matteo*.

Certo, la materia che l'epitomatore di Origene si trovava a maneggiare era ben più scottante rispetto a quella, per così dire, inerte di opere storiografiche che non ponevano alcun problema dottrinario o teologico¹²⁵. Basta ricordare le contorsioni argomentative a cui erano costretti in catenisti per inserire solo qualche brandello di esegesi origeniana nelle proprie compilazioni per capire che un lavoro tanto sistematico su un testo origeniano richiedeva, per chi si muoveva tra le maglie dell'ortodossia bizantina, una notevole dose di coraggio o di incoscienza. Per questa ragione rimane più credibile il tentativo di localizzare la redazione greca del *Commento a Matteo* nel contesto della cultura tardoantica (V-VII sec.), anche se la possibilità che il lavoro redazionale sia stato svolto anche parecchi secoli dopo non può essere escluso a priori.

Conclusioni

Nella prima parte di questo capitolo, abbiamo affrontato lo studio di un testimone parziale ma sicuramente non abbreviato del *Commento a Matteo* di Origene, cioè i due fogli palinsesti scoperti da Edoardo Crisci in un manoscritto di Grottaferrata e risalenti alla Cesarea del finire del V sec. Ciò ci ha permesso di ricostruire una pagina della circolazione del testo

¹²⁴ Niese ha editato l'epitome in forma autonoma solo dopo averla messa a frutto nella propria *editio maior* delle opere di Giuseppe (l'edizione, con significativi *prolegomena* è in Niese 1896). All'interno di studi sulla tradizione spesso epitomata e compendiarica di Giuseppe Flavio, fanno riferimento all'*Epitome Antiquitatum* Leoni 2007, 486 n. 41 e Leoni 2016, 312.

¹²⁵ La circolazione in forma abbreviata è un fenomeno tipico delle grandi opere storiografiche, basti pensare alle *Periochae* di Livio (su cui si veda Bingham 1979 e Bessone 1984) o, in ambito bizantino gli *Excerpta Constantiniana* (Németh 2016). In generale sul lungo processo di abbreviazione a cui fu sottoposto il *corpus* della storiografia antica si veda Schepens-Schorn 2010.

origeniano tra oriente e occidente tra VI e VII sec. e, cosa più importante, ci ha consentito di provare in modo definitivo che il testo origeniano greco che noi oggi possiamo è frutto di una deliberata opera di epitomazione che ha fatto cadere interi paragrafi di testo del *Commento a Matteo*. Questa conclusione, che lo studio della tradizione catenaria e della traduzione latina antica ci avevano già ampiamente suggerito, si trova ad essere così pienamente confermata dai *plus* del palinsesto, che possono coprire intere righe così come poche parole: su questa base si fa evidente la convenienza di editare il testo dei τόμοι greci come una redazione dotata di una propria dignità e autonomia, che non ha bisogno, per essere intesa, di essere integrata e contaminata con altre redazioni della stessa opera, da lei del tutto indipendenti.

Nella seconda parte del capitolo, ci siamo poi dedicati a quella che potremmo definire “storia delle riduzioni” di Origene. L’analisi, per quanto rapida, del Pap.Bon. 1 ci ha mostrato come probabilmente già durante la vita di Origene circolassero sillogi di omelie dell’Alessandrino, assemblate a partire da raccolte diverse. A una logica simile rispose poi l’opera dei cosiddetti filocalisti, che nel IV sec. attinsero alla biblioteca di Cesarea per assemblare un’antologia delle più significative – ai loro occhi – pagine origeniane. Un’altra modalità in cui Origene fu ridotto è quella del compendio: un limpido esempio delle logiche che regolavano questo tipo di compendi ci è offerto dai papiri scoperti a Tura, risalenti al VI-VII sec. e contenenti estratti da diverse opere di Origene. I compendi così eseguiti conservano in modo fedele ampie sezioni del testo escerpito ma ne sacrificano sezioni altrettanto estese e possono altresì modificare profondamente il dettato della propria fonte. Purtroppo, il confronto con i manoscritti di Tura non è dirimente per quanto riguarda l’identificazione dell’ambiente che presiedette alla redazione dei τόμοι greci del *Commento a Matteo*. Sussiste infatti la possibilità che questa epitome risalga ai secoli successivi: la creazione di epitomi delle opere più ponderose, soprattutto storiche, fu infatti una costante della civiltà letteraria bizantina.

Approdati a queste conclusioni, non ci resta che ricostruire la tradizione manoscritta medievale e rinascimentale del *Commento a Matteo*. La redazione del compendio greco rappresentò, per così dire, un secondo anno zero per la tradizione del *CMt* ed è quindi giusto seguirne anche le vicende successive.

L'eretico, l'imperatore e i cardinali. Storia della tradizione manoscritta

Nel 1652, l'arrivo a Stoccolma di Pierre-Daniel Huet (1630-1721), giovane e ambizioso prelato e uomo di lettere francese, al seguito del suo maestro e protettore Samuel Bochart (1599-1667)¹, sbloccò una situazione di stallo che si protraeva da alcuni decenni. L'assemblea del clero francese aveva infatti intrapreso, a partire dal 1600, un ambizioso progetto di edizione dei padri della Chiesa greci²; tra le edizioni previste figurò sin da subito quella di Origene. Nel corso del XVII secolo le roventi polemiche attorno all'*Augustinus* di Cornelius Jansen (1585-1638), pubblicato postumo nel 1640, resero ancora più pressante l'esigenza di dare alle stampe le opere di uno strenuo difensore del libero arbitrio quale fu Origene. Jansen aveva individuato nell'Alessandrino la scaturigine del pelagianesimo e il recupero di Origene divenne, soprattutto per i gesuiti francesi, uno strumento di lotta teologica, oltre che un modo di relativizzare l'assoluta autorità di Agostino in chiave antiprotestante: l'antica eresia origeniana passava così in secondo piano al cospetto di eresie più moderne e minacciose come quella giansenista, che trovava la sua massima espressione nella scuola di Port Royal³. Nonostante questo progetto, l'unica edizione dell'Alessandrino stampata a Parigi in questi anni fu quella della *Filocalia* curata da Jean Tarin nel 1618⁴. La carenza di manoscritti affidabili e integri ritardò a lungo la programmata edizione delle opere origeniane trasmesse in greco, in particolare del *Commento a Matteo*. La *Vetus interpretatio* era stata inclusa negli *Opera omnia* latini origeniani pubblicati a Parigi da Jacques Merlin nel 1512⁵, ma ancora si attendeva l'edizione del testo greco dei sette τόμοι superstiti e altrettanto inedito restava il *Commento a Giovanni*, di cui però era disponibile la traduzione eseguita da Ambrogio Ferrari sulla base del Marc.gr. 43 e pubblicata nel 1551⁶. Fu proprio a Stoccolma, nella biblioteca di Cristina, regina di Svezia, che Huet poté reperire un manoscritto non scompaginato né lacunoso, e per di più facilmente leggibile, del *Commento a Matteo* di Origene. La scoperta di questo manoscritto fu tanto importante che quando Huet, nel 1668, pubblicò la propria grande edizione delle opere di Origene rievocò il fatto in apertura della prefazione:

Cum in Sueciam venissem ante hos quatuordecim annos admodum adolescens, quidquid
ab aulae officiis erat otij mihi, in resertissima Reginae Bibliotheca consumebam. Contigit

¹ Su questa figura di erudito e orientalista ugonotto, e sui suoi studi geografia biblica si veda in generale Zur 2012, più in particolare pp. 141-204 oltre all'appendice (pp. 271-278) con il censimento delle carte manoscritte di Bochart. Sull'influsso intellettuale esercitato da Bochart su Huet è esaustiva Shelford 2007, 13-34. Blok 1974, 20-21 sottolinea come insieme a Bochart e Huet a Stoccolma non ci fosse anche Isaac Voss, bibliotecario di Cristina di Svezia a cui, nel 1652, fu precluso il rientro in Svezia a causa di screzi con la regina.

² La storia del progetto è ricostruita in Doutreleau 1993. Un ruolo guida in questo progetto ebbero i gesuiti Fonton du Duc (1558-1624) e Jacques Sirmond (1599-1651). Sullo studio della letteratura patristica nella tradizione gallicana si rimanda a Quantin 1999.

³ Sintomatico di questo contesto è l'*Origenes defensus* di Pierre Halloix, opera apologetica pubblicata nel 1648 e tanto tendenziosa da presentare un Origene santo e perfettamente ortodosso. L'opera del gesuita di Liegi fu tuttavia messa all'indice nel 1555, segno delle diverse priorità teologiche avvertite in quel periodo dalla curia romana da un lato e dal clero francese dall'altro. Sulla ricezione di Origene in Francia nel XVII sec. ci si può ora fondare su Fürst 2017b oltre che su Shelford 2007, 146-150 e sul sintetico Fürst 2017a, 183-185.

⁴ Cerbu 1995 e in sintesi Mandelbrote 2010, 119.

⁵ Un sommario elenco delle edizioni origeniane nel XVI è dato da Gaetano Lettieri in Monaci Castagno 2000, 311.

⁶ Preuschen 1903, LVII-LVIII. Meno significativa è la traduzione fatta da Gioacchino Peronio, che ebbe come *Vorlage* il Par.gr 455.

autem aliquando uc in Graecum inciderem codicem manu scriptum, quo Origenis in *Matthaeum Commentarij*, et eiusdem *De oratione* libellus continebantur⁷.

Huet trascrisse personalmente questo manoscritto in vista della propria edizione: l'esemplare del *Commento a Matteo* che ne ricavò è ora conservato nella *Bibliothèque Nationale de France* tra le segnature Par.suppl.gr. 429-434⁸ mentre il *De oratione* copiato da Huet dallo stesso manoscritto e datato 16 settembre 1652 è ora il manoscritto Par.suppl.gr. 534⁹. Huet raccolse altri manoscritti a Parigi e tentò di sfruttare i propri contatti in Italia per attingere ai tesori della Biblioteca Vaticana, ma invano¹⁰. Un ulteriore impedimento alla pubblicazione dell'*editio princeps* del *Commento a Matteo* sopravvenne nel 1660, quando l'assemblea del clero francese rifiutò a Huet il finanziamento richiesto per dare alle stampe l'edizione origeniana¹¹. Grazie all'appoggio e alla mediazione di un insigne letterato e polemista come René Rapin (1621-1687), il denaro indispensabile per pubblicare le opere di Origene fu concesso da Colbert nel 1663.¹² È questa la ragione per cui l'edizione di Huet non fu stampata a Parigi *Typis Cleri Gallicani*,¹³ ma i due volumi in folio degli *ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ ΤΩΝ ΕΙΣ ΤΑΣ ΘΕΙΑΣ ΓΡΑΦΑΣ ΕΞΗΓΗΤΙΚΩΝ ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΛΛΗΝΙΣΤΙ ΕΥΡΕΣΚΟΜΕΝΑ* introdotti dai fondamentali tre libri degli *Origeniana*¹⁴, apparvero nel 1668 a Rouen presso i fratelli Berthelin¹⁵ con dedica a Luigi XIV. Grazie anche al prestigio ottenuto per mezzo di quest'impresa filologica e letteraria, Huet si fece apprezzare dagli ambienti di corte sino a divenire, negli anni 70, precettore dell'erede al trono, futuro Luigi XV e direttore della collana di testi latini *Ad usum delphini*¹⁶.

L'edizione di Origene fu per Huet il lasciarsi passare per l'alta società letteraria ed ecclesiastica della Francia del *Grand Siècle*,¹⁷ mentre per noi non sarà che il primo passo di una ricerca che, seguendo i pochi manoscritti del *Commento a Matteo* giunti fino a noi, ci condurrà sulle tracce dei lettori medievali e rinascimentali di Origene. In questo percorso incontreremo esuli, letterati ma anche imperatori e soprattutto cardinali, tutti accomunati dall'aver copiato, posseduto e diffuso l'opera di un autore dichiarato eretico secoli prima, ma, forse anche per

⁷ Huet 1668a, [*praefatio* *1]

⁸ Omont 1888, 261. Il manoscritto contiene tanto il *Commento a Matteo* quanto il *De oratione*.

⁹ Omont 1888, 274 e Mathieu 1994, 231.

¹⁰ Testimoni di questi tentativi sono due lettere di Gilles Ménage (1613-1692) a Huet che trasmettono messaggi del collezionista di libri Louis-Émery Bigot (1626-1689), il quale a sua volta aveva riferito a Leone Allacci, allora custode della Biblioteca Vaticana, le richieste di Huet. Nella prima lettera, datata 26 maggio 1660 si riportano le parole di Allacci secondo cui «il est défendu sous peine d'excommunication de copier aucun ouvrage d'Origène» (Caminiti Pennarola 1993, 93-94) ma sull'altalenante atteggiamento di Leone Allacci verso Origene si veda Cerbu 1991. Il secondo messaggio di Allacci, ugualmente frustrante, verte sulla possibile presenza di copie del *De oratione* in Vaticana ed è datato 26 giugno 1660 (Caminiti Pennarola 1993, 97-98).

¹¹ Doutreleau 1993, 113-114. Non è chiara la ragione del diniego, che andrà forse ricondotto a una certa antipatia nutrita dal clero gallicano verso il giovane e ambizioso Huet, interessato a risalire le gerarchie della "repubblica delle lettere" più che quelle ecclesiastiche.

¹² Schelford 2007, 68-69.

¹³ Doutreleau 1993, 111.

¹⁴ Su questa rigorosa trattazione storico-teologica che Daniélou definì insuperata per rigore storico e acume interpretativo di vedano Rapetti 2012 e Fürst 2017b.

¹⁵ Su questi importanti editori attivi nel capoluogo delle Normandia si veda Canfora 1998b, 9-12; 80-84, le cui ricerche ruotano attorno alla fortunata edizione della *Biblioteca* di Fozio pubblicata dai Berthelin nel 1653.

¹⁶ Schelford 2007, 4.

¹⁷ La carriera di Huet, vescovo di Avranches, anticartesiano e nascostamente scettico, è ben tratteggiata da Rapetti 1999.

questo, testimone di una fede e di un cristianesimo diversi e alternativi e a quelli ufficiali e ortodossi.

H = Cantabr. Trin. Coll. B. 8. 10 [194]

Approdati così all'*editio princeps* del *Commento a Matteo* è giusto chiedersi quale fosse il *codex Holmiensis*¹⁸ che per primo spinse Huet a dedicarsi all'impresa di pubblicare Origene. Esso è il *Cantabr. Trin. Coll. B.8.10 [194]*¹⁹ conservato presso la biblioteca del Trinity College di Cambridge: un codice di carta araba orientale, privo quindi di filigrane, di medie dimensioni (275 x 205 mm), che si avvicinano a quelle più comuni per la carta di fabbricazione araba²⁰. Il manoscritto è composto di due parti, la prima contenente il *CMt*, la seconda *testis unicus* del *De oratione*.

La prima parte (ff. 1-214) contiene il *Commento a Matteo* scritto in 26 righe per pagina. La scrittura è posata, calligrafica e formalizzata, in cui i più estrosi svolazzi cancellereschi sono disciplinati in un tessuto grafico armonioso. L'uniformità dei nuclei delle lettere è rotta da λ e χ che scendono sotto il rigo, da γ, τ, e κ spesso ingranditi e alti sopra il rigo così come la parte ascendente del δ inclinata a sinistra. Il θ è stretto mentre lo ξ è molto pronunciato. La mano di questo copista si potrebbe quindi accostare al *Metochitesstil*, ma il *ductus* posato e calligrafico permette piuttosto di riconoscere in questa scrittura una particolare espressione dello stile τῶν Ὀδηγῶν. Ciò spinge a indicare come raffronto più calzante quello dei codici donati da Giovanni Cantacuzeno al monastero atonita di Vatopedi, in particolare il copista Caritone²¹ e l'anonimo copista siglato E da Lamberz²². Questa analisi paleografica non consente certo di stabilire un sicuro collegamento tra il codice cantabrigense e Giovanni Cantacuzeno, ma permette di datare questa scrittura, con buona approssimazione, ai primi decenni del XIV sec.

La seconda parte (ff. 215-252)²³ è testimone unico del *De oratione*. Oltre alla foliotazione che continua quella della parte precedente, questa sezione ha una paginazione autonoma delle sole pagine dispari, che ha inizio al f. 215r (= 3; della prima pagina rimane oggi solo una sottile striscia utilizzata per la legatura): ciò farebbe supporre che le due parti del codice cantabrigense fossero originariamente separate. Oltre a ciò, nel testo del *De oratione* si trovano lacune che consentono di ricostruire le dimensioni di un modello il cui primo quaternione era pesantemente danneggiato²⁴.

La scrittura, disposta su un numero variabile dalle 28 alle 33 righe per pagina, è una minuscola di piccolo modulo, vergata da una mano piuttosto veloce, il cui andamento curvilineo

¹⁸ Da qui il *siglum* H che Klostermann conservò nonostante lo spostamento del manoscritto, per evitare confusioni con i simboli riservati alle catene.

¹⁹ Catalogo di riferimento resta James 1900, 253-254.

²⁰ Si vedano le rapide note di sintesi di Irigoien 1977a, 49.

²¹ RGK II, 522. Lamberz 2008b, 998-1001, tavv. 18-21. I manoscritti della donazione cantacuzenica vergati da Caritone si datano tra il 1341 e il 1340.

²² Lamberz 2008b, 989-990, tavv. 9-10. Lo stesso Lamberz 2008b, 142 riconosce nella produzione di questi copisti l'attività di uno *scriptorium* legato al monastero τῶν Ὀδηγῶν e operante per il Cantacuzeno in relazione al donativo di manoscritti di lusso per il monte Athos.

²³ Questa seconda parte presenta anche una paginazione delle sole pagine dispari da 1 a 75 (non numerato il verso dell'ultimo foglio, che sarebbe la pagina 76).

²⁴ Koetschau 1899, LXXXVI-LXXXVII.

ha fatto pensare a una mano del XV sec.²⁵. Tuttavia, l'ampio repertorio di abbreviazioni sovradiemionate che ravvivano l'interlinea e la tendenza a vergare alti sopra il rigo il τ spesso legato a sinistra e il γ fortemente arcuato avvicinano questa scrittura alle mani di erudito del primo quarto del XIV sec.: si confrontino ad esempio alcune manifestazioni della grafia triclina come quella osservabile nel Marc.gr. 464 del 1316²⁶ o quella più rigida e angolosa di Teodosio Eufemiano²⁷. Altri utili raffronti si possono trarre dalle miscellanee erudite studiate da Daniele Bianconi: si veda la mano C del Vat.gr. 184, operante forse nella cerchia di Massimo Planude²⁸. Nella stessa direzione (XIV sec.) va anche l'uso di carta araba orientale.

L'analisi paleografica permette quindi di ipotizzare per le due parti di cui il manoscritto è composto un'origine se non coerente, quanto meno coeva: le mani che hanno vergato il *CMt* e il *De oratione*, pur appartenendo a tradizioni grafiche quanto mai divergenti, possono essere infatti datate ai primi decenni del XIV sec. Rimane però impossibile stabilire quando le due sezioni siano state rilegate insieme.

L'avventurosa storia di un manoscritto

Le peripezie che hanno condotto questo codice a Cambridge sono lunghe e complesse e possono essere suddivise in varie tappe, le più recenti delle quali ci sono ben note grazie alla testimonianza di Huet e alle note che si leggono sul manoscritto stesso²⁹.

A condurre il codice origeniano a Stoccolma fu Isaac Voss: è lo stesso filologo olandese a raccontare a Huet di averlo acquistato nel 1648 circa³⁰ a l'Aia. Christian Rumpf, medico al servizio della regina Elisabetta di Boemia, figlia di Federico V del Palatinato, cedette a Voss questo manoscritto insieme a un'altra decina di codici al prezzo di 20 fiorini. Il pezzo di cui ci stiamo occupando era precedentemente finito nelle mani di Rumpf «vili pretio coemptum a militibus, post Vuormiacensis Bibliothecae direptionem». Il manoscritto si trovava infatti nella biblioteca dei vescovi-conti di Worms quando fu saccheggiata dalle truppe svedesi nel corso della guerra dei Trent'anni (1632). Attraverso questi fortunosi passaggi di mano il manoscritto origeniano scampò alla distruzione e entrò a far parte di una delle più significative collezioni di manoscritti del XVII sec., quella di Isaac Voss³¹. Egli lo portò con sé a Stoccolma nel 1648, quando entrò al servizio di Cristina, regina di Svezia, e proprio in queste circostanze il manoscritto fu utilizzato da Pierre-Daniel Huet nel 1652. All'abdicazione di Cristina di Svezia, nel 1654, il manoscritto non confluì come altri nel fondo reginense della Vaticana,³² ma tornò a Isaac Voss, suo legittimo proprietario. Né il codice origeniano condivise la sorte con i codici vossiani conservati oggi presso la Biblioteca universitaria di Leida. L'umanista olandese prestò infatti il codice al teologo e filologo cantabrigense Herbert Thorndike³³. Ma una nota sul *recto* del foglio di guardia ci informa che il prestito si trasformò poi in un dono: «Donavit Herberto

²⁵ Koetschau 1899, LXXXIII.

²⁶ Turyn 1972, 123-127, tav. 97. RGK I, 104; II, 136; III, 170.

²⁷ Si veda Turyn 1972, 130-131, tav. 102.

²⁸ Bianconi 2004, 332-333, tav. 8.

²⁹ Le vicende del codice cantabrigense sono narrate Huet 1668a, *praefatio* *5-*6 e sono state di recente ricostruite nel dettaglio, anche grazie al ricorso agli inediti epistolari di Voss e Huet, in Mandelbrote 2010, 128-129.

³⁰ La data si ricava da Huet 1668a, *praefatio* *5, che parla di «ante annos plus minus viginti».

³¹ Lo studio più ampio sui manoscritti vossiani è Blok 1974 (particolarmente interessanti per noi pagg. 16-33).

³² Sulla storia del fondo Reginense si veda D'Aiuto-Vian 2011, 502-509.

³³ Il prestito, stando a Huet 1668a, *praefatio* *5, dovette avvenire prima del 1668.

Thorndicio Isaccus Vossius». L'ultimo passaggio di proprietà, avvenuto nel 1670, da Thorn-dike alla biblioteca del Trinity College si ricostruisce, invece, grazie a una nota sul verso dello stesso foglio di guardia: «Ex dono reverendi clarissimi viri Herberti Thorndici. Hujus collegi quondam socii. Anno domini 1670».

Ma prima di Voss e Huet il codice cantabrigense aveva avuto un altro illustre lettore (e traduttore): quando era parte della collezione dei vescovi-conti di Worms conservata nel castello di Ladenburg – tra Heidelberg e Mannheim – a utilizzare in nostro manoscritto fu niente meno che Erasmo da Rotterdam³⁴.

In una lettera inviata a Erasmo dalla località di Ladenburg il 28 dicembre 1526, Wolfgang von Affenstein³⁵ loda all'amico la straordinaria ricchezza della biblioteca alla cui custodia era stato preposto dal vescovo di Worms³⁶. E fu proprio attingendo alla biblioteca di Ladenburg che Affenstein poté fornire all'umanista di Rotterdam la *Vorlage* per tradurre in latino la prima parte – la sezione tradotta da Erasmo va da *CMt* 10, 1 a 12, 14 – del *Commento a Matteo* di Origene, che sarà edito a Basilea da Froben nel 1527 con il titolo di *Fragmentum commentariorum Origenis in Euangelium secundum Matthaeum*³⁷. Non sappiamo se Erasmo abbia interrotto precocemente la propria traduzione per impedimenti materiali o perché, come dichiara apertamente nella lettera prefatoria³⁸, egli era principalmente interessato alle affermazioni critiche di Origene verso l'autorità dei vescovi contenute nel libro 12 del *CMt*; allo stesso modo ignoriamo se, quando fu utilizzato da Erasmo, il manoscritto fosse già composto di entrambe le sue parti. Erasmo non avrebbe certo potuto sfruttare l'operetta origeniana per la sua opera maggiore dedicata al tema della preghiera, il *Modus orandi deum* del 1524, ma neppure in seguito l'umanista di Rotterdam diede segno di conoscere il *De oratione*³⁹. Ben inteso, diverse potrebbero essere le cause di questo: la fretta, la difficoltà di leggere la minuta grafia in cui è vergato il trattato sulla preghiera, o ancora l'aver lavorato non sul manoscritto stesso, ma su un esemplare intermedio allestito da von Affenstein.

Lasciandoci alle spalle la monumentale figura di Erasmo, conviene chiedersi quando e come un venerando cimelio come il codice cantabrigense sia giunto in un piccolo centro della Renania e come mai esso giacesse lì, di fatto ignorato, nei primi decenni del XVI secolo. La risposta a questa domanda si trova tra le pieghe della biografia di Johann von Dalberg (1455-1503), vescovo di Worms e pioniere dell'umanesimo di area renana⁴⁰. Rampollo di una nobile famiglia al servizio dei conti del Palatinato, Johann studiò dapprima a Erfurt dove ottenne il

³⁴ Su Erasmo e Origene la bibliografia è sconfinata, basti qui rimandare agli studi generali di Godin 1983 e Schär 1979.

³⁵ Per un rapido ma esaustivo profilo di Affenstein si veda la voce a lui dedicata tra i *Contemporaries of Erasmus* (Bietenholz 1985, 10-12).

³⁶ La lettera è edita in Allen-Allen 1926, 446-447 (n° 1774).

³⁷ È lo stesso Erasmo, nell'epistola prefatoria rivolta a Nicolas von Diesbach, che si legge in Allen-Allen 1928, 101-103 (n° 1844), a testimoniare: «Codex Graecus mihi suppeditatus est ex bibliotheca Ladenburgensi» (103, 93-94).

³⁸ Forte approvazione per la critica rivolta da Origene ai costumi dei vescovi si coglie in Allen-Allen 1928, 101-103 (n° 1844) 103, 72-91. In generale, su questa traduzione origeniana si veda Godin 1982, 568-569.

³⁹ Grant 1998, 44-45, pur con qualche imprecisione, ricostruisce le vicende di questo manoscritto in rapporto all'opera di Erasmo e nega che l'umanista abbia potuto utilizzare il *De oratione* ivi contenuto per le sue opere sulla preghiera.

⁴⁰ In generale a questa interessante figura di nobile, ecclesiastico e umanista sono dedicati gli studi contenuti in Bönner-Keilmann 2007, ai quali si affianca Mertens 2009 e che vanno a sostituire il datato ma informatissimo Mornweg 1887. Un sintetico profilo di von Dalberg si legge in Bietenholz 1985, 374.

baccellierato prima di proseguire, tra il 1472 e il 1475, gli studi di legge a Pavia, università di cui, secondo l'uso rinascimentale, fu rettore nell'anno 1474⁴¹. A Pavia Dalberg conobbe l'umanista olandese Rodolfo Agricola (Roelof Huysman, 1443-1485)⁴², di cui fece uno dei propri più stretti collaboratori, ma fu durante il suo secondo soggiorno italiano, questa volta a Padova, negli anni 1476-1478 che gli interessi letterari si affiancarono stabilmente agli studi di legge che von Dalberg ufficialmente conduceva. Nel 1480 Johann von Dalberg fu per la prima volta a Roma dove strinse rapporti col cardinale e arcivescovo di Siena Francesco Todeschini-Piccolomini (1439-1503), nipote di Pio II e futuro papa egli stesso col nome di Pio III per circa un mese nel 1503⁴³. Ma, cosa ben più importante ai nostri occhi, a Roma entrò in contatto con Jakob Aurel Questenberg prolifico copista⁴⁴ tedesco originario di Wernigerode, nello Harz, formatosi a Erfurt e Würzburg e allievo di Giovanni Argiropulo a Roma insieme a Reuchlin a partire dal 1485⁴⁵. Egli visse e lavorò all'interno della curia romana al servizio di diversi cardinali e papi⁴⁶ e fu impiegato nella Biblioteca Vaticana tra il 1489 e il 1502. Fu Questenberg a inviare a Von Dalberg un inventario dei manoscritti della Biblioteca Vaticana⁴⁷ e a copiare per il vescovo di Worms l'*Epitome* di Ateneo oggi conservata alla *Universitätsbibliothek* di Würzburg, manoscritto che probabilmente non arrivò mai nelle mani del committente ma fu trattenuto dall'intermediario Reuchlin⁴⁸. Ad ogni modo, quando Johann von Dalberg fu nominato vescovo di Worms nel 1482, egli disponeva di tutti i mezzi e i contatti necessari per fondare, nel castello di Ladenburg una delle prime collezioni librerie umanistiche delle Germania, ricca di testi a stampa e di manoscritti non solo latini ma anche greci⁴⁹. La biblioteca di von Dalberg restò un importante luogo di cultura, epicentro di quella regione renana, tra Worms e Heidelberg, che rappresentò una vera e propria capitale della prima generazione di umanisti tedeschi. Nonostante ciò, dopo la morte di Johann von Dalberg la sua collezione libraria andò incontro all'oblio e a un lento ma inesorabile processo di dispersione che doveva essere già grave nel terzo decennio del XVI sec., quando Affelstein fu incaricato da Enrico, elettore palatino e vescovo di Worms, di restaurare i volumi «quaedam semicorrosa, quaedam situ et antiquitate obesa et depravata»⁵⁰. La presa di Worms durante la guerra dei Trent'anni – di cui approfittò Isaac Voss – fu solo uno degli episodi traumatici che condussero alla completa dispersione di un patrimonio librario che si costituì forse troppo in anticipo sui tempi e non ebbe la fortuna di far capo a un potere politico stabile e capace di perpetuarne la sopravvivenza.

Dell'ampia e variegata raccolta di Johann von Dalberg, a noi interessa ricostruire i *di-*

⁴¹ Walter 2005, 94.

⁴² Sulla variegata attività letteraria e politica di Rodolfo Agricola tra la Germania e l'Italia si vedano gli studi raccolti in Akkerman-Vanderjagt 1988.

⁴³ Walter 2005, 96.

⁴⁴ RGK II, 193.

⁴⁵ Su Questenberg e sulla sua carriera romana si può far affidamento sul dettagliatissimo Dörner 1999.

⁴⁶ Walter 2005, 121.

⁴⁷ Si tratta dell'attuale manoscritto Hannover, Niedersächsische Landesbibliothek, XLII 1845 che, oltre al catalogo della Vaticana redatto dal Platina, contiene le liste dei manoscritti portati a Firenze da Giano Lascaris e di quelli rinvenuti da Giorgio Merula a Bobbio (Dörner 1991, 161 e Mertens 2009, 44).

⁴⁸ Dörner 1991, 165-166 e Walter 2005, 121.

⁴⁹ Sulla biblioteca di Johann von Dalberg e sulla sua dispersione si vedano Walter 2005 e Lehmann 1912, 123-133 (125 per il manoscritto origeniano oggi cantabrigense).

⁵⁰ Allen-Allen 2926, 447, 9-10. Se si vuole credere che il *Commento a Matteo* e il *De oratione* oggi uniti nel Cantabr. Trin. Coll. B. 8. 10 [194] costituissero ancora a quell'epoca due volumi separati, Affenstein, nel suo incarico di *instaurator* della biblioteca, potrebbe essere un buon indiziato della compattazione dei due volumi.

siecta membra della collezione di manoscritti greci, e anche i pochi codici riconducibili oggi alla collezione del vescovo di Worms non mancheranno di riservare sorprese⁵¹.

Per quanto riguarda gli autori classici, oltre al già nominato Ateneo di Würzburg, si può ricordare un interessante manoscritto latino oggi conservato a Lipsia (**Leipzig Stadtbibliothek Rep. I. fol. 26; Nauman 27**) in cui sono rilegate assieme la traduzione del commento di Proclo al *Parmenide* di Platone eseguita da Guglielmo di Moerbeke⁵², unita alla traduzione di Bessarione dei *Memorabili* senofontei⁵³.

Venendo ai manoscritti greci in senso stretto, abbiamo sinora parlato del lungo tragitto che ha condotto il manoscritto origeniano utilizzato da Erasmo sino a Stoccolma e a Cambridge. Un percorso parzialmente sovrapponibile deve aver seguito il codice **Vat.reg.gr 2** (XI sec. ex.) testimone delle omelie 44-88 di Giovanni Crisostomo sul Vangelo di Giovanni e copiato in una monumentale *Perlschrift* dal monaco Ignazio, che nel colofone si autodefinisce ἀμαρτωλός⁵⁴. Esso giunse a Stoccolma con il bottino di guerra di Guastavo Adolfo di Svezia (1594-1632), parte del quale era stato intercettato da Voss per mezzo di Christian Rumpf. Il manoscritto reginense appartenuto a von Dalberg giunse a Roma nel 1656, due anni dopo la conversione al cattolicesimo e l'abdicazione della regina Cristina di Svezia e fu definitivamente acquisito dalla Vaticana, con il resto della collezione reginense nel 1690⁵⁵.

Nel Vat.reg.gr. 2 la nota di possesso di Johann von Dalberg è accompagnata dall'indicazione dell'anno 1485; la stessa nota «Liber Johannis Camerari Epi. Wormiacensis, 1485» si legge sul *recto* del foglio di guardia di un manoscritto che ha già trovato diritto di cittadinanza in queste pagine per motivi ben diversi: il codice **Basel Staatsbibliothek O. II. 27**. Questo antichissimo manoscritto del commento al Vangelo di Marco circolante sotto il nome di Vittore di Antiochia⁵⁶ lasciò la biblioteca di Ladenburg per entrare nella raccolta del collezionista di Basilea Remigius Faesch (1595–1667)⁵⁷, ma era ancora in possesso della famiglia quando Andreas Faesch (1728-1772)⁵⁸ permise a Johann Jakob Wettstein (1693-1754) di collazionarlo in vista della sua edizione del Nuovo Testamento⁵⁹. Nel 1823 la collezione dei Faesch venne infine acquisita dalla *Universitätsbibliothek* di Basilea.

Johann von Dalberg possedeva quindi tre (quattro, se si vogliono distinguere le due parti del Cantabrigense) manoscritti greci antichi e preziosi, due dei quali recano la data del 1485 e non si può escludere che una simile *nota emptionis* si leggesse anche nel Cantabrigense

⁵¹ I manoscritti greci appartenuti a von Dalberg sono brevemente elencati e studiati in Walter 2005, 123-126.

⁵² Le informazioni fondamentali sul manoscritto si trovano nell'introduzione all'edizione della traduzione di Guglielmo di Moerbeke: Steel 1982, 17*. La parte procliana di questo manoscritto è stata esemplata, con ogni probabilità nel 1496, dalla copia dell'opera appartenuta a Niccolò Cusano (Steel 1982, 14*-17*).

⁵³ Si rimanda alla voce dedicata a questa traduzione nel *Catalogus translationum et commentariorum* (Brown 1992, 166-168; 167 per il manoscritto di Leida).

⁵⁴ RGK I, 247. Catalogo di riferimento rimane Stevenson 1885, 2-3.

⁵⁵ Le vicende del lascito librario di Cristina di Svezia sono ricostruite in D'Aiuto-Vian 2011, 502-509.

⁵⁶ Di questo fantomatico autore e dei rapporti della sua opera con quella che va sotto il nome di Pietro di Laodicea si è parlato a pag. 74 di questa ricerca.

⁵⁷ Informazioni su questa collezione, che incorporò più di un libro appartenuto a von Dalberg, si trovano in Walter 2005, 138.

⁵⁸ Su di lui si veda la voce dedicata nel *Dizionario Storico della Svizzera* reperibile all'URL <<https://hls-dhs-dss.ch/it/articles/019206/2004-11-10/>> (18/07/2019).

⁵⁹ A Johann Jakob Wettstein come filologo neotestamentario e al suo ruolo nello sviluppo del metodo degli errori comuni hanno dedicato pagine fondamentali Giorgio Pasquali (Pasquali 1952, 8-12) e Sebastiano Timpanaro (Timpanaro 2003, 30-40).

di Origene, privo oggi dei fogli di guardia originali. E il 1485 non è un anno qualunque nella biografia del vescovo di Worms: dopo l'elezione al soglio pontificio di Innocenzo VIII (1484), von Dalberg dovette recarsi a Roma per rendere omaggio al nuovo papa per conto di Filippo del Palatinato, detto il Giusto (1448-1508). In questo viaggio il prelado si fece accompagnare da Rodolfo Agricola che, in veste di segretario, compose la virtuosistica orazione latina che Johann pronunciò davanti alla curia pontifica il 6 luglio 1485⁶⁰.

In quel momento il magistero romano di Lorenzo Valla e il pontificato del "Pio" papa umanista Enea Piccolomini (1405-1464) erano ormai alle spalle,⁶¹ ma non molto lontani erano i tempi in cui papa Nicolò V aveva personalmente mandato a cercare a Costantinopoli una copia del *Contra Celsum*, per farne preparare una traduzione latina che sarebbe poi stata portata a termine da Cristoforo Persona⁶². La Roma degli anni '80 del XV sec. restava un ambiente vivace in cui la curia agiva come un magnete sulle persone e sui libri, che andavano ad arricchire la Biblioteca Vaticana, da poco fondata da Sisto IV.

Non è difficile immaginare che in un contesto simile, forse grazie all'intermediazione del nuovo amico Questenberg, Johan von Dalberg abbia potuto acquistare manoscritti greci per soddisfare la propria bibliofilia e per arricchire la propria biblioteca sulle rive del Neckar; ed è altamente suggestivo osservare che, insieme ad Origene, von Dalberg abbia acquistato anche il manoscritto basilense che fu legato, anche fisicamente, alle più antiche fasi della circolazione di Origene a Bisanzio. La *Filocalia* di Bessarione (Marc.gr. 43) aveva seguito altre strade, ma dietro i movimenti di libri della seconda metà del XV sec. si intuisce in controtela la presenza a Costantinopoli di molti dei manoscritti (tra cui il cantabrigense) che ci hanno trasmesso le opere greche di Origene.

Se già per ipotizzare che i tre manoscritti greci dalberghiani siano stati acquistati a Roma non ci si può poggiare su basi sicure, ancor più incerto diventa qualsiasi tentativo di individuare il venditore di questi codici. Difficile credere che l'approdo a Roma del *Commento a Matteo* sia da collegare alla ricerca del *Contra Celsum* che fece entrare nella biblioteca Vaticana il Vat.gr. 387: è più probabile che in quel caso il manoscritto sarebbe rimasto nelle collezioni papali. Sia tuttavia lecito ricordare che a Roma, nel 1485, risiedeva l'anziano Giovanni Argiropulo (1415 ca.-1487)⁶³. Egli era giunto in Italia decenni prima, nel 1438 per il Concilio di Ferrara-Firenze, e, dopo aver soggiornato a Padova, tenne una cattedra ufficiale allo Studio fiorentino dal 1456 al 1471 e poi dal 1477 al 1481; tra l'altro, come sussidio per le sue lezioni Argiropulo tradusse una parte significativa del *corpus Aristotelicum*. Non sono chiari i motivi che lo spinsero, nel 1481, a lasciare Firenze per stabilirsi a Roma. Quel che è certo è che i suoi ultimi anni nell'Urbe, dove morì nel 1487, non furono semplici, se è vero che, come testimoniato da un altro esule costantinopolitano, Costantino Lascaris, Giovanni Argiropulo «vive da povero in piena Roma, e è costretto a vendere i suoi libri per cambiarli col pane quotidiano»⁶⁴. Se non fu Argiropulo a vendere a von

⁶⁰ Walter 2005, 100-101; Mertens 2009, 36. Il testo latino dell'edizione è edito in Van der Laan 2009.

⁶¹ Sull'ambiente umanistico romano nel XV sec. si veda Stinger 1985.

⁶² Sui prodromi di questa prima traduzione origeniana di età moderna, realizzata nel 1477 e stampata nel 1481, si vedano Villani 2013 con Stinger 1977, Stinger 1985, 232-33 e Schär 1979, 112-126. Mercati 1920, 125-133 ha per primo individuato nel Vat.gr. 387 la *Vorlage* da cui il Persona tradusse. Interessante la lettera dedicatoria a Sisto IV che utilizza toni molto simili a quelli della nota bessarionea di cui si parlerà alle pagg. 245-247 di questa ricerca.

⁶³ Trattazione monografica di riferimento resta Cammelli 1941; di utile e snella consultazione è la voce di Emilio Bigi in DBI 4, 129-131.

⁶⁴ Passo tradotto in Cammelli 1941, 168. Libri venduti da Argiropulo alla Biblioteca Vaticana prima del novembre 1484 sono rintracciati in Mercati 1910.

Dalberg i tre preziosi manufatti greci, si deve però credere che a Roma il vescovo tedesco abbia potuto incontrare altri personaggi altrettanto colti e affamati, pronti a cedergli parte di quei tesori che allora affluivano copiosi dalle terre da poco passate sotto il dominio ottomano.

È possibile fare un ulteriore passo indietro per ricostruire le vicende del codice cantabrigense quando ancora si trovava sull'altra sponda dell'Egeo? La risposta è positiva, a patto di accettare l'ipotesi che *Commento a Matteo* e *De oratione* abbiano circolato accostati (se non rilegati) anche prima di approdare in Europa. Questo manoscritto è infatti il solo testimone completo e indipendente del trattato sulla preghiera attribuito a Origene⁶⁵: l'unico altro manoscritto del *De oratione* non copiato in Europa è il **Par.gr. 1788**⁶⁶ (segnato come **Col – Colbertinus** – nell'edizione di Koetschau)⁶⁷, piccolo (225 x 145 cm) codice cartaceo che ai fogli 74v-79v contiene lo spezzone da *Or* 31,1 a 33,3 (Koetschau 395, 13-402, 13): si tratta quindi della sezione finale del trattato, definita ἀκροτελεύτιον nell'*inscriptio* al f. 74v. L'*excerptum* inizia al termine dell'esegesi del *Pater*, ma termina *ex abrupto* senza altre cause apparenti se non l'esaurimento dello spazio disponibile al f. 79v, occupato peraltro nella sua parte superiore da un'invocazione alla trinità per la protezione del copista, del possessore e del lettore del manoscritto. Il manoscritto è un composito che può essere suddiviso in due sezioni principali: la prima (ff. 1-255) è di contenuto principalmente giuridico e storico (ff. 1-48: Giorgio Codino, *De originibus Constantinopolitanis*; ff. 67v-70: lista di imperatori da Giulio Cesare a Michele Commeno), anche se non manca materiale teologico e favolistico (Esopo). La sezione si può datare con buona approssimazione, su base paleografica, agli inizi del XIV sec⁶⁸. La breve, seconda parte del manoscritto (ff. 256-259) di contenuto prettamente liturgico ed eucologico, ci offre invece preziosi dati geografici e cronologici. Dalla sottoscrizione crittografata emerge infatti la figura di Gennadio Παχυνάς⁶⁹, enigmatico ieromonaco, che avrebbe rilegato il manoscritto nel 1439/40⁷⁰. Dove poi questo restauro vada localizzato è suggerito dalla sottoscrizione di un manoscritto atonita ("Αθους Διονυσίου 401; 3935 Lambros) copiato da Γεώργιος Ἀλυάττης⁷¹, attivo sul monte Athos ma non lontano da committenze costantinopolitane. Il colofone di questo codice recita infatti Ἐτελειώθη τὸ παρὸν Τετραμηναῖον διὰ χειρὸς Γεωργίου Ἀλλιάτου τοῦ βασιλικοῦ διὰ κόπου καὶ ἐξόδου παπᾶ κὺρ Γενναδίου τοῦ πνευματικοῦ τοῦ λεγομένου Παχυνᾶ τοῦ ἀπὸ τὴν Λίμνον ἐν μηνὶ Ἰουνίῳ ἰνδ. ιβ του ς'λπβ' (= 1434) ἔτους⁷².

Alcuni dei successivi spostamenti del manoscritto si possono ricostruire grazie a una

⁶⁵ Si ricordi che l'attribuzione, per quanto sicura, non trova riscontro nell'*inscriptio* del cantabrigense e che il *De oratione* manca da tutte le liste antiche di opere di Origene.

⁶⁶ Catalogo di riferimento è Omont 1888, 143, ma la più dettagliata descrizione del manoscritto è in Burgmann 1995, 225-226 (al num. 197).

⁶⁷ La prima edizione in cui questo testimone parziale è messo a frutto è quella settecentesca dei De La Rue (PG 11, 413).

⁶⁸ La scrittura si può confrontare con esperienze grafiche di area provinciale, greca o rodiense, del XIII-XIV sec. per i quali si veda Mondrain 1999.

⁶⁹ Scarne notizie biografiche in RGK II, 64 e PLP 22174.

⁷⁰ La sottoscrizione è sciolta in Vogel-Gardthausen 1909, 64 in base al primo dei metodi suggeriti da Canart 1980, 91-92, descritto nel suo cervelotico funzionamento in Brooke 1891, 5. L'identificazione di Gennadio Παχυνάς, suggerita da RGK II, 64, con il Gennadio attestato come abate del monastero atonita di Vatopedi nel 1439/1440 è assai improbabile (cf. Kresten 1974, 69 n. 38).

⁷¹ RGK III, 145. Informazioni sui manoscritti copiati da Ἀλυάττης e ancora conservati sull'Athos si trovano in Lamberz 1991, 65-66.

⁷² Il colofone è trascritto in Lambros 1895, 422-423.

nota scritta sul terzo foglio di guardia⁷³: già pochi anni dopo il restauro eseguito da Παχνάς, al momento della conquista ottomana di Costantinopoli, il manoscritto si trovava nella capitale, passò quindi a un tale Λουκάς Ζωναράς di Lesbo, mentre il successivo proprietario è un non meglio precisato Σοφριανός, cui seguì l'estensore della nota che ci informa di questi passaggi di proprietà.

A ogni buon conto, lo studio di questo manoscritto ci fa sapere che negli anni '40 del XV sec., sull'isola di Lemno, un monaco ha restaurato un manoscritto vecchio di circa un secolo. In una pagina bianca di questo manoscritto era stato copiato uno spezzone del *De oratione* di Origene. Oltre non si può procedere: bisogna ammettere che la copia è stata eseguita con grande trascuratezza tanto nell'ortografia quanto nella grammatica e ciò rende difficile stabilirne i rapporti stemmatici con il testo del cantabrigense⁷⁴. Paul Koetschau⁷⁵ sostiene che anche il codice Parigino sia apografo di H, ma la questione meriterebbe di essere approfondita in una nuova edizione del *De oratione*. Resta il fatto che quest'opera fu assai rara ed ebbe una scarsissima circolazione tanto nell'antichità quanto in età bizantina: le circostanze della sua trasmissione lasciano supporre il ritrovamento di un antico manoscritto, forse in maiuscola ma di certo molto rovinato, che fu copiato per la prima volta in circoli eruditi del XIII-XIV sec., fatto oltretutto confermato dalla grafia sciolta in cui è vergato il *De oratione* nel manoscritto di Cambridge⁷⁶. Sia che il frammento parigino abbia attinto al ritrovato archetipo dell'operetta origeniana, sia che, seguendo Koetschau, sia apografo del cantabrigense, uno squarcio di luce si apre sulla circolazione di manoscritti origeniani nel nord dell'Egeo, forse in ambienti monastici, negli ultimi secoli dell'impero bizantino. In ogni caso questa affermazione varrebbe solo per il *De oratione*, mentre le tenebre continuerebbero ad avvolgere il tragitto della prima sezione del manoscritto messo a frutto da Pierre-Daniel Huet, quella contenente il *Commento a Matteo*.

Il nostro viaggio a ritroso sulle tracce del codice Cantabrigense 194 ci ha portato lontano da Stoccolma e da Cambridge, facendoci incontrare personaggi più o meno noti dell'umanesimo tedesco e chiarendo come mai questo prezioso manoscritto quasi del tutto ignoto al Rinascimento sia rimasto, per così dire, sterile e non abbia prodotto copie che avrebbero permesso una più agevole diffusione del *Commento a Matteo* di Origene. Il fatto che l'*editio princeps* dovette attendere il fortunato ritrovamento di Huet va imputato alla storia del secondo ramo della tradizione del commento a Matteo: è giunto il momento di occuparcene.

M = Monac.gr. 191

Come il codice cantabrigense, anche il codice M è diviso in due parti – intercalate da un foglio isolato – ma in questo caso l'identica qualità del supporto scrittorio ci assicura che le due sezioni sono coeve.

Il manoscritto è costituito da fogli di carta araba occidentale non filigranata, la cui struttura è difficile da rilevare a causa degli ingenti danni prodotti al manoscritto dall'umidità.

⁷³ La nota è trascritta in Koetschau 1899, LXXXIV.

⁷⁴ Koetschau 1899, LXXXV pubblica la collazione delle lezioni proprie del frammento parigino, sempre rifiutate nel testo dell'edizione.

⁷⁵ Koetschau 1899, LXXXV-LXXXVI.

⁷⁶ Questo fenomeno è dato per certo già da Pasquali 1952, 15-16; 47 ed è stato sottoposto a un primo studio sistematico da Browning 1960.

La dimensione dei fogli è 312 x 235 mm,⁷⁷ con filoni disposti a coppie. Fa eccezione il f. 111, che contiene una nota redazionale dedicata a *Clo* vergata su un foglio singolo di carta araba orientale⁷⁸.

La prima parte (ff. 1-110) contiene il *Commento a Matteo* copiato su 36 linee in uno specchio di scrittura di 265 x 175 mm. Il codice è acefalo (*l'incipit* del f. 1r corrisponde a *CMt* 4, 4 Kl) e lacunoso (dopo il f. 8 manca un foglio con il testo da 22, 24 a 25, 23 Kl): ciò è dovuto probabilmente alla perdita del bifoglio più esterno dell'originario fascicolo iniziale. I primi 38 fogli del codice, incollati a strisce di carta di supporto⁷⁹, sono poi stati rilegati in un ordine errato: ciò non ha certo compromesso la nostra conoscenza dell'esatta struttura del *CMt*, che ci è infatti testimoniata di manoscritti H e V, precoce apografo del monacense⁸⁰, ma avrà conseguenze enormi sulla discendenza rinascimentale del codice M. Tuttavia, ci sono punti in cui i copisti che hanno usato M come modello (e noi lettori dopo di loro) hanno potuto ricostruire la sequenza del testo tra pagine poste da una e dall'altra del manoscritto grazie a alcune note di rimando apposte da almeno due restauratori⁸¹. Essi conoscevano l'ordine corretto dei fogli forse perché testimoni (o responsabili) della rilegatura nell'ordine scorretto dei fogli di M, o forse perché guidati da una mano ancora diversa che ha indicato, in corrispondenza delle suture, le prime parole che seguono nel testo⁸². Questi due restauratori greci hanno tentato di rimediare ai danni indicando, con brevi frasi vergate con *ductus* molto trascurati e con simboli disegnati sui due fogli da collegare, i punti in cui il fluire del testo originario si discosta dalla sequenza dei fogli. Entrambi i "restauratori" ricostruiscono con precisione le giunture del testo; ci sono tuttavia due occasioni in cui è uno solo a indicare l'ordine corretto dei fogli. Il passaggio tra i ff. 5 e 35 è indicato solo da una nota sul margine inferiore, mentre la giuntura tra i ff. 8 e 16 è ricostruita solo dall'altro restauratore, che appone una nota nel margine sinistro, senza tuttavia segnalare la lacuna di un foglio che intercorre. Queste note, spesso criptiche e di difficile lettura, testimoniano un intenso e problematico lavoro dispiegato da più persone attorno al testo del manoscritto M. Come vedremo, gli sforzi così profusi avranno successo solo in parte: gli apografi cinquecenteschi di M porteranno ancora ben leggibili i segni di questo scompaginamento. Ecco intanto uno schema che indica l'ordine corretto dei fogli e le note di rimando lì presenti:

- ff. 1-3 (1, 1-13, 17 Kl): 2 note

- ff. 6-8 (13, 17-22, 24 Kl): 1 nota⁸³. Segue lacuna di un foglio (22, 24 a 25, 23 Kl)

⁷⁷ Queste dimensioni ricadono tra le più comuni per la carta araba occidentale: Canart *et al.* 1993, 327.

⁷⁸ Hajdú 2012, 66.

⁷⁹ Hajdú 2012, 65.

⁸⁰ Un caso ben più serio di opera patristica la cui tradizione è stata colpita da una trasposizione di fogli dell'archetipo conservato, poi passata a tutti gli apografi oltre che alle edizioni moderne è quello della *Catena al Cantico* di Teodoreto (trasmessa insieme a opere affini di Psello e dei cosiddetti Tre Padri), studiata in Bossina 2008, 3-52. In questo caso è nel Vind.theol.gr. 314 che l'inversione dei ff. 91 e 92 ha provocato una dislocazione di porzioni di testo (con conseguenti attribuzioni all'autore sbagliato).

⁸¹ Uno dei due restauratori appone le sue note nel margine sinistro del foglio, mentre il secondo scrive, con un inchiostro più sbiadito, le proprie indicazioni nel margine inferiore. A queste due serie si affiancano note latine vergate a matita da Ignaz Hardt (1749-1811), bibliotecario degli allora duchi – e poi re – di Baviera.

⁸² Un'altra possibilità è che i restauratori si siano basati su un altro manoscritto, ancora in ordine, del *Commento a Matteo*: a Venezia questo non avrebbe potuto che essere il Marc.gr. 43. L'ipotesi rimane tuttavia indimostrabile poiché nei rimandi non si fa riferimento a esemplari di confronto.

⁸³ La nota invita a sfogliare 7 pagine, indicando il f. 16, dove il testo ricomincia dopo la lacuna.

- ff. 16-19 (25, 23-37, 24 Kl): 2 note
- ff. 24-26 (37, 24-46, 25 Kl): 2 note
- f. 9 (46, 25-49, 13 Kl): 2 note
- ff. 27-34 (49, 13-72, 6 Kl): 2 note
- f. 4 (72, 6-74, 30 Kl): 2 note
- ff. 10-15 (74, 30-114, 4 Kl): 2 note
- f. 5 (114, 4-122, 21 Kl): 1 nota
- ff. 35-36 (122, 21-138, 13 Kl): 2 note
- ff. 20-23 (138, 14-163, 17 Kl): 2 note
- f. 37 (163, 17 Kl) fino al termine

Per datare queste preziose note non si potrà che indicare genericamente il periodo tra la fine del XIV e l'inizio del XV sec.: ossia il lasso di tempo che si estende tra le uniche notizie che abbiamo di questo codice a Costantinopoli e la sua ricomparsa a Venezia nei primi del Cinquecento. Dallo studio degli apografi rinascimentali di M si potrà forse dedurre la precedenza delle note vergate nei margini inferiori rispetto a quelle nei margini a sinistra, ma la questione rimane *sub iudice*.

Per quanto riguarda la struttura originaria dei fascicoli in questa prima sezione incipitaria, essa è quasi impossibile da stabilire: una proposta di ricostruzione della fascicolazione basata principalmente sulla dislocazione attuale del testo è la seguente: 1) tern. α , 1-2, 6-8, β ⁸⁴; 2) quat. 16-19, 24-26, 9; 3) quat. 27-34; 4) quat. 4, 10-15, 5; 5) quat. 35-36, 20-23.

Oltre a quelli strutturali, altri irrimediabili danni subiti da questo manoscritto andranno imputati all'acqua: la parte iniziale del codice è stata gravemente danneggiata dall'umidità che ha fatto svanire ampie porzioni di scrittura, poi ricalcata in alcune sue parti da un volenteroso restauratore del XVI sec. che, nonostante l'impegno, non è tuttavia riuscito a far riemergere la scrittura originaria del codice. Come vedremo dallo studio degli apografi di M, gli eventi traumatici subiti da questo codice devono essere stati almeno due. Un primo antecedente alla confezione del Marc.gr. 43, il cui copista ha talvolta lasciato finestre bianche laddove il modello era illeggibile.

Per quanto riguarda la possibilità di datare il manoscritto ora monacense, l'unica via percorribile è quella paleografica: a un supporto materiale poco pregiato quale è la carta, infatti, si associa bene una scrittura minuscola sciolta e rapida con spiccati tratti informali⁸⁵. Questa scrittura, il cui asse presenta un'incerta inclinazione a destra, è caratterizzata da numerose abbreviazioni e legature anche deformanti. Nel tessuto grafico spiccano lo sviluppo dei tratti verticali e obliqui, l'ingrandimento di χ , λ , τ e del segno di abbreviazione per $-\omega$ oltre alle numerose abbreviazioni e lettere sovrapposte (soprattutto negli articoli). Rispetto al XIII sec. indicato nel catalogo della *Staatsbibliothek* di Monaco di Baviera⁸⁶, risulta più convincente una datazione di questa scrittura alla seconda metà del XII sec. come è stato suggerito da Brigitte Mondrain⁸⁷.

⁸⁴ Con α e β si indicano i fogli attualmente perduti.

⁸⁵ Sul legame instauratosi nell'XI sec. tra diffusione dell'uso della carta nella cancelleria imperiale e adozione di scritture informali e spiccatamente corsive si vedano le interessanti riflessioni di Cavallo 2000, 230; 237.

⁸⁶ Hajdú 2012, 64.

⁸⁷ Mondrain 2004, 264. Secondo la paleografa il Monac.gr. 191 «doit remonter à la deuxième moitié du XIIe siècle et est entré dans la collection de Johann Jakob Fugger au XVIe siècle». Per i pochi dati disponibili sulla storia

In questa grafia trova espressione quel fenomeno socioculturale denominato “cambio grafico” e databile tra XI e XII sec.: in tale periodo si assiste all’inserimento degli esuberanti tratteggi propri nelle scritture burocratiche e cancelleresche nel tessuto delle scritture librarie coeve. In base alla distinzione di “poli dominanti” offerta da Guglielmo Cavallo nel suo fondamentale contributo sul tema, la grafia del primo copista del Monac.gr. 191 si colloca al confine tra il primo polo (più informale) e il secondo (con maggior pretesa di formalità). Essa può essere quindi paragonata a quella del primo copista del Laur. 57. 40, testimone delle epistole di Psello quasi coevo all’autore⁸⁸, dell’Athos Vatop. 59⁸⁹. Altri possibili raffronti si possono instaurare con la grafia priva di pretese di formalità del Laur. 74, 18, di mano del misterioso Gioannicio, attivo entro prima metà del XII sec.⁹⁰, o con quella più disciplinata del Vind.Theol.gr. 170⁹¹.

La prima mano del Monac.gr. 191 si può dunque inserire tra le scritture che Paul Canart e Lidia Perria hanno definito corsive informali⁹²: ciò conferma ancor più la datazione alla seconda metà del XII o all’inizio del XIII sec.

Oltre alle sopracitate note di riordino, poco numerosi e poco significativi sono i *marginalia* che si trovano nella prima parte (ff. 1-110) del Monac.gr. 191⁹³: tra semplici indicazioni di contenuto⁹⁴ e segni di approvazione o biasimo⁹⁵ spicca tuttavia la nota al f. 63r nella quale, tra le lettere cadute in un ritaglio, si legge l’invocazione: Δημήτριος, Γεώργιος, Ἀρτέμιος καὶ Προκόπιος ἔστωσαν μεθ’ ἡμῶν. La grafia di questo annotatore si caratterizza per i nuclei delle lettere molto ingranditi e tondeggianti; notevole è poi il δ maiuscolo iniziale che permette di individuare in questa nota una certa influenza dello stile τῶν Ὁδηγῶν. Sarebbe però azzardato proporre una datazione più precisa di un generico riferimento ai secc. XIV o XV. Per quanto riguarda il contenuto dell’invocazione, si può notare che Demetrio, Giorgio, Artemio e Procopio sono annoverati tra i più comuni santi guerrieri⁹⁶, spesso rappresentati insieme in posizione eretta e vestiti di un’armatura. Tra questi, il culto meno diffuso sembra quello di S. Artemio, tradizionalmente ritenuto martire sotto l’imperatore Giuliano. Le sue reliquie erano conservate nella chiesa di S. Giovanni Prodromo nel quartiere di Oxeia, dove si praticava un culto incubatorio⁹⁷. Non sembra che ci possano essere collegamenti con la nota del Monac.gr. 191, che andrà interpretata come una generica invocazione di aiuto in un momento di difficoltà. Come è noto, il culto di S. Demetrio era invece molto diffuso a Tessalonica, ma anche questo dato rimane troppo generico.

bibliotecaria di questo manoscritto si veda, oltre al catalogo Hajdú 2012, 66, l’ampio studio di Mondrain 1992.

⁸⁸ Si deve a Daniele Bianconi la restituzione di questo manoscritto, tradizionalmente datato al XIV sec., allo scorcio dell’XI sec., senza escludere i primi anni del successivo (Bianconi 2010, 94-96).

⁸⁹ Cavallo 2000, tav. 13b.

⁹⁰ Cavallo 2000, tav. 17c. Sullo *scriptorium* di Gioannicio, strettamente legato all’attività traduttiva di Burgundio da Pisa (1110-1193), si vedano il pionieristico Wilson 1983b e le più recenti messe a punto di Rashed-Vuillemain Diem 1997, 175-180; Degni 2008 e Baldi 2011. Con il primo copista del Monac.gr. 191 si può confrontare soprattutto quella del Par.gr. 1849 (Degni 2008, 216-217; tav. 2).

⁹¹ Cavallo 2000, tav. 19c.

⁹² Canart-Perria 1991, 81-82, tav. 4 in cui è riprodotto uno *specimen* del Vat.gr. 846 che, pur indulgendo maggiormente agli stilemi della *Fettaugenmode*, presenta numerose affinità con il Monac.gr. 191.

⁹³ Le note più significative del Monac.gr. 191 sono pubblicate in Koetschau 1905, 5-10.

⁹⁴ Si segnalano al f. 20r: Ἄνα λέ(γεται) χάρις; f. 21v: περὶ τῆς μεταμορφώσεως; f. 29r (nota pesantemente rifulata): σημείωσαι περὶ τοῦ ἀποστ[ολικοῦ] ῥήτου τοῦ φα [...] etc.; 92r: περὶ τοῦ διὰ ... σύκη ... etc.

⁹⁵ Si segnalano al f. 14r: ὠραῖον ὁ τοῦ Ὀριγένους λόγος accompagnato da una *manula*; f. 65v: βλασφημία; f. 101v: *manula*.

⁹⁶ Si veda la trattazione generale dedicata ai santi guerrieri in Delehay 1909, 1-9.

⁹⁷ Per la localizzazione di questo santuario e le pratiche lì diffuse si rimanda a Janin 1975, 419-420.

Più ricca è la messe di informazioni che si raccoglie continuando a sfogliare il codice Monac.gr. 191 oltre il termine del *Commento a Matteo*. Al f. 111v si legge infatti un'interessante nota redazionale dedicata a *Clo*. La mano che ha vergato queste righe presenta marcati tratti burocratici con ingrandimenti di lettere, vezzi e svolazzi eredi dei tratti più caratteristici delle grafie cancelleresche utilizzata nelle cancellerie provinciali e poi in quella imperiale a partire dall'XI sec⁹⁸. Questo il testo della nota:

+ Ἰστέον ὡς ἐν τοῖς μετωπίοις τοῦ βιβλίου τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην ἅγιον εὐαγγέλιον ἐξηγήσεων τοῦ Ὀριγένους, ἀφ' οὗ τὸ παρὸν μετεγράφη βιβλίον, οὐκ ὀλίγαι εὐρέθησαν προσγραφαί, παρὰ τινων διαφόρων ἀναγνόντων αὐτὸ γραφεῖσαι· αἱ μὲν ὡς κακῶς αὐτὸν γράψαντα αἰτιώμεναι σαφῶς, αἱ δὲ τῷ ἀναγινώσκοντι προσέχειν ἐπισκῆπτουσαι ἵνα μὴ ἀπὸ τῶν παρ' αὐτοῦ λεγομένων ἐν τισι χωρίοις βλαβῆ, αἱ δὲ καὶ ἄλλως πῶς ἔχουσαι. Οὐκ ἀπεικὸς οὖν ἐλογισάμεθα καὶ ἡμεῖς ἔνθα τε καὶ ὅπως εὐρέθησαν αἱ τοιαῦται προσγραφαί κείμεναι ἐν ἐκείνῳ τῷ βιβλίῳ, καὶ ἐν τούτῳ κατὰ τὰ τῶν αὐτῶν χωρίων μετώπια ταύτας θεῖναι. Διὸ δὴ καὶ ὡς ἐν ἐκείνῳ εὐρέθησαν κείμεναι, οὕτω δὴ καὶ ἐν τῷ παρόντι ἐτέθησαν ἀπαρραλλάκτως ὡς εἶχον. +

Si sappia che nei margini del libro dei commenti di Origene al santo Vangelo di Giovanni da cui fu copiato il presente libro, si trovarono non poche annotazioni scritte da diversi lettori. Alcune infatti lo accusano chiaramente di aver scritto cose sbagliate, altre invece raccomandano al lettore di badare di non essere danneggiato da quel che egli dice in alcuni passi, altre invece sono diverse. Pertanto, anche noi non giudicammo fuori luogo porre tali annotazioni anche in questo libro nei margini dei passi corrispondenti, dove e come esse si trovarono posizionate in quello. Perciò, come si trovarono posizionate in quello, così furono poste anche nel presente libro, senza alcuna alterazione, così com'erano.

In modo simile a quanto avviene nel Marc.gr. 43 della *Filocalia*, anche qui ci troviamo di fronte a un testo liminare che anticipa la presenza di note nei margini del manoscritto. In questo caso è però chiaro che l'autore dell'introduzione non coincide con quello delle note, che a loro volta si discostano di rado da brevi dimostrazioni di biasimo o approvazione⁹⁹. Vale la pena far notare che nei margini del codice M può osservare un simbolo peculiare, simile al nesso τρ, tracciato in una forma più o meno elaborata, ai ff.: 113r, 118r, 123r, 124r, 124v, 129v, 135r, 135v, 149v, 160v, 162v, 181v. Questo particolare segno marginale sembra essere caratteristico del manoscritto M¹⁰⁰. Per questa ragione il suo scioglimento può essere solo ipotetico: si potrebbe per esempio pensare a τρᾶνῶς inteso come segno di approvazione.

Ma oltre alla corretta valutazione dei marginali, la nota al f. 111v offre la possibilità di lanciare uno sguardo sulla più antica tradizione del *Commento a Giovanni*: come già abbiamo ipotizzato per il *De oratione*, sembra che anche il *Clo* sia stato oggetto di una vera e propria riscoperta legata al reperimento di un manoscritto antico (addirittura in maiuscola?) che fu copiato, non senza difficoltà, nel codice monacense o in un suo antenato¹⁰¹.

⁹⁸ Cavallo 2000, 226-227.

⁹⁹ Le note apposte in questo manoscritto nei margini del *Commento a Giovanni* sono trascritte in Koetschau 1905, 5-10.

¹⁰⁰ Esso è assente dalla voce *Kritische Zeichen* del *Reallexikon für Antike und Christentum* (Stein 2008).

¹⁰¹ Senza dilungarci a elencare singoli esempi di questo fenomeno (Vind.suppl.gr. 39, il codice F della tradizione di Platone; tragedie alfabetiche di Euripide riscoperte da Triclinio, etc.) rimandiamo a Browning 1960, datato ma di ampie vedute.

La seconda parte del codice (ff. 112-305) trasmette infatti il commento a *Commento a Giovanni* (libri 1, 2, 6, 10, 13, 19, 20, 28, 32)¹⁰² disposto su 30 linee con uno specchio di scrittura 250 x 175 mm.

Il *CIO* è copiato da una mano coeva a quella che ha copiato il *CMt*, ma che più di questa dimostra pretesa di formalità: il modulo delle lettere è minore (e in particolare il diametro dei nuclei delle lettere rotonde è assai limitato), mentre maggiore è lo spazio interlineare, in cui spiccano i tratti ascendenti del δ e gli ampi archi delle abbreviazioni per $\omega\nu$ e gli svolazzi dei segni tachigrafici per $\omega\upsilon$ e $\omega\varsigma$ ¹⁰³. Il tessuto grafico prodotto da questa seconda mano si può efficacemente paragonare a quello della miscellanea teologica dell'Oxon.Bodl.Auct. T. 1. 6,¹⁰⁴ ma anche a quello di documenti quali il crisobollo dell'1109 di Alessio I¹⁰⁵.

Alla luce di questi raffronti, nulla impedisce di datare anche questa seconda mano alla seconda metà del XII sec.

L'importanza del Monac.gr. 191 per la tradizione del *Commento a Giovanni* è ancor maggiore di quella che riveste per il *CMt*: in assenza del ramo di tradizione rappresentato dal codice di Cambridge, M va infatti considerato archetipo conservato del *Commento a Giovanni*.

Come testimoniato dalla nota del f. 111r, già il modello di M per quest'opera doveva essere pesantemente danneggiato, tanto che il copista lasciò numerosi e ampi spazi bianchi là dove l'antigrafo non permetteva una copia agevole: fenomeno che si osserva ai ff. 207r-v, 208r, 210v, 211r, 266-268 (perdita di un foglio)¹⁰⁶. Particolarmente significativo è poi il modo in cui il manoscritto segna il trapasso tra i libri 6 (f. 176r) e 10 (f. 176v). La perdita di uno o più fogli ha trascinato con sé la fine di un libro e l'inizio del successivo. Per ovviare in qualche modo alla perdita lo scriba ha copiato, come *incipit* del libro 10, l'intero passo evangelico commentato (Gv 2, 12-25) con un'ampiezza ben superiore a quella solita dei lemmi origeniani. Se quest'operazione di ricucitura sia stata operata dal copista di M o, con più probabilità, da quello del suo modello, non si può ad oggi stabilire¹⁰⁷: quel che è certo è che fenomeni come questo mettono bene in luce il ruolo chiave giocato dal Monac.gr. 191 per salvare dalla perdita definitiva il commento origeniano sul Vangelo di Giovanni.

Paleografia e storia

Dopo aver accolto questa datazione più alta conviene uscire dal campo ristretto della tradizione del *CMt* e allargare per un momento l'indagine a altre opere dell'Alessandrino. Si potranno così portare avanti significative riflessioni sulla circolazione delle opere origeniane nei secoli centrali del millennio bizantino. Trattando del Monac.gr. 191 abbiamo recepito indicazioni provenienti da una recente tendenza della paleografia, ossia retrodatare all'età comnena

¹⁰² La sopravvivenza di questi libri non si lascia ricondurre a ragioni cogenti né sul piano strutturale né su quello contenutistico: la salvezza di questi τόμοι resta uno degli enigmi più affascinanti legati alla trasmissione del *CIO*.

¹⁰³ A confronto si potrebbe portare la seconda mano del Laur. 56, 1 riprodotta da Cavallo 2000, tav. 16c.

¹⁰⁴ Cavallo 2000, tav. 14c.

¹⁰⁵ Cavallo 2000, tav. 10b. Le scritture librarie coeve a questo documento, anche laddove il modulo piccolo dei nuclei contrasta con le aste spiccate, si mantengono nel filone della *Perlschrift* (cf. Bianconi 2010, 84-87); la seconda mano del monacense, che ha invece recepito gran parte dei vezzi cancellereschi osservabili nel crisobollo del 1109, andrà quindi datata ben dentro il XII sec.

¹⁰⁶ Per la valutazione di queste e altre finestre si rimanda a Preuschen 1903, XVIII-XX.

¹⁰⁷ Parker 2012, 52 nota giustamente che questa pericope non è testimonianza del testo evangelico usato da Origene, ma semmai del testo bizantino standard.

quei manoscritti vergati in minuscole informali, con *ductus* rapido e corsivo la cui origine si tendeva tradizionalmente a datare alla prima età paleologa (XIII-XIV sec.). Questa tendenza fu inaugurata da Nigel Wilson, che per primo portò alla ribalta le *scholarly hands* dell'XI-XII sec. e la loro affinità con le coeve scritture documentarie, consentendone così una più corretta datazione¹⁰⁸. Queste indagini sono state poi raffinate e approfondite da Paul Canart e Lidia Perria, che hanno abbozzato una generale sistemazione delle scritture tanto formali quanto informali,¹⁰⁹ e da Guglielmo Cavallo, che ha messo in luce le più profonde ragioni sociali e culturali del “cambio grafico” che si osserva tra XI e XII sec. Questa tendenza della contemporanea ricerca paleografica sta dando come più macroscopico risultato quello di “popolare” di manoscritti secoli prima considerati poco vivaci sul piano della produzione libraria¹¹⁰.

La retrodatazione del Monac.gr. 191 non è l'unico caso di manoscritto origeniano la cui produzione si può collocare in età comnena. Il Vat.gr. 386 del XII sec. (cartaceo, 309 x 237 mm.: dimensioni sostanzialmente identiche al Monac.gr. 191)¹¹¹ è il più antico manoscritto del *Contra Celsum* di Origene, ed è inoltre unanimemente considerato archetipo conservato (prototipo della tradizione diretta di quest'opera: in tutti gli altri testimoni dell'ampia apologia composta da Origene si osservano infatti le conseguenze dei danni materiali che deturpano questo esemplare)¹¹². Il catalogo di Devreesse¹¹³ e in generale tutti gli studi di patristica datano questo codice tra XIII e XIV sec. È merito congiunto di Giuseppe De Gregorio¹¹⁴ e Guglielmo Cavallo¹¹⁵ aver collocato i tre copisti che si sono alternati nella copia di questo manoscritto nel filone delle scritture informali di XII sec.

Queste osservazioni permettono di inquadrare meglio il contesto socio-culturale in cui le opere di Origene vennero riscoperte e rimesse in circolazione. Sono ormai numerose le ricerche che hanno messo in luce il rifiorire degli studi – letterari, filosofici e teologici – tra la fine della dinastia macedone e la Quarta Crociata¹¹⁶. Sembra che questo rinnovamento abbia scardinato le tradizionali strutture di produzione e fruizione della cultura a Bisanzio: centri culturali non furono più soltanto la corte imperiale e i monasteri, ma la richiesta di libri si moltiplicò grazie all'emergere di nuove figure di dotti («gens du savoir», secondo la definizione di Lemerle)¹¹⁷, spesso avviati in privato a carriere di insegnamento non sostenute da ricchi mecenati. A questa nuova classe di *scholars* possono essere ricondotte figure di spicco come Michele

¹⁰⁸ Wilson 1977.

¹⁰⁹ Canart-Perria 1991.

¹¹⁰ Si vedano per esempio i casi esposti da Bianconi 2010, 91-96 e Giacomelli 2016, 105-106.

¹¹¹ Devreesse 1937, 81 da leggersi con Mercati 1920 che per primo notò che il codice fu tra le mani di Giorgio (più tardi patriarca col nome di Gennadio) Scolario (1405 ca-1472), che lo postillò a Costantinopoli verso la metà del XV sec. Lo Scolario ne trasse anche copia dei primi tre libri del *Contra Celsum*, conservati nell'attuale Vat.gr. 1742 (catalogo: Giannelli 1951, 146).

¹¹² Si vedano le prefazioni alle diverse edizioni: Koetschau 1899, LVII-LXVI; Borret 1967, 23-24 e Marcovich 2001, IX-XVI.

¹¹³ Catalogo Devreesse 1937, 81.

¹¹⁴ De Gregorio 2000a, 334 n. 52. È l'unico contributo che evidenzia l'esistenza di non due, ma tre copisti operanti in questo manoscritto: 1) 11-12v l. 7; 2) 13r-141r, l. 12; 215r, l. 19-215v; 3) 141r, l. 12-215r, l. 19.

¹¹⁵ Cavallo 2000, 231-232.

¹¹⁶ Dopo i pionieristici spunti di Cavallo 2000, è notevole soprattutto lo studio di Daniele Bianconi (Bianconi 2010), che associa a diverse retrodatazioni di manoscritti un suggestivo panorama delle nuove forme di cultura (scuole pubbliche e private, lettori laici ed ecclesiastici) in età comnena.

¹¹⁷ Lemerle 1977.

Psello, Giovanni Italo ed Eustazio di Tessalonica, ma anche il teologo Niceta di Eraclea, su cui lungamente ci siamo diffusi nel terzo capitolo di questa ricerca. I membri di questa classe intellettuale avevano un enorme bisogno di manoscritti, per quanto spesso furono costretti dalle necessità economiche a copiare da sé i propri libri o comunque a ricorrere all'opera di copisti estranei alla tradizione calligrafica coeva (riconducibile alla *Pertschrift*) ma «educati a scritture della prassi corrente e/o alle forme burocratiche»¹¹⁸. I manoscritti destinati all'uso didattico e allo studio privato prodotti in questi ambienti erano poi spesso caratterizzati dallo sfruttamento di un nuovo supporto meno costoso della pergamena, quale appunto la carta.

Il **Monac.gr. 191** e il **Vat.gr. 386** possono quindi essere riconosciuti come prodotti tipici del dinamico contesto culturale di età *commena*. Purtroppo, la scarsità dei dati desumibili da questi due manoscritti non permette di formulare ipotesi più precise sugli ambiti in cui si propagò la conoscenza delle opere origeniane in questi decenni così vivaci sul piano culturale. L'unica suggestione che si possa in qualche modo formulare si ricollega alla conoscenza che del *CMT* ebbe Niceta di Eraclea a cavallo tra XI e XII sec.: costui operò infatti nella scuola patriarcale di Costantinopoli, ed è forse in questo ambito che si potrà immaginare il riaffiorare dei modelli (presumibilmente molto antichi) dei codici origeniani copiati in questi decenni.

V = **Marc.gr. Z. 43 (= 322)**

Dopo questa digressione è necessario continuare a seguire la labile traccia della tradizione manoscritta del *Commento a Matteo* e per poterlo fare va introdotto il secondo testimone del ramo di tradizione che stiamo affrontando, che è anche l'unico altro manoscritto di quest'opera¹¹⁹ copiato prima del 1453 e del conseguente trasferimento in Italia dell'epicentro della diffusione della letteratura greca. Il **Marc.gr. Z. 43 (= 322)** è parte del fondo *bessarioneo* della Biblioteca Marciana di Venezia: esso figura infatti sia nella lista acclusa alla lettera di donazione che Bessarione inviò nel 1468 al doge Cristoforo Moro¹²⁰, sia nel catalogo marciano redatto nel 1474, quando i libri furono sistemati in casse¹²¹.

La storia di questo manoscritto prima del suo ingresso nella collezione *bessarionea* si può ricostruire soprattutto grazie ai fondamentali studi che al copista di questo codice ha dedicato Brigitte Mondrain¹²². Se ben poco possiamo infatti intuire del contesto in cui fu allestito il codice monacense, molto di più è quanto conosciamo degli ambienti che videro nascere il codice oggi conservato a Venezia. La via indicataci dalla paleografia ci conduce infatti tra i libri e gli uomini che accompagnarono l'attività politica e culturale che Giovanni VI Canta-

¹¹⁸ Cavallo 2000, 236.

¹¹⁹ L'unico testimone della vitalità in area bizantina del *Marc.gr. 43* è il codice **Vatopedinus 763** del XIV sec. (Eustratiades-Vatopédinos 1924, 151), testimone del solo *Commento a Giovanni* e, come mostrato da Brooke 1896, xi; xix-xx apografo del marciano. Bisogna tuttavia segnalare che né Brooke, che si basò su collazioni operate direttamente nel monastero atonita da J. Rendal Harris, né alcuno degli editori successivi del *Commento a Giovanni* ha esaminato personalmente il manoscritto. L'interesse di questo codice risiede per noi nella sua collocazione in un'"area laterale": è infatti quasi certo che questo codice atonita sia stato esemplato prima che il suo apografo giungesse in Italia con Bessarione. La presenza di questo codice sull'Athos si spiega grazie agli stretti rapporti tra Giovanni VI con il monastero di Vatopedi (Lamberz 2016) per cui si veda *infra*.

¹²⁰ Labowsky 1979, 163 (numero 145).

¹²¹ Labowsky 1979, 205 (numero 246).

¹²² Mondrain 2004. Un'ulteriore messa a punto sull'attività di questo copista è in Mondrain 2007, 173. I risultati di queste ricerche paleografiche sono riassunti e integrati da Rigo 2016, 7.

cuzeno (1292-1383) dispiegò dopo la sua abdicazione nel 1354¹²³. Benché egli avesse ufficialmente abbracciato la vita monastica con il nome di Ioasaf, non venne meno né la sua autorità politica alle spalle dei figli Matteo¹²⁴ e Manuele né il suo attivismo all'interno della lunga e vivace controversia esicasta¹²⁵. Brigitte Mondrain, passando in rassegna i testimoni manoscritti delle opere che Giovanni compose dopo il proprio formale ritiro (*Refutazioni, Discorsi contro i Giudei, Storie*), ha definito i caratteri di un vero e proprio *scriptorium* che operò per il Cantacuzeno sotto la direzione Manuele Tzycandyles¹²⁶. L'attività di questo ambiente culturale è testimoniata dall'imponente produzione di opere controversistiche e storiografiche dell'ex imperatore, alcune delle quali conservate in manoscritti splendidamente miniati, come il Par.gr. 1242. Non bisogna però appiattare troppo questa realtà sulla sola figura di Giovanni Cantacuzeno: sappiamo infatti che Manuele Tzycandyles copiò due manoscritti delle vite di Plutarco (Bodl.Canon.gr. 93 e Ambr. D 538 inf.; terminati 7 aprile 1392) su commissione di Demetrio Casandreno, antico partigiano del Cantacuzeno trasferitosi a Mistrà nel 1359¹²⁷: proprio il manoscritto Ambrosiano contiene, ai ff. 305-311, una serie di epigrammi variamente legati al Casandreno¹²⁸.

Tornando al nostro Origene, la sottoscrizione del **Marc.gr. 43** ci informa che la copia del manoscritto fu terminata il 30 aprile del 1374¹²⁹ (+ ἐγράφη ἐν ἔτει ,ςωπβ' ἰν(δικτιῶνος) ιβ' μηνι ἀπριλλίω λ' +): è un codice di grande formato: 417 x 295 mm¹³⁰, con un'impaginazione a 36 righe simile a quella di altri codici *in folio* copiati dallo Tzycandyles (cf. Mosq.Mus.Hist.gr. 228 [56 Savva]: 405 x 283 mm e Seragliensis.gr. 28, 36 righe)¹³¹. Il manoscritto consta di 298 fogli scritti, cui sono anteposti 33 fogli bianchi; tutti i fascicoli sono quaternioni, salvo il primo che è un quinione. Come il Monac.gr. 191 anche il codice marciano trasmette il *Commento a Matteo* seguito da quello a Giovanni.

Siamo così ben informati sulle vicende biografiche di Giovanni Cantacuzeno da poter stabilire con una certa precisione dove il manoscritto marciano di Origene fu copiato: l'ex imperatore racconta nelle sue *Storie* – in modo certo non del tutto imparziale – che dopo la cerimonia di abdicazione del 10 dicembre 1354, egli accarezzò l'idea di stabilirsi sul monte Athos¹³²,

¹²³ La più aggiornata biografia di Giovanni Cantacuzeno è Nicol 1996, da cui tuttavia mancano dettagli fondamentali presenti in Nicol 1968, 35-103.

¹²⁴ Vale la pena ricordare che, durante la sua vecchiaia, Matteo Cantacuzeno, despota di Mistrà dal 1380 al 1391, compose commenti biblici al *Cantico dei Cantici* e ai *Proverbi*, a lui appartenne poi il codice Vat.gr. 557, prezioso manoscritto crisostomico dell'XI sec. (Nicol 1968, 120-121, n. 32).

¹²⁵ Sulla letteratura controversistica innescata dallo scontro tra le posizioni di Barlaam di Calabria e Gregorio Palamas si rimanda a Bianconi 2012c.

¹²⁶ Per questo prolifico copista si veda RGK I, 255 e la sintesi in Crisci-Degni 2011, 195-196. Curiosa l'etimologia del suo nome, riconducibile al latino *candela*, ricostruita da Trapp 1973. Egli fu molto attivo per il Cantacuzeno tra il 1369 e il 1372 (Mondrain 2004, 251). Treu 1972, 24-25 offre infine un elenco dei manoscritti nelle cui sottoscrizioni è presente il nome di Giovanni Cantacuzeno.

¹²⁷ ODB II, 1109.

¹²⁸ Bassi 1898, 385-398.

¹²⁹ Turyn 1972, 240, plate 191 e 259c (quest'ultima tavola riproduce la sottoscrizione del manoscritto).

¹³⁰ Le filigrane, non dirimenti al fine di datare il manoscritto, sono rilevate da Mioni 1967, 63. Si segnalano comunque, da Harlfinger-Harlfinger 1974-1980: *arc* 11; *cheval* 11, 21; *corne* 11; *huchet* 9.

¹³¹ Più tipica dello *scriptorium* dello Tzycandyles è però un'impaginazione a 23 righe come quella, ad esempio, del Par.gr. 1247 (Mondrain 2004, 257).

¹³² Io. Cant., *Hist.*, 3, 42, vol. 3, p. 306-308. Che quest'idea non fosse del tutto peregrina è confermato dagli stretti legami del Cantacuzeno con il monastero di Vatopedi che trovano concreta testimonianza nei lussuosi

ma si lasciò convincere dal nuovo imperatore a restare a Costantinopoli come consigliere.

La vita monastica del Cantacuzeno si svolse quindi principalmente a Costantinopoli: la sua prima sede fu il monastero di S. Giorgio dei Mangani¹³³ ma, in una data imprecisata, egli dovette trasferire la propria "corte monastica" presso il più piccolo monastero di Charsianites a Costantinopoli,¹³⁴ la cui fondazione era stata patrocinata dallo stesso Giovanni, come imperatore, verso il 1347-1350. Sulla storia di questo monastero siamo ben informati grazie al testamento di Matteo I³⁵, patriarca di Costantinopoli dal 1397 al 1407 e abate del monastero di Charsianites a partire dal 1388. Questo importante documento è conservato nei primi fogli del Vind.hist.gr. 55¹³⁶, manoscritto pergameneo d'apparato, sottoscritto dal patriarca stesso nel 1407¹³⁷ e appartenuto poi a Bessarione¹³⁸. Dal paragrafo 8¹³⁹ di questo importante documento apprendiamo che Giovanni Cantacuzeno dimorò a lungo nel monastero di Charsianites e fece addirittura costruire una terrazza e un balcone per rendere più accogliente la cella dell'igumeno, che gli era stata riservata. La sua permanenza lì non dovette quindi essere breve ed è probabile, come conclude Herbert Hunger nel pubblicare questo documento, che nel monastero di Charsianites avesse sede lo *scriptorium* che curò la diffusione delle opere del Cantacuzeno e trascrisse per lui testi patristici, tra cui l'Origene marciano¹⁴⁰.

Siamo poi informati di due soggiorni dell'ex imperatore a Mistrà, capitale del despotato di Morea retto dal figlio Manuele Cantacuzeno: un recente studio di Antonio Rigo ha stabilito con precisione che il monaco Ioasaf soggiornò una prima volta nel Peloponneso tra l'autunno del 1361 e i primi mesi del 1363¹⁴¹; un secondo soggiorno a Mistrà si protrasse invece dall'estate del 1369 fino al 1371¹⁴². A questo secondo soggiorno risalgono tra l'altro diversi manoscritti sottoscritti da Manuele Tzykandyles con indicazione della data e del luogo (ἐν τῷ Μυζιθροῦ)¹⁴³. Assieme al Cantacuzeno si spostava quindi anche il suo *scriptorium* e si può poi con certezza affermare che lo Tzykandyles, copista di fiducia e segretario dell'ex imperatore, dovette trattenersi nella capitale moreota anche dopo il ritorno del Cantacuzeno a Costantinopoli: nel settembre 1372 sottoscrisse una copia delle storie di Tucidide commissionata dal despota Manuele¹⁴⁴.

Questo quadro cronologico ci permette di affermare che il 30 aprile 1374, quando fu conclusa la copia del Marc.gr. 43, Giovanni Cantacuzeno e il suo personale centro di copia avessero sede a Costantinopoli, con ogni probabilità nel monastero di Charsianites.

manoscritti da lui precedentemente donati al monastero (Lamberz 2016).

¹³³ Informazioni sull'antico e importante centro monastico in Janin 1969, 70-76. Fonti primarie per la scelta di questo monastero da parte di Giovanni sono lo stesso protagonista (Io. Cant., *Hist.*, 3, 42, vol. 3 p. 306-308) e Niceforo Gregora (Nic. Greg., *Hist.*, 29, 30 p. 243) citati da Nicol 1968, 86 e Nicol 1996, 135.

¹³⁴ Janin 1969, 501-502.

¹³⁵ Hunger 1958.

¹³⁶ Hunger 1961, 59-60.

¹³⁷ La sottoscrizione è riprodotta in Hunger 1958, Tafel XIX.

¹³⁸ Hunger 1961, 59-60 e Labowsky 1979, 491-492. Il manoscritto fu acquistato dall'emissario imperiale Iohannes Sambucus (János Zsámboky 1531-1584) a Padova nel 1553-1554.

¹³⁹ Hunger 1958, 299.

¹⁴⁰ Hunger 1958, 293-294 seguito da Nicol 1968, 94 e Nicol 1996, 140.

¹⁴¹ Rigo 2016, 65.

¹⁴² Rigo 2016, 66.

¹⁴³ Par.gr. 1241 (settembre 1369); Monac.gr. 451 (marzo 1370); Meteora, Hagias Triados (1 aprile 1370); Vat.gr. 674 (Giugno 1370). I dati sono ricavati da Rigo 2016, 66.

¹⁴⁴ Si tratta del Vat.gr. 127, per cui si rimanda al catalogo di Mercati-Franchi de' Cavalieri 1923, 156 e Turyn 1964, 165-166.

La carriera di un anonimo copista

Dopo aver stabilito luogo e tempo della copia dell'Origene marciano possiamo far interagire i dati cronologici sfruttati poco fa con gli studi paleografici di Brigitte Mondrain,¹⁴⁵ per ricostruire la carriera di uno dei più prossimi collaboratori di Giovanni Cantacuzeno. Alla paleografa francese si deve infatti il riconoscimento della mano che vergò il **Marc.gr. 43** in cinque diversi manoscritti, dopo alcune singole identificazioni nate dallo studio dell'importante **Par.gr. 450** degli apologisti¹⁴⁶.

La grafia del nostro copista si caratterizza per un *ductus* posato, con asse leggermente inclinato a destra, nel filone del *Metochitesstil* ma con una maggior disciplina degli elementi esuberanti derivati dall'uso cancelleresco e dalla *Fettaugenmode*. Ogni lettera ha la sua autonomia, i nuclei delle lettere sono arrotondati, e forte è la tendenza alla bilinearità. Caratteristico di questa scrittura è il polimorfismo di alcune lettere: β (in forma moderna o a due occhielli), ω (aperto in alto oppure "en petit pain") e π (con la parte inferiore aperta o chiusa).

Egli partecipò innanzitutto alla copia di codici utilizzati dal Cantacuzeno come fonte per redigere le proprie opere di controversia teologica; lo stesso copista era poi attivo nel processo di redazione e diffusione delle opere dello stesso ex imperatore, producendo esemplari su cui l'autore stesso sarebbe tornato ad intervenire di suo pugno.

A queste attività si può ricondurre un primo nucleo di manoscritti in cui si riconosce la mano del nostro copista, che fa infatti la sua prima comparsa nel **Marc.gr. 146** (420 x 300 mm, 34 righe per pagina), contenente la traduzione di Demetrio Cidone delle questioni 1-119 della *Summa theologica* di Tommaso d'Aquino. Il copista di V si può identificare nella mano C di questo codice: ff. 352v-482r¹⁴⁷. La copia del **Marc.gr. 146** fu terminata il 17 aprile 1363 come indicato dalla sottoscrizione con data in cifre, contro l'uso dello Tzycandyles nelle cui *subscriptioes* i numerali sono di norma scritti per esteso¹⁴⁸.

Il **Par.gr. 1247** (290 x 206 mm, 23 righe per pagina) è testimone di trattati relativi alla controversia palamita, tra cui spiccano la *Refutatio prima Prochori Cydoni* e il *Contra Isaacum Argyrium* di Giovanni Cantacuzeno¹⁴⁹. In esso la mano del nostro copista è stata riconosciuta da Brigitte Mondrain ai ff. 68r-242r, mentre ai ff. 1-50 e 66-67 si incontra la mano dello Tzykandyles¹⁵⁰. Il fatto che questo codice non sia datato ne testimonia la chiara funzione di copia provvisoria, almeno per quanto concerne alcune opere del Cantacuzeno. Ora, per quanto riguarda la *Refutatio*, questo manoscritto contiene ampie aggiunte e correzioni marginali¹⁵¹ che gli editori del trattato, Voordeckers e Tinnefeld, hanno interpretato come correzioni d'autore¹⁵².

Questa sinergia tra copista e autore testimonia la prossimità del copista dell'Origene marciano con Giovanni Cantacuzeno, prossimità confermata da un altro manoscritto non

¹⁴⁵ *In primis* il già citato Mondrain 2004 seguito dalla messa a punto di Mondrain 2007.

¹⁴⁶ Un elenco di queste identificazioni si trova in Pouderon 2009, 71 n. 2.

¹⁴⁷ Riproduzione in Turyn 1972, 231-232, Plate 187 e 259a.

¹⁴⁸ Mondrain 2004, 252 n. 4.

¹⁴⁹ Catalogo di riferimento per il **Par.gr. 1247** resta Omont 1886a, 267.

¹⁵⁰ Mondrain 2004, 269; 272-273 e più brevemente Mondrain 2011, 98.

¹⁵¹ Si veda soprattutto l'ampia aggiunta al f. 141r.

¹⁵² Voordeckers-Tinnefeld 1987, 64; Mondrain 2000, 24; Mondrain 2004, 269-271.

datato contenente opere dell'ex imperatore impegnato nella controversia palamitica. Ci stiamo riferendo al **Laur.plut. 8, 8** (410 x 287 mm, 36 righe per pagina), recentemente studiato da Antonio Rigo¹⁵³ in quanto testimone unico (e di fatto idiografo) del *Prooimium contra Barlaanum at Acindynum*, vero e proprio compendio storico della controversia palamitica composto nel 1363, a cui seguono i quattro libri *Contra Ioannem Cyparissiotem*. Anche se la copia di questo codice non si può che datare genericamente agli anni '60, resta il fatto che il copista del marciano di Origene collaborò attivamente alla prima diffusione delle opere di Giovanni Cantacuzeno.

La stessa conclusione si può ricavare dal ruolo giocato dal nostro copista nella redazione delle *Historiae* composte dall'ex imperatore. Conviene in questo caso partire da un codice non di sua mano: il **Bonon.Bibl.Univ. 2212** (405 x 295 mm, 36 righe per pagina), testimone delle *Storie* di Giovanni Cantacuzeno coevo all'autore¹⁵⁴ e dovuto al calamo dell'*anonymus aristotelicus*¹⁵⁵, copista della cerchia del Cantacuzeno identificato da Brigitte Mondrain con il papàs Malachias che copiò parte del Laur. 74, 10¹⁵⁶. Il copista di V è intervenuto in numerosi punti del manoscritto bolognese apportando correzioni probabilmente d'autore¹⁵⁷.

Queste correzioni sarebbero poi state definitivamente integrate nel testo delle *Historiae* nel **Laur.plut. 9, 9** (405 x 295 mm, 34 righe per pagina) interamente di mano dello scriba di V e datato 7 dicembre 1369: in quella data il Cantacuzeno si trovava a Mistrà, luogo in cui fu quasi certamente prodotto questo manoscritto. Già Turyn¹⁵⁸ aveva identificato il copista di questo codice con quello del Marciano di Origene, ma non con quello del codice delle traduzioni tomiste (Marc.gr. 146), probabilmente a causa della diversa morfologia della sottoscrizione datata finale, qui scritta per esteso nei numerali.

Il copista di M ebbe quindi parte attiva nella composizione e nella prima diffusione delle opere originali di Giovanni Cantacuzeno, ma non si limitò a ciò. Egli copiò infatti per l'ex imperatore alcuni codici di contenuto patristico che conviene analizzare per ottenere un'idea più chiara delle circostanze in cui nacque il codice marciano di Origene.

Alla prima fase di attività del nostro copista appartiene il **Par.gr. 450** (288 x 220 mm. per 23 linee di scrittura, esattamente la metà degli altri manoscritti vergati da questo copista ma perfettamente in linea con lo standard dello *scriptorium* dello Tzykandyles)¹⁵⁹ datato, ma non firmato, l'11 settembre 1363. Le opere contenute in questo manoscritto sono estremamente

¹⁵³ Rigo 2016 in cui il codice è descritto a pagg. 6-7.

¹⁵⁴ Oltre al Laur. 9, 9 gli altri testimoni delle *Historiae* del Cantacuzeno sono il Seragliensis gr. 28, dovuto a Michele Tzykandyles, e il Par.Coislin. 144 e il Bonon.Bibl.Univ. 2212 (su cui si tornerà), che però sono di mano dell'*anonymus aristotelicus*, alias Malachias (Mondrain 2007, 173).

¹⁵⁵ Mondrain 2004, 285.

¹⁵⁶ Mondrain 2004, 285. L'identificazione dell'*anonymus aristotelicus* con Malachias è stata resa possibile dall'identificazione della sua mano in due quaternioni nella collezione medica del Laur. 74, 10, in cui è conservato il nome di ogni copista cui era stata assegnata una sezione dell'opera da copiare (Mondrain 2000, 19-24; Mondrain 2006, 372-377). Purtroppo, non sembra possibile riconoscere la mano del copista del Mar.gr. 43 in quella di alcun copista che partecipò a quest'opera collettiva di trascrizione.

¹⁵⁷ Mondrain 2004, 269; si vedano gli interventi su raschiature ai ff. 18v, 22v, 25r, 27r, 43r, 49v, 261v, 301v, 315v, etc.

¹⁵⁸ Turyn 1972, 236 plate 192 e 259b.

¹⁵⁹ Mondrain 2004, 257.

rare¹⁶⁰: come ha mostrato B. Pouderon¹⁶¹ ci troviamo di fronte a un *corpus* apologetico di opere poste sotto il nome di Giustino martire, alcune delle quali indubbiamente pseudepigrafe. Il confronto del contenuto di questo manoscritto con il più antico Par.gr. 451 (copiato da Baanes per Areta nel 913/914)¹⁶² e con il cap. 125 della *Biblioteca* di Fozio¹⁶³ permette di riconoscere il consapevole lavoro di raccolta e organizzazione degli *opera omnia* dello (pseudo-)Giustino. Ad esempio, il Par.gr. 451 è antigrafo del nostro manoscritto per la *Cohortatio ad Graecos*¹⁶⁴ mentre è assai probabile che la *Confutatio Aristotelis*¹⁶⁵ (ff. 261-300), opera della quale il Par.gr. 450 è archetipo conservato, sia giunta alla collezione Par.gr. 450 da un discendente del manoscritto recensito da Fozio nel cap. 125 della *Biblioteca*¹⁶⁶, che doveva contenere questa rara opera di polemica filosofica.

Un ulteriore legame con Fozio è rappresentato dall'utilizzo come introduzione nel Par.gr. 450 (f. 1r-v) proprio del cap. 125 della *Biblioteca*¹⁶⁷. Il testo di questo *excerptum* è in accordo con le lezioni peculiari del codice Marc.gr. 450 [= A]¹⁶⁸. Se è vero che chi ha organizzato questa raccolta disponeva della *Biblioteca* foziana, si può azzardare che abbia potuto utilizzare anche i manoscritti recensiti del patriarca e dalla sua cerchia, traendone copia all'interno del *corpus* di Giustino del Par.gr. 451. È lecito attribuire quest'operazione editoriale al Cantacuzeno e ai suoi copisti? C'è almeno un argomento che sembra sconsigliarlo: dopo l'estratto foziano, il Par.gr. 450 contiene (ff. 1v-5v) una serie di estratti dal libro IV dell'*Historia Ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea. Matthieu Cassin¹⁶⁹ ha osservato che il testo di questi estratti si accorda bene con quello del Par.gr. 1431, uno dei più antichi testimoni dell'opera eusebiana, mentre non presenta alcuna affinità con il Mosq.Sinod.gr. 50 (405 Vladimir), manoscritto finito di copiare il 29 settembre 1337 (*Subscriptio* al f. 411r) e appartenente alla donazione di manoscritti di lusso fatta da Giovanni Cantacuzeno al monastero atonita di Vatopedi¹⁷⁰. Il manoscritto di Mosca non era più nelle disponibilità dell'ex imperatore nel 1363, data della copia del parigino degli apologeti, ma è verisimile che, dovendo copiare nella sua introduzione un passaggio di Eusebio, il redattore avrebbe attinto a un testo quantomeno affine a quello del codice appartenuto al Cantacuzeno. Questo ha indotto Cassin ad affermare, con buone possibilità di cogliere nel vero, che gli estratti eusebiani (e con ogni probabilità foziani) erano già presenti nel modello

¹⁶⁰ Un elenco dettagliato si ha in Pouderon 2009, 72-73.

¹⁶¹ Pouderon 2009, 37-38 e Pouderon 2005, 64-66.

¹⁶² Per l'attività di questo copista di veda RGK II, 43. Sui manoscritti di Areta sempre fondamentale Perria 1991 64-66 per il parigino degli apologeti.

¹⁶³ In questo capitolo Fozio offre due liste di opere di Giustino, la prima basata sull'effettiva lettura di un manoscritto, la seconda derivata dalla *Storia Ecclesiastica* di Eusebio: a noi qui interessa ovviamente la prima lista (si vedano a proposito Pouderon 2005, 64-66 e quanto da me scritto in Canfora 2016, 1040-1041).

¹⁶⁴ Riedweg 1994, 184-188.

¹⁶⁵ L'edizione più recente resta quella di Otto 1880. Per un'efficace introduzione sull'opera e sulle attribuzioni di volta in volta tentate si veda Crepaldi 2018, 7-15.

¹⁶⁶ Mi permetto di rimandare a quanto da me scritto a commento del cap. 125 della *Biblioteca* in Bianchi-Schiano 2016, 1040-1041.

¹⁶⁷ L'estratto è registrato al n. 56 del censimento di Eleuteri 2000, 126.

¹⁶⁸ Queste le lezioni condivise dal Par.gr. 450 e dal Marc.gr. 450 (A) contro il Marc.gr. 451 (B):

94b 37: οὐδὲ A Par.gr. 450 : ἐν δὲ B

94b 41 ἐπέδωκε A Par.gr. 450 : ἐπέθηκε B

95a 12: συσκεαυσθεις A Par.gr. 450 : σκεαυσθεις B

95a 14: συνδιέθηκε A Par.gr. 450 : συνέθηκε B

¹⁶⁹ Cassin 2005, 237.

¹⁷⁰ Si veda da ultimo Lamberz 2016, 96-97.

del Par.gr. 450¹⁷¹. È quindi più prudente ipotizzare che al copista di V sia stata commissionata la copia di un *corpus* già formato e solo allora rimesso in circolazione nella cerchia del Cantacuzeno¹⁷².

In un momento successivo, nel marzo 1368, il copista di V sottoscrisse il **Par.gr. 909**: (405 x 290 mm., scrittura 295 x 200 34 righe), codice dovuto per intero al suo calamo, salvo un'invocazione a Dio nel margine superiore del f. 1r (+ θεὸς βοήθει μοι διὰ τοῦ ἐλέους σου +), in cui si può riconoscere la mano dello Tzycandyles.

L'inscriptio di questo manoscritto attribuisce a Teodoro Grapto una serie di opere (*Apologeticus*, *Antirretici*, *Contra Eusebium*, *Contra Epiphaniem*) il cui autore è in realtà il patriarca Niceforo (758 – 828 circa)¹⁷³. Questa stranezza si spiega alla luce dell'antigrafo di questo manoscritto¹⁷⁴, ossia il venerando Par.gr. 910, testimone fondamentale del *corpus* di Niceforo, in cui la titolatura dell'*Apologeticus* (f. 1r) è stata manomessa inserendo il falso *nomen auctoris* di Teodoro Grapto¹⁷⁵. Ecco dunque individuato il modello diretto di uno dei codici copiati per il Cantacuzeno, fatto confermato dalle numerose note di lettura e segnali di richiamo di mano di Giovanni Cantacuzeno nel Par.gr. 910¹⁷⁶! Ma non è tutto: nell'illuminante sottoscrizione che si legge sull'ultimo foglio di questo codice (f. 341r) è lo stesso copista a informarci sul tipo di attività che si svolgeva nella cerchia dell'ex imperatore.

Τὸ παρὸν βιβλίον τοῦ ἁγίου Θεοδώρου τοῦ γραπτοῦ τῷ μακρῷ χρόνῳ ἀφανισθέν, τῇ περὶ τὰς θείας γραφὰς φιλευσεβεί σπουδῇ καὶ φιλοκαλίᾳ τοῦ ἁγίου ἡμῶν αὐθέντου καὶ βασιλέως κυροῦ Ἰωάσαφ τοῦ Καντακουζηνοῦ ζητηθέν, ἐνὸς μόνου βιβλίου εὐρεθέντος κάκεινου πάνυ μὲν σαθροῦ διὰ παλαιότητα χρόνου· ἐσφαλμένου δὲ καὶ τῇ τοῦ γεγραφότος ἐκεῖνο ἰδιωτεία, μετεγράφη εἰς ὠφέλειαν τῶν ἐντευξομένων, ἐν ἔτει ,ςωοι' μηνὶ μαρτίῳ ἰνδικτιῶνος ς'ἡ¹⁷⁷.

Questa nota testimonia la sistematica ricerca di opere teologiche rare, soprattutto patriistiche, per conto di Giovanni Cantacuzeno. Ma ci possiamo spingere un passo oltre: il fatto di conoscere l'antigrafo del **Par.gr. 909** ci permette di formulare un'ipotesi sul luogo in cui questa ricerca si dispiegò. L'alterazione del nome dell'autore (da Niceforo a Teodoro Grapto) nel **Par.gr. 910** si può collocare solamente in un contesto che conservò la memoria del monaco palestinese iconodulo. Tale contesto si può individuare in via ipotetica nel monastero costantinopolitano di Chora¹⁷⁸, dove Teodoro, morto tra l'841 e l'844, risiedette con il fratello Teofane¹⁷⁹. A Chora si può ricondurre l'alterazione del titolo e a Chora, circa cinque secoli dopo, il mano-

¹⁷¹ Cassin 2005, 237 n. 164. L'affermazione di Cassin risulta confermata da un primo controllo sugli estratti eusebiani dei ff. 1v-5v del Par.gr. 450.

¹⁷² Rimane solo una suggestione che anche questo manoscritto sia stato recuperato nella biblioteca di Chora.

¹⁷³ Chrysostalis 2005, 71-99.

¹⁷⁴ Errori e lacune già presenti nel XIV sec. nel modello di IX sec. sono fedelmente riprodotte nel Par.gr. 909: questi inequivocabili segni congiunti sono elencati in Mondrain 2004, 266 e, con maggiore ampiezza, Chrysostalis 2005, 80-84.

¹⁷⁵ Chrysostalis 2005, 49.

¹⁷⁶ Si veda Featherstone 1983, 197-198, corredato da inequivocabili illustrazioni.

¹⁷⁷ La trascrizione di questa nota si legge anche in Mondrain 2004, 264-265 e Chrysostalis 2012, 73.

¹⁷⁸ Janin 1975, 531-539 (533-534 su Teodoro Grapto).

¹⁷⁹ Per la biografia di Teodoro Grapto, nota soprattutto attraverso la *Vita* di Michele Sincello di veda la voce dell'*Oxford Dictionary of Byzantium* (ODB III, 2042) e, sull'encomio a lui dedicato da Teofane di Cesarea (Featherstone 1980).

scritto fu probabilmente riscoperto e fatto copiare per volontà dell'ex imperatore Giovanni Cantacuzeno¹⁸⁰.

Passare in rassegna l'attività del copista di M ci ha permesso di collocare la confezione del Marc.gr. 43 in uno dei più vivaci circoli culturali della seconda metà del XIV sec. nel mondo bizantino: quello orbitante attorno a Giovanni Cantacuzeno e operante tra Mistrà e Costantinopoli. A questo contesto si può attribuire uno scandaglio delle biblioteche costantinopolitane alla ricerca di opere patristiche rare: da queste richieste emersero lo Ps.Giustino del Par.gr. 450 e lo Ps.Teodoro Grapto (in realtà Niceforo patriarca) del Par.gr. 909 ma anche, e per noi soprattutto, l'Origene del Marc.gr. 43.

Se davvero il Cantacuzeno promosse una ricerca di opere rare dedicate alle sacre scritture che, forse su scala minore, può ricordare quella promossa nell'813 dall'imperatore iconoclasta Leone V¹⁸¹, è lecito chiedersi dove si svolse questa ricerca, e, più in particolare, dove si trovava il modello (o i modelli, come vedremo) di V quando gli emissari di Giovanni Cantacuzeno ne entrarono in possesso per farne copia. La risposta più spontanea e quasi inevitabile è Costantinopoli. In assenza di testimonianze positive al riguardo, non si può che formulare alcune ipotesi più plausibili di altre.

Si potrebbe in primo luogo ipotizzare che i manoscritti grazie ai quali si arricchì la collezione del Cantacuzeno provenissero dalle biblioteche dei monasteri dell'Athos, istituzioni alle quali l'ex imperatore era strettamente legato: il modello del Marc.gr. 43 potrebbe quasi essere stato un ringraziamento per il ricco donativo di codici patristici a cui abbiamo già accennato¹⁸². Ciò è plausibile, ma altrettanto possibile è che tutta la ricerca del Cantacuzeno si sia svolta a Costantinopoli e abbia ottenuto i più significativi risultati nella biblioteca di Chora. Se davvero fu lì che il Cantacuzeno poté procurarsi il Par.gr. 910 di Niceforo patriarca, *alias* Teodoro Grapto, su cui lo stesso scriba nel Marc.gr.43 esemplò il Par.gr. 909, nulla ci obbliga a escludere che un manoscritto dei commenti di Origene su Matteo e Giovanni fosse conservato proprio nella biblioteca annessa al monastero di Chora, allora fiorente grazie al restauro e al rinnovamento patrocinato da Teodoro Metochite tra il 1316 e il 1321 e fulcro nei decenni successivi dell'effervescente circolo culturale raccolto intorno a Niceforo Gregora¹⁸³. Benché quest'ultimo fosse schierato su posizioni teologicamente (e politicamente) avverse a quelle del Cantacuzeno non è impossibile che emissari dell'ex imperatore possano aver avuto accesso ai libri conservati nel suo monastero.

Il lavoro editoriale nel Marc.gr. 43

Dopo aver indagato il contesto in cui il codice marciano del *CMt* fu prodotto, è giunto il momento di sfogliare idealmente questo manoscritto e di mettere in luce le caratteristiche

¹⁸⁰ Featherstone 1983, 181-182 riconduce la riscoperta del codice e l'intervento sull'*inscriptio* a Niceforo Gregora. Questo secondo atto sembra escluso da ragioni paleografiche mentre il legame del Par.gr.910 con Gregora è assicurato, oltre che da un buon numero di note marginali, da citazioni tratte dall'*Antirretico terzo* e attribuite a Teodoro Grapto nelle *Storie* di Niceforo Gregora (per i dettagli si rimanda a Featherstone 1983, 185-186).

¹⁸¹ L'aneddoto è tratto dalla *Vita di Leone Armeno* (PG 108, col. 1025) citato in Canfora 2005, 28.

¹⁸² Lamberz 2016.

¹⁸³ Una lista dei manoscritti certamente riconducibili alla biblioteca di Chora nel primo quarto del XIV sec. si trova in Bianconi 2005, 412-418, mentre sulla biblioteca di Chora e sul circolo culturale che lì si riuniva attorno a Niceforo Gregora si rimanda allo stesso Bianconi 2005 oltre che a Pérez Martín 1997.

redazionali che lo distinguono dal resto della tradizione dei commenti neotestamentari origeniani.

In primo luogo, è indispensabile segnalare che l'appartenenza di questo manoscritto alla cerchia di Giovanni Cantacuzeno non si evince solo da dati paleografici: sulla scorta delle osservazioni di Brigitte Mondrain¹⁸⁴, ho infatti già avuto modo di segnalare che questo manoscritto porta i segni della lettura che di Origene fece l'ex imperatore in persona¹⁸⁵. In una nota di lettura autografa ai ff. 37v-38r si incontra infatti la stessa mano che inserì innumerevoli correzioni d'autore nel **Par.gr. 1247** di cui più sopra abbiamo discusso. Ciò testimonia che, per la composizione dei suoi trattati di controversia teologica, l'ormai anziano monaco Ioasaf consultò, per lo meno, le sezioni del *CMt* dedicate alla trasfigurazione (*CMt* 12, 38, relativo a Mt 17, 1-9). Questo il testo delle note:

Σημείωσαι: "Ὅτι μὴ μόνον ψεύδους τὸ εἰρημένον ἀλλὰ καὶ ἀσεβές. καὶ γὰρ πρὸ τῆς τοῦ σωτῆρος ἀναστάσεως οὐκ ἂν εἴποι τις ὁπόσων ἐργάται θαυμάτων ἐν τῇ τοῦ πνεύματος δυνάμει γεγονάσιν οἱ ἀπόστολοι, καὶ δῆλον ἐκείθεν· δίδωμι γὰρ ἔφησεν ὑμῖν ὁ κύριος ἐξουσίαν κατὰ πνευμάτων ἀκαθάρτων (cf. Mt 10,1) καὶ αὐθις τὸ σωτήριον ὑφίστασθαι μέλλων πάθος. Ἐὰν ἀγαπάτε με, ἔφη, τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμὰς τηρήσατε, καὶ ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν, ἵνα μένη μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτό, οὐδὲ γινώσκει αὐτό. ὑμεῖς δὲ γινώσκετε αὐτό, ὅτι παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται. (Gv 14, 15-17) "Ὁδ' ὁ τῆς βροντῆς υἱὸς Ἰωάννης εἶπε δηλαδὴ. Σημείωσαι: Τὸ «οὐπω ἦν πνεῦμα ἅγιον ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάθη» (Io 7, 39), τὸ μηδέπω κατεληλυθέναι τὸ πανάγιον πνεῦμα, μηδὲ κεκτηθῆσαι τοὺς ἀποστόλους τὴν τελειωτέραν γνώσιν καὶ δύναμιν, ὅπερ ἐν τῇ μεγάλῃ τῆς πεντηκοστῆς ἡμέρᾳ γέγραπται. Εἰ γὰρ καὶ ὡς εἴρηται τὴν τοῦ παρακλήτου καὶ πρὸ τῆς καθόδου τοῦ πνεύματος ἐν ἑαυτοῖς οἱ ἀπόστολοι χάριν εἶχον, ἀλλ' οὐπω τὴν μείζω καὶ τελειωτέραν· ἐχρῆν γὰρ ὡσπερ οὐσιωδῶς ὑπὸ τοῦ σωτῆρος ἐμυσταγωγούντο καὶ διδασκάλου, οὕτω καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐσιωδῶς ἐν εἴδει περιστερᾶς κατεληλυθέναι τε καὶ τὴν τελειότητα παρασχεῖν αὐτοῖς.

Nota che quest'affermazione non è solo falsa ma anche empia, poiché prima della resurrezione del Salvatore non si potrebbe dire quanti miracoli abbiano compiuto gli apostoli nella potenza dello Spirito. Ed è chiaro da quanto segue: il Signore infatti vi disse: «Vi do la potenza contro gli spiriti impuri» (cf. Mt 10,1) e di nuovo, mentre stava per affrontare la sofferenza salvifica, diceva: «se mi amate, rispettate i miei comandamenti e io chiederò al Padre che vi dia un altro consolatore, affinché resti con voi per l'eternità: lo spirito di verità che il mondo non può ricevere poiché non lo contempla e non lo riconosce. Voi invece lo riconoscete poiché resta con voi e sarà vicino a voi» (Io 14, 15-16). Con «il figlio del tuono» intese chiaramente Giovanni. Nota: «Non era ancora lo Spirito Santo poiché Gesù non era stato ancora glorificato» (Io 7, 39): il santissimo spirito non è stato ancora liberato e che gli apostoli non hanno ancora la conoscenza e la potenza più perfette, cosa che è scritta solo nel grande giorno di Pentecoste. Se infatti, come viene detto, gli apostoli avevano la grazia anche prima della discesa in loro dello spirito paraclito, non era ancora la più grande e la più perfetta. Bisognava infatti che, come erano stati iniziati nella sostanza dal Salvatore e maestro, così anche lo Spirito Santo fosse liberato nella sostanza sotto forma di colomba ed offrisse loro la perfezione.

Il fatto che, salvo lcuni richiami di attenzione, questa sia l'unica nota del Cantacuzeno in tutto il manoscritto ci fa intuire che l'ex imperatore sia andato scientemente a ricercare,

¹⁸⁴ Mondrain 2004, 272; Mondrain 2011, 98.

¹⁸⁵ Tondini 2016, 401-402 da cui si ripropone la trascrizione di questo *marginale*.

all'interno del *Commento a Matteo*, la sezione dedicata alla trasfigurazione, strettamente collegato alle discussioni sulla materialità della luce taborica che divamparono durante la controversia palamita. Non è un caso che riflessioni affini a quella che traspare dalla nota autografa nel Marciano si ritrovino nella *Refutatio prima Prochori Cydoni*¹⁸⁶.

In secondo luogo, non deve passare inosservato che, tra i paratesti che accompagnano i due commentari origeniani, compare un testo introduttivo al *Commento a Giovanni* ben diverso dalla breve nota redazionale che si legge nel codice di Monaco. Il f. 183r-v del Marciano è infatti occupato da un ampio testo posto sotto un'autorevole indicazione d'autore: τοῦ βασιλέως¹⁸⁷. La grafia di queste pagine differisce da quella utilizzata per il testo principale dei due commentari: è quindi probabile che si debbano a un altro scriba, anche se non si può escludere che il copista che ha vergato il resto del manoscritto abbia qui utilizzato una grafia più ricca di vezzi cancellereschi. La questione resta *sub iudice*. In ogni caso ecco una trascrizione di questa introduzione al *Clo* ricontrollata direttamente sul Marc.gr. 43.'

+ Τοῦ βασιλέως +

Πολλῶν τὸν Ὀριγένην αἰρετικὸν ὑπάρχειν ψηφισαμένων ἄθεον μάλιστα τοῦτον ἔγωγ' ἂν φαίην ὡς που γε κἀν τοῖς παροῦσιν εὐαγγελίοις νῦν ἀναφαίνεται. Καὶ γάρ, εἰ καὶ τὸν Ἀέτιον ἔνιοι τῆς τηλικαύτης βλασφημίας ὠθήθησαν ἀρχηγόν, ἀλλ' οὗτος ἐστὶ ταῖς ἀληθείαις ὁ πρῶτερος ταύτην ὠδινήσας τε καὶ προενεγκών, τὸ στόμα μὲν γὰρ εἰς οὐρανὸν κατὰ τὸν εἰπόντα θέμενος καὶ εἰς ὕψος τὸ θεῖον ἀδικίαν τῇ γλώσση λελαληκώς· τὸν εἰρημένον μὲν Ἀέτιον τῆς οἰκείας πρῶτον ἔσχε κληρονόμον μελαγχολίας. Ἀρείω δ' οὗτος τῷ γαλάτῃ τῆς οἰκείας μεταδεδωκώς λύμης καὶ τὸν λίβυν Εὐνόμιον ὕστερον εἰς τὸ τῆς ἀσεβείας καταφερόμενος συνυφειλκύσατο βάραθρον, πᾶσιν ὁμοῦ τοῖς ἐξ ἀπονοίας τοῖς ληρημασιν αὐτῶν ἠκολουθηκόσιν· ὥσθ' ὁ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ λόγον κτίσμα τολμήσας πρῶτος εἰπεῖν οὗτος ἦν. Ἄλλ', ὦ ἀλίτηριε, φήσειεν ἂν τις· εἰ κτίσμα κατὰ σε πέφυκεν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, ἄλογος πάντως καὶ ὁ θεὸς ἦν πρὶν τὸν λόγον αὐτοῦ γενέσθαι· καὶ αὐτὸ εἰ κτίσμα ἐστίν, ἦν ποθ' ὅτε οὐκ ἦν. Μὴ ὄντος τοίνυν υἱοῦ πῶς πατὴρ ὁ πατὴρ ἢ πῶς ὁ τῆς ὄντως ἀληθείας, τοῦ Χριστοῦ δηλαδή, ἀκόλουθος Ἰωάννης ἀληθεύων ἂν εἴη, πάντα δι' αὐτοῦ γεγενῆσθαι λέγων καὶ χωρὶς αὐτοῦ γεγονέναι μηδέν, ὃ γέγονε; Γεγονότος γὰρ καὶ αὐτοῦ ψευδόμενος ὁ λέγων ἐξελεγχθήσεται πάντα δι' αὐτοῦ γεγονέναι. Καὶ γὰρ οὐ δήπου αὐτὸς ἑαυτὸν ἐποίησεν, ἀλλ' ἀληθείας ὣν ὀπαδὸς οὐδ' ἐν τούτῳ τάληθοῦς παραφέρεται. Πάντα δέ, φησί, δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν, ὃ γέγονε. Ἄλλ' ὅρα πᾶς ὁ θέλων· τῆς ἀσεβοῦς ψυχῆς τὸ κακούργον τέχνασμα πῶς οἶα τι θηρίον ἐμφωλεύσαν τῇ θεῖᾳ ῥήσει τῆς οἰκείας ἐνέθηκε γνωρίσματα πονηρίας, διασπάσαι ταύτην καὶ πρὸς τὴν οἰκείαν τῆς ἀθείας ποιότητα μετακεντρίσαι πειρώμενος. Πάντα γὰρ δι' αὐτοῦ ἐγένετο

¹⁸⁶ Voordeckers-Tinnefeld 1987, 64: "Ὡσπερ γὰρ τῶν ἀποστόλων δεομένων καὶ ἐπιτιθέντων ἐτέροις τὰς χεῖρας ἢ ἄκτιστος χάρις τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπεφοῖτα καὶ ἡ μὲν παράκλησις καὶ ἡ τῶν χειρῶν ἐπίθεσις ἐνηργεῖτο διὰ τῶν ἀποστόλων καὶ τῆς χάριτος ταύτης πρὸ τῶν ἄλλων μεταλαβόντων, ἡ δὲ τοῦ παναγίου πνεύματος ἐπιφοίτησις ἦν ἡ ἀγιάζουσα τοὺς ἀγιάζομένους κατὰ τὸ μέτρον καὶ τὴν τάξιν ἐκάστου, ἦτοι τοὺς δ' ἔλαττον, οὕτω μοι νόει καὶ ἐπὶ τῶν ἀγγέλων. [Infatti, quando gli apostoli ancora imperfetti imponevano ad altri le mani, era la grazia increata del santo spirito a discendere su di loro e così l'invocazione e l'imposizione delle mani aveva effetto per mezzo degli apostoli e della grazia dello spirito, prima che gli altri la ricevessero. Era la venuta del santissimo spirito a santificare i santificati, anche chi lo era in grado minore, secondo la misura e la disposizione di ciascuno; lo stesso reputa che valga per gli angeli].

¹⁸⁷ Il testo è riprodotto, con qualche imprecisione in Preuschen 1903, XXIV-XXV: si vadano infatti le correzioni riportate da Koetschau 1905, 17.

φάμενος και χωρις αυτου εγενετο ουδε εν, ειτα σιξας μετα τουτ' επιφερει· ο γεγονεν εν αυτω ζωη ην και τα εξης. Τουτο δ' ην τεχναζομενου καπι του θειου και παναγιου πνευματος τον ληρον μετενεγκειν. Ει γαρ, ως φησι, ζωη ην, οπερ εν αυτω γεγονε, σκισμα και ο παρακλητος κατα το επομενον αποδεικνυται. Και γαρ γεγονεν. "Εδει τοιγαρουν την του μακαριου Πετρου φωνην και προς αυτον φαναι, οτι ου το αργυριον σου καθαπερ του Σιμονος, αλλα τα συγγραμματα σου συν σοι εστωσαν εις απωλειαν. Αλλ' επειδηπερ παρα Παυλου του θειου δεδιδαμεθα λεγοντος· παντα δοκιμαζοντες το καλον κατεχετε, ναι μην και το αδρανες τουτι και βραχυτατον ζων την μελιτταν πασι τε λειμωσιν και πασαις βοταναις ορωμεν επιπταμενην ομοιως λαβεραϊς τε και ωφελιμοις, και το χρησιμον μεν και προς την του εργου συντελειαν εφαρμोजον αναλεγομενην εκαστοθεν, το βλαβερων δ' αποσειομενην, ποιητεον αν ειη και ημιν κατα ταυτα. Και τα τουτου συγγραμματα διοντες και δοκιμαζοντες κατα την του μακαριου Παυλου φωνην και το της μελισσης υποδειγμα, το μεν χρησιμον παρακατασχωμεν εαυτοις, το δε βλασφημον εις την κεφαλην εασωμεν τραπεσθαι του λεξαντος, μαλλον δ' εις την της εκεινου ψυχης κεφαλην, ει γε δει προπεωδεστερον, φαναι. Και γαρ, ωσπερ τοις του θεου λογου μυσταις και οπαδοις και τοις μετ' εκεινους τακεινων εξηλωκοσι και ηνυκοσιν εις δυνατον, τοις θειοις φημι πατρασιν, ου μονον υπερ ων της εαυτων εσχον επιμελειαν σωτηριας, αλλ' ηδη και υπερ ων αλλοις των μεγαλων αγαθων αιτιοι και σωτηρες κατεστησαν δια των εαυτων συγγραμμάτων τα παντος μειζω λογου γερα δεδοται και εισαιι δοθησεται παρα θεου, κατα τον αυτον δηπου τουτονι λογον και τοις ηγεμοσι πασης αιρεσεως, ου της αυτων μονον αλλα και της ετερων ενεκεν σωτηριας βαρυτερα κατα το εικος επενεχθησεται δικη. Πόσης αν ουν και ποιας τιμωριας εν πειρα γενησεσθαι φαημεν αυτον τε τουτον τον ηγησαμενον Ωριγενην και τους την αυτην αυτω στειλαμενους εξ αβελτεριας οδον, οι τον πρωτον και ακιστον αποστατην μεμιμημενοι τροπον ετερον ομοιως εκεινω κατεξανεστησαν του θεου. Κτισμα πλατει στοματι τον συναιδιον τω θεω και πατρι λογον και υιον, τον πατερα του μελλοντος αιωνος, τον ποιητην πασης στισεως αυτοι τε δοξάζοντες και αλλοις κηρυττοντες, ειναι ληρουντες χρονον, οτε μη ειναι τον ποιητην των αιωνων και πασης στισεως· πως γαρ υπο χρονον κατα τους ου μονον ασεβεις αλλα και πολλης εμπληξιας και ευηθειας μεστους ο των χρονων δεμιουργος; Αλλα τους μεν της τοιαυτης αθειας ελεγχοις αυταρχεις οι παteres επιφερειν τη ασεβεια. Ημεις δε της εν τω παρόντι των θείων ευαγγελίων εξηγήσεως και αυθις απσωμεθα.

Dell'imperatore

Dal momento che molti ritengono che Origene sia eretico, io vorrei mostrare che egli è anche sommamente ateo, almeno per quanto si dimostra in questi commentari ai Vangeli. Infatti, anche se alcuni pensano che Aezio fu l'iniziatore di una blasfemia così grande – tuttavia è costui, Origene, il primo che l'ha davvero concepita e diffusa – levando la bocca (secondo il Salmo) (Ps 73, 9) contro il cielo e pronunciando con la lingua ingiustizia contro il divino altissimo. Egli ebbe il suddetto Aezio come primo erede della propria follia, e dopo aver reso partecipe della propria rovina il galata Ario, trascinò anche il libico Eunomio nel baratro dell'empietà insieme a tutti coloro che, per follia, avevano seguito i loro vaneggiamenti, tanto che costui fu il primo che osò definire creatura il Figlio e λόγος di Dio. Ma, scellerato, si potrebbe dire: se, come dici tu, il λόγος di Dio fu generato come creatura, anche Dio sarebbe stato completamente privo di λόγος prima che il suo λόγος venisse ad essere; e ancora, se è una creatura, vi fu un tempo in cui non esisteva e se dunque non c'era il Figlio, come poteva il Padre essere Padre? E come avrebbe potuto essere veritiero Giovanni, quel reale seguace della

verità – cioè di Cristo, è chiaro - il quale afferma che tutto è venuto ad essere per mezzo di lui e che senza di lui nulla di ciò che esiste è venuto ad essere? Se infatti anche lui fosse venuto ad essere, sarebbe confutato come bugiardo chi dicesse che tutto è venuto ad essere per mezzo di lui. Senza dubbio egli non ha fatto sé stesso, ma essendo Giovanni seguace della verità neppure in questo può essersi allontanato dal vero. «Tutto – dice – è venuto ad essere per mezzo di lui e neppure una cosa che è venuta ad essere, è venuta ad essere senza di lui» (cf. *Io* 1, 3).

Ma guardi chiunque voglia: come la malvagia astuzia di quest'anima empia, quasi occultando qualcosa di bestiale, abbia inserito nel discorso divino i segni della propria malvagità e l'abbia poi seminata cercando poi di trapiantarla in base alla propria qualità di ateismo. Dicendo infatti che tutto è venuto ad essere per mezzo di lui e che senza di lui neppure una cosa è venuta ad essere, e interpungendo dopo ciò prosegue: «ciò che è venuto ad essere in lui era vita etc.». E ciò era degno di lui, che trama per trasferire questa sciocchezza anche contro il divino e santissimo Spirito. Se infatti, come dice, era vita ciò che venne ad essere in lui, si dimostra di conseguenza che anche il paraclito è una creatura: infatti «venne ad essere». Bisognava pertanto rivolgere anche contro di lui la voce del beato Pietro: non i tuoi soldi, come quelli di Simone, ma i tuoi scritti vadano in malora insieme a te (cf. *Act* 8, 20). Ma poiché siamo stati istruiti dal divino Paolo che dice: «Esaminate tutto ma trattenete ciò che è buono» (cf. *1Tess*, 5, 21), come quest'animale fragile e piccolo, l'ape, lo vediamo volare su ogni prato e su tutti gli alberi, sia dannosi che utili, e trascegliere da ogni luogo ciò che si adatta al compimento del suo scopo e rifiutare ciò che è dannoso, così dobbiamo fare anche noi a questo riguardo. E percorrendo gli scritti di costui ed esaminandoli in base alla parola del beato Paolo e all'esempio dell'ape, tratteremo ciò che è per noi utile, ciò che è blasfemo lasceremo che ricada sulla testa dell'autore. O meglio sulla testa della sua anima, se bisogna parlare in modo più preciso. E infatti, come agli iniziati e ai seguaci del λόγος di Dio e a coloro che, per quanto possibile, insieme a loro hanno proceduto e sono giunti alla meta; intendo dire, come ai santi padri furono concessi onori più grandi di ogni discorso e sempre saranno loro concessi da Dio, non solo in quanto si curarono della propria salvezza, ma anche in quanto, grazie ai propri scritti, si resero per gli altri salvatori e autori di grandi beni, di certo in base a questo stesso ragionamento anche ai capi di ogni eresia sarà inflitta, come è naturale, una condanna più pesante non solo a causa della propria dannazione ma anche di quella degli altri. Potremmo dire quale e quanto grande sia la punizione che sperimenteranno l'eresiarca Origene e coloro che per stoltezza hanno intrapreso la sua stessa strada, e che, fattisi simili al primo e più malvagio ribelle in un altro modo, come lui si ribellarono contro Dio. Essi sostengono e proclamano ad altri con bocca sguaiata che è una creatura il λόγος e Figlio coeterno al Padre e a Dio, il Padre del mondo a venire, il fattore di tutta la creazione, e vaneggiano che vi fu un tempo in cui non esisteva il fattore del mondo e di tutta la creazione. E secondo questi, che non solo sono empì ma anche pieni di stupidità e ingenuità, come potrebbe essere sottoposto al tempo il demiurgo dei tempi? Ma i padri sono sufficienti per apportare a quest'empietà la confutazione di un tale ateismo. Noi invece, nella presente circostanza, tratteremo di nuovo l'interpretazione dei divini Vangeli.

Nel pubblicare questo testo Preuschen riconobbe in esso un frammento omiletico e ne

propose una alquanto improbabile attribuzione a Giustiniano¹⁸⁸, responsabile della condanna di Origene nel 553. Non può però sfuggire che questa introduzione si inserisce in un contesto in cui la condanna di Origene è ormai un dato di fatto; altri sono semmai i tratti caratteristici di questo testo. In questa pagina viene infatti tratteggiata una singolarissima genealogia eresio-logicologica dell'arianesimo. Dopo aver negato che l'iniziatore di tale eresia possa essere stato Aezio, l'autore afferma con risolutezza che fu invece Origene il vero iniziatore dell'eresia ariana; Aezio sarebbe stato solamente il suo primo discepolo ed erede. Se dunque l'inserimento di Origene nella genealogia dell'arianesimo è ben comprensibile, assolutamente inspiegabile risulta invece l'anticipazione di una generazione del ruolo di Aezio e il conseguente slittamento di Ario a discepolo di Aezio, sullo stesso piano di Eunomio. Ma non è questa l'unica imprecisione storica: qui si afferma infatti l'origine galata di Aezio, parallelamente a quella libica di Eunomio, laddove molte altre fonti in nostro possesso affermano che l'origine africana spetta ad Ario mentre Eunomio era originario di Cizico, in Misia.

Nella seguente confutazione dell'arianesimo l'argomento più ampiamente sviluppato è di carattere scritturistico: coerentemente con la funzione introduttiva al *Commento a Giovanni* il testo si dilunga sull'esegesi di Gv 1, 3: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν, ὃ γέγονεν. Questa anonima introduzione ripete pertanto i medesimi argomenti che, nel primo capitolo di questa ricerca, abbiamo visto sviluppati nel primo *Amphilochion* di Fozio: la colpa di Origene fu di aver interpretato i vv. 3-4 del primo capitolo di Giovanni interpungendo fortemente dopo γέγονεν, così da interpretare la frase successiva (ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζῳῇ ἦν) come una limitazione dell'azione creatrice del λόγος, che avrebbe riguardato soltanto la vita. Un ulteriore contatto tra questa introduzione e la trattazione foziana è l'ambiguità della condanna: se il patriarca aveva definito Origene πολυμαθῆς μὲν, οὐδὲν δὲ ἦττον ἢ πολυπλανῆς¹⁸⁹ l'autore di questo testo opera un cambio di rotta del tutto inatteso. Attraverso la citazione di 1Tes 5, 21 (πάντα δοκιμάζοντες τὸ καλὸν κατέχετε) l'autore si pone sulla scia dei lettori bizantini di Origene che abbiamo incontrato nel corso della nostra ricerca, pronti a distinguere, tra le opere di un autore aborrito dalla tradizione ecclesiastica, quel che va respinto da quel che invece conviene accogliere¹⁹⁰.

Questo argomento velatamente apologetico è sviluppato attraverso il ricorso alla similitudine dell'ape che, pur posandosi su tutti i fiori, trasceglie solo ciò che le è utile. L'immagine è senza dubbio topica in riferimento all'atteggiamento da tenere verso testi ereticali¹⁹¹ e non è certo un caso che la si sia già incontrata nella prefazione foziana alla *Filocalia* di Origene, dove Basilio e Gregorio sono definiti τοῦ πνεύματος μελίσσας, capaci di cogliere «le cose più belle da diversi fiori per riempire un unico puro favo»¹⁹².

Pur con tutte le sue particolarità, questo breve testo si inserisce benissimo nella tradi-

¹⁸⁸ Preuschen 1903, XXVIII nota acutamente che tale identificazione era già stata avanzata da uno studioso che si sigla I. M. sulla pagina del catalogo Zanetti incollata nella contro-copertina del codice V. Ringrazio il professor Zorzi per avermi permesso di identificare in Iacopo Morelli, prefetto e custode della biblioteca Marciana dal 1778 al 1819.

¹⁸⁹ Phot. *Amph.* 1, 833-834.

¹⁹⁰ Rimando a incipit catene

¹⁹¹ Essa si incontra nella dodicesima omelia di Giovanni Crisostomo al popolo di Antiochia (PG 49, col. 130, 20-23: ἀλλὰ καθάπερ ἡ μέλιττα τοῖς λειμῶσιν ἐφιπταμένη οὐ πάντα ἐκλέγει, ἀλλὰ τὰ χρήσιμα λαβοῦσα, τὰ λοιπὰ ἀφήσιν, οὕτω καὶ σὺ ποιήσον) e, in riferimento alla letteratura profana, in Basilio di Cesarea, *Ad adulescentes*, IV 8.

¹⁹² Robinson 1892, 2.

zione bizantina dei lettori di Origene, curiosi ma sempre guardinghi di fronte a un autore che non ha avuto la fortuna di essere annoverato ἐν ἁγίοις. Non resta quindi che tentare di attribuire questo testo a un autore e, dopo quanto si è detto sull'ambiente in cui fu prodotto il Marc.gr. 43, non sarà difficile attribuire la paternità di questo testo liminale a Giovanni Cantacuzeno, l'unico βασιλεὺς ad aver giocato un ruolo cruciale nella trasmissione dei commenti a Matteo e Giovanni. Anteporre a quest'ultimo l'introduzione che si legge al f. 183 doveva essere quasi una necessità per l'ex imperatore monaco che, come abbiamo letto nella sottoscrizione del Par.gr. 909, aveva intrapreso una sistematica ricerca di manoscritti patristici: ai suoi occhi copiare e diffondere le opere di un eretico come Origene non era certo un gesto di φιλευσεβεία περὶ τὰς θείας γραφάς e andava pertanto giustificato ricorrendo al corredo argomentativo che quasi un millennio di tradizione teologica aveva messo a punto.

Le divisioni in libri

Nell'introduzione alla sua edizione del *Commento a Giovanni* Ervin Preuschen ha definito il codice V «die erste kritische Ausgabe des Johannescommentares»¹⁹³. La principale caratteristica di questa “edizione” è quella di aver diviso i nove libri superstiti del *Commento a Giovanni* in 32 fittizie unità librarie¹⁹⁴, in parte ricalcando le divisioni canoniche tra i libri del *Clo*, in parte inserendo nuove *inscriptions* in posizioni arbitrarie¹⁹⁵. Che tale suddivisione non sia originaria lo dimostrano tanto la non coincidenza di tale ripartizione con i prologhi che marcano l'inizio di ogni libro di Origene integralmente conservato, quanto l'inquietante varietà morfologica con cui si presentano le *inscriptions* sotto esame. Esse riportano infatti la solenne formulazione Ὁριγένους τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον ἐξηγητικῶν τόμος ... laddove coincidono con *incipit* di unità testuali marcate anche dal codice M¹⁹⁶; dove invece esse marcano suddivisioni redazionali secondarie si legge di norma solamente la dicitura τόμος seguita dal numerale ordinale concordato¹⁹⁷. Nei *prolegomena* alla propria edizione, Preuschen ipotizzò che questi pesanti interventi sull'architettura stessa del *Commento a Giovanni* essere «bereits irgendwie angedeutet»¹⁹⁸ nell'antigrafo del codice marciano. Basta sfogliare il manoscritto oggi conservato a Monaco per notare che in esso la suddivisione propria di V è segnalata a margine da una serie di numerali. Queste indicazioni marginali potrebbero certo essere state aggiunte da un lettore successivo, ma potrebbero anche risalire allo stesso copista del Marciano, che preparò nel proprio modello la guida per la nuova divisione da inserire¹⁹⁹. Che così siano andate le cose è confermato dalla morfologia delle lettere – soprattutto del β a due occhielli – che, nei margini di M indicano questa suddivisione: chi ha vergato questi marginali padroneggiava una scrittura del tutto compatibile con quella del copista di V. In secondo luogo, non tutte le indicazioni annotate a margine in M sono state correttamente riversate nel codice di Venezia: come osservato da Preuschen, in V mancano le *inscriptions*

¹⁹³ Preuschen 1903, XL.

¹⁹⁴ Gli autori antichi che ci informano sul *Commento a Giovanni* non sono concordi nell'indicare in 32 libri la consistenza originaria dell'opera. La questione è ben riassunta in Klostermann 1897; quel che è certo è che l'ultimo libro del *Clo* che oggi leggiamo è, appunto, il trentaduesimo.

¹⁹⁵ Un indice che rende conto di questa suddivisione si legge in Preuschen 1903, XXI.

¹⁹⁶ All'*incipit* di un libro in M corrisponde sempre l'*incipit* del libro corrispondente anche in V.

¹⁹⁷ Le cesure proprie di V sono elencate e discusse in Preuschen 1903, XXII-XXIII n. 3.

¹⁹⁸ Preuschen 1903, XXIV.

¹⁹⁹ Preuschen 1903, XXXV-XXXVI.

dei supposti libri 3 e 12²⁰⁰. Ciò prova che la divisione in libri fu dapprima abbozzata nei margini di M e successivamente, al momento della copia, fu riversata nel codice marciano. Oltre ad attuare quest'opera di ripartizione, che ai nostri occhi può apparire quantomeno illecita, il copista che lavorò sull'Origine marciano per conto del Cantacuzeno cercò di migliorare in molti punti il testo del proprio modello intervenendo *ope ingenii* e segnalando a margine la lezione originaria del proprio modello²⁰¹ producendo così un tanto rudimentale quanto lodevole apparato critico. Ben si comprende allora come l'editore del *Commento a Giovanni* abbia potuto affermare «Die philologische Kritik handhabte dieser Gelehrte [*scil.* il copista di V] mit Verständnis und Scharfsinn»²⁰².

Nella ricostruzione stemmatica offerta da Preuschen per il *Commento a Giovanni*, il codice marciano si presenta come un apografo – per quanto peculiare – di M. Volgendosi al *Commento a Matteo*, si possono osservare fenomeni non dissimili da quelli notati per il commento al quarto Vangelo: ma prima di lanciarsi in conclusioni definitive conviene rilevare come anche la divisione in libri di del *CMt* non sia affatto un dato acquisito²⁰³.

Aperto l'edizione del *CMt* a pagina 34 Kl²⁰⁴, in corrispondenza con l'inizio del libro 11, si legge l'*inscriptio* <Ὁριγένους τῶν εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον ἐξηγητικῶν τόμος ια' > racchiusa tra parentesi uncinata, che in quest'edizione²⁰⁵ indicano le integrazioni congetturali; inoltre, riferita a tale titolatura, si incontra in apparato la nota «Inscr. <Ὁριγένους – ια' > ρ < M H». Ciò significa che i codici più antichi e autorevoli del *CMt*, ossia M e H, non separano il libro decimo dall'undicesimo e coerentemente lo stesso assetto si osserva nella traduzione erasmiana²⁰⁶ e nell'*editio princeps* di Huet²⁰⁷, basate entrambe sul *Cantabrigensis*. A introdurre questa distinzione sarebbe invece l'edizione di Charles e Charles Vincent De la Rue²⁰⁸, poi confluita nel tredicesimo volume della *Patrologia Graeca*. Gli editori maurini annotano che questa suddivisione libraria, assente dall'edizione di Huet, si incontra invece in due codici: il primo era appartenuto a Jean Tarin ed era stato venduto dagli eredi dell'erudito francese alla Compagnia di S. Mauro²⁰⁹; questo codice è purtroppo andato perduto nell'incendio che distrusse l'abbazia di Saint-Germain-des-Prés nel 1794²¹⁰. Il secondo manoscritto da cui i De la Rue attinsero l'in-

²⁰⁰ Al f. 190r di V è presente uno spazio che avrebbe dovuto accogliere l'*inscriptio* rubricata mentre per il libro 3, nulla lascia supporre che al f. 143v sarebbe dovuta cadere una di queste cesure posticce.

²⁰¹ Elenco ragionato di questi lodevoli interventi in Preuschen 1903, XL-XLIV.

²⁰² Preuschen 1903, XLII.

²⁰³ Riassunto in seguito quanto ho già osservato in Tondini 2016.

²⁰⁴ Il testo di Klostermann è acriticamente riprodotto da Girod 1970, 266 il quale non apporta alcuna novità in relazione al tema qui in esame.

²⁰⁵ Come in generale nella collana dei *Griechische christlichen Schriftsteller*. È significativo che tali parentesi non vengano riprodotte nell'edizione *Sources Chrétiennes* curata da Girod, il che rende impossibile riconoscere i dubbi espressi in maniera molto velata da Klostermann.

²⁰⁶ Erasmo 1527, 95.

²⁰⁷ Huet 1668a, 234.

²⁰⁸ L'edizione dei due maurini, ampiamente debitrice della *princeps* di Huet, fu pubblicata a Parigi nel 1740. Un'utile riflessione sull'importanza delle edizioni origeniana prodotte dalla Compagnia di S. Mauro è offerta da Crouzel 1985.

²⁰⁹ L'acquisto dei libri di Jean Tarin da parte dei maurini è attestato da Mathieu 1994, 232 n.18.

²¹⁰ Molti manoscritti e documenti dell'abbazia parigina sono sopravvissuti grazie al diplomatico e bibliofilo Peter P. Dubrovskij, che li portò prima in Russia, ma questa via di salvezza sembra preclusa al nostro manoscritto in quanto gli interessi di Dubrovskij erano orientati principalmente verso codici miniati o documenti di cancelleria. Per l'interessante vicenda storica si veda comunque Thompson 1984.

scriptio è invece conservato: si tratta del Vat.gr. 597, di cui parleremo più ampiamente; per ora basti anticipare che questo codice contiene il commento origeniano solo fino a *CMt* 13, 8 (202, 19 Kl) ed è apografo diretto del Marc.gr. 43. Nel codice di Venezia l'*inscriptio* fantasma²¹¹ si legge infatti alla terza riga del f. 12v, che non era stata precedentemente scritta per intero. Questo fatto fa sorgere il sospetto che anche qui, come già per i 32 τόμοι del *Clo* ci troviamo di fronte a una suddivisione posticcia, escogitata dal copista di V per far quadrare la numerazione di un modello che forse iniziava la progressione del libro 10. Prima però di trarre qualsiasi conclusione al riguardo bisogna prendere di petto una problematica più ampia.

Un apografo mobile

Nel trattare del ramo della tradizione del *Commento a Matteo* a cui appartengono il Monac.gr. 191 e il Marc.gr. 43 abbiamo fino a questo punto aggirato la questione fondamentale: in che rapporto stanno tra loro questi due manoscritti? detto altrimenti: quale fu il modello del Marc.gr. 43? Sfogliando la bibliografia più recente dedicata al tema sembra evidente che il codice di Venezia non è altro che una copia del Monacense, ma la questione non è così semplice come potrebbe apparire in un primo momento.

I primi studi sistematici si devono al teologo di Cambridge Alan England Brooke, che indagò le relazioni tra questi manoscritti in vista delle sue edizioni dei frammenti di Eracleone e dello stesso *Commento a Giovanni*²¹². Sulla questione si pronunciò poi Erwin Preuschen, dapprima contribuendo alla monumentale *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* di Harnack²¹³ e poi nella sua edizione del commento origeniano sul quarto vangelo²¹⁴. Erede di questi studi e riflessioni sarà poi Klostermann nel momento in cui editò il testo greco del *Commento a Matteo*²¹⁵.

Nella *Storia della Tradizione* Pasquali afferma che uno dei criteri più sicuri sulla base del quale eseguire l'*eliminatio codicum descriptorum* è la presenza di «finestre: un amanuense lascia qua e là in bianco brevi spazi; in un altro ms. a questi spazi corrispondono fori della pergamena o tali macchie che rendono illeggibile la scrittura o, insomma, altrettali danni meccanici. È evidente che il primo ms. è copia diretta o indiretta del secondo»²¹⁶. È proprio questo il principio che ha spinto per primo Brooke a individuare senza esitazioni in V un apografo diretto di M, utile solo laddove il modello conservato sia oggi illeggibile²¹⁷.

Fermo in questa sua convinzione, Brooke estese la propria ricostruzione genealogica anche al *Commento a Matteo* grazie all'individuazione di alcune finestre anche nel testo di quest'ultima opera²¹⁸.

Ben più sfumata fu la posizione di Preuschen: per il *Commento a Giovanni* egli accarezzò

²¹¹ La forma della titolatura in questione è quella ampia Ὁριγένους τῶν εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον ἐξηγητικῶν τόμος ια' tipica del codice V.

²¹² Rispettivamente Brooke 1891 e Brooke 1896.

²¹³ Harnack 1893.

²¹⁴ Preuschen 1903.

²¹⁵ Klostermann 1935.

²¹⁶ Pasquali 1952, 33.

²¹⁷ Brooke 1891, 13-15; Brooke 1896, xiii-xviii sono elenchi di errori comuni a M e V dall'indubitabile valore congiuntivo.

²¹⁸ Brooke 1891, 15-16; Brooke 1896, xviii-xix: le finestre individuate da Brooke si trovano in corrispondenza di 113, 27-28; 114, 2; 122, 20; 330, 25-26 Kl.

dapprima l'ipotesi che il codice marciano disponesse di un secondo esemplare oltre a M²¹⁹ ma, al momento di dare alle stampe la propria del *Clo* Preuschen si era ormai convinto «dass die Vermutung Brookes richtig ist»²²⁰: il valore di V risiederebbe soltanto nel supporto offerto alla lettura del monacense. Tuttavia, Preuschen non si occupò solo dei libri origeniani dedicati a Giovanni: prima che subentrasse Klostermann, a lui era stata infatti affidata l'edizione del Commento a Matteo²²¹, e i risultati dei suoi studi preliminari sulla tradizione manoscritta di quest'opera sono più che sorprendenti: nel 1893, prima quindi di metabolizzare gli studi di Brooke, egli affermò²²² che «V^{mth} ist nicht aus M abgeschrieben, sondern aus einer gemeinsamen Vorlage geht auch C [= H] [...] zurück»²²³. Egli disegnò quindi due diversi stemmi: uno per *Clo*, in cui il Marc.gr. 43 appare apografo contaminato di M e un secondo per *CMt* in cui V è codice gemello di H, appartenendo a un altro ramo di tradizione rispetto a M.

Questa posizione “eterodossa” restò tuttavia isolata: com'è noto, Preuschen lasciò l'onere di editare il *CMt* a Erick Klostermann, il quale, tutto preso dallo studio della *vetus interpretatio latina*, seguì Brooke nell'eliminare come *descriptus* il codice marciano, che starebbe «im Matthäuskommentar jedenfalls auf seiten des Monacensis gegenüber dem Cantabrigensis»²²⁴. Le lezioni che non si lasciano spiegare con una dipendenza diretta andranno interpretate come «Verbesserungen eines gebildeten Schreibers [...], auch ohne die Annahme, daß diesem noch eine zweite Vorlage zur Verfügung stand»²²⁵.

In un mio precedente intervento sulla tradizione manoscritta del *Commento a Matteo*²²⁶, avevo già messo in luce che la dipendenza di V da M non è pacifica come gli studi affermano da oltre un secolo, inoltre qualsiasi ricostruzione stemmatica non può prescindere da più ampie collazioni e da un'analisi capillare del codice Monacense sul quale, come abbiamo già osservato, una mano piuttosto incerta (segnata come M² nel nostro apparato) ha cercato di ricalcare parti di scrittura ormai evanida, introducendo però spesso varianti che Klostermann ha interpretato come originarie lezioni di M.

Ora, collazioni capillari dei primi quattro libri conservati di *CMt* (10-13) e l'analisi autop-
tica di M²²⁷ ci permettono di avanzare una proposta di ricostruzione genealogica più sfumata e che rende tra l'altro conto della singolare ricostruzione di Preuschen.

Prima però di sprofondarci nei dati della tradizione manoscritta è il caso di richiamare

²¹⁹ Harnack 1893, 391: «V, der aber noch eine zweite Vorlage gehabt haben muss».

²²⁰ Preuschen 1903, XXXV.

²²¹ Bossina 2011a, 33.

²²² Non disponiamo degli argomenti testuali su cui l'affermazione di Preuschen si basava: la collocazione di queste sue riflessioni – la *Geschichte der altchristlichen Literatur* di Harnack – pur comprendendo ampie trattazioni sulle tradizioni manoscritte delle opere discusse, non prevedeva infatti la pubblicazione di liste di varianti.

²²³ Harnack 1893, 392.

²²⁴ Klostermann-Benz 1931, 11. La stessa posizione sarà ribadita anni dopo – con diretto riferimento alle contrarie opinioni di Preuschen – in Klostermann 1055, 6: «Entgegen die der Ansicht Preuschens und seinem reichlich künstlichen Handschriftenstemma in Harnacks Literaturgeschichte I, 392 ist der Venetus auch im Matthäus-Kommentar nur die mit selbständigen Verbesserungen eines gebildeten Abschreibers versehen Kopie des Monacensis (M)».

²²⁵ Klostermann-Benz 1931, 11.

²²⁶ Tondini 2016. In questo contributo mi ero limitato ad analizzare le lezioni del libro 12 del *CMt*, cosa che, per motivi che emergeranno chiaramente in seguito, ha complicato oltremodo l'interpretazione dei dati raccolti.

²²⁷ In questa analisi ci limiteremo comunque a segnalare le lezioni sicuramente riferibili alla prima mano di M.

un principio di teoria filologica che, pur acquisito da molti decenni, non trova forse tutto lo spazio che meriterebbe nelle trattazioni manualistiche. Quando si parla di contaminazione si intende generalmente quella che Cesare Segre ha chiamato «contaminazione di lezione»²²⁸, ossia quel fenomeno che si verifica quando un copista inserisce nel testo varianti che egli trovava nei margini del suo modello, come esito di una collazione precedentemente eseguita su questo²²⁹. Esiste però un altro fenomeno capace di condurre alla presenza di lezioni proprie di due distinte famiglie testuali all'interno di un unico testimone: è quella che, sempre prendendo spunto da Segre, Paolo Trovato ha recentemente chiamato «contaminazione per giustapposizione di esemplari»²³⁰. Questo caso si dà soprattutto in atelier di copia altamente specializzati, che dispongono di più esemplari di un'opera da copiare: non è quindi un caso che la contaminazione per giustapposizione sia stata chiamata in causa per spiegare l'assetto testuale della vulgata toscana della *Commedia* dantesca, opera che vide una rapidissima diffusione resa possibile dall'applicazione del metodo della pecia²³¹. Ma anche senza pensare a contesti che miravano a minimizzare il tempo di copia, il fenomeno della contaminazione per giustapposizione di esemplari si può osservare «quando un copista, o per integrare un esemplare incompleto, o perché imbattutosi in un esemplare più leggibile o autorevole, trascrive alternativamente da due esemplari»²³²; in questo modo «la sua copia appartiene, alternativamente, ad uno solo dei gruppi di provenienza dei due esemplari»²³³. Sebbene non si possa parlare in questo caso di contaminazione in senso stretto (quella contro cui Maas non aveva trovato un rimedio)²³⁴ non c'è dubbio che anche la contaminazione per giustapposizione possa confondere in modo radicale la ricostruzione dei rapporti stemmatici tra manoscritti²³⁵.

Detto questo, ritorniamo alla tradizione del *Commento a Matteo*. Come si è detto, il codice M è acefalo: manca infatti del primo foglio ed è quindi possibile confrontare le lezioni di M e V solo a partire da 4, 4 Kl. Le due prime varianti non meramente ortografiche che si incontrano spingono in una direzione forse inattesa:

4, 25 Kl: δῆλον M : δηλῶν H V

è accordo in lezione superiore tra il marciano e il cantabrigense mentre

5, 12 Kl: τοῦτον κεκρυμμένον τὸν H : τὸν κεκρυμμένον M : τοῦτον τὸν κεκρυμμένον V

è una lieve diffrazione che testimonia una certa affinità tra H e V che sembrano aver inserito in punti diversi del testo un articolo forse posto nel margine (o nell'interlinea) di un comune modello²³⁶.

²²⁸ Segre 1961, 64.

²²⁹ Maas 1950, 8-9 (par. 10).

²³⁰ Tonello-Trovato 2011, 18; Segre 1961, 63-63; nella discussione sul tema si inserito anche Varvaro 2010.

²³¹ Tonello-Trovato 2011.

²³² Segre 1961, 64.

²³³ Segre 1961, 64.

²³⁴ Su questa affermazione e sui "rimedi" elaborati dalla filologia negli ultimi decenni si veda Martinelli Tempesta 2014.

²³⁵ Tra i testi della letteratura greca, questo fenomeno si può osservare, ad esempio, nella copia del *Simposio* di Platone contenuta nel codice Haun. 415 di Copenaghen. Questo manoscritto riconducibile alla cerchia di Francesco Filelfo è infatti copia del Laur. 85, 9 sino a 182/183, poi dipendente dal Marc.gr. 590 (Brochmann 1992, 146-149).

²³⁶ Errori propri di H

6, 5-6 Kl: ἄλλον - ὡς salt. H

7, 6 Kl: καλὸν om. H

Quest'impressione è però subito contraddetta nelle pagine seguenti da una serie di accordi tra M e V, dapprima in lezione superiore o adiafore, che tuttavia nulla dimostrano:

- 8, 1 Kl: ἐν Ἰνδία M V : ἐν δια H
- 8, 9 Kl: ἐπουράνιον M V : οὐράνιον H
- 9, 2 Kl: τὴν om. H
- 9, 17 Kl: εἶρητο M V : εἶρηται H
- 10, 16 Kl: οἱ om. H

poi anche in errore:

- 12, 11 Kl: συναγαγούση H : συναγούση M V
- 14, 21 Kl: τὸ H : τῆ M V
- 14, 24 Kl: διακονησάμενοι H : διακομισάμενοι M V
- 15, 19 Kl: ἃ H : τὸ M V
- 16, 16 Kl: ὄλων H : ἀγγέλλων M V
- 16, 25 Kl: παρησίαν H : παρουσίαν M V
- 16, 28 Kl: ἐν ταῖς πράξεσι om. M V
- 17, 10 Kl: γράμματος H : γραμματέως M V
- 20, 18 Kl: πάντα H : ταῦτα M V
- 20, 31 Kl: ἐτέλεσε H : ἔλεγε M V
- 22, 9 Kl: κατασκαφήναι H : καταστραφήναι M V

Dopo la partenza piuttosto disturbante, V sembra mostrarsi quindi un diretto apografo di M. Nel frattempo sono però intervenuti altri segnali a confondere le acque: c'è infatti una nota marginale in corrispondenza di 19, 31 Kl: Ση ταῦτα ὡς ἀναγκαιότατα che si legge sia in H (f. 12v) che in V (f. 7r).

In ogni caso, dopo il f. 8, M manca di un foglio (originariamente solidale con il primo, anch'esso caduto) che conteneva il testo da 22, 24 a 25, 23 Kl. Dopo questa pagina mancante, V sembra seguire ancora M, i due manoscritti condividono infatti un'omissione per omeoteleuto (26, 22-23 Kl) ma altre lezioni più significative spingono in tutt'altra direzione²³⁷:

- *26, 27 Kl: τοῦ om. H V
- 27, 20 Kl: ναῶ M H^{p.c.} : λαῶ H^{a.c.} V
- 32, 13 Kl: λόγος H V : νόμος M
- 33, 25 Kl: καρδία H V : χειρὶ M
- 33, 32 Kl: κεναῖς H V : πολλαῖς M
- 34, 17, Kl: ἐκ om. M
- *35, 1 Kl: ἀποκεκεφαλίσθαι M : ἀποκεφαλίσθαι H V
- 35, 28 Kl: βούλεται H V : δύναται M
- 36, 30 Kl: οὖν H^{p.c.} V : om. H^{a.c.} M
- *37, 6-7 Kl: φθάσαντες – αἰσθητῶν salt. H V
- *37, 13 Kl: Kl: οἱ om. H V
- *39, 30-33 Kl: οὐρανοῖς – θέλημα salt. H V

7, 14 Kl: τὸν om. H

²³⁷ Con * sono marcati gli errori congiuntivi.

- *40, 2-3 Kl: αὐτοῖς πολλὰ ἐν παραβολαῖς M H^{p.c.} : ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς πολλὰ H^{a.c.} V
- *40, 4 Kl: οὐχὶ M : οὐ H V
- *42, 9 Kl: πλεῖον M : πλοῖον H V
- 42, 28-29 Kl: ὁ δὲ Πέτρος - ὕδατα M : om. H : ὡσπερ ὁ Πέτρος V
- *43, 8 Kl: ὁ M H^{p.c.} : ὦν H^{a.c.} V
- *46, 1 Kl: Ὁ om. H V
- *46, 6 Kl: προσέρχονται M : ἀπέρχονται H V
- *47, 1 Kl: πάνυ M : πάλιν H V
- 49, 22 Kl: περὶ M : om. H : τὰ V
- *49, 24 Kl: ἔχων + καὶ H V
- *50, 30 Kl: ταῦτα M : ταύτας H V
- 52, 31 Kl: ὀλίγῳ H V : λόγῳ M
- *52, 32 Kl: τὸν om. H V
- *54, 17 Kl: οὐ διαφορεῖν M : ἐνδιαφορεῖν H V
- 55, 29 Kl: ὅτι M : τὸ H V
- **58, 27 Kl: ἐκάστῳ M : om. H : πάντα πιστὸν V
- *58, 33 Kl: γοῦν M : οἶν H V
- *59, 31 Kl: εἴ ποτε M : εἶπε τὸ H V
- *60, 8-10 Kl: Σόρ – μεταλαμβάνεται salt. H V
- 61, 17 Kl: ἠτοιμάσθαι M : ἠτοιμασθῆναι H V
- 65, 20 Kl: ἐπαγγελλόμενα H V : ἀπαγγελλόμενα M
- 66, 8-9 Kl: καὶ - χωλός om. H V
- *67, 4 Kl: ἰς (Ἰησοῦς) M : χς (Χριστός) H V
- *70, 16 Kl: τὸ M : τῷ H V
- 71, 1 Kl: γοῦν H V : δέ M
- 72, 28 Kl: ἐπιζητοῦσι H V : τοῖς αἰτοῦσι M
- 74, 3; 6 Kl: δέδεται H V : δέδοται M
- 75, 29 Kl: βούλεται H V : βέλεται M
- 77, 1 Kl: περιελκομένοις H V : παρελκομένοις M

Questa serie di varianti mette in luce un'innequivocabile affinità tra H e V in un'ampia sezione che, senza alcuna pretesa di precisione, si può racchiudere tra 26 e 77 Kl (*CMT* 10, 20 – 12, 6). In queste pagine, oltre alle sue solite mende ortografiche, H ha errori propri che dimostrano come non sia lui il modello di V, immune da questi errori:

- 29, 28 Kl: καὶ om H
- 41, 10 Kl: τε om H
- 43, 26 Kl: ἀνάγκαις M V : ἀνάγκαι H
- 48, 25 Kl: τὴν om. H
- 53, 12 Kl: καθαρὰ M V : ἀγαθὰ H
- 62, 18 Kl: παριστάσης M V : παρὰ στάσης H
- 74, 18 Kl: τὸν om. H

Neppure in questa sezione mancano, d'altro canto, errori propri del solo V (indicate da un asterisco saranno invece le lezioni che hanno probabilità di essere originarie):

5, 18 Kl: ὄλης H M : ἄλλης V
 13, 7 Kl: πάσας H M : πάντας V
 16, 15 Kl: γε H M : γάρ V
 18, 6 Kl: παλαιᾶς H M : καινῆς V
 21, 4 Kl: ἐν τῷ om. V
 28, 18 Kl: τοῦ om. V
 29, 31 Kl: αἴτια H M : αἴτιος V
 31, 29 Kl: παρ' H M : εἰς V
 *35, 13 Kl: ὅτι H M : εἰ ἐτι V
 *38, 9 Kl: σημαῖνοι H M : σημαίνει V
 40, 16 Kl: τὰ om. Kl
 41, 33 Kl: Ἰησοῦς H M : σωτήρ V
 42, 3 Kl: κυμάτων H M : κοιμάτων V
 44, 24 Kl: καλεῖν H M : λαλεῖν V
 45, 10 Kl: τοῦ H M : οἱ V
 *47, 5 Kl: ὁ H M : ὁ εἰ V
 51, 6 Kl: πνεῦμα H M : πνεύματι V
 *54, 5 Kl: εἰδωλίοις H M : εἰδωλείοις V
 *55, 26 Kl: εἴποιε H M : εἴποιεν V
 59, 18 Kl: διὰ om. V
 61, 21 Kl: σοι H M : σὺ V
 *64, 9 Kl: ἐγένετο H M : ἐγένετο V
 65, 24 Kl: ὅσον H M : ὅσοι V
 67, 29 Kl: κάκει H M : κάκεινοι V
 *71, 4 Kl: τινος + ἄλλης V
 74, 13 Kl: περιέχοντα H M : ἔχοντα V
 75, 10 Kl: πόρνοι H M : πόρνη V
 77, 11 Kl: αὐτῆς om. V

A queste lezioni si può aggiungere un'osservazione ancor più significativa: a 59, 18 Kl, dopo εἰρηκέναι, V lascia uno spazio di circa 10 lettere senza che gli altri manoscritti diano segni di ammanchi testuali in questo punto. Evidentemente il codice marciano dipendeva da un modello che giustificava la presenza di questa di questa finestra.

A partire dal paragrafo 6 del libro 12 V inizia a comportarsi come un semplice apografo di M. Ecco un elenco di varianti significative, volte a dimostrare la dipendenza diretta di V da M sino al termine del libro 13:

78, 19 Kl: τῷ H : τὸ M V
 80, 13 Kl: πυνθάνεται M V : ἐπυνθάνεται H
 84, 6 Kl: Ἰησοῦς H : Χριστός M V
 85, 1 Kl: ἐφθακέναι H : πεφθακέναι M V
 89, 20 Kl: ὁ Χριστὸς οἰκοδομεῖ H : οἰκοδομεῖ Χριστὸς M V
 93, 7 Kl: νοηθεῖεν H : ῥηθεῖεν M V

98, 22 Kl: λελυμένοις H : λυομένοις M V
 108, 25 Kl: ὅτε M V : ὅτι H
 117, 14 Kl: τὸ om. M V
 121, 28 Kl: Ἰησοῦ H : θεοῦ M V
 128, 1 Kl: ὀνομαζομένῳ H : ὀνομάζω M V
 140, 14 Kl: εἰσαγωγῆ M V : συναγωγῆ H
 141, 2 Kl: γοῦν H : οὖν M V
 147, 23 Kl: αὐτοῖς H : τοῖς M V
 148, 21 Kl: ἰδόντα τὸν H : ἐρχόμενον M V
 153, 22 Kl: αὐτῶν H : αὐτοῦ M V
 156, 29 Kl: αἰσχροῦ H : ἄχρεστα M V
 159, 27 Kl: ταῦτα H : αὐτὰ M² V
 164, 17 Kl: διήγησιν H : δέησιν M V
 170, 1 Kl: αὐτός H : οὗτος M² V
 175, 25 Kl: δὲ ἔξω H : δ' ἔξω M V
 178, 25 kl: ἡμῶν M V : om. H
 181, 8 Kl: πλείονα M V : om. H
 185, 5 Kl: γὰρ H : om. M V
 192, 18 Kl: πᾶσαν τὴν πίστιν M V : πίστιν πᾶσαν H
 193, 2 Kl: πρότερον H : πότερον M V
 201, 31 Kl: τοῦ Ἰωβ H : αὐτοῦ M V
 204, 13-14 Kl: δυνάμεσι M V : δυνάμεων H
 214, 16 Kl: εὐρεθίσασθαι H : εὐρέσεσθαι M V
 219, 7-8 Kl: τῆ ποιότητι H : τῆς ποιότητος M V
 223, 28, 29 Kl: γενέσθαι ὡς τὰ H : βιώσαι κατὰ M V
 227, 34 Kl: δεδήλωται H : δεδήλωκεν M V
 237, 6 Kl: αὐτοῖς H : αὐτῷ M V
 239, 5 Kl: βαρούμενοι H : βαρυνόμενοι M V
 241, 34 Kl: ἀνάγκης H : ἀγάπης M V
 248, 23 Kl (trasposto): ἀμαρτητικῶς H : ἀμαρτηκῶς M V
 254, 22-23 Kl: τῆς δόξης H : τῆ δόξῃ M V
 260, 13 Kl: οὐκ ἂν M V : οὐ H
 270, 2 Kl: δώσω σοι M V : δώσωσι H

Oltre a queste coincidenze in errore dovranno essere tenute in gran conto le finestre segnalate per primo da Brooke. Si elencano qui le lezioni di H laddove M è illeggibile per danno materiale e V lascia, appunto, una finestra:

113, 27-28 Kl: τὸ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν ἔνεκεν H
 114, 2 Kl: πολλὰ παθῶν H
 122, 20 Kl: Βασιλείδου (sic) H

Tuttavia, il copista di V non si è sempre arreso di fronte alle difficoltà offerte dalla lettura di M: egli ha talvolta tentato di sanare *ope ingenii* la lacuna materiale.

97, 16 Kl: ἤδη H (cfr. lat. *iam*): ὑπάρχειν V
113, 25 Kl: προφήτην ἀπολέσθαι H: τὰ τοιαῦτα ἀποτελέσθαι V
122, 18 Kl: φρονήματος H: παιδείας V

Le coincidenze, sempre in lezione superiore, di V e H saranno d'ora in poi solo apparenti: a discostarsi dalle lezioni degli altri due codici non sarà infatti la prima mano di M (M¹) ma solo gli interventi secondari di colui che, successivamente alla copia di V, ha ricalcato le sezioni più rovinate di molti fogli del codice monacense (M²):

81, 21 Kl: ἔκτοτε H M¹ V : ἔκτος M²
102, 22 Kl: τοῦτο H M¹ V : αὐτοὶ M²
138, 17 Kl: στερεάν H M¹ V : μαρτυρίαν (μριαν) M²
150, 13 Kl: γραφήναι H M¹ V : σαφῶς M²
153, 15 Kl: μὴ H M¹ V : αὐτῷ M²
170, 4 Kl: ταῦτα H M¹ V : πάντα M²
173, 17 Kl: ἡ αὐτὴ H : ἦν ἡ αὐτὴ V : ἐν τῇ αὐτῇ M¹ : ἐκάστη M²
2221, 1 Kl: πρὸς τὸ H M¹ V : τοῦτο M²

Salvare i fenomeni

Che conclusioni trarre da questi asfissianti elenchi di varianti? Per rendere conto delle oscillazioni di V e “salvare i fenomeni”, ovverosia l'intreccio delle varianti dei tre manoscritti principali, la soluzione migliore sembra dividere in tre (forse quattro) sezioni i rapporti di dipendenza del codice V:

- 1*) 1-7 Kl: difficile da stabilire, forse copia del modello di H
- 1) 8-26 Kl: apografo di M
- 2) 26-77 Kl: copia del modello di H
- 3) 77 Kl- fine: apografo di M

I punti in cui V passa da un antografo all'altro non si lasciano ricondurre a passaggi di pagina di M, né a sezioni in cui questo manoscritto sia particolarmente danneggiato. La ricostruzione che meglio rende conto dell'assetto testuale del codice marciano è che questo manoscritto sia stato allestito a partire da due modelli: M, che rimane antografo principale, e un secondo esemplare da cui era stato precedentemente esemplato H. Questo secondo modello, che chiameremo α , non doveva estendersi oltre *CMt* 12, 6 – altrimenti lo si sarebbe utilizzato per colmare le “finestre” dai danni materiali di M – e doveva essere poi molto danneggiato: i cambi di antografo di V dovranno quindi essere imputati alla disponibilità (e alla facilità di lettura) di questo secondo modello.

Questa ricostruzione non è semplice né lineare, ma ha il vantaggio di render conto in modo soddisfacente di una tradizione manoscritta che tanti grattacapi ha dato a chiunque vi si sia misurato. Sarà bene tenerla per buona sino a quando non si troverà un metodo più economico per spiegare le oscillazioni stemmatiche del codice V. Sul piano storico questo significa che nell'entourage di Giovanni VI Cantacuzeno, erano dispo-

nibili due copie del *Commento a Matteo* di Origene: l'attuale codice di Monaco, già rovinato ma in condizioni senza dubbio migliori di quelle odierne e la sezione iniziale di un secondo manoscritto, da cui nei decenni precedenti era stato esemplato anche il codice H. Il fatto che questo *codex deperditus* sia stato preferito nei primi libri dei *CMt* lascia supporre che questo fosse considerato più autorevole, e dunque preferito laddove era presente e disponibile.

In conclusione, per i primi quattro libri del *Commento a Matteo* si dovranno quindi proporre due diversi *stemmata codicum*: per le sezioni 1 e 3 V è apografo diretto di M; al contrario, nella sezione 2, V e H dipendono da una stessa *Vorlage* α . La ricostruzione stemmatica "stravagante" proposta da Preuschen nella *Geschichte der altchristlichen Literatur* del 1893 si può dunque recuperare, ma essa trova la sua validità solo in una ben delimitata sezione dell'opera orige-



niana.

Prove paratestuali

Che nella sezione 2 V dipenda da un codice strettamente imparentato con H è dimostrato, oltre che dal testo, anche da elementi paratestuali. Il manoscritto di Cambridge si caratterizza infatti per la sporadica presenza di titoli dei *capitula* evangelici inseriti dallo stesso copista in inchiostro rosso prima del lemma che apre una nuova sezione esegetica. H non presenta un titolo in corrispondenza dell'*incipit* del libro 10, ma in apertura del quarto paragrafo si incontra la prima esplicita indicazione di argomento:

4, 14 Kl (10, 4): (H 3r) περι τῆς παραβολῆς τοῦ θησαυροῦ τοῦ κεκρυμμένου ἐν τῷ ἀγρῷ

In questo primo caso H è isolato ma, nel libro 11, questo elemento paratestuale ritorna, questa volta nel solo V:

45, 30 Kl (11, 8): (V 16r; no H 28v): περι τῶν προσελθόντων Φαρισαίων καὶ γραμματέων καὶ ἐπεροτησάντων διὰ τί οἱ μαθηταὶ σου παραβαίνουσι τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων

Da questo punto in poi i titoli delle sezioni si leggono identici in H e V:

59, 25 Kl (*CMt* 11, 16): (H 38r; V 21r): περι τῆς Χαναναίας

- 65, 6 Kl (*CMt* 11, 18): (H 41v; V 23r): περι τῶν θεραπευθέντων ὄχλων
 67, 17 Kl (*CMt* 11, 19): (H 42v; V 23v): περι τῶν ἐπτὰ ἄρτων
 69, 19 Kl (*CMt* 12, 1): (H 44r; V 24r): περι τῶν ἐπερωτησάντων σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπιδειξαὶ αὐτοῖς
 75, 16 Kl (*CMt* 12, 5): (H 47v; V 26r): περι τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων

Questa affinità si interrompe poi in corrispondenza di *CMt* 12, 9, poco dopo il punto in cui abbiamo diagnosticato un cambio di modello in V: laddove questo è diretto apografo di M non presenta più i titoli di sezione che lo avvicinavano ad H, che infatti è il solo manoscritto in cui questi si leggono sino al termine del *CMt*. Ecco dunque i titoletti presenti nel solo H nel prosieguo dei libri 12 e 13²³⁸:

- 80, 1 Kl (12,9): H(50r) περι τῆς ἐν Καισαρείᾳ ἐπερωτήσεως τοῦ Ἰησοῦ περι τοῦ τίνα αὐτὸν λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι
 150, 15 Kl (12, 36): H(66v) περι τοῦ μεταμορφώσεως τοῦ σωτήρος
 185, 15 Kl (13, 3): H(75v) περι τοῦ σεληνιαζομένου
 206, 15 Kl (13, 15): H(80v) περι τῶν αἰτούντων τὰ δίδραχμα
 213, 3 Kl (13, 14): H(82v) περι τῶν λεγόντων τίς μείζων καὶ περι τοῦ προσκληθέντος παιδίου ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ

L'inserimento di questi titoli sembra aver provocato alcuni problemi tanto al copista di H quanto a quello di V: ci sono infatti occasioni in cui le titolature si estendono nel margine destro della pagina debordando dallo specchio di scrittura (cf. H f. 50r; V ff. 16r, 21r, 23r). La spiegazione più probabile di questo fenomeno è che, in un comune modello, questi elementi paratestuali si trovassero nei margini: essi potevano dunque sfuggire, com'è accaduto ad H in corrispondenza di *CMt* 11, 8; e in ogni caso i copisti di H e V non sono sempre riusciti ad inserirli nel modo più armonico nei punti di sutura tra le diverse sezioni esegetiche.

Queste osservazioni rafforzano dunque l'ipotesi che, quanto meno per *CMt* 10, 20-12, 6 (26-77 Kl circa), V derivi, alla pari di H, da un manoscritto dotato di significativi elementi paratestuali.

Ancora de librorum limine

Questa nuova consapevolezza impone una rivalutazione di uno degli elementi meno chiari all'interno della tradizione greca del *CMt*, ossia la divisione tra i libri 10 e 11.

Ora, la ricostruzione stemmatica che abbiamo proposto in queste pagine per *CMt* 10, 20-12, 6 (26-77 Kl circa) fa ricadere la cesura tra i libri 10 e 11 proprio nella sezione in cui V dipende da α, modello comune di H e V. Bisogna dunque prendere seriamente in considerazione l'ipotesi che *l'inscriptio* in questione si trovasse in questo manoscritto. La domanda preliminare da porsi è ora quale sia il primo libro conservato del *CMt*: 10 o 11? Come già spesso ripetuto, il codice di Monaco è acefalo e nulla può dirci su questo punto, mentre non è una sorpresa che V, il cui libro 10 e 11 sono divisi, inizi a numerare proprio dal 10. Molto più signifi-

²³⁸ Ecco un sommario elenco dei punti in cui il codice H offre titoli di sezione nei libri 14-17: 285, 1 Kl (*CMt* 14, 6); 373, 28 Kl (*CMt* 15, 10); 471, 11 Kl (*CMt* 16, 4); 501, 11 Kl (*CMt* 16, 9); 518, 27 Kl (*CMt* 16, 14); 543, 10 Kl (*CMt* 16, 20); 556, 23 Kl (*CMt* 16, 24); 559, 29 Kl (*CMt* 16, 26); 575, 2 Kl (*CMt* 17, 1); 586, 30 Kl (*CMt* 17, 4); 591, 1 Kl (*CMt* 17, 6); 628, 3 Kl (*CMt* 17, 15); 663, 16 Kl (*CMt* 17, 29).

cativa è la testimonianza del codice di Cambridge: infatti, pur non separando i primi due libri del *Commento a Matteo*, il codice H inizia la numerazione dal libro 10²³⁹ (f. 1r), a cui si collega direttamente il 12 (f. 44r).

A questo punto diventa conveniente ipotizzare che la separazione tra i libri 10 e 11 sia originaria e si trovasse nel comune modello di H e V. Essa non doveva tuttavia essere facile da individuare o riconoscere, tanto che non passò in alcun modo in H e pose non pochi problemi anche al copista di V.

La separazione tra i libri 10 e 11 cade infatti in un punto quanto meno sospetto: il venticinquesimo e ultimo paragrafo del libro 10 si apre con un'ampia citazione, come lemma, di Mt 14, 15. Dopo una prima interpretazione generale²⁴⁰ si passa all'esegesi puntuale delle singole espressioni che compongono il versetto a cominciare da ὁψίας δὲ γενομένης²⁴¹. È esattamente tra la prima osservazione generale e la più precisa esegesi del versetto che il codice V pone l'*inscriptio* di cui ci stiamo occupando: uno stacco così netto non si riscontra mai nella parte conservata del *CMt*. Questo stato di cose fa sorgere per lo meno un sospetto: è possibile che l'incipit del libro 11 non cadesse dove oggi lo pongono le nostre edizioni, ma poco prima, in corrispondenza del paragrafo 25 del libro 10 (34, 8 Kl). È vero che V segna nettamente il passaggio tra i due libri, oltre che con l'*inscriptio*, anche con la lettera iniziale ingrandita e rubricata, ma quest'errore di ripartizione potrebbe essersi generato di fronte a un modello molto rovinato che potrebbe aver agevolato la confusione tra le due occorrenze nel giro di poche righe del nesso ὁψίας δὲ γενομένης (34, 8; 21 Kl).

Quest'ipotesi di spostamento si intreccia a un'altra problematica che grava sui libri 10 e 11 del *CMt*: come ha messo in luce per primo Luciano Bossina²⁴², i τόμοι del *Commento a Matteo* hanno un'estensione media di circa 14.000 parole, cifra sotto la quale si pongono sia il 10 (circa 10.500) sia l'11 (poco più di 11.000 parole). Questi numeri spingerebbero a pensare che la cesura dovrebbe essere arretrata ancor di più, ipotizzando che quel che noi chiamiamo libro 10 non inizi in corrispondenza di una cesura originaria dell'opera origeniana, ma ben più avanti. Il tema rimane complesso e irrisolvibile allo stato attuale delle nostre conoscenze; quel che è certo è che la divisione in libri di un'opera compendiate come il *Commento a Matteo* è una questione delicata e spesso fondata sul terreno malfermo di una tradizione manoscritta costituita da pochi esemplari, i cui rapporti reciproci non sono di semplice e immediata definizione.

Un perduto testimone del De oratione?

Negli interstizi che si aprono tra il Monac.gr. 191 e il Marc.gr. 43 si annida un'altra serie di questioni: tra fogli lasciati bianchi e fascicolazioni secondarie si può infatti intravedere in V un progetto redazionale in parte diverso da quello che è stato poi effettivamente realizzato. Il nostro punto di partenza è la problematica fascicolazione del codice M. Nel catalogo dei ma-

²³⁹ Klostermann nota in apparato: ' V α' H. Tuttavia, le riproduzioni digitali del codice cantabrigense mostrano al di là di ogni dubbio che la lezione di H è ' e che il presunto α non è altro che un gruppo di piccole macchie della carta disposte in forma vagamente triangolare.

²⁴⁰ Origene afferma qui che sarebbe pericoloso ricevere i pani, allegoricamente intesi come la benedizione di Cristo, senza l'adeguata preparazione, adombrata nelle parole ἐθεράπευσεν τοὺς ἀρρώστους (Mt 14, 14).

²⁴¹ Il "farsi sera" viene interpretato escatologicamente come riferimento alla συντελεία τοῦ αἰῶνος (*CMt* 11, 1).

²⁴² Bossina 2011a, 73.

noscritti greci della *Staatsbibliothek* Kerstin Hajdú ha per prima notato che i fascicoli – almeno quelli integri – del Monac.gr. 191 sono corredati di una doppia numerazione apposta sul *recto* del primo foglio di ogni unità codicologica²⁴³. Al f. 95r sotto il più recente numerale tracciato con grafia minuscola ιδ si legge con chiarezza una più antica indicazione in lettere minuscole: simili osservazioni si possono fare ai ff. 19r (δ > η) e 35r (ς > ι). La differenza di 4 tra queste due serie numeriche ci permette di ricostruire un'ingente perdita di fogli nella parte iniziale del codice. Assumendo che i 4 fascicoli perduti fossero quaternioni, come lo sono quelli del resto del codice, si ottiene la caduta di 32 fogli iniziali in M. Ora, come abbiamo già segnalato, nel Marc.gr. 43 il *CMt* è preceduto da 33 fogli bianchi! Questi due fatti non possono andar disgiunti se, come abbiamo dimostrato, M è il modello principale del codice marciano.

A questo proposito si possono formulare due ipotesi: i fogli bianchi con cui V si apre erano destinati ad accogliere una sezione iniziale del *CMt* oppure un'altra opera autonoma. La prima ipotesi va scartata visto che, alla pari di M e V, anche il Cantabr. 194 inizia con l'esegesi di Mt 13, 36, senza che si sia verificato alcun ammanco di fogli. Non resta che percorrere la seconda strada e cercare di ipotizzare quale opera fosse contenuta nei 4 fascicoli perduti di M: l'ipotesi più ragionevole è che si trattasse del *De oratione*, l'unica altra opera origeniana che abbiamo visto associata (non si sa quanto surrettiziamente) al *Commento a Matteo*.

Per verificare la tenuta di quest'ipotesi bisognerebbe sapere quanto fogli avrebbe occupato il *De oratione* se fosse stato trascritto dal copista di V. Questo dato si può ricavare, approssimativamente, impostando una proporzione tra i fogli occupati del *CMt* in H e in V e i fogli occupati dal *De oratione* in H. Tuttavia, questa operazione non può essere eseguita subito poiché, come abbiamo precedentemente detto, in H il *De oratione* è vergato in una scrittura molto più minuta e densa (H2), se fosse stato copiato nella grafia posata della prima mano di H (H1) avrebbe occupato molti più fogli rispetto ai 38 attuali. Ma quanti? Il numero dei fogli che il *De oratione* avrebbe occupato se copiato da H1 si può ricavare impostando una proporzione tra il numero medio delle parole per pagina di H1 (260) quello di H2 (400 circa) e il numero di fogli atti a contenere il trattato sulla preghiera. Ecco i calcoli arrotondati al primo decimale:

$$260 : 400 = 38 : x$$

$$X = 58,5$$

Si può ora impostare la proporzione tra i fogli occupati del *CMt* in H (214 ff.) e in V (117 ff.) e i fogli ipoteticamente occupati dal *De oratione* nella grafia di H1 (58,5):

$$117 : 214 = x : 58,5$$

$$x = 31,9$$

Come si può vedere, il risultato non si discosta molto (al netto della stima del numero di parole per pagina) dai 33 fogli bianchi che precedono il *CMt* nel codice marciano! Ci dovremmo aggirare attorno alle stesse cifre anche per i fogli che il *De oratione* avrebbe occupato nel codice monacense, alla luce del fatto che il *CMt* occupa 110 fogli in M e 116 in V: 32 sono esattamente i fogli la cui caduta abbiamo ipotizzato in apertura di M.

²⁴³ Hajdú 2016, 66.

La nostra ipotesi di partenza sembra quindi essere suffragata almeno dai numeri e sembra legittimo proporre una ricostruzione dei fatti capace di spiegare l'attuale assetto dei due manoscritti origeniani che stiamo considerando. È quindi possibile credere che il codice Monacense contenesse originariamente anche il *De oratione* e che quest'opera fosse ancora presente nel 1374, quando il codice marciano fu confezionato in modo da accogliere anche quest'opera²⁴⁴. La copia non fu però eseguita, e non è difficile ipotizzare una spiegazione: i fogli sui cui si trovava il trattato sulla preghiera erano così danneggiati da rendere illeggibile il testo e lo scriba rinunciò conseguentemente alla copia. Forse proprio a quest'occasione potrebbe risalire l'asportazione dei 4 quaternioni con cui il Monac.gr. 191 si apriva in origine e la conseguente rifascicolazione del manoscritto prima che questo subisse altri gravi danni che comportarono la caduta del bifoglio più esterno dell'originario fascicolo iniziale e lo scompaginamento dei primi 55 fogli, oltre a nuove macchie di umidità. A ciò si mise riparo un restauratore – probabilmente – di XVI sec. quando il codice fu acquistato a Venezia da Johann Jakob Függer. Ma questa è già un'altra storia, per ora basti tener conto dell'ipotesi che una perduta sezione iniziale di del codice di Monaco contenesse in origine il *De oratione*²⁴⁵.

Dalla Grecia all'Italia: Bessarione

Nelle pagine precedenti ci siamo soffermati sulla Costantinopoli di età paleologa e abbiamo cercato di dipanare i fili che uniscono il Monac.gr. 194 al Marc.gr. 43, manoscritti che passarono per le mani di un personaggio del calibro di Giovanni VI Cantacuzeno. È ora giunto il momento di indagare come e quando questi manoscritti siano approdati in Italia e quali siano state le loro vicende lì.

Per far questo bisogna introdurre un altro personaggio di prestigio: il cardinal Bessarione²⁴⁶, che, come abbiamo prima ricordato, possedette il Marc.gr. 43 alcuni decenni dopo la morte dell'imperatore-monaco. Si può dire qualcosa di più sulle circostanze in cui il futuro cardinale niceno entrò in possesso di questo manoscritto? È credibile che l'Origene di Venezia si trovasse tra i libri del Cantacuzeno al momento della sua morte, che stando a un'anonima cronaca, sarebbe avvenuta nel Peloponneso – quindi probabilmente a Mistrà – il 15 giugno 1383²⁴⁷. Purtroppo, non siamo informati sul luogo in cui si trovavano fisicamente i suoi libri in quel momento; le ipotesi percorribili sono comunque due: il monastero di Charsanistes a Costantinopoli o la corte di Mistrà. La prima opzione sembra francamente più probabile, dal momento che è difficile credere che, recandosi per l'ultima volta nel Peloponneso, un Cantacuzeno quasi novantenne abbia voluto portare con sé i codici in cui era sedimentata una vita di attività politica e letteraria; è più facile credere che la sua collezione sia andata ad

²⁴⁴ Non sembra peraltro possibile che la seconda parte di H, unico testimone integrale del *De oratione*, dipenda a sua volta dai perduti fascicoli iniziali di M. Sulla base delle finestre del cantabrigense Koetschau 1899 LXXXVII ha infatti ricostruito con notevole precisione un modello molto più piccolo, una facciata del quale corrispondeva a circa 18 righe di scrittura (circa mezza facciata) del *De oratione* nel codice H.

²⁴⁵ Un caso paragonabile è stato ricostruito da Koetschau 1899, XX per *Exhortatio ad martyrium*, i cui due testimoni principali (Par.Suppl.gr. 616 e Marc.gr. 45) sembrano dipendere da una perduta sezione finale del Vat. Gr. 386, cioè dal più volte nominato *testis unicus* del *Contra Celsum* risalente al XII sec.

²⁴⁶ Per la biografia di Bessarione si veda la voce di Lotte Labowky in DBI 9, 686-696 mentre Coluccia 2009 è degno di essere consultato solo poiché mette a frutto un'inedita biografia composta da Elpidio Mioni.

²⁴⁷ La notizia si trova in Schreiner 1975, 69-70 (cronaca 7, 24) con il commento di Schreier 1977, 325 seguito da Nicol 1996, 158 e PLP 10973.

accrescere quella del monastero che per anni era stata la sua residenza.

In entrambi i casi non è difficile immaginare come Bessarione sia potuto entrare in possesso di questo e degli altri codice cantecuzenici della sua collezione²⁴⁸: a Mistrà Bessarione risiedette infatti tra il 1431 e il 1436²⁴⁹, fu allora che, alla corte del despota Teodoro II Paleologo approfondì le proprie conoscenze scientifiche e storiche sotto la guida del discusso ma sempre venerato maestro Giorgio Gemisto Pletone²⁵⁰. Nella collezione bessarionea si trovano oggi molti autografi di Pletone (Marciani gr. 188, 189, 301, 379, 406, 517, IV 31)²⁵¹ e si può credere, pur in assenza di dati certi, che Bessarione abbia potuto attingere con una certa libertà alla biblioteca del maestro, nella quale non si può escludere la presenza di codici appartenuti al Cantacuzeno. Se invece questi erano rimasti nella capitale, bisognerà ricondurre il loro ingresso nella collezione bessarionea al primo soggiorno costantinopolitano del futuro cardinale e al suo studio con Giovanni Cortasmeno (1416-1430) o in alternativa alle più tardive campagne di acquisto che gli condusse dall'Italia, anche giovandosi dei buoni uffici di Giovanni Aurispa²⁵², sistematico spoliatore dei monasteri costantinopolitani negli anni immediatamente precedenti la conquista ottomana dalle città²⁵³. La nota di possesso bilingue apposta sul primo foglio di guardia (κτῆμα Βησσαρίωνος. καρδινάλειως τοῦ τῶν Τουσκολῶν | Horigenis expositio super Mattheum et Ioannem liber B[essarionis] car. Niceni Tusculani) non contribuisce alla datazione, dal momento che Bessarione era solito apporre il proprio ex-libris anche parecchi anni dopo aver acquistato un manoscritto²⁵⁴.

Il rapporto tra Bessarione e Origene non si esaurisce tuttavia nella sistematica raccolta delle opere dell'Alessandrino, trasmesse tanto in latino quanto in greco²⁵⁵. Tra i libri del cardinale si annida infatti una testimonianza autografa di Bessarione²⁵⁶ stesso che ci rivela il profondo interesse del "più latino tra i greci" per Origene. Il Marc.gr. 45, codice cartaceo d'uso databile grazie alla grafia e alle filigrane alla prima metà del XIV sec.²⁵⁷ contiene, acefalo, il *Di-*

²⁴⁸ Si ricordi il sopra menzionato Marc.gr. 146 con la traduzione cidoniana della *Summa* di Tommaso. Di contenuto affine e gualmente riconducibile allo scriptorium di Manuele Tzykanyles è il Marc.gr. 147.

²⁴⁹ Si veda Tambrun-Krasker 2013, 15 e in generale tutto il contributo, utile per ricostruire la formazione intellettuale del giovane Bessarione.

²⁵⁰ Per una presentazione della complessa figura di Pletone si può ricorrere a Woodhouse 1986.

²⁵¹ L'elenco completo si ricava da Acerbi-Martinelli Tempesta-Vitrac 2016, 417. Per l'acquisto diretto dei manoscritti di Pletone da parte di Bessarione propende Mondrain 2013, 198-199.

²⁵² Franceschini 1976, a cui si rimanda per la bibliografia precedente tra cui spiccano i pionieristici studi di Remigio Sabbadini.

²⁵³ Sulla formazione della biblioteca greca di Bessarione è fondamentale Mioni 1994, da integrare con Mondrain 2013.

²⁵⁴ Su questa delicata questione e, più in generale, sull'ordinamento interno della biblioteca romana di Bessarione si veda Mioni 1991, 184-185.

²⁵⁵ Il fondo bessarioneo della Biblioteca Marciana vanta codici sia greci che latini contenenti opere di Origene. Se ne dà qui un sommario elenco: Marc.gr. 43 (XIV sec., *CMT, CIO*); Marc.gr. 44 (XIV sec., *Contra Celsum*; Gregorio Taumaturgo, *Discorso di ringraziamento a Origene*); Marc.gr. 45 (XIV sec., *Contra Celsum*, Gregorio Taumaturgo, *Discorso di ringraziamento a Origene*); Marc.gr. 46 (XV sec., *Contra Celsum*); Marc.gr. 47 (XI sec., *Philocalia*); Marc.gr. 48 (XIV sec., *Philocalia*); Marc. Lat. 28 (XV sec. *Commentarium in Epistula ad Romanos* nella traduzione di Rufino); Marc. Lat. 38 (XV sec., *De principiis*, Panfilo *Apologia pro Origenis* nella traduzione di Rufino). Per i manoscritti latini del Bessarione di veda Monfasani 2011.

²⁵⁶ La grafia di Bessarione è descritta in Mioni 1976 da integrare con Speranzi 2016 110-113. Sul tema si attende una nuova messa a punto da parte di David Speranzi.

²⁵⁷ Mioni 1981, 64-65.

scorso di ringraziamento a Origene di Gregorio Taumaturgo seguito da *Contra Celsum*, *Exhortatio ad martyrium* e da brevi estratti dalla *Historia Ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea²⁵⁸. Per quanto riguarda il *Contra Celsum* il manoscritto è copia del Vat.gr. 386: ne riproduce infatti il disordine dei fogli e Bessarione dovette faticare non poco per ricostruirne la sequenza corretta. Il cardinale non si limitò però a postillare di propria mano il manoscritto con note e varianti, ma si abbandonò infine a un'accoratisima invocazione diretta a Origene. Tale nota fu edita in modo incerto ma meritorio da E. Preuschen²⁵⁹, prima che H. D. Saffrey²⁶⁰ ne desse una versione più corretta. Difficile trovare una testimonianza più calorosa del trasporto che Origene poteva suscitare nei suoi lettori:

Σὺ μὲν τὰς ἀπανταχοῦ γῆς ἐκκλησίας Χριστοῦ τῷ τε τῆς ἐνυπαρχούσης σοι κάλλει σοφίας καὶ τῆ τῶν συγγραμμάτων πληθύνει, ὧν οὐδὲ μέρος τις ἂν καὶ τῶν πάντων σπουδαίων δύναίτο διελεῖν, ἔτι δὲ καὶ τῷ καθαρῶν τοῦ βίου τό γε σὸν μέρος κρατύνας ἐπιεικῶς καὶ οὐδενὶ ἐς τὸν τοιόνδε ἀγῶνα τοῦ Παύλου ἔλαττον σχῶν τελευτῶν δὴ καὶ τῷ ὑπὲρ τοῦ ποθομένου Χριστοῦ σεαυτὸν ὑπέσχεσθαι θανάτῳ τὸν πατέρα ἐς τὸν τοιόνδε ἀγῶνα πρώτων ἀλείψας· ἐκείνῳ δὲ τῶν προσηκόντων μελήσει πρὸς σὲ ἀμοιβῶν καὶ ἑαυτῷ πάντων συνήθων· τί γὰρ σου τῆς βιοτῆς ἐκείνης γένοιτ' ἂν ἢ καθαρότερον ἢ ἀγιώτερον, δεῖγμα σοφοῦ σεαυτὸν ἀκριβέστατον ἐκθεμένου; ἐγὼ δὲ τίς γένωμαι, ὅς σου τῶν συγγραμμάτων ὑπὲρ πάντα ποθῶν, ὡς δι' αὐτῶν τῆ γεν<ν>ησαμένη ψυχῇ οἰόμενος συνέσεσθαι ἂν, οὐκ ἔχω οὐδαμῶς τούτων τυχεῖν πάντη τῶν ἐνταῦθα ἐκλελοιπότην; Χάρις δὲ σοι καὶ τῆς πρὸς τὸν ἐπικούρειον Κέλσον ταύτης πραγματείας· ταύτην γὰρ ἔχων τε καὶ ἐγκολπιζόμενος σὲ τε αὐτὸν καὶ τὰ σὰ πάντα οἶομαι ἔχειν τε καὶ ἐνστερνίζεσθαι, πολλὰ τε ἐνταῦθα ἀνιμώμενος ἀγαθὰ καὶ τὸ περιόν σοι σοφίας καὶ ἀρετῆς ὡς ἐν διειδεστάτῳ κατόπτρῳ ὅση μοι δύναμις ἐνορῶν· ἀλλὰ τίς γένωμαι αὐθις, Ὠρίγενες, Ὠρίγενες, Ὠρίγενες;

Tu, che con la splendida saggezza in te insita e con una quantità di trattati, di cui non si potrebbe leggere nemmeno una parte pur impegnandosi molto, e poi con la purezza della vita hai rafforzato in modo equilibrato – per quanto almeno stava in te – le chiese di Cristo ovunque sulla terra, senza avere nulla meno di Paolo nell'agone del martirio e, al termine della vita, offristi te stesso alla morte per quel Cristo che amavi, dopo aver già unto tuo padre per quello stesso agone. Ma Cristo avrà cura delle ricompense che a te spettano e che a lui competono. Cosa infatti potrebbe essere più puro e santo della vita di te, che hai posto te stesso come perfetto modello di sapiente? E che ne sarà di me che, pur desiderando i tuoi trattati più di ogni cosa, così da poter – per tramite loro – stare in compagnia dell'anima che li ha concepiti, non riesco in alcun modo a procurarmi quelli che ancor oggi sopravvivono! Ma almeno ti ringrazio per questo trattato contro l'epicureo Celso poiché, mentre lo tengo e lo abbraccio, penso di tenere e di stringere al petto te in persona e tutte le tue opere, di attingervi molti beni e – nei limiti della mia capacità – di scorgervi come in uno specchio cristallino quanto di saggezza e virtù ti circonda. Ma di nuovo, che ne sarà di me, Origene, Origene, Origene!

Da questa enfatica nota emerge una grande ammirazione per la figura e per l'opera di Origene²⁶¹ che non si ferma neppure di fronte a quelli che potrebbero sembrarci eccessi di

²⁵⁸ Eus. Caes., *hist. eccl.* V, 22-26; stranamente non si tratta di estratti da quella peculiare agiografia origeniana che è il libro sesto della *Historia Ecclesiastica* di Eusebio.

²⁵⁹ Koetschau 1899, XVII. Da questa trascrizione dipende la traduzione tedesca di Fürst 2015, 39-40

²⁶⁰ Saffrey 1964, 276-277. Una riproduzione fotografica della nota è offerta da Susy Marcon in Gentile 1997, 337.

²⁶¹ Fonte principale della conoscenza della biografia di Origene da parte di Bessarione pare essere la *Storia Ecclesiastica* di Eusebio. Si veda ad esempio VI, 2, 6 per l'esortazione al martirio rivolta al Padre e mentre per un elenco delle opere dell'Alessandrino, tanto ricco da scoraggiare anche un lettore avido come il Bessarione, si

patetismo (ad esempio il gesto di abbracciare il manoscritto) ma che rappresentano i mezzi retorici di cui un erudito bizantino disponeva per esprimere forti passioni. È certo vero che a scaldare il petto del lettore è il *Contra Celsum*, vale a dire l'opera forse meno vulnerabile sotto un profilo strettamente dogmatico, consacrata all'apologia del cristianesimo, ma proprio questa sua natura le permetteva di sfuggire più facilmente agli strali dei censori. Infatti, Bessarione non poteva ignorare la condanna ecclesiastica che pendeva sulla testa di colui che viene esaltato come «martire» e «modello di innata sapienza»²⁶²: le sue impegnative parole testimoniano quindi una notevole indipendenza di giudizio da parte di chi fu in grado di affermarsi ai più alti gradi della gerarchia ecclesiastica, tanto orientale quanto occidentale.

La passione di Bessarione per Origene avrà di certo influenzato – non è dato sapere quanto direttamente – le complicate controversie umanistiche sul valore della speculazione origeniana ma ciò che più preme qui sottolineare è uno specifico passaggio: ancorché in forma apparentemente incidentale, Bessarione formula infatti in queste parole l'esplicito desiderio di procurarsi il maggior numero possibile delle sue opere (σου τῶν συγγραμμάτων ὑπὲρ πάντα ποθῶν) e precisa anzi di aver già cominciato la caccia, per quanto finora infruttuosa (οὐκ ἔχω οὐδαμοῦ τούτων τυχεῖν πάντῃ τῶν ἐνταῦθα ἐκλελοιπῶτων). Come abbiamo già detto, la ricerca avrebbe poi prodotto, nel corso degli anni, risultati ancor oggi tangibili nei manoscritti origeniani marciiani, e in particolare in quelli del *Contra Celsum*. Tre sono infatti i codici dell'opera apologetica origeniana appartenuti alla collezione di Bessarione: il Marc.gr. 45, su cui campeggia la nota sopra trascritta, fu senza dubbio il primo a entrare nella biblioteca del cardinale, in esso Bessarione si firma cardinale di Tuscolo, titolo di cui poté fregiarsi tra il 1449 e il 1468,²⁶³ in seguito e fino alla morte il suo titolo fu quello di cardinale di S. Sabina: questo si ritrova infatti nelle note di possesso dei Marciiani 44 e 46. Questi due manoscritti sono molto diversi tra loro: il primo è un codice cartaceo risalente alla seconda metà del XIV sec. e apografo, come il Marc. gr. 45 dell'archetipo conservato in Vaticana²⁶⁴; mentre il secondo, pergameneo, recepisce le correzioni operate da Bessarione nel Marc.gr. 45 ed è stato commissionato dallo stesso cardinale per il proprio uso personale: egli lo trattene presso di sé anche dopo la donazione del 1468, così che il Marc.gr. 46 giunse a Venezia solo dopo la morte del donatore²⁶⁵.

Gli entusiasmi bessarionei per Origene non si riverberarono solamente sul *Contra Celsum*: tra i codici di opere dell'Alessandrino che il cardinale niceno riuscì a procurarsi c'era anche il Marc. gr. 43. Esso entrò nella raccolta libraria custodita da Bessarione nella sua abitazione presso la chiesa di SS. Apostoli ed interagì col vivace clima culturale del circolo umanistico che lì si andava organizzandosi²⁶⁶. Calato in questo ambiente il manoscritto marciiano del *Commento a Matteo* di Origene non mancò di dare i suoi frutti.

La prima – mutila – copia occidentale: il Vat.gr. 597 [= Vat]

vedano i capitoli 24, 32 e 36 del libro VI.

²⁶² Un allineamento di Bessarione ai tradizionali τόποι eresiologici si osserva per esempio nel suo *In calumniatorem Platonis*, composto tra il 1457 e il 1258 e diretto contro le tesi aristotelico-tomiste di Giorgio di Trebisonda. Al par. 8 del secondo libro Origene è accusato insieme ad Ario di aver mal interpretato le sacre scritture, puntellando poi i proprie errori con le dottrine di Platone (Mohler 1927, 103 e la traduzione italiana di Del Soldato 2014, 37-38).

²⁶³ Sui titoli cardinalizi di Bessarione nelle sottoscrizioni si veda Labowsky 1979, 19-20 e Mondrain 2013, 190.

²⁶⁴ Si veda il catalogo di Mioni 1981, 64 e il dettagliato esame filologico di Koetschau 1889-1891, 26-33.

²⁶⁵ Oltre al catalogo di Mioni 1981, 65-66 si vedano Koetschau 1891, 7-8 e Labowsky 1979, 434.

²⁶⁶ Sul gruppo bessarioneo riunito a Roma a partire dal 1443 si vedano l'imponente massa di fonti raccolte da Mohler 1923 e su cui si fonda Bianca 1999, 1941.

Il più antico testimone del *Commento a Matteo* di Origene prodotto in Italia è il Vat.gr. 597 (285 x 205 mm; 30 righe per pagina)²⁶⁷. Esso ne è tuttavia un testimone solo parziale: stando a Devreesse²⁶⁸ nel manoscritto si possono distinguere «partes duae in unum compactae», ma è altresì probabile che le due sezioni abbiano una stessa origine: in esse si ritrovano infatti le medesime filigrane²⁶⁹. La prima parte (ff. 1-153) è testimone del *Contra Iulianum* di Cirillo di Alessandria mentre la seconda unità (ff. 154-217) confluita in questo manoscritto è mutila e contiene il *Commento a Matteo* di Origene dal principio del libro 10 sino al paragrafo 8 del libro 13 (202, 19 Kl): è probabile che il manoscritto contenesse originariamente l'intero *CMt* e che, una volta perduta la parte più consistente di esso, il rimanente spezzone iniziale sia stato rilegato assieme a un altro codice prodotto nello stesso *scriptorium*²⁷⁰.

A legare questo codice alla cerchia del Bessarione sono sia i modelli da cui sono state esemplate le opere in esso contenute sia i caratteri paleografici dei copisti che contribuirono ad allestire questo manoscritto.

Partiamo dalla ricerca degli antigrafici: nella sua recente edizione del *Contra Iulianum*, Christoph Riedweg ha dimostrato che il Vat.gr. 597 è apografo diretto del *vetustus* (X sec.) Marc.gr. 123²⁷¹. Allo stesso modo, per lo spezzone del *Commento a Matteo*, ho già avuto modo di mostrare in un precedente contributo²⁷² la dipendenza del codice vaticano dal Marc.gr. 43. A conferma di ciò si offre di seguito una lista dei più significativi errori congiuntivi tra i due manoscritti:

- 71,4 Kl: τινος M H : τινος ἄλλης V Vat
 73, 2 Kl: παράδεισον M H : παράδεισον εἰσελθεῖν V Vat
 97, 16 Kl: ἦδη M H : ὑπάρχειν V Vat
 107, 1 Kl: λελεγμένων M H : λεγομένων V Vat
 113, 22 Kl: τετελειώσθαι M H : τελειώσαι V Vat
 113, 25 Kl: προφήτην ἀπολέσθαι M H : τὰ τοιαῦτα ἀποτελέσθαι V Vat
 122, 18 Kl: φρονήματος M H : παιδείας V Vat
 124, 12 Kl: ὁμολογῶν M H : ὀλογῶν (sic!) V Vat
 135, 10 Kl: πράξιν M H : τάξιν V Vat
 146, 1 Kl: ἐστηκέναι H : ἐκστήναι M : στήναι V Vat
 150, 13 Kl: ἐνεργήσαντι M H : εὐδοκήσαντι V Vat
 164, 17 Kl: διήγησιν M H : δέησιν V Vat

²⁶⁷ Devreesse 1937, 523-523.

²⁶⁸ Il rimando è al catalogo vaticano: Devreesse 1937, 523-524.

²⁶⁹ Questa la ripartizione delle filigrane secondo Devreesse 1937, 524: ff. 1-128; 154-201: Ciseaux (cf. Briquet 3666, anno 1445/1448); ff. 129-152; 202-219: Chapeau (cf. Briquet 3387, anno 1464/1476).

²⁷⁰ I cataloghi rinascimentali della Biblioteca vaticana non aiutano a chiarire la questione. Il Vat.gr. 597 non è ricordato nei registri dell'epoca di Nicolò V (1447-1555), entrò tuttavia in Vaticana in tempo per essere catalogato, nel 1475, come: «B. Cyrilli ad Theodosium Imperatorem de religione christiana. Ex papiro in rubeo» (Devreesse 1965, 64). Solo nel 1508 sarebbe stato ricordato anche il *CMt* «S. Cyrilli eiusdem de fide christiana ... Origenis ex enarrationibus in evang. sec. Matthaum» (Devreesse 1965, 171).

²⁷¹ Riedweg 2016, XXXIII. Il codice marciano di Cirillo fu tra quelli mostrati da Bessarione ad Ambrogio Traversari al Concilio di Firenze nel 1438: appartiene quindi al più antico nucleo dei della collezione bessarionea (Lebowsky 1979, 7).

²⁷² Tondini 2016, 409-410.

Valga poi come definitiva prova della dipendenza dello spezzone Vaticano dal Marc. gr. 43 il fatto che, laddove nel marciano si aprono finestre a segnalare l'impossibilità di interpretare il modello, il copista del Vaticano, dotato di sensibilità decisamente minore del suo predecessore bizantino, ha copiato il testo di seguito, come se nulla mancasse: così accade a 113, 27-28 Kl dove in V mancano le parole τὸ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν ἔνεκεν; così a 114, 2-3Kl (πολλὰ παθῶν) e a 122, 20 Kl (Βασιλείδου).

Stabilito che gli antigrafì delle due opere trasmesse dal Vat.gr. 597 sono due manoscritti bessarionei, non resta che dedicarsi all'analisi paleografica del suo spezzone origeniano.

La sezione mutila contenente il *CMt* si deve a due copisti coevi: il primo mostra una grafia riconducibile in pieno all'alveo della cosiddetta «Eugenikos-Schrift» isolata da Dieter Harlfinger²⁷³ e caratterizzata da forme tondeggianti e dall'aspetto vagamente burocratico. La grafia di questo primo copista, che ha usato un calamo piuttosto spesso, è caratterizzata dall'ingrandimento di alcune lettere (σ lunato, ε in due tratti con il tratto centrale allungato e spesso tagliato da un trattino verticale, δ in forma onciale e segno tachigrafico per καί a forma di chiocciola, spesso legato a destra): a lui sono da attribuire i ff. 154-201. I ff. 202-217 si devono invece a un secondo copista, che utilizza una grafia molto più controllata, con lettere molto distanziate tra loro e una forte tendenza alla bilinearità. Caratteristiche di questo copista, la cui grafia può ricordare alcune espressioni particolarmente controllate della scrittura di Giorgio Tzangaropulos²⁷⁴ sono lo ζ spezzato in due tratti, il β a cuore, il φ con il tratto verticale completamente interno al nucleo della lettera e l'accento circonflesso con una doppia ondulazione. Su base paleografica si può avanzare per l'intero codice una datazione alla metà del XV sec.²⁷⁵, suffragata dalle filigrane e compatibile con la presenza a Roma, prima della sua donazione alla Repubblica di Venezia nel 1468, della biblioteca di Bessarione, da cui provengono i modelli di entrambe le opere trasmesse dal Vat.gr. 597.

Il ritorno di M: Par.gr. 455 [=Par]

Dopo questo primo apografo romano il Marc.gr. 43 rimase dormiente a Venezia dal 1468 alla metà del XVI sec. quando, grazie alle più permissive politiche di prestito volute da Pietro Bembo²⁷⁶, i manoscritti di Bessarione tornarono ad animare il mondo librario e letterario europeo.

In questo arco di tempo fa la sua ricomparsa proprio a Venezia il codice **Monac.gr. 191**, che avevamo lasciato a Costantinopoli, nella cerchia del Cantacuzeno, a fungere da modello principale per la copia di V.

La riemersione di M è testimoniata da un suo apografo, il **Par.gr. 455**²⁷⁷ (cartaceo; 327 x 226 mm; 385 ff. con 3 guardie anteriori e 2 posteriori; 30 righe per foglio). A differenza di tutti gli altri manoscritti origeniani che abbiamo preso e che prenderemo in considerazione questo si distingue per il fatto di contenere prima il *Commento a Giovanni* (ff. 1-228v) seguito da quello

²⁷³ Harlfinger 1977, 335-336.

²⁷⁴ RGK I, 72 = II, 93 = III, 121; Harlfinger 1974, 58.

²⁷⁵ La datazione è di Dieter Harlfinger, *per litteras* in Riedweg 2016, XXXIII.

²⁷⁶ Sull'operato di Pietro Bembo come bibliotecario della Marciana dal 1530, si veda Zorzi 1987, 105-110.

²⁷⁷ Catalogo di riferimento resta Omont 1886a, 50 al solito stringatissimo.

a Matteo (ff. 228-385). In assenza di sottoscrizione e di note di possesso, ad aiutare nella datazione di questo manoscritto sono principalmente le filigrane: se ne possono individuare 3: Harlfinger, *Echelle* 21; Harlfinger, *Arbalète* 44 = Harlfinger, *Flèche* 16.

Queste filigrane rimandano compattamente al primo decennio del XVI sec. e, come notano gli Harlfinger nelle schede corrispondenti, ricorrono associate nel Leid. PBG 7²⁷⁸, codice degli *Elementi* di Euclide finito di copiare il 12 dicembre 1505 da Bartolomeo Zamberti (1473-1539)²⁷⁹, cancellier grande della repubblica, veneziano e allievo nella città lagunare di Giorgio Valla (1447-1500), che gli trasmise la passione per lo studio della matematica. A lui si deve oltretutto una traduzione latina di Euclide pubblicata a Venezia proprio nel 1505.

La datazione suggerita dalle filigrane trova poi conferma sul versante paleografico: il codice è infatti copiato in una minuscola estremamente posata che si caratterizza per il δ inclinato a sinistra; λ e λλ spesso bassi sotto il rigo; tratto discendente del ρ incurvato a sinistra; articoli con vocale saltuariamente sovrapposta al τ; ε e σ iniziali aperti e ingranditi; β a cuore; legature deformanti con ε; τ alto in doppia forma – a bastone e a bandiera. Pur non essendo possibile indicare precisamente il copista a cui si deve questa prima copia europea di M, le sorprendenti affinità con l'anonimo A che, in collaborazione con Antonio Damilas²⁸⁰, lavorò alla copia del Ricc.gr. 18 (Simplicio, *Commento alla Fisica* di Aristotele; all'anonimo A si devono i ff. 275-278; 281-381v) studiato da Maria Luisa Agati e Paul Canart²⁸¹, permettono di collocare la produzione di questo manoscritto tra Padova e Venezia nei decenni tra la fine del XV e l'inizio del XVI sec., così come suggerito dalle filigrane²⁸².

Il fatto poi che questo manoscritto si trovi ora a Parigi si spiega benissimo con la frenetica opera di raccolta e di copia di manoscritti operata da Guillaume Péllicier (1490-1568) vescovo di Montpellier e “agente segreto” di Francesco I a Venezia a partire tra 1539 e 1542²⁸³. Il Par.gr.455 va infatti identificato con quello elencato al n. 49 del catalogo della biblioteca di Francesco I redatto 1545 da Angelo Vergezio²⁸⁴.

Al periodo di permanenza di questo manoscritto nella *Bibliothèque royale* potrebbe poi risalire una serie di note marginali scritte con un inchiostro bruno chiaro. Si tratta per lo più di *variae lectiones* ricavate con ogni probabilità su base congetturale tra le quali spicca, al f. 279v, l'acuta congettura ὄσον per il *nomen sacrum* σωτήρ (σηρ)²⁸⁵ accolta da Huet nell'*editio princeps*.

²⁷⁸ De Meyier 1965, 10-12.

²⁷⁹ La grafia di Zamberti è descritta in Eleuteri-Canart 1991, 115-117 mentre uno studio del suo contributo alla storia della matematica si trova in Gavagna 2010, 103-104 cui si rimanda per precedente bibliografia.

²⁸⁰ RGKI, 22.

²⁸¹ Canart-Agati 2009, 10.

²⁸² Devo la conferma di questa datazione a D. Speranzi *per litteras* 3 aprile 2019: «datazione alla prima metà, primo trentennio del sec. XVI». Una tale collocazione potrebbe avvicinare il Par.gr. 455 all'ambiente culturale padovano formatosi attorno Niccolò Leonico Tomeo e indagato in Giacomelli 2016. Ulteriori ricerche potranno chiarire maggiormente la questione.

²⁸³ Sulla raccolta di libri da parte di ambasciatori stranieri in Italia nel XVI sec. si veda Irigoin 1977c, 399-404 e Mondrain 1991/1992, 381-382. In particolare, su Pellicier Cataldi Palau 1986, che si concentra sui manoscritti che il prelado francese fece copiare per la propria biblioteca personale, oggi conservati a Berlino dopo esser transitata per le collezioni di Claude Naulot, dei gesuiti del Collège de Clermont, di Gérard Meermen e del e per la faraonica raccolta di Sir Thomas Philipps, prima di essere acquistati dalla Preussische Staatsbibliothek di Berlino (la lunga e avvincente storia è ricostruita in Cataldi Palau 1986).

²⁸⁴ L'entrata del catalogo recita Ὁριγένους εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον. Il *Commento a Matteo* è stato probabilmente omissio poiché collocato in seconda posizione. Il registro è edito in Omont 1889 (pag. 358 per il Par.gr. 455).

²⁸⁵ Si veda il commento al testo alle pagg. 498-500 di questa ricerca.

Passiamo ora all'analisi del testo del *Commento a Matteo* nel codice parigino e al suo rapporto con il resto della tradizione. Come aveva già notato Brooke²⁸⁶ il *CMt* inizia qui dal quarto paragrafo dal libro 10, cioè dalla prima sensibile cesura testuale offerta dal codice M dopo la caduta del primo foglio²⁸⁷.

Per raccogliere altri argomenti di dipendenza bisogna però sprofondarsi nel rompicapo dei fascicoli che racchiudono la prima parte del *Commento a Matteo* nel codice parigino. La loro situazione è infatti pressoché disperata: si tratta della copia scompaginata di un codice scompaginato. Qui daremo solo alcune indicazioni utili (forse) a chi vorrà intraprendere un sistematico studio codicologico di questo manoscritto ma di certo sufficienti a dimostrare la sua dipendenza da M.

Il primo fascicolo dedicato al *CMt* (fascicolo 24) si apre al f. 229r: con il testo di *CMt* 11, 9, 71 (49, 13 Kl: λεγομένων ἐν ἡμῖν πρεσβυτέρων, ἢ ὅπως ποτὲ ἀρχόντων τοῦ λαοῦ). Il fascicolo termina al f. 238v. in corrispondenza di *CMt* 11, 19 (68,30 Kl: ἀπὸ τῶν ὀλίγων ἰχθυδίων πα|)

Il successivo fascicolo 25 (quinione, da f. 239 a f. 248) prosegue regolarmente in testo fino al f. 248v, in corrispondenza di *CMt* 12, 15, 43 (103, 13 Kl: τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ. ἰστέον μέντοι ὅτι τι|)

Segue un fascicolo irregolare (n. 26), la cui struttura (forse un ternione?) è difficile da riconoscere a causa della legatura stretta. Il testo prosegue regolare fino a al f. 251r che si interrompe dopo 9 righe in corrispondenza di *CMt* 12, 20, 25 (114, 1 Kl: διὰ τοῦτο ἔδει αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα) il resto del fascicolo (fino a 254v) è lasciato bianco. Questa cesura corrisponde con lo stacco che si incontra in M tra i ff. 15v e 16r. Il foglio 15, molto danneggiato e difficilmente leggibile nella sua parte inferiore, porta il testo sino a 114, 10 Kl, mentre il f. 16 riparte da *CMt* 10, 19, 15 (25, 23 Kl).

Non è tuttavia da questo punto che riparte il testo di Par. al f. 255r. Qui si trova infatti quello che è l'*incipit* assoluto del *CMt* nel codice Parigino, ossia il par. 4 del libro 10 (4, 14 Kl), il primo integralmente conservato in H dopo la caduta del foglio incipitario. Il testo prosegue regolarmente (ma con finestre su cui torneremo) fino al f. 264r, dove si interrompe alla decima riga, in corrispondenza di *CMt* 10, 17, 52 (22, 24 Kl: παραπλήσιον), il resto del foglio (recto e verso) è lasciato bianco. Questa brusca interruzione nel codice parigino cade poche lettere prima del termine del f. 8v in M: a questo punto nel codice di Monaco manca un foglio e il copista di Par. sembra esserne stato consapevole. La prosecuzione naturale del testo si trova più indietro nel manoscritto, f. 229, segno evidente che questo fascicolo (n. 26) è stato mal posizionato: esso doveva essere il primo del *CMt*, ed è ora rilegato al terzo posto.

Il fascicolo seguente si apre con il f. 265, recante il testo da *CMt* 13, 6, 33 (193, 33 Kl: ὕψος λαληθῆ καὶ θῶνται) sino a *CMt* 13, 7, 40 (198, 7 Kl: πίστιν) (da collegare col f. 275: ὥστε ὄρη μεθιστάνειν): la porzione che avrebbe dovuto occupare questa posizione si trova, lo anticipiamo, rilegata oggi fuori posto al f. 274.

Al 266 si ha un nuovo stacco: l'*incipit* è *CMt* 12, 26, 32 (128, 11 Kl: ἄρας τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθῶν μοι ἀπολλύτω) il testo trascorre poi nel f. 267r-v fino alla terza riga prima della fine del foglio, in corrispondenza *CMt* 12, 31 (138, 14 Kl). Qui si ha la variante ἀπογαλακτισθῆναι (in luogo di ἀπογαλακτισμῶ) a cui si collega direttamente (267v riga 3 ab imo) *CMt* 12, 41, 9

²⁸⁶ Brooke 1891, 7-10 che offre altre prove indubitabili della dipendenza di Par da M.

²⁸⁷ L'attuale *incipit* di M cade a 4, 4 Kl, nel bel mezzo del terzo paragrafo.

(163, 12 Kl: καὶ τῶν ὀφθέντων «ἐν δόξῃ» μετ' αὐτοῦ Μωσέως καὶ Ἡλίου ὁ ἀποδεδομένος Πέτρος). Ciò riproduce esattamente l'errata dislocazione dei fogli di M, nello stesso punto cade infatti la cesura tra i ff 36v-37r in M (la naturale sequenza del testo vuole invece che dal f. 36 si ritorni al 20).

Dopo questa malriuscita sutura, il testo prosegue fino a 273v (*CMt* 13, 6, 33; 193, 33 Kl); dopo di che si incontra il f. 274 che, come abbiamo già detto, ha il testo che logicamente dovrebbe stare oggi tra il f. 265, si tratta della porzione che va da *CMt* 12, 23, 62 (122, 21 Kl: ἢ τινος τῶν διδασκόντων τὰ ἀνθρώπινα ὡς θεῖα) sino a *CMt* 12, 26, 30 (128, 10 Kl: τῷ βίῳ καὶ ἀρνησάμενος αὐτὸν καὶ).

Col foglio 275 si apre un nuovo fascicolo in cui il testo origeniano, a partire da *CMt* 13, 7, 41 (198, 7 Kl) prosegue regolare sino alla fine dell'opera.

Oltre ai (non lievi) problemi di organizzazione testuale ereditati dal proprio modello il Par.gr. 455 ne ha quindi aggiunti due propri, ossia lo spostamento in terza posizione di quello che doveva essere il primo fascicolo (ff. 255-264) e, all'interno del quarto fascicolo (un quinario) l'inversione di posizione del primo e dell'ultimo foglio (ff. 265 e 274).

Ecco quindi uno schema del contenuto del codice con indicate i fogli di M non copiati e le corrispondenti sezioni assenti dal Par.gr. 455:

- 1) ff. 255-264: *CMt* 10, 4, 1 (4, 14 Kl)-*CMt* 10, 17, 52 (22, 24 Kl) [ff. 1-3; 6-8 di M]
Ammanco corrispondente ai ff. 16-19, 24-26, 9 di M
- 2) ff. 229-251: *CMt* 11, 9, 71 (49, 13 Kl)-*CMt* 12, 20, 25 (114, 1 Kl) [ff. 27-34; 4, 10-15 di M]
Ammanco corrispondente al f. 5 di M
- 3) f. 274: *CMt* 12, 23, 62, (122, 21 Kl)-*CMt* 12, 26, 30 (128, 10 Kl) [ff. 35-36 di M]
- 4) ff. 266-267v r. 3 *ab imo*: *CMt* 12, 26, 31 (128, 11 Kl)-*CMt* 12, 31, 48 (138, 14 Kl) [ff. 35-36 di M]
Ammanco corrispondente ai ff. 20-23 di M
- 5) 267v r. 3 *ab imo*-273v: *CMt* 12, 41, 9 (163, 12 Kl)-*CMt* 13, 6, 32 (193, 32 Kl) [da f. 37 di M]
- 6) f. 265: *CMt* 13, 6, 33 (193, 33 Kl)-*CMt* 13, 7, 40 (198, 7 Kl)
- 7) da f. 275: *CMt* 13, 7, 40 (198, 7 Kl)²⁸⁸ fino al termine.

Il Par.gr. 455 è quindi un apografo incompleto di M. A confermare questo assunto contribuiscono le finestre che con grande frequenza si aprono in Par in corrispondenza di danni materiali in M. A puro titolo di esempio si segnalano, al f. 245r, alcune parole saltate (ὡς πρὸς αὐτοὺς 82, 12Kl e ἀξιῶ τοῦ 82, 16 Kl) e due intere righe lasciate bianche in corrispondenza di 82, 18-26 Kl. In M questa porzione di testo si trova alle ultime righe del f. 11v in uno stato di conservazione tanto disperato che ben si comprende perché il copista di Par. abbia rinunciato a copiare.

Allo stesso modo le finestre che il Par si aprono al f. 248r corrispondono alle ultime, danneggiatissime righe del f. 13v in M. Un altro esempio, ma innumerevoli sono quelli che si potrebbero apportare, è lo spazio bianco lasciato al f. 260v in corrispondenza dell'aggettivo verbale τηρητέον (15, 3 Kl), ultima parola del f. 6r di M ed evanida perché non ricalcata dalla seconda mano di M²⁸⁹.

La ricostruzione che abbiamo proposto solleva tuttavia un dubbio piuttosto serio: nel

²⁸⁸ La concreta sequenza di questi blocchi di testo in Par è: 2, 1, 6, 4, 5, 3, 7.

²⁸⁹ Altre finestre ai ff. 262, 263.

momento in cui Par fu esemplato da M – almeno questo fatto è ormai assodato - il codice M era rilegato in un altro modo? Ciò non si può certo escludere ma è più probabile che il copista di Par sia stato in grado di ricostruire l'esatta sequenza dei fogli del suo modello grazie alla doppia serie di *reclerantes* greci che indicano l'originaria successione dei fogli in M. In altri casi invece il Par.gr. 455 non è riuscito a sanare i problemi di M e ha ereditato, aggravandole, le dislocazioni dei fogli del modello. Almeno in un punto, dopo il f. 8, l'indicazione che il testo prosegue, dopo una lacuna al f. 16 è data solo da una nota greca che ha tutta l'aria di essere stata scritta in pieno XVI sec. oltre che da un appunto latino dal bibliotecario e catalogatore della collezione monacense Ignaz Hardt (1749-1811) che si avvale però dell'edizione di Huet per diagnosticare il problema: è ovvio che qui il copista abbia commesso un errore. Più strano è che egli abbia copiato di seguito e solo con un minimo aggiustamento (*ἀπογαλακτισμῶ > ἀπογαλακτισθῆναι*) il contenuto non coerente dei ff. 36 e 37, tra i quali sono presenti due note di rimando greche. Allo stesso modo i *reclamantes* non sono stati messi a frutto nel passaggio tra ff. 15v e 5r e tra i ff. 36v e 20r. Solo un più attento esame codicologico potrà forse dare altre indicazioni sull'origine e sulla complicata copiatura di Par, illuminando così di riflesso la storia del suo modello M ma l'estrema complessità del problema (ricostruire la copia scompaginata di un codice scompaginato) genera naturalmente un certo sconforto. Lo stesso sconforto avrà preso chiunque abbia tentato di editare il testo del *CMt* sulla base di un tale manoscritto: ben si capisce bene perché Huet si sia servito di questo manoscritto per il testo greco del *Commento a Giovanni* ma abbia atteso di mettere le mani sul codice cantabrigense per intraprendere la sua edizione del *Commento a Matteo* di Origene.

L'esistenza di questo problematico manoscritto è concreta testimonianza dell'approdo, non si sa purtroppo per quali vie, del codice monacense in Italia, e probabilmente a Venezia²⁹⁰, all'inizio del XVI sec. e sempre a Venezia ci condurrà lo studio di un secondo apografo di M, il codice **Barb.gr. 575**.

Un manoscritto e due emblemi

Il **Barb.gr. 575** (= **VI. 14**)²⁹¹, oggi conservato nel fondo Barberini della biblioteca Vaticana, è un codice cartaceo di grande formato (352 x 245 mm; 30 righe per pagina) composto da 381 fogli distribuiti in 47 quaternioni regolari e un fascicolo irregolare di chiusura, preceduti da due guardie anteriori e seguiti da una posteriore. Al contrario del Par.gr. 455 questo codice mantiene l'ordine che i commenti origeniani hanno in M: i ff. 1-139v sono infatti occupati dal *Commento a Matteo* a cui fa seguito, dopo il breve testo che si trova anche in M (f. 140r)²⁹², il *Commento a Giovanni* (ff. 141r-381v).

Molti sono gli indizi che ci permettono di stringere il cerchio attorno all'ambiente in

²⁹⁰ Un legame con la cerchia di Giorgio Valla, indicata in modo abbastanza deciso dalle filigrane, per quanto possibile, non sembra tuttavia probabile alla luce degli interessi del tutto divergenti dell'umanista lombardo.

²⁹¹ In assenza di un catalogo moderno ci si deve basare sul regesto di De Ricci 1907, 124 e catalogo manoscritto di Sante Pierlisi consultabile nella Biblioteca Vaticana con la segnatura Sala Cons.Mss.Rosso.382-3 (disponibile anche online), lì, al f. 354 è schedato il Barb.gr. 575. Brooke, che dichiara di aver potuto visionare soltanto per due ore questo manoscritto – insieme al Barb.gr. 556 – riporta le proprie necessariamente succinte osservazioni in Brooke 1891, 4; 10-11 e Brooke 1896, xii.

²⁹² Il testo è edito alla pag. 214 della presente ricerca.

cui si è predisposta la copia di questo manoscritto. Innanzitutto, il meno suggestivo, ma certo il più utile per ottenere un'indicazione di massima: le filigrane. A costituire il corpo di questo manoscritto sono fogli privi di filigrana principale ma caratterizzati da due contromarche: Harlfinger, *lettres* 75. Questa è attestata nel Monac.gr. 49 e 75, copiati rispettivamente nel 1548 e 1550 da Petros Karneades per la biblioteca di Johann Jakob Függer²⁹³. L'altra contromarca individuabile è Harlfinger, *Lettres* 61 ugualmente presente in un manoscritto di Monaco (Monac. gr. 25) copiato da Nicolaus Aulonos²⁹⁴. Sui fogli di guardia si può invece scorgere una filigrana con il motivo dell'ancora inscritta in un cerchio e sormontata da una stella a sei punte molto simile a Harlfinger, *Ancre* 40.

Ugualmente significativa è la grafia dell'unico copista che ha copiato i due commentari origeniani: la sua scrittura è minuta e calligrafica, con scarso contrasto modulare. Tracciati peculiari sono il γ minuscolo orientato a sinistra, φ a chiave di violino a volte sormontato da due occhielli, η a forma di H latino, ν allargato in fine di rigo. Vizzo di questo copista è l'ε iniziale di riga spesso ingrandito in ἔκτησις e a forma di chiocciola mentre davvero peculiare è il nesso σφρ, spesso tracciato come un'asta verticale attraversata da una serpentina con agli estremi due cerchietti. Un gran numero di queste caratteristiche si ritrova nelle varianti più posate della scrittura di Νικόλαος Μαλαξός, sacerdote, versatile autore di opere a carattere religioso (inni, agiografie epigrammi, etc.) oltre che copista appartenente a un'importante famiglia di Nauplia, nel Peloponneso in corrispondenza della penisola di Monemvasia²⁹⁵. Dal 1538 fu πρωτοπαπᾶς della chiesa di Nauplia ma dovette poi fuggire dalla città occupata dagli ottomani per rifugiarsi a Venezia nel 1340, dove visse a lungo ricoprendo il ruolo di cappellano di S. Giorgio dei Greci. Si allontanò dalla città lagunare per recarsi a Creta tra il 1549 e il 1552 e sembra aver trascorso i suoi ultimi anni a Zante. Non si sa quale rapporto di parentela legasse Nicola al più noto copista Μανουήλ, a cui Giuseppe de Gregorio ha dedicato una dettagliatissima monografia²⁹⁶. L'attività di Νικόλαος come copista ci è nota soprattutto grazie agli 8 codici che, appena giunto a Venezia, egli copiò per Guillaume Pellicier²⁹⁷. Nonostante le strettissime affinità, la scrittura del Barb.gr. 575 non sembra identificabile con quella di Νικόλαος Μαλαξός, né con quella ben più estrosa di Μανουήλ, né con quella dei collaboratori di quest'ultimo studiati da De Gregorio²⁹⁸. Tra i manoscritti riconducibili ai Μαλαξοί le più strette affinità col barberiniano di Origene si osservano nel Berol.Phill. 1405, attribuito su base paleografica a Νικόλαος²⁹⁹, ma con ogni probabilità copiato dallo stesso anonimo copista del Barberiniano, che con gli altri condivideva la medesima educazione grafica. A legare ancor più questo manoscritto al gruppo dei Μαλαξοί è poi quel che potremmo definire la vera σφραγίς di questo

²⁹³ Mondrain 1991/1992, 374.

²⁹⁴ Mondrain 1991/1992, 374.

²⁹⁵ RGK I, 312 = II, 432 = III, 502. A Νικόλαος Μαλαξός è dedicata una recente monografia, in cui si leggono le edizioni di molte sue opere (Στρατηγόπουλος 2008) e a cui si rimanda per la biografia e per notizie sull'attività di copista di Νικόλαος (Στρατηγόπουλος 2008, 108-109). Utile rimane anche l'articolo di Πετρή 1958-1559 (sulla sua attività di copista si vedano in particolare le pagine 356-357); altri dati biografici sulla famiglia sono raccolti in De Gregorio 1991, 2-3. Manoscritti da lui copiati con una grafia simile a quella del Barberiniano sono: Oxon.Burn. 45; Par.gr. 130; Par.gr. 132 Par.gr. 148 e Par.suppl.gr. 1191 (ff. 34v-220, 266-296v, 314-340; anche il copista dei ff. 1-33 di questo manoscritto mostra spiccate affinità con il codice barberiniano).

²⁹⁶ De Gregorio 1991.

²⁹⁷ Il dato è in Cataldi Palau 1986, 211 e tavola IV.

²⁹⁸ De Gregorio 1991, 80-88.

²⁹⁹ Cataldi Palau 1986, 211.

centro di copia, ossia la particolare ornamentazione rappresentata da una croce greca che sovrasta la fascia decorativa posta sopra il titolo principale dell'opera. Tra i bracci della croce è inserita la formula Ἰ(ησοῦ)ς Χ(ριστοῦ)ς νικᾷ³⁰⁰. Nel Barb.gr. 575 questo motivo ornamentale si ritrova, sopra una sobria fascia a motivi vegetali disegnata con inchiostro nero, al principio di ogni singolo libro dei commenti origeniani³⁰¹.

Così come il Par.gr. 455 anche questo manoscritto mostra lampanti prove di dipendenza dal monacense nella dislocazione e nell'omissione di porzioni di testo perfettamente corrispondenti ai fogli di M. Come abbiamo già fatto per il codice parigino ripercorriamo ora la parte iniziale del *Commento a Matteo* mettendo in luce come il miserevole stato del modello si rispecchi in modo quasi tragico sull'apografo.

Senza che ci siano danni materiali nella prima parte del codice, l'incipit assoluto del *CMt* nel Barberiniano è il *τίτι δὲ λάμψουσιν* (4, 4 Kl) con cui l'opera si apre anche in M dopo la perdita di un foglio iniziale. Proseguendo, al f. 9v, alla penultima riga il testo salta da pagina 22, 24 a 46, 25 Kl, esattamente come accade in M dopo la caduta del foglio che seguiva l'attuale f. 8 e la dislocazione della sezione seguente. Il copista segnala tuttavia questo fatto inserendo quattro puntini in forma di rombo tra *παῖ* e *νομίσης*. Dopo aver copiato un foglio del modello, il copista si comporta nello stesso modo, al f. 11r dove si passa da 49, 13 a 74, 30 Kl: è lo stesso salto che in M si ha tra i ff. 9 e 10. Lo scriba ricopia così i ff. 10-15 di M e, in corrispondenza di 114, 4 Kl ricostruisce correttamente la sequenza testuale copiando il f. 5 dopo il 15, cosa che gli riesce di fare anche tra i ff. 5 e 35, poi tra 36 e 20 e infine tra 23 e 37: da lì prosegue a copiare M, che non ha più perturbazioni nell'ordine dei fogli.

Il copista del codice Barberiniano ha dunque copiato la sezione *CMt* da M riproducendone i danni in modo meno catastrofico di quanto era accaduto in M. Ecco uno schema del contenuto del Barberiniano in base ai fogli di M:

- f. 1r-9v Barb: ff. 1-3 (1, 1-13, 17 Kl), 6-8 (13, 17-22, 24 Kl) M

Caduta di un foglio in M e ammanco corrispondente ai ff. 16-19 (25, 23-37, 24 Kl) e 24-26 (37, 24-46, 25 Kl) di M

- f. 9v-11r Barb: f. 9 (46, 25-49, 13 Kl)

Ammanco corrispondente ai ff. 27-34 (49, 13-72, 6 Kl) e al f. 4 (72, 6-74, 30 Kl) di M

- f. 11r fino alla fine Barb: ff. 10-15 (74, 30-114, 4 Kl) f. 5 (114, 4-122, 21 Kl), 35-36 (122, 21-138, 13 Kl), 20-23 (138, 14-163, 17 Kl) e 37 (163, 17 Kl), poi fino al termine.

L'assetto di questo manoscritto ci permette avanzare un'ipotesi sulle due serie note di riordino nel codice monacense: poiché il Barb.gr. 575 ricongiunge correttamente il f. 5 al 35, come indicato dalle note nel margine inferiore mentre erra in concomitanza del passaggio tra i ff. 8 e 16 (giuntura segnalata dalla serie di note apposte nel margine sinistro). Da ciò si può forse dedurre che la serie nei margini inferiori sia precedente a quella apposta alla sinistra dello specchio di scrittura, ma questa conclusione è tutt'altro che sicura. Quel che è certo è che in

³⁰⁰ De Gregorio 1991, 111 con la lista dei 4 codici di *Μανουήλ* dotati di questa caratteristica. Questa decorazione si ritrova altresì nell'Oxon.Burn. 45, nel Monac.gr. 252, nell'Oxon.Barocci 125, nel Berol.Phill. 1405, nel Par.gr. 130, Par.gr. 132, Par.gr. 148 e Par.suppl.gr. 1191 tutti manoscritti in cui si riconosce l'attivo contributo di *Νικόλαος*: ciò lascia intendere che ci troviamo di fronte a un marchio di fabbrica di quest'ultimo, più che di tutto lo *scriptorium*.

³⁰¹ Quest'apparato decorativo si incontra ai ff. 1r, 30r, 50r, 66r, 89v, 113v, 141r, 164r, 186r, 218r, 246r, 282r, 296v, 330r, 350r.

casa Μαλαξός si fu più abili nel seguire i rimandi presenti nel disastroso modello da cui copiava.

A dare per assodata la diretta dipendenza da M del barberiniano contribuiscono poi le numerosissime finestre che si osservano in quest'ultimo, ad esempio al f. 6r, 19r, 21r (in corrispondenza del rovinatissimo f. 5v di M). Ma possiamo spingerci un passo oltre e affermare che la copia del Barberiniano fu successiva all'intervento di colui che ripassò in modo sistematico l'inchiostro evanescente del codice monacense. Il manoscritto della vaticana riproduce infatti tutte le lezioni peculiari di quello che, nel nostro apparato, chiameremo M². Tra le più significative lezioni comuni si segnalano: *καὶ θεία* (122, 22 Kl); *κατὰ τὸ καθεξῆς* (123, 22 Kl) e l'improbabile *nomen sacrum* *μριαν* (138, 16 Kl).

Oltre a questi indizi ricavabili dal testo, un altro elemento collega con decisione il Barb. gr. 575 al Monac. gr. 191: sul contropiatto posteriore del codice di Monaco si leggono dei versi³⁰² certamente dovuti alla mano del copista del Barb. gr. 575, riconoscibile per il *ν* ingrandito a fine riga e il *γ* minuscolo decisamente orientato a sinistra³⁰³. Questo è l'epigramma, il cui contenuto è topico, ma pur sempre efficace di ricordarci quanto fosse faticoso il lavoro del copista:

Ὡσπερ ξένοι χαίροντες ἰδεῖν πατρίδα
καὶ οἱ θαλατεύοντες (sic!) εὐρεῖν λιμένα
οὔτω καὶ οἱ βιβλογράφοντες ἰδεῖν
τέλος βιβλίου

Data per assodata la dipendenza del Barberiniano da M dopo il pesante intervento di restauro di M², possiamo finalmente prendere in considerazione il terzo indizio che ci permette di collocare in area veneziana la produzione di questo manoscritto.

Nel margine basso del f. 1r, perfettamente incastrati sotto lo specchio di scrittura campeggiano due stemmi araldici di fattura piuttosto rozza, coronati di foglie di alloro. Il primo, al cui centro spicca un blasone dorato tagliato diagonalmente da una banda azzurra è circondato dalle lettere D.M., mentre il secondo è rosso e argento diviso diagonalmente ed è attorniato dalle lettere N.B.

Per affrontare questo rebus si dimostra fondamentale una scienza ausiliaria come l'araldica, in particolare quella delle famiglie patrizie veneziane³⁰⁴. Il primo stemma ci guida infatti verso un membro della famiglia Morosini del ramo dei dalla Sbarra³⁰⁵ mentre il secondo stemma deve essere appartenuto a un membro della famiglia Bon³⁰⁶.

Non è difficile a questo punto sciogliere la sigla di D.M. in Domenico Morosini (1508-1558)³⁰⁷. Di nobile famiglia patrizia, fu studente a Padova – la laurea risale ai primi anni '30 – e

³⁰² La composizione è segnalata ma non trascritta da Hajdú 2012, 67. Si tratta dell'epigramma n. 199 del *Database of Byzantine Book Epigrams* <<http://www.dbbe.ugent.be/typ/199>>: un tipo piuttosto comune, che, tra i codici censiti nel DBBE, si ritrova in una forma identica a quella di M nel Vind.med.gr. 26 (XV sec.) per cui si veda Hunger 1961, 72. In generale su questo tipo di epigramma Treu 1977 ed Eleuteri 1980. È divertente notare che un componimento di tono consimile si legge in Karo-Lietzmann 1902, 620, al termine dell'imponente catalogo catenario.

³⁰³ Per questo apografo si veda *infra*.

³⁰⁴ Una breve ma illuminante introduzione all'araldica veneziana e ai principi che la guidano è in Zorzi 1989 mentre la più sistematica raccolta di "arme" veneziane è Morando Di Custoza 1979.

³⁰⁵ Il blasone tipico di questa famiglia è il numero 2137 (oro alla banda azzurra) di Morando Di Custoza 1979.

³⁰⁶ Numero 487 di Morando Di Custoza 1979 (partito rosso e argento).

³⁰⁷ Su di lui si veda l'ottima voce redatta da Gino Benzoni per il DBI 77, 114-118 da cui si dipende per i dati

godette di alta fama di dotto che non trova tuttavia espressione nella pubblicazione di alcuna opera originale; egli è bensì introdotto come personaggio dialogante nella *Poetica* di Bernardino Daniello (Venezia 1536) e nel dialogo di Sperone Speroni *Della fortuna*. Non meno fulgida fu la sua carriera politica e diplomatica: ambasciatore dal 1442 al 1446 presso l'imperatore Ferdinando I, che lo nominò cavaliere, fu in seguito podestà di Verona per due anni prima di tornare al ruolo di ambasciatore alla corte asburgica fino al 1552: erano gli anni roventi della prima sessione del Concilio di Trento. La sua ultima rappresentanza diplomatica fu quella romana presso papa Giulio III: negli anni in cui l'autorità dell'Inquisizione romana andava sempre più imponendosi, il Morosini si trovò a gestire delicate questioni giurisdizionali come quella dell'eretico Pompeo Algieri arrestato a Padova e giustiziato a Roma. Domenico Morosini dovette poi fronteggiare gli attacchi dei "falchi" del Santo Uffizio guidati da Gian Pietro Carafa contro le pericolose simpatie ereticali riscontrabili in parte del patriziato veneziano. Tornato nella città lagunare nel 1555 trascorse gli ultimi anni di vita, morì il 9 gennaio 1558, immerso negli studi. Quest'ultimo dato si ricava dai registri di prestito della Biblioteca Marciana³⁰⁸: il 13 gennaio del 1556 e ancora il 4 febbraio 1557 ebbe a prestito diversi manoscritti di argomento filosofico e teologico³⁰⁹. Nulla di sorprendente dunque che Morosini, molto interessato a questioni teologico-religiose oltre che impegnato a porre le basi di una propria biblioteca greca³¹⁰, sia in qualche modo entrato in possesso di una copia dei commenti neotestamentari di Origene.

Ben più difficile è render conto del secondo stemma: potrebbe trattarsi dell'arme di una moglie di Domenico Morosini appartenente alla famiglia Bon, ma nessun matrimonio sembra registrato a suo carico negli atti della Repubblica di Venezia³¹¹. Nella sigla N.B. la N potrebbe stare per Niccolò, nome così diffuso tra i membri della famiglia Bon da rendere difficile proporre un'identificazione indiscutibile. Molto improbabile è poi che lo stemma appartenesse al numismatico Niccolò Bon (1635-1712)³¹² che fu sì grande estimatore del Morosini, come vedremo³¹³, il manoscritto doveva trovarsi già nella collezione di Francesco Barberini quando Bon avrebbe potuto entrare in possesso del codice origeniano.

Le informazioni che abbiamo raccolto sul Barb.gr. 575 ci hanno permesso di identificare una seconda copia del monacense prodotta a Venezia (o meno probabilmente in territorio greco) verso la metà del XVI sec. L'impressione generale che questo calligrafico codice *in folio*

biografici.

³⁰⁸ Il registro è l'attuale Marc.lat. XIV, 22 (= 4482) ed è edito in Castellani 1896-1897 e in Omont 1887.

³⁰⁹ Particolarmente affine per contenuto ai commentari di Origene è il Marc.gr. 494 (miscellanea teologica di XIII sec. principalmente composta dalle orazioni di Gregorio di Nazianzo e dalla Catena su Luca di Niceta di Eraclea).

³¹⁰ Una nota di possesso Clarissimi Viri Dominici Mauroceni /Equitis et Senatoris / Praestantiss. / De omnium scientiarum studiis / OPT. MERITI / / / MUNUS si legge al f. 7v del Par.gr. 2003, fondamentale testimone delle opere di Teodoro Metochita copiato da Michele Clostomalles, il Metochitesschreiber. Il Domenico Morosini in questione andrà però identificato con l'autore del *De Bene Instituta Re Publica* (nato 1417) e il nome del destinatario eraso dalla *nota donationis* è quasi sicuramente Gioachino Turriano, che legò la propria collezione di manoscritti al monastero dei Santi Giovanni e Paolo di Venezia (Jackson 2004, 215-216; Jackson 2011, 8-9).

³¹¹ Nel quinto volume delle Genealogie del Barbaro (consultabili all' URL: <<http://archivodistatovenezia.it/divenire/ua.htm?idUa=141541>>, b. 21 pag. 324 (Morosini dalla sbarra A) non si parla di matrimoni di Domenico Morosini, lo stesso nell' indice dei matrimoni patrizi (URL: <http://www.archivodistatovenezia.it/siasve/cgi-bin/pagina.pl?Tipo=inventario&Chiave=792>).

³¹² Per informazioni su Niccolò Bon si rimanda alla voce di Gino Benzoni in DBI 11, 420-421. Di una fornitissima Biblioteca nel palazzo dei Bon a Venezia all'inizio del '700 parla Zorzi 1987, 334.

³¹³ Risolutivi sono in questo i numeri di inventario della biblioteca *Barberina* (pag. 267 di questa ricerca).

trasmette è che si tratti di un “prodotto da esportazione”, confezionato per un raccoglitore di manoscritti attivo a Venezia alla metà del XVI sec. ma rimasto nella città lagunare. Abbiamo visto che Νικόλαος Μαλαξός lavorò su commissione per Pellicier: anche questo manoscritto – come il Par.gr. 455 – sarebbe allora stato destinato alla biblioteca reale di Francia. Tuttavia, è possibile avanzare una seconda ipotesi, che renderebbe conto della collocazione attuale del barberiniano e del monacense. La copia oggi conservata in Vaticana potrebbe esser stata prodotta per conto di Johann Jakob Függer, che formò la sua grande collezione a Venezia a partire dal 1548³⁴⁴ ma, forse insoddisfatto del lavoro svolto, il banchiere e bibliofilo tedesco potrebbe aver riportato in Baviera non la copia ma l'antigrafo: quest'ipotesi è decisamente suffragata dalle filigrane che ritornano identiche in questo e in alcuni manoscritti monacensi. La copia barberiniana, rimasta a Venezia, sarebbe poi stata acquistata da Francesco Morosini, probabilmente tra il 1555 e il 1559 e da lì sarebbe passata in un momento non precisabile del XVII sec., nella biblioteca romana del cardinal Francesco Barberini.

Origene negli anni del Concilio

La prima delle ricerche che abbiamo qui proposto riguardava una menzione di Origene al secondo Concilio di Nicea, nel 787. Se in quell'occasione il nome dell'Alessandrino appariva in un documento apocrifo – o falsificato – è in un Concilio molto più recente, quello di Trento, che Origene avrebbe fatto la sua ricomparsa per mezzo del vorticoso commercio di manoscritti greci, soprattutto patristici, che i partecipanti al Concilio commissionavano o si copiavano da sé, attingendo soprattutto ai tesori della Biblioteca Marciana che proprio in quegli anni, grazie a più permissive politiche di prestito, iniziarono a dare i propri frutti sotto forma di nuovi apografi.

Due manoscritti perduti

Per prima cosa affrontiamo un fantasma: il celebre erudito ginevrino Conrad Gesner³⁴⁵, nella sua *Bibliotheca Universalis*, la cui prima edizione risale al 1545, sotto la voce *Origenes* annota: «Dialogus contra Marcionistas, et epistola ad Africanum, Venetiis latent apud Diegum Hurtadum. Item Commentarij in Ioannem, Commentariorum in Matthaëum tomus primus³⁴⁶, '11 et 12. Philocalia apud eundem Venetijs»³⁴⁷. Oggi non resta alcuna traccia del codice che Gesner dice essere appartenuto a Diego Hurtado de Mendoza, ambasciatore spagnolo a Venezia, inviato al Concilio di Trento tra il 1539 e il 1547 e raccoglitore di manoscritti greci per arricchire la biblioteca di Carlo V a cui Filippo II avrebbe dato definitiva sistemazione all'Escorial nel 1576. Oltre a ciò il Mendoza fu autore in proprio: a lui è stato infatti attribuito il romanzo picaresco *Lazarillo de Tormes*³⁴⁸. Il manoscritto visto da Gesner sarà forse da iden-

³⁴⁴ Mondrain 1991-1992, 354. L'opera più completa sulla formazione della biblioteca dei Függer rimane Lehmann 1956-1960. Mentre l'invecchiato ma informatissimo Hartig 1917 dichiara esplicitamente che «Über den unmittelbaren Vorbesitzer der Handschrift (*scil.* Monac.gr. 191) ist aus Einträgen nichts zu ermitteln» (Hartig 1917, 248 n. 1).

³⁴⁵ La conoscenza che Gesner ebbe della collezione privata di Hurtado è analizzata da Sabba 2007.

³⁴⁶ Refuso per *decimus*?

³⁴⁷ Gesner 1583, 643; Sabba 2007, 105.

³⁴⁸ Su questa singolare figura di politico e letterato si veda Pastore 2007. Per il suo ruolo nella diffusione della *Biblioteca* di Fozio si veda Canfora 2001, 9-40.

tificare con n. 61 della lista dei libri appartenuti a Diego Hurtado edita da Graux e catalogato come «Anónimo sobre los Evangelios Mateo y Juan»³¹⁹. Come è facile capire, l'identificazione di questi anonimi commenti con quelli di Origene è probabile ma non certa: in ogni caso il manoscritto visto da Gesner non sembra essere approdato all'*Escorial* – manca infatti di una segnatura riferibile alla biblioteca del monastero di san Lorenzo – e non si può pertanto sapere se sia andato distrutto nell'incendio che devastò la biblioteca dell'*Escorial* nel 1671.

Francisco de Mendoza e il Matr.gr. 4725

Se per quanto riguarda l'esemplare dei commenti origeniani posseduto da Diego Hurtado poco è quel che possiamo dire, ben più fruttuosa è la strada che si percorre sulle tracce di un altro membro della famiglia de Mendoza, zio del precedente, il cardinale di Burgos Francisco de Mendoza (1508-1571)³²⁰. Egli fu in Italia come rappresentante imperiale tra il 1545 e il 1557³²¹ e, alla pari di altri emissari di potenze europee, grande raccogliitore di manoscritti greci, la maggior parte dei quali è oggi conservata nella *Biblioteca Nacional* di Madrid³²². Egli riuscì tra l'altro a ottenere una copia dei commenti neotestamentari di Origene tratta dal manoscritto origeniano appartenuto a Bessarione.

Abbiamo oltretutto la fortuna di poter seguire quasi giorno per giorno la nascita di questa copia spagnola del *CMT*. Rivolgendoci ancora ai registri dei prestiti della Biblioteca Marciana degli anni 1545-1548, apprendiamo che il 20 giugno 1555³²³ il Marc.gr. 43 fu concesso in prestito a Giorgio Trifone, prolificissimo copista originario di Monemvasia³²⁴.

Due furono i codici che lo scriba produsse a partire dall'antigrafo marciano, il **Matr.gr. 4725 = Andres 174 = O. 47**³²⁵ (338 x 222 mm; 30 righe per foglio), firmato da Giorgio Trifone in un colofone crittografato³²⁶. Segno inequivocabile di dipendenza da M è il fatto che ai ff. 225-226 si trova il prologo τοῦ βασιλέως, che qui è stato associato al commento sbagliato: non Giovanni ma Matteo.

Manoscritto gemello a questo per il *Commento a Giovanni* è il **Matr.gr. 4711 = Andres 160 = olim O. 32**³²⁷, ugualmente sottoscritto da Giorgio Trifone. Sappiamo anche il momento in cui la copia dei due manoscritti fu conclusa: il copista ha infatti voluto recar segno di questo momento con una nota apposta sul f. 298r del Marc.gr. 43: «Fuit copiatu per Georgium Tri-

³¹⁹ La tabella sistematica si trova in Graux 1982, 271. Questo manoscritto anonimo ritorna anche nel memoriale conservato nel manoscritto Egerton 602 (ff. 289-296) del *British Museum* come l'undicesimo della lista: «Commentarii antiqui anonymi in Evangelia Matthaeei et Johannis (mag.vol.)» (Graux 1982, 364).

³²⁰ In generale su questa importante figura di ecclesiastico, politico e umanista si veda Pérez Martín 2011.

³²¹ In generale sul ruolo di Mendoza nella politica e nella cultura spagnola del suo tempo si veda Pérez Martín 2011, 69-70.

³²² Vogel-Gardthausen 1909, 86 e De Andrés 1984, 44 elencano i manoscritti copiati a Venezia da Trifone per il cardinale di Burgos nell'anno 1555. Il manoscritto origeniano è ricordato nella lista dei libri di Francisco de Mendoza redatta nel 1566 per trattare la vendita della collezione a Filippo II (De Andrés 1974, 19 num. 45 indicato per errore come 4723) e ritorna nel catalogo del 1599 della biblioteca di Garcia de Loaisa, successivo proprietario dei libri di Mendoza (De Andrés 1974, 31 num. 19).

³²³ La nota di prestito si legge in Castellani 1896-1897, 356 e Omont 1887, 677.

³²⁴ In generale sul copista RGK I 74 = III 125 e Mondrain 1991/1992, 384.

³²⁵ De Andrés 1987, 299-300

³²⁶ Trascrizione e chiave di lettura in Brooke 1891, 4-5. Il sistema crittografico utilizzato è menzionato in Canart 1980, 91-92.

³²⁷ De Andrés 1987, 277-279.

phon^{ium} di Malvasiae et finito ad X Ottobr. 1555»³²⁸. Circa quattro mesi per copiare il *Commen- to a Matteo* e il *Commento a Giovanni*.

Reginald Pole e il Barb. gr. 556

L'ultimo manoscritto di cui dobbiamo occuparci appartiene, alla pari del codice di Domenico Morosini, al fondo Barberiniano della Biblioteca Vaticana. Si tratta del **Barberinianus gr. 556** (= V. 52)³²⁹, manoscritto cartaceo di grande formato (325 x 240 mm; 36 righe per foglio) composto da 362³³⁰ fogli cartacei raggruppati in regolari quaternioni.

Questo manoscritto contiene, nell'ordine, il *Commento a Matteo* (ff. 1-115v), l'introduzione του βασιλέως (f. 117r-v), il *Commento a Giovanni* (ff. 118-279r) e infine, dopo una carta bianca (f. 180) un gruppo di operette filoniane (*De Iosepho*, il *De vita Moisis* e il *De legibus non scriptis*). I margini del manoscritto sono ravvivati da una serie di note dello stesso copista del testo, che ha reintegrato, riscontrando il modello, i passi omessi durante la copia.

Cohn e Wendland, editori degli *Opera Omnia* di Filone di Alessandria, hanno dimostrato che nella sua ultima parte questo manoscritto è apografo diretto di un codice del fondo bessarioneo della biblioteca Marciana, il Marc.gr. 42 (= 382)³³¹. Anche il modello utilizzato per i commenti origeniani non andrà cercato molto lontano. La dipendenza del Barb.gr. 556 dal Mar.gr. 43 è immediatamente dimostrata dall'integrità dell'*incipit* del *Commento a Matteo*, dalla presenza del testo του βασιλέως e dalla surrettizia suddivisione del *Commento a Giovanni* in 32 libri³³². Oltre a ciò si possono elencare i seguenti segni congiuntivi: la presenza dell'*in-scriptio* del libro 11 al f. 13; la lezione τὰ τοιαύτα ἀποτελέσθαι (113, 25 Kl); l'omissione di τὸ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔνεκεν (113, 27-28 Kl) con finestra e l'omissione di πολλὰ παθῶν (114, 2 Kl) senza finestra. Se la dipendenza del Barb.gr. 556 dal codice bessarioneo è indubbiamente dimostrata, resta aperta la possibilità che tra i due manoscritti si ponga un intermediario, ma solo una completa collazione di questo secondo codice barbariniano permetterà di pronunciare una parola definitiva sulla questione.

Per datare e localizzare questo manoscritto le filigrane non ci aiutano molto: tutto il manoscritto è copiato su un unico tipo di carta marcato da un'ancora inscritta in un cerchio e sormontata da una stella a sei punte che non trova preciso riscontro nei repertori³³³: l'unica indicazione che se ne ricava è una generica collocazione in area veneta nei decenni centrali del XVI sec.

Risolutiva è in questo caso lo scioglimento di unsa sigla che si legge al f. 1r del codice Barb.gr. 556. Lì campeggiano infatti le lettere R. P. C.: fu per primo Giovanni Mercati a svelare che questa abbreviazione va sciolta in *Reginaldi Poli Cardinalis*³³⁴. Il Barberiniano 556 appartenne infatti a Reginald Pole (1500-1558), strettamente imparentato con la famiglia reale inglese, cardinale e quasi papa nel tragico conclave del 1549-1550. Pole fu uno dei personaggi più emblematici e tormentati della storia della Chiesa nel XVI sec. nel suo sfuggente destreg-

³²⁸ Brooke 1891, 3; non registrata in Mioni 1967, 63-64.

³²⁹ De Ricci 1907, 123; Brooke 1891, 6; Brooke 1896, xii-xiii.

³³⁰ La numerazione dei fogli giunge fino a 363 ma risente del salto diretto da 190 a 192.

³³¹ Cohn 1902, V-VI; sul Marc.gr. 42 si veda il catalogo di Mioni 1968, 62-63.

³³² Brooke 1891, 12-13 e Brooke 1896, xi.

³³³ I tipi più simili sono Briquet 485 e 494

³³⁴ Mercati 1938, 116-117.

giarsi tra volontà di riforma radicale, nicodemismo e sincera fedeltà al soglio pontificio: queste contrastanti istanze si coagularono attorno a lui nel circolo che negli anni '40 fu chiamato *Ecclesia Viterbensis*³³⁵.

Della sfaccettata personalità di Pole, dobbiamo occuparci qui della sua attività di raccoglitore e committente di manoscritti greci³³⁶. Molti dei codici di Pole sono oggi conservati presso il New College di Oxford: la biblioteca oxonienese ha infatti raccolto l'eredità di libreria di Pole, sulla consistenza della quale siamo informati da un inventario redatto nel 1555, all'arrivo del cardinale a Londra come legato pontificio in Inghilterra³³⁷. Tra un gran numero di stampati latini spiccano due sommarie registrazioni di manoscritti greci: *Operum D. Chrysostomi et aliorum graece manuscriptorum, volumina n° XVI* e *Chrysostomi quaedam graece manuscripta*³³⁸. Questi codici crisostomici sono stati con precisione riconosciuti da Irmgard Hutter in un gruppo di preziosi manoscritti miniati di età mediobizantina e conservati al New College, e che portano segni di possesso di Pole e Lupset³³⁹.

Spetta invece a Edgar Lobel³⁴⁰ il merito di aver messo per primo in luce la presenza della sigla R. P. C. in un coeso gruppo di manoscritti di XVI sec., meno esteticamente pregevoli ma molto più importanti per la nostra ricerca: in essi le opere di Origene sono infatti ben rappresenti e ciò non deve sorprendere, visto il carattere erasmiano, e per questo tramite origeniano, di tutta la prima educazione del futuro cardinale d'Inghilterra. Il copista di cui maggiormente Pole si servì per crearsi questa collezione di codici teologici fu Bernardino Sandro da Cremona³⁴¹: al suo calamo sono da ricondurre l'Oxon. New C. 146³⁴² (*Contra Celsum* copia del Marc.gr. 44), l'Oxon. New C. 147³⁴³ (*Philocalia*) e l'Oxon. New C. 41³⁴⁴ (*Catena a Isaia*). Sempre di mano di Bernardino Sandro è il Filone di Alessandria Oxon. New C. 143³⁴⁵, finito di copiare il 23 dicembre 1533 a Padova.

Questa raccolta di opere patristiche rappresenta una preziosa testimonianza degli interessi teologici che Reginald Pole sembrò maturare soprattutto nel suo secondo soggiorno padovano (1532-1535)³⁴⁶. Sono questi gli anni in cui, secondo la testimonianza biografica del

³³⁵ La bibliografia su Pole è sterminata: come orientamento valga la voce di Davide Romano in DBI 84, 526-534. Si vedano poi almeno, oltre agli atti dei processi inquisitoriali a Carnesecchi e Morone, la biografia di Pole «Prince and Prophet» tratteggiata da Mayer 2000 (di cui però la caustica recensione di Firpo 2001 mette bene in luce le debolezze storiografiche e le posizioni quantomeno discutibili) oltre agli studi di Simoncelli 1977; Prosperi 2001, 171-190; Firpo 2005, 55-180 e Romano 2012.

³³⁶ Sue questo tema il contributo più recente e articolato è quello di Woolfson 2000, che apporta e raffina i precedenti interventi di Lobel 1931, Hutter 1980 e Hutter 1997, 107.

³³⁷ Il documento è edito e commentato da Pastore 1979, 278-288 e commentato da Woolfson 2000, 79.

³³⁸ Pastore 1979, 279.

³³⁹ Si tratta degli Oxon. New C. 44, 71-76, 78-84, 141, 142, 149 per cui si vedano il breve studio di Hutter 1980 messo poi a frutto nel volume dei *Byzantinischen Miniaturhandschriften* dedicato alle collezioni di Oxford (Hutter 1997, 107). Questi codici crisostomici furono probabilmente acquistati a Parigi tra il 1529 e il 1530 e passarono a Pole alla morte di Lupset nello stesso 1530 (Woolfson 2000, 80).

³⁴⁰ Lobel 1931, da leggere con le correzioni segnalate in Woolfson 2000, 81.

³⁴¹ Profilo del prolifico copista in RGK I, 39.

³⁴² Si veda il sommario catalogo di Coxe 1852, 55 (i numeri di pagina si riferiscono alla sezione dedicata ai manoscritti del New College). Per la posizione stemmatica del manoscritto invece Koetschau 1889, 20-23.

³⁴³ Robinson 1890, 54-55 afferma che questo codice, descritto nel catalogo di Coxe 1852, 55-56, discende dal Par. gr. 940.

³⁴⁴ Codice catalogato in Coxe 1852, 11.

³⁴⁵ Si rimanda sempre al catalogo di Coxe 1852, 52-53.

³⁴⁶ Per nostra sfortuna Mayer, nella sua biografia di Pole, ha affermato che «this is the worst documented period

Beccadelli, Pole si dedicò interamente «summo divinarum litterarum studio»³⁴⁷ e non sarà certo un caso che subito prima il biografo del cardinale inglese avesse ricordato che Pole «hinc [*scil.* da Padova] ille Venetias nonnunquam ibat»³⁴⁸. Ad aprire al Pole le porte della Marciana fu con ogni probabilità Gaspare Contarini (1483-1522)³⁴⁹, altro personaggio cruciale nella storia della Chiesa del XV sec. Cardinale nel 1535, Contarini era propugnatore di una linea irenica di accordo con i luterani: il momento più alto di questa sua politica furono senza dubbio i colloqui di Ratisbona del 1540, durante i quali Contarini raggiunse un inopinato accordo con Melantone sulla giustificazione per sola fede. Inutile dire che questa intesa non ebbe seguito e che la sua cedevolezza verso le posizioni luterane attirò a Contarini serie accuse, soprattutto postume, di eresia. Prima però di diventare l'ufficiale "costruttore di ponti" della curia pontificia, Contarini aveva ricoperto le più alte cariche della Repubblica di Venezia (membro del Consiglio dei dieci dal 1530, due volte savio grande e tre volte consigliere ducale)³⁵⁰: proprio mentre era al servizio del leone di S. Marco egli conobbe Reginald Pole e Alvise Priuli, instaurando un legame che, pur tra le sempre più divergenti visioni teologiche, durò sino alla morte di Contarini nel 1542. La mediazione del grande patrizio veneziano avrà certo permesso a Pole di rivolgersi ai tesori della Marciana per spegnere la propria sete di opere patristiche e in particolare, come voleva la sua educazione di stampo erasmiano, origeniano³⁵¹. La collezione libraria di Reginald Pole è peraltro una preziosa testimonianza di come buona parte del gruppo degli "spirituali", prima di indossare il cappello rosso tra 1535 e 1536, si fosse dedicata in modo non superficiale alla pratica dell'esegesi e allo studio dei testi patristici³⁵².

Ma Pole non volle procurarsi soltanto la copia di scritti teologici: a Bernardino Sandro

of his [*scil.* di Pole] life after childhood» (Mayer 2000, 61). Ciò rende molto difficile ricostruire le tappe della formazione della biblioteca del futuro cardinale d'Inghilterra.

³⁴⁷ Beccadelli 1563, 11v.

³⁴⁸ Beccadelli 1563, 11v. Nella versione italiana della *Vita* del Beccadelli il passo suona: «Stette in quella città, et Vinetia, ove alle volte andava con la sua solita modestia, et humanità, tutto volto alli studj sacri: conversava con li virtuosi, da' quali era amato, et honorato, come Monsig. Pietro Bembo, Messer Trifon Gabrielli, Marcantonio Genova, Lampridio da Cremona, et Lazzaro da Bassano, et altri Letterati; la mi suoi più domestici erano li più religiosi, et però con Monsig. Cosmo Gherio vescovo di Fano, che fu in quello studio giovanetto com'era, uno specchio di lettere, et di costumi s'intratteneva molto, et così con Messer Alvise Priuli Gentilhuomo Vinitiano di buone lettere, et ingegno, il qual tanto s'affettionò alla doctrina et bontà del Seg. Reginaldo, che mai da poi non l'abbandonò seguitando sino alla morte come dirò; et in Vinetia strettamente conversava col Clarissimo Messer Gasparo Contarino, che fu poi Cardinale, et con Monsig. di Chieti, che stava a quel tempo in quella città con un Collegio deli suoi Preti riformati» (Beccadelli 1799, 287-288).

³⁴⁹ Sulla complessa figura di Contarini si veda l'ampia voce di Giliola Fragnito in DBI 28, 172-192.

³⁵⁰ DBI 28, 179.

³⁵¹ Il medesimo intreccio di rapporti librari e bibliotecari tra Contarini, Bernardino Sandro e Alvise Priuli sta a monte dell'edizione delle opere ascetiche di Basilio pubblicata nel 1535 da Stefano dei Nicolini da Sabbio e basata sui Marc.gr. 62, 63 e 64 (si veda l'intervento di Enrica Follieri in Beck-Manoussacas-Pertusi 1977, 439 e Woolfson 2000, 83-84). Il ruolo di Contarini nel rendere disponibili agli studiosi i manoscritti bessarionei meriterebbe senza dubbio un approfondimento autonomo.

³⁵² I testi patristici, e principalmente origeniani, rappresentarono una vera e propria "palestra di esegesi" nella quale Pole apprese le tecniche di allegoresi che, dopo la svolta spiritualistica e valdesiana del 1540, il cardinale inglese dispiegò nel proprio inedito commento ad alcuni Salmi. Questi testi, redatti nel 1541 e conservati nel Vat. lat. 5969, rappresentano una delle poche sincere espressioni dell'intima religiosità del Pole (su questi vertiginosi testi si veda lo studio introduttivo ma assai stimolante di Romano 2012). Si può quasi dire che il commento al Salterio rappresentasse un passo quasi obbligato nel percorso di iniziazione alle dottrine di Valdés: a opere di questo tipo si dedicarono infatti, oltre allo stesso esule spagnolo e al suo "profeta" Marcantonio Flaminio, anche Giovanni Morone e Alvise Priuli (Romano 2012, 836-837).

da Cremona si devono infatti due fogli (ff. 26-27) dell'Oxon. New. C. 247³⁵³ del *Commento al Manuale di Epitteto* di Simplicio, il cui copista principale è tuttavia Gentian Hervet (1499-1584)³⁵⁴, umanista, polemist e prolificissimo traduttore francese: la copia di manoscritti greci fu solo l'ultima delle sue attività³⁵⁵. Ciononostante, la grafia veloce, corsiva e slanciatissima, senza pretese di formalità ma comunque ben leggibile di Hervet si riconosce senza difficoltà nel Barb.gr. 556³⁵⁶. Tratteggi peculiari sono quelli del λ quasi in forma di triangolo senza base, del τ a bandiera svettante in alto, così come alti sono il γ in forma maiuscola e lo ι. Il σ lunato e l'ε minuscolo sdraiato sono spesso ingranditi. Non c'è alcun dubbio che sia stato Gentien Hervet a copiare per Reginald Pole i commenti a Matteo e Giovanni di Origene.

Per contestualizzare la copia del Barb.gr. 556 è indispensabile indagare l'intreccio biografico tra Hervet e Pole tra gli anni '20 e '30 del XVI sec³⁵⁷. Sappiamo che, grazie ai suoi contatti con Thomas Lupset, Hervet si trasferì molto presto in Inghilterra – prima a Oxford, poi a Londra – dove si occupò dell'educazione di Arthur Pole, fratello minore del futuro cardinale. A illuminarci sui successivi spostamenti di Hervet e sui suoi rapporti con Reginald Pole, studente a Padova tra il 1521 e il 1526, è una sua testimonianza autobiografica dello stesso Hervet. Nell'orazione *De patientia*, data alle stampe nel 1541³⁵⁸, egli ripercorre in modo sommario alcune tappe della propria vita:

Ego a mea in Angliam profectio, quo tempore quartumdecimum paulo minus agebam annum³⁵⁹, duobus annis cum uiro doctissimo Thoma Lupseto, qui nescio quot abhinc annis mortuus est, in corporis Chrifiti collegio Oxoniae habitavi; in nobilissima Polorum familia novem annis permansi; in Italia Patavii; quo tempore Longolij in Ciceronem annotationes exscribebam, anno uno fui. Venetijs item uno, dum plurima Origenis & Philonis, ex Nicenae bibliothecae exemplaribus volumina Graece descripsi.

Questa testimonianza lega l'attività di copista svolta da Hervet al servizio di Pole al primo soggiorno padovano dell'inglese. Più nello specifico, i *plurima Origenis et Philonis volumina* andranno senza dubbio messi in relazione con il Barb.gr. 556, ma non solo. La mano di Hervet si riconosce in un altro manoscritto oxoniense di contenuto origeniano: all'interno del miscellaneo Oxon. Auct. F. 1. 1 (Misc. 84) all'erudito francese vanno fatti risalire i ff. 106-178, contenenti

³⁵³ Si veda il catalogo di Coxe 1952, 89. Il codice è descritto in Hadot 1978, 103 mentre la sua problematica posizione stemmatica – il ms. è contaminato – all'interno del gruppo β' è analizzata in Hadot 1978, 25-26; 84.

³⁵⁴ Sommarie e spesso imprecise notizie biografiche su Hervet si trovano in Maillard 1999, 185-276, che ripubblica con larghezza le prefazioni delle numerosissime opere dell'erudito francese. Più ampia ma pur sempre perfettibile è la voce a lui dedicata da Catherine Magnien in Nativel 2006, 371-379.

³⁵⁵ Hervet è comunque censito in RGK I, 47 = III, 85. Sulla scorta di Lobel 1931, 98-101 e Woolfson 2000, 81, si segnala che, tra i manoscritti commissionati da Pole, Hervet copiò diverse sezioni di un salterio con catena oggi diviso tra l'Oxon. New C. 31 (ff. 27-40; 246-274; catalogo Coxe 1952, 8) Oxon. E. 1. 5, Misc. 19 (ff. 1-46; catalogo Coxe 1952, 8).

³⁵⁶ Woolfson 2000, 81; 84 parla del manoscritto come appartenuto a Pole, ma non vi riconosce la scrittura di Hervet.

³⁵⁷ Le ricostruzioni biografiche su Hervet (Maillard 1999, 185-186 e Nativel 2006, 371-379) sono infatti avare di dettagli sulle fasi della vita dell'erudito francese prima della sua partecipazione al Concilio di Trento.

³⁵⁸ Si cita dall'edizione londinese Hervet 1941, 45.

³⁵⁹ Catherine Magnien (Nativel 2006, 371) indica il 1519 come data del trasferimento di Hervet in Inghilterra. Questa testimonianza obbliga a retrodatare questo spostamento al 1512/1513.

una copia acefala³⁶⁰ della *Filocalia* di Origene³⁶¹. Non possiamo sapere se il quaderno confluito in questo codice miscellaneo recasse in apertura la sigla R. P. C. poiché manca esattamente in primo foglio: quel che è certo è che questo manoscritto, ancora una volta attentamente ricontrollato sul suo modello, è testimone dell'impegno che Hervet profuse nella copia e nello studio delle opere di Origene.

La testimonianza diretta del copista combacia poi alla perfezione con un documento che ci permette di datare con grande precisione la copia del Barb.gr. 556. Tra le sparse note di prestito di manoscritti marciiani per gli anni 1524-1527 edite a suo tempo da Giulio Coggiola³⁶², una ci interessa in modo particolare. Questo documento, fortunatamente conservatosi, testimonia che

Die 24 mensis septembris [1527] dominus Bernardus de Asandris cremonensis [...] presentavit in procuratia nostra quatuor libros grecos de libris quondam reverendissimi cardinalis Nizeni, [...] videlicet: Procopij expositio in Isaiam prophetam, Origenis Philocalie, Origenis contra Celsum, Origenis expositio in Matheum et Ioannem³⁶³

Nel settembre 1527 Bernardino Sandro da Cremona restituì quindi alla Marciana quattro manoscritti in cui sono sarà difficile, a un esame più scrupoloso, riconoscere gli antigrafici di diversi codici appartenuti al Pole³⁶⁴. Quel che a noi ora interessa è che nella *Origenis expositio in Matheum et Ioannem* va senza dubbio riconosciuto il Marc.gr. 43 da cui Hervet, nel corso dello stesso 1527, ha quasi certamente copiato per Pole i commenti neotestamentari di Origene³⁶⁵. Una fortunata sinergia di dati stemmatici, paleografici e documentari ci permette quindi di affermare con notevole sicurezza che il codice Barb.gr. 556 fu copiato da Gentien Hervet nel 1527, servendosi come modello del Marc.gr. 43.

I rapporti tra Hervet e Pole non si esaurirono però con la copia di manoscritti. Anni dopo, nel 1444 il francese dedicò a Reginald Pole la propria traduzione latina del *De anima* di Aristotele con il commento di Giovanni Filopono³⁶⁶: ad essa antepose una toccante epistola dedicatoria latina, una vera e propria *consolatio* rivolta al cardinale inglese, la cui madre e il cui fratello erano stati giustiziati per ordine di Enrico VIII nel 1541: l'immortalità dell'anima dimostrata nell'opera del commentatore aristotelico sarebbe valsa come consolazione. Questo fatto rafforzò senza dubbio il legame tra i due, tanto che Pole chiamò a Roma Hervet, che entrò così nella cerchia di Marcello Cervini, di cui fu segretario durante la prima fase del Concilio di Trento. Il Cervini era infatti legato papale al Concilio insieme al cardinal del Monte e a

³⁶⁰ *L'incipit* della parte conservata cade nel cap. 1 (Robinson 1893, 8, 25) dell'antologia origeniana.

³⁶¹ Coxe 1969, 668-669, seguito da Woolfson 2000, 81, parla genericamente di «Collectanea ex variis Origenis operibus, in SS. Scripturas scilicet commentariis, etc». Devo alla cortesia di Giulia Rossetto l'ispezione di questo manoscritto oxoniense. Da una prima, parzialissima collazione, esso sembra presentare alcune affinità con due manoscritti parigini, il Par.gr. 940 e il Par.suppl.gr. 615, ma la valutazione di questo nuovo testimone richiederà una valutazione molto più attenta, vista anche la sistematica reticenza dell'apparato di Robinson.

³⁶² Coggiola 1908.

³⁶³ Coggiola 1908, 55. Questa testimonianza è ben messa a frutto da Woolfson 2000, 82; 84.

³⁶⁴ Le opere citate in questa nota di prestito sono infatti le stesse che Bernardino Sandro copiò nei codici Oxon. New C. 146 (*Contra Celsum*), Oxon. New C. 147 (*Filocalia*) e Oxon. New C. 41 (*Catena a Isaia*).

³⁶⁵ Il fatto che Pole avesse di certo fatto ritorno in Inghilterra nell'autunno 1527 non impedisce di collocare in un periodo precedente la commissione di queste copie, ultimate nel settembre di quell'anno (cf. Woolfson 2000, 93 n. 42).

³⁶⁶ Maillard 1999, 195-198.

Reginald Pole. Quelli furono tra l'altro gli anni in cui il francese profuse un'inesausta opera di traduttore nelle imprese editoriali che il futuro papa Marcello II stava progettando col concreto supporto di Guglielmo Sirleto³⁶⁷. Dopo questa esperienza romana, Hervet rientrò in Francia nel 1553, dove lavorò al servizio di diversi vescovi e cardinali continuando a tradurre i classici ma dispiegando anche una poderosa attività controversistica contro i calvinisti nella Francia delle guerre di religione³⁶⁸.

Nel corso della sua lunga vita egli parve però mantenere un atteggiamento simpatetico nei confronti di Origene, prova ne sia un'allusione contenuta nella sua opera forse più nota, quantomeno per il titolo: *l'Antihugues*. In questa sferzante opera controversistica scritta in lingua in francese e pubblicata nel 1567, Hervet prende di mira il teologo ugonotto Hugues Sureau Du Rosier (1530-1575). Uno dei primi punti toccati da Hervet nella sua polemica è il rifiuto della tradizione ecclesiastica da parte dei calvinisti. Tra i difensori della tradizione, Hervet arruola Giovanni Crisostomo, Ambrogio, Ireneo di Lione e Tertulliano³⁶⁹, ma un passaggio attira soprattutto la nostra attenzione; eccolo:

Mais vous ne voulez ne l'écriture qui approuve les Traditions, sinon exposee à vostre phantasie, ne les Traditions qui sont fondees sur l'écriture. En voulez vous un autre ? Origene ce tressçavât Docteur fait si grand compte de la Tradition, que si quelcun fait profession de croire en Jesus Christ, toutesfois s'il croir autre chose de la verité de la foy Chrestienne, que ne contient la definition de la tradition Ecclesiastique, il ne fait aucune doute de le prononcer heretique. [*In margine* : Pamphile Martyr, en son Apologie cite Origene, sur le I. chap. à Tite]³⁷⁰

Hervet, a fini polemici, distorce non poco l'argomentazione apologetica: Origene aveva sempre rispettato i dogmi espressi chiaramente dalle Scritture, limitando le proprie speculazioni ai temi su cui la Bibbia non funge da inappellabile metro di giudizio³⁷¹. In ogni caso Hervet arruola qui l'eretico Origene, definito «dottore molto sapiente», tra gli alfiери della tradizione ecclesiastica (e tridentina)! Non si può escludere che questa perdurante simpatia per l'Alessandrino derivasse a Hervet dalle sue giovanili frequentazioni (e copie) origeniane.

Per tornare a seguire la storia del manoscritto Barb.gr. 556 è necessario abbandonare la cerchia di Reginald Pole e fare un salto in avanti. Il codice copiato da Hervet per Pole è infatti appartenuto alla collezione personale di Guglielmo Sirleto: nelle molte copie deò catalogo della sua biblioteca redatti dopo la morte del cardinale calabrese, avvenuta nel 1585, il Barb.gr. 556 si può facilmente riconoscere nel numero 26 dei codici teologici³⁷². E non è questo l'unico

³⁶⁷ Sugli ambiziosi ma improduttivi progetti editoriali di Marcello Cervini si veda l'invecchiato ma informatissimo Paschini 1952, (specialmente 403-406).

³⁶⁸ Hervet partecipò attivamente anche alla fase conclusiva del Concilio tridentino (1562-1564), durante la quale mise a frutto la propria profonda conoscenza della letteratura patristica riportando all'attenzione del consesso la posizione del cristianesimo antico verso i sacramenti.

³⁶⁹ Hervet 1567, 8-11.

³⁷⁰ Hervet 1567, 11. Un altro, meno ampio riferimento a Origene, questa volta sul tema della confessione è in Hervet 1567, 257.

³⁷¹ Il passo cui Hervet allude è Pamph., *Apol.* 33 (Amacker-Junod 2002, 80-91). I dogmi per cui Origene, nel *Commento a Tito*, attesta incrollabilità *in ecclesiastico ordine* sono la divinità del Figlio e dello Spirito, la punizione oltremondana dei peccatori e il libero arbitrio.

³⁷² Il più ampio studio sul catalogo della biblioteca di Sirleto allestito dallo *scriptor* cipriota Giovanni Santamaura

manoscritto siglato R. P. C. finito nelle mani di Sirleto: anche l'Ott.gr. 56 (catene, tra cui quella dei Tre Padri all'Ecclesiaste) e il Vat.gr. 1423 (Catena su Luca) dimostrano di essere passati dalla biblioteca di Pole a quella di Sirleto³⁷³.

Come spiegare la presenza a Roma di questi manoscritti, quando abbiamo visto che la gran parte della collezione di Reginald Pole è oggi custodita a Oxford? La risposta sta nella cauta gestione che gli eredi di Pole fecero del suo lascito letterario. Il cardinale inglese aveva infatti nominato proprio curatore testamentario l'inseparabile Alvisi Priuli, su cui ricadde l'incombenza di liquidare i beni di Pole dopo la morte di questi, avvenuta a Londra in 17 novembre 1558³⁷⁴. Ma a Priuli andò anche un incarico più delicato e scottante: gestire gli scritti inediti del cardinale, riportarli in Italia per curarne l'edizione a stampa³⁷⁵: si deve credere che, nella cassa in cui furono riposte le carte di Pole trovarono spazio anche alcuni manoscritti greci tra cui, probabilmente, il Barg.gr. 556. Priuli attese la morte di Paolo IV Carafa (18 agosto 1559) per rientrare in Italia, ma pochi giorni dopo aver rimesso piede a Padova, anche il Priuli morì, nel luglio del 1560³⁷⁶. Non sappiamo esattamente il percorso seguito dalle preziose carte di Pole: fatto sta che nel 1562 la Stamperia del popolo romano fondata da Pio IV e gestita da Paolo Manuzio³⁷⁷, pubblicò il *De Concilio* di Pole (1562) il cui manoscritto era nelle attente mani del cardinal Giovanni Morone³⁷⁸. Alla morte del Priuli, il cardinale milanese, da poco scampato alla prigionia e al primo processo per eresia intentatogli da Paolo IV Carafa, fu peraltro nominato dal nuovo papa Pio IV esecutore testamentario di Pole³⁷⁹. Sappiamo poi che Luigi Priuli, vescovo di Vicenza, nipote ed erede di Alvisi, fece avere al nunzio pontificio a Venezia, Giovanni Antonio Facchinetti, una «cassetta, o valigia» contenenti le «scritture del cardinal d'Inghilterra»³⁸⁰, poi inviata a Roma, presso il santo Uffizio il 25 agosto 1568 nel contesto del processo Carnesecchi³⁸¹. Altri 9 volumi contenenti il copialettere e altre opere manoscritte di Reginald Pole entrarono poi in possesso di Napoleone Comitoli, vescovo di Perugia dal 1591: ciò si spiega con il suo legame con Antonio Carafa, di cui ereditò gli scritti sul Concilio di

nel Vat.lat. 6163 e sulle sue innumerevoli copie sparse per l'Europa è Lucà 2012b. Una copia dell'inventario si trova anche in Spagna: è l'attuale Scorialensis X. I. 15 (Miller 1848, 307). Il codice di Pole è indicato in Lucà 2012a, 160; 172 e Lucà 2012b, 325 dove però al corretto numero di inventario (26) è erroneamente sostituito il 226, che si legge al f.1r e che sarà la collocazione del codice nella biblioteca dei Barberini.

³⁷³ Lucà 2012a, 172. Altri manoscritti della collezione di Pole conservati oggi in Vaticana sono in Vat.gr. 1616 (omelie Crisostomo sulla Genesi del XII sec.) e sul Vat.gr. 1615 (Menologio di dicembre): libri provenienti dal Collegio degli inglesi di Roma a cui Reginald Pole era preposto e a cui avrà donato codici poi riconfuiti nella Biblioteca Vaticana (Mercati 1938, 116-117).

³⁷⁴ Le vicende legate all'eredità di Pole sono ricostruite da Paschini 1921, 145-161 e riprese da Pagano-Ranieri 1989, 49-55.

³⁷⁵ Paschini 1921, 154.

³⁷⁶ Paschini 1921, 156.

³⁷⁷ Su questa iniziativa editoriale siamo ben informati grazie ai documenti pubblicati da Barbieri 1986 e Giorgetti Vichi 1959.

³⁷⁸ In generale sulla progettazione di edizioni delle opere di Pole con intento elogiativo-agiografico si veda Simoncelli 1977, 187-214. Le vicende legate alla stampa del *De Concilio* e il valore ideologico di quest'edizione sono state precisamente ricostruite in Firpo-Maifreda 2019, 596-603 (ma si veda anche Barbieri 1986, 111-113).

³⁷⁹ Firpo-Maifreda 2019, 568. Che i «libri e degli scritti» (così si esprimono gli inquisitori) fossero in possesso di Morone è testimoniato da Pietro Carnesecchi durante in suo primo processo inquisitoriale (i passi più significativi sono riportati da Simoncelli 1977, 203-205).

³⁸⁰ Sono parole di una lettera che il nunzio pontificio a Venezia, Giovanni Antonio Facchinetti, scrisse il 13 marzo 1568, al cardinal Michele Bonelli, nipote di papa Pio V Ghislieri (Pagano-Ranieri 1989, 50).

³⁸¹ La vicenda è ricostruita in Pagano-Ranieri 1989, 43-51.

Trento. I nove tomi del Comitoli, passati ai barnabiti di S. Ercolano di Perugia, entrarono poi in vaticana nel 1621³⁸². È difficile ripercorrere tutti i rivoli in cui si dispersero i libri di Reginald Pole: come abbiamo visto la gestione dell'eredità libraria del cardinale non era una questione che si potesse prendere alla leggera in anni in cui il solo nome di Pole attirava gli inesorabili strali del Santo Uffizio. Quel che è certo è che molte carte – e libri – del defunto cardinale inglese transitarono per Roma: se tra esse ci fu il manoscritto dei commenti neotestamentari di Origene, non sorprende che Guglielmo Sirleto, occhiuto custode della Biblioteca Vaticana, abbia incamerato questi preziosi cimeli per la propria ricchissima collezione libraria.

L'elenco dei personaggi che hanno avuto a che fare con questo manoscritto origeniano è vertiginoso: Reginald Pole, Gaspare Contarini, Gentien Hervet, Alvise Priuli, Giovanni Morone e Guglielmo Sirleto. Ma con ciò non si esauriscono certo le problematiche legate al Barb.gr. 556: anche le sue successive vicende bibliotecarie non furono del tutto lineari. Il nostro manoscritto origeniano non ha infatti condiviso fino in fondo il destino del resto della collezione di Sirleto. Questa fu infatti acquistata in blocco dal cardinal Ascanio Colonna, prima di passare nel 1611 a Giovanni Angelo d'Altemps e di confluire nella collezione di papa Alessandro VIII, Pietro Ottoboni, andando a costituire quello che sarà il fondo ottoboniano della Vaticana³⁸³.

Questo manoscritto entrò infatti nella collezione bibliotecaria del cardinal Francesco Barberini (1597-1679)³⁸⁴, nipote di Urbano VIII (1623-1644). Da un cardinale all'altro, da Reginald Pole a Francesco Barberini: sulle tracce degli apografi cinquecenteschi dei commenti neotestamentari di Origene siamo approdati all'ultima tappa del nostro percorso. Il Barb.gr. 556 e il Barb.gr. 575 si trovano oggi appaiati sugli scaffali della Biblioteca Vaticana dopo essere appartenuti nel '600 alla collezione barberiniana, ed è su questo tratto della loro storia che vale la pena soffermarsi ancora.

La biblioteca Barberina e l'edizione impossibile

Nella Roma del XVII sec. la biblioteca *Barberina* rappresentava una delle collezioni librarie più ricche e ammirate e il “cardinal nepote” Francesco, da cardinale bibliotecario tra il 1626 e il 1633, arricchì la collezione della famiglia Barberini incaricando i propri emissari – soprattutto Thomas Holste – di compiere viaggi per tutta l'Europa al fine di acquistare manoscritti e stampati³⁸⁵. Ma la bibliofilia di Francesco Barberini non si fermò qui: alla biblioteca del palazzo alla Quattro Fontane approdarono anche molti libri originariamente indirizzati alle collezioni papali, cosa che frenò sensibilmente l'arricchimento della Vaticana in questi anni³⁸⁶.

Sono queste le vie che hanno condotto nella collezione barberiniana ben due apografi cinquecenteschi dei commenti a Matteo e Giovanni: è verosimile che il Barb.gr. 575 sia stato acquistato dagli emissari di Barberini a Venezia dagli eredi di Domenico Morosini³⁸⁷ mentre il

³⁸² Bignami Odier 1973, 107 e 124 n. 80. Pagano-Ranieri 1989, 51 e n. 67. I 9 volumi corrispondono agli attuali Vat. lat.5964-2972. Su questi manoscritti è basata l'edizione dell'epistolario di Pole edita a Brescia tra 1744 e 1757 da Giovanni Maria Rizzardi.

³⁸³ La vicenda è ricostruita in D'Aiuto-Vian 2011, 446-452.

³⁸⁴ Su Francesco Barberini si veda la voce di Alberto Merola in DBI 6, 172-176.

³⁸⁵ DBI 6, 175.

³⁸⁶ Sulle rapaci acquisizioni di manoscritti da parte del cardinale Bignami Odier, 1973, 108-115.

³⁸⁷ Si tratta ovviamente di un'ipotesi che potrà trovare conferma solo nell'attento studio degli inediti epistolari di Barberini e Holste.

Barb.gr. 556, proveniente dalla collezione di Guglielmo Sirleto, fu probabilmente intercettato da Barberini nel momento in cui i libri del cardinale calabrese si trovavano nella biblioteca della famiglia Altemps, che, prima di essere acquistata in blocco da Alessandro VIII nel 1690³⁸⁸, fu tanto mal custodita da incorrere in una significativa dispersione³⁸⁹, a cui la rapace attività di raccolta del Barberini non fu, come vediamo, estranea.

A contestualizzare la presenza dei Barb.gr. 556 e Barb.gr. 575 nella *Barberina* aiutano poi i numeri di inventario apposti al f. 1r dei due manoscritti: il primo è infatti numerato 226 e il secondo 227. Questi dati di inventario permettono di datare l'ingresso dei due manoscritti origeniani nella collezione del cardinale agli anni immediatamente successivi al 1636³⁹⁰. Nasce spontaneo il sospetto che, dietro la concentrazione di due copie della medesima opera in una sola biblioteca, possa nascondersi la volontà di allestire quella che sarebbe stata l'*editio pinesps* dei due commenti origeniani. Non si può negare che il contesto fosse quanto mai propizio: negli anni '30 del '600 Francesco Barberini era all'apice del suo potere e disponeva, oltre che delle risorse economiche necessarie per intraprendere una simile impresa, del "personale tecnico" più qualificato. Custode della biblioteca *Barberina* a partire dal 1636 era infatti il meticoloso erudito amburghese Lukas Holste (1596-1661)³⁹¹ affiancato dal più poliedrico erudito attivo allora a Roma: Leone Allacci (1586 ca-1669)³⁹² greco di Chio, *scriptor grecus* della Vaticana dal 1619 e già celebre per aver curato il trasferimento a Roma della Biblioteca Palatina di Heidelberg (1622-1623)³⁹³.

Tra i due è senza dubbio Allacci ad aver legato maggiormente la propria attività al nome di Origene. Il chiota curò infatti le *editiones principes* di due importanti opere origeniane: nell'edizione del materiale esegetico origeniano dedicato a Geremia uscita nel 1623 a nome di Michele Ghislieri, Allacci curò il testo greco delle otto omelie non tradotte da Girolamo³⁹⁴. Dopo alcuni anni, nel 1630, Allacci diede alle stampe un volume dedicato ad Eustazio di Antiochia in cui era inclusa, tra l'altro, la prima edizione dell'omelia origeniana sulla maga di Endor³⁹⁵.

Come già abbiamo visto nel caso di Bessarione, le radici di questo duraturo interesse per Origene vanno ricercate nell'entusiasmo giovanile suscitato in Allacci delle opere dell'Alessandrino. In un frammento autobiografico relativo ai suoi anni di studio presso il Collegio greco di Roma, il Chiota ricorda:

E perché l'Alemani nelle lezioni quotidiane che esso faceva di greco più d'una volta intaccò Origene di heresia, esso che di lui all'ora era affettionatissimo, spogliò tutti i libri, che di quello facevano menzione, e poi in sua difesa formonne libro intiero, e molto grande, portando gli argomenti contro di quello e rifiutandoli³⁹⁶.

³⁸⁸ Batiffol 1890, 59. Parecchi sono i manoscritti sirletiani elencati da Lucà 2012b oggi appartenenti al fondo barberiniano della Vaticana. Su questo fenomeno si veda anche un accenno in Cardinali 2018, 69-70.

³⁸⁹ La più dettagliata ricostruzione delle vicende della biblioteca altempsiana rimane Batiffol 1890, 59.

³⁹⁰ Devo l'informazione al professor Thomas Cerbu (*per litteras* 15 luglio 2019).

³⁹¹ Su questa figura di erudito tedesco trapiantato nella Roma barocca si veda la biografia in Serrai 2000, 11-86. Fondamentali i suoi studi sui geografi antichi, analizzati in Almagià 1942. Per la bibliografia sul Holste di rimanda a Condello-Magnani 2019, 70 n. 5.

³⁹² Su allacci si veda la voce biografica di Domanico Musti in DBI 2, 467-471 mentre un'aggiornata bibliografia si trova in Condello-Magnani 2019, 71 n. 6.

³⁹³ Su questo importante fatto politico e culturale si veda Canfora 2003.

³⁹⁴ Cerbu 1623, 217. Per l'edizione di Ghislieri si veda Nautin 1976, 58-59. Edizione di riferimento per questo testo è Klostermann-Nautin 1983.

³⁹⁵ Edizione in Klostermann-Nautin 1983, 283-294.

³⁹⁶ Citazione tratta da Cerbu 1993, 220, n. 22.

Non sorprende allora che, negli anni seguenti, Allacci abbia potuto dedicarsi alla sistematica ricerca delle opere ancora inedite di Origene! e non si può certo escludere che uno degli esiti di questa ricerca sia stato l'ingresso nella biblioteca *Barberina* di due copie dei commenti a Matteo e Giovanni. Se mai un'edizione di questi testi fu progettata nel circolo del Barberini, essa non vide tuttavia la luce. Molte e diverse potrebbero essere le cause di ciò, a partire dalle difficoltà politiche ed economiche della famiglia Barberini seguite alla morte di Urbano VIII nel 1644, fatto che ritardò di molto la messa in atto dei progetti editoriali del cardinal Francesco, tra i quali era inserita anche l'edizione di Allacci delle epistole di Nilo³⁹⁷.

Ma un ruolo importante deve essere stato giocato in questa vicenda dall'ambiguità che già tante volte abbiamo osservato nei lettori medievali e moderni di Origene, che – per quanto affascinante e ammirevole – restava pur sempre un eretico dal cui insegnamento conveniva – opportunisticamente – prendere le distanze. Una parabola di questo genere deve essere stata percorsa anche da Allacci: già nell'edizione del 1630 Allacci citò con somma approvazione le critiche rivolte da Eustazio di Antiochia a Origene, che sarebbe caduto in errore per la propria superbia intellettuale non adeguatamente supportata dalle fede³⁹⁸. Nelle dottrine origeniane Allacci vedeva ormai soltanto una possibile fonte di controversie tra la Chiesa orientale e romana: il greco Allacci non esitò a sacrificare sull'altare dell'unità delle Chiese il proprio giovanile fervore per l'Alessandrino³⁹⁹. Dall'entusiasmo si arrivò addirittura alla censura nel 1660 quando, rispondendo alle pressanti richieste di manoscritti di Pierre Daniel Huet, Allacci fece sapere che «il est defendu sous peine d'excommunication de copier aucun ouvrage d'Origene»⁴⁰⁰. L'erudito di Chio deve aver certo confessato un gran numero di peccati.

Se la *domus Barberina*, che pur era fornita di tutti i mezzi necessari, non diede alle stampe i commenti a Matteo e Giovanni di Origene, non ebbe migliore fortuna l'assemblea del clero francese che, come si è ricordato in apertura di questo capitolo, aveva intrapreso un ambizioso progetto di edizione dei padri greci⁴⁰¹. L'unico manoscritto di queste opere disponibile in Francia era il Par.gr. 455, chiaramente inutilizzabile – almeno per il *Commento a Matteo*. Non sorprende quindi che, negli anni '40 del XVII sec., l'assemblea del clero gallicano abbia deciso di rivolgersi a Roma per ottenere il prestito di manoscritti di autori non disponibili nelle collezioni parigine⁴⁰²: è in questo contesto che il nome di Origene iniziò a correre intensamente nelle lettere scambiate tra i membri italiani e francesi della *res publica litterarum*. Conseguenza di questi contatti fu l'invio dei Barb.gr. 556 e 575 in Francia. A farne richiesta a Holste fu Charles de Montchal (1589-1661), vescovo di Tolosa dal 1628 e celebre bibliofilo⁴⁰³. L'erudito tedesco non mancò di far giungere al prelado francese i due manoscritti barberiniani del *Commento a Matteo*, come testimoniato da una lettera di Holste a Montchal datata 12 giugno 1645:

³⁹⁷ Il più esaustivo studio sulle edizioni patrocinate da Francesco Barberini è Petrucci-Nardelli 1985. Le opere patristiche e bizantine edite in quegli anni *typis Barberini* furono i due volumi della storia di Giorgio Pachimere (1666-1669) edite da Poussines; i due volumi delle opere di Nilo (1668-1673) per le cure di Allacci e la Catena al Vangelo di Marco curata da Poussines sempre nel 1673 (Petrucci-Nardelli 1985, 173-179).

³⁹⁸ Cerbu 1993, 221.

³⁹⁹ Cerbu 1993, 223.

⁴⁰⁰ Caminiti Pennarola 1993, 93-94.

⁴⁰¹ La cronistoria di questa contrastata impresa editoriale è tracciata da Doutreleau 1993.

⁴⁰² Doutreleau 1993, 108.

⁴⁰³ Datata ma utile per ricostruire la ragnatela di relazioni di Montchal è il medaglio a lui dedicato tra *Les amis des Holstenius* (Léon-Pélessier 1886, 556-566).

Misi hoc cursore Lugdunum ad Salvatorem Burlemacchium duo volumina ἐξηγητικῶν Origenis ex bibliotheca Barberina, quae literis tuis petieras: iussique ut ea penes se servet, donec tu significes quo ea porro mitti velis. Codex uterque recens est et multis ubique lacunis scatet, sed mihi hactenus nec vetustiora neque correctiora exemplaria videre licuit in bibliothecis Italiae, quas ferme omnes diligenter excussi. Id rogare non attinet, ut absoluta editione eo referri cures unde nunc veniunt, ne bibliotheca nostra tanto privetur thesauro. Nec dubito quin testaturus sis publice promtissimam Cardinalis Barberini ad sacram eruditionem juvandam | voluntatem: a quo cetera omnia tibi poteris polliceri, quae usui publico privatoque tuo futura existimaveris. [...] Vale Ill.me et Rever. me Praesul, & me perpetuo tibi nexu devinctum in tuorum censu habe. Romae a.d. XII. Junii MDCXLV⁴⁰⁴.

Non siamo ben informati del percorso dei due codici origeniani in Francia; non sappiamo neppure se siano mai giunti a Tolosa. Quel che è certo è che si trovavano a Parigi nei primi mesi del 1646. A testimoniare è una lettera di un altro ellenista francese, l'abate di Saint Rémy e professore alla Sorbona Jean Aubert: dopo aver compiuto la propria monumentale edizione in sette volumi di Cirillo di Alessandria, egli si dedicò alle opere di Giovanni Damasceno e di Origene⁴⁰⁵. Nessuna delle due edizioni fu portata a termine ma Aubert non si lasciò sfuggire la presenza a Parigi dei due manoscritti inviati da Holste a Montchal. In questi anni il cardinal Francesco Barberini era in esilio in Francia, sotto la protezione di Mazzarino, e ciò fece stringere ancor più i rapporti tra Allacci e il mondo culturale parigino. In questa fitta rete di scambi e contatti si inserisce anche una lettera di Aubert ad Allacci datata Parigi 2 marzo 1646:

Monseig.r le Card.l Barberin est arrivé hier en cette ville: du moins y avoit-il un cortège qui alloit au devant pour le recevoir, et presuppose que la nouvelle de son arrivée est véritable. Pendant qu'il fera ici son sejour, il seroit a souhaiter qu'on peust veoir le Catalogue de sa Bibliotheque qu'on dict estre fournie d'infinies bonnes pieces qu'il a faict recueillir de toutes parts. J'ay en main les deux volumes d'Origene sur S. Matthieu et S. Iean qu'il a envoyé a monseigneur l'Archevesque de Tolose: mais ie trouve qu'ils sont presque pareils a ceux que nous avons ici en la Bibliotheque du Roy, c'est adire, defectueux, et par lambeaux. Je vous prie me mander si ce sont les volumes que vous m'avez autrefois mandé contenir les mesmes commentaires sur S. Matthieu et S. Iean, que vous me qualifiez bien parfaits, ou s'il y en a quelques autres dont vous aiez cognoissance qui soient mieux conditionnez. Vous m'obligerez de m'en donner advis, ne voiant pas qu'il soit a propos de faire imprimer ces commentaires en la sorte qu'ils sont, si ce n'est qu'il y eust esperance de suppleer les lacunes par quelques au(tr)es meilleures mss. Monsieur Holstein a mandé a monseig.r l'Archevesque de Tolose que tous les mss. qu'il en a veu en Italie ne sont pas plus accomplis⁴⁰⁶.

È probabile che i due codici origeniani siano tornati a Roma nel 1648 insieme al cardinal Francesco Barberini. Neppure questa lunga permanenza francese permise tuttavia la pubblicazione dei commenti di Origene a Matteo e Giovanni. Le parole di Aubert sono senza appello:

⁴⁰⁴ L'epistola, inedita, è conservata nel manoscritto BnF n.a.fr. 6658, f. 5r-v. Ringrazio il professor Thomas Cerbu per avermi segnalato il contenuto di questa lettera.

⁴⁰⁵ Doutreleau 1993, 108-109.

⁴⁰⁶ La lettera è conservata nel fondo Allacci della biblioteca Vallicelliana di Roma (Vall. All. CXLV.14, ff. 296v-297r) ed è segnalata in Cerbu 1993, 215. Devo sempre a Thomas Cerbu la possibilità di offrire il testo di questa missiva.

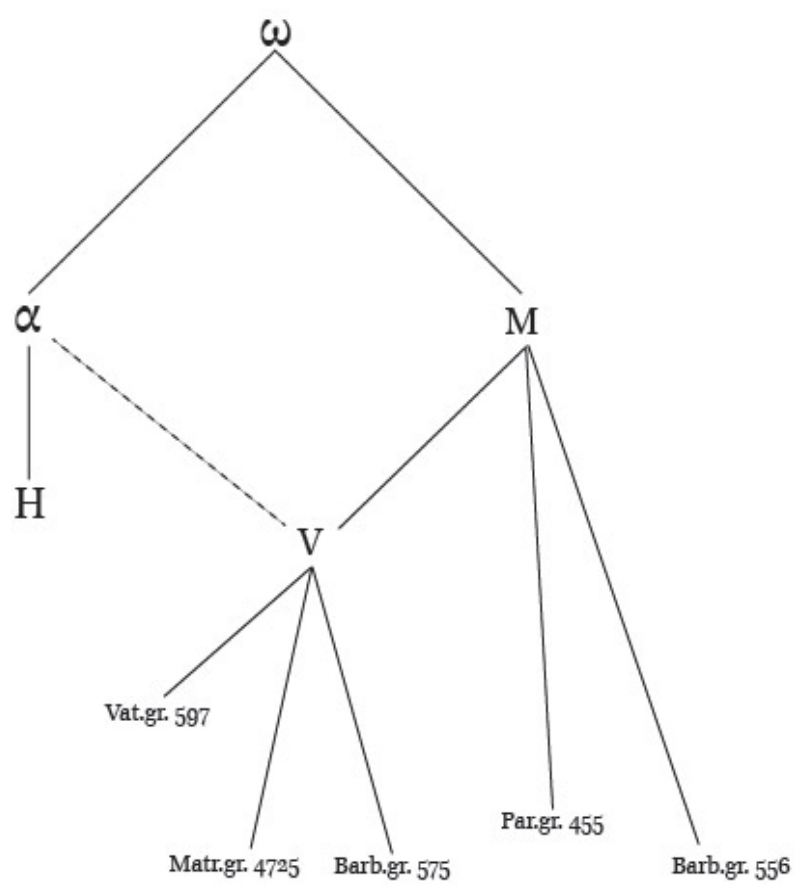
i manoscritti barberiniani sono «pareils a ceux que nous avons ici en la Bibliotheque du Roy, c'est adire, defectueux, et par lambeaux». Se queste parole possono adattarsi al Barb.gr. 575, apografo del Monacense già scompaginato come il codice parigino, meno si capisce come possa essere considerato difettoso il Barb.gr. 556, discendente del codice marciano. L'erudito francese deve essere stato scoraggiato dalle numerose finestre che il manoscritto esibisce come eredità ultima dei danni del codice di Monaco. Un ruolo nel dissuadere Aubert dal servirsi di questo manoscritto potrebbe essere stato giocato dalla corsiva e non facile grafia di Getien Hervet. Fatto sta che, come abbiamo raccontato in apertura di capitolo, l'edizione degli ἐξηγητικά dovette attendere il viaggio a Stoccolma di Pierre Daniel Huet e la conseguente messa a frutto del codice oggi cantabrigense.

Conclusioni

La tradizione manoscritta del *Commento a Matteo* di Origene non è copiosa, ma ripercorre le vicende legate ai 7 manoscritti superstiti ci ha permesso di attraversare numerosi periodi della storia della tradizione dei testi greci e di incontrare personaggi del calibro di Erasmo, Bessarione e Pole.

Al di là dell'affascinante componente narrativa di questa ricerca, passare in rassegna le testimonianze manoscritte di quest'opera ha permesso di concludere quali siano i codici su cui si debba basare l'edizione del *Commento a Matteo*: se per il primo ramo di tradizione si dovrà ricorrere all'unico testimone disponibile, cioè il **Cantabr. Trin. Coll. B. 8. 10 [= H]**, ben più complesso è il discorso relativo al secondo ramo. Esclusi gli apografi quattro- e cinquecenteschi, il campo si restringe ai soli **Monac.gr. 191 [= M]** e **Marc.gr. 43 [= V]**. Questo secondo manoscritto, pur essendo per la sua gran parte apografo del Monacense, dimostra però di aver fatto ricorso a un secondo antografo, con ogni probabilità appartenente alla famiglia di H. Ciò impone di mettere a frutto anche questo secondo codice non solo laddove M è illeggibile ma anche in altri punti, dove V potrebbe concorrere con H a restituire la lezione originaria. Questa ricostruzione stemmatica può essere riassunta nel seguente schema, che si metterà a frutto nell'edizione dei libri 12 e 13 del *Commento a Matteo*.

Stemma codicum generale



Origenis in Matthaeum Commentarii libri XII et XIII

Index siglorum

H = Cantabr. Trin. Coll. B. 8. 10

M = Monac. gr. 191

M¹ = M prima manu

M² = M atramento renovato

V = Marc. gr. 43

Par = Par. gr. 455

Tar = codex Tarinianus deperditus

X^{a.c.} = ante correctionem

X^{p.c.} = post correctionem

X^{corr.} = in corrigendo

X^{i.t.} = in textu

X^{s.l.} = super lineam

X^{i.m.} = in margine

X^{in ras.} = in rasura

< > litera vel verba inserenda

[] litera vel verba delenda

† † corruptela nondum sanata

Viri doctri qui citantur

Benz = Ernst Benz

De la Rue = Charles et Charles Vincent de La Rue

Dieh = Ernst Diehl

Eltester = Walther Eltester

Fr. = Ludwig Früchtel

Huet = Pierre-Daniel Huet

Kl. = Erick Klostermann

Koe. = Paul Koetschau

Lomm. = Carl Lommatzsch

Vogt = Hermann Josef Vogt

Τῶν εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον ἐξηγητικῶν Ὡριγένους τόμος ιβ'

1. Καὶ προσελθόντες Σαδδουκαῖοι καὶ Φαρισαῖοι, πειράζοντες ἐπηρώτων αὐτὸν σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπιδείξαι αὐτοῖς¹

5 Οἱ πρὸς ἀλλήλους διαφωνοῦντες περὶ τῶν ἀναγκαιοτάτων
 5 δογμάτων Σαδδουκαῖοι καὶ Φαρισαῖοι – πρεσβεύουσι γὰρ οἱ μὲν
 Φαρισαῖοι τὴν τῶν νεκρῶν ἀνάστασιν ἐλπίζοντες εἶναι τινα
 μέλλοντα αἰῶνα, οἱ δὲ Σαδδουκαῖοι οὐδὲν ἴσασι μετὰ τὸν βίον
 10 τοῦτον ἀνθρώπῳ ἀποκείμενον, ἤτοι ὡς ἐπ' ἀρετὴν προκόψαντι ἢ
 10 μηδὲ τὴν ἀρχὴν ἐπιτηδεύσαντι ἐξελεῖν τῶν τῆς κακίας ὄρων –
 οὗτοι, ἵνα πειράσῃσι τὸν Ἰησοῦν, ὁμοιοῦσιν. Ὅμοιον δὲ <τι>
 15 τούτων γεγένηται, ὡς ὁ Λουκᾶς ἀνέγραψε, πρὸς Ἡρώδη καὶ
 Πιλάτον γενομένους ἀλλήλοις φίλους, ἵνα τὸν Ἰησοῦν
 15 ἀποκτείνωσι· τάχα γὰρ ἢ μὲν πρὸς ἀλλήλους αὐτῶν μάχῃ
 ἐποίησεν ἂν τὸν μὲν Ἡρώδη μὴ εἰς χάριν τοῦ λέγοντος λαοῦ
 «σταύρου σταύρου αὐτὸν»² ἀξιῶν αὐτὸν ἀναιρεθῆναι, τὸν δὲ
 20 Πιλάτον ῥοπήν τινα ἔχοντα τὴν ὑπὲρ Ἰησοῦ μὴ ἂν αὐτὸν
 καταδεδικάσθαι, συμβαλλομένης τῆς πρὸς Ἡρώδη ἔχθρας τῆ
 πρὸς τὸ ἀπολύσαι τὸν Ἰησοῦν προὔπαρχούσῃ ῥοπῇ. Ἡ δὲ
 20 νομιζομένη φιλία τὸν Ἡρώδη ἰσχυρότερον πρὸς τὴν κατὰ τοῦ
 Ἰησοῦ ἀξίωσιν πεποίηκε πρὸς Πιλάτον, βουλόμενον τάχα καὶ διὰ
 25 τὴν νεαρὰν φιλίαν κεχαρισμένον τι τῷ Ἡρώδῃ καὶ παντὶ τῷ
 Ἰουδαίων ἔθνει ποιῆσαι. Πολλάκις δὲ καὶ νῦν ὄραν ἔστιν ἐν τῷ βίῳ
 καὶ τοὺς διαφωνότατα δόγματα εἶτε ἐν τῇ Ἑλλήνων φιλοσοφίᾳ
 25 εἶτε καὶ ἐν ἄλλοις λόγοις ἔχοντας ὁμοιοεῖν δοκοῦντας, ἵνα
 χλευάζωσι καὶ προσπολεμῶσι τῷ ἐν τοῖς μαθηταῖς Ἰησοῦ Χριστῷ.
 Ἀπὸ τούτων, δ' οἶμαι, ἔστι διαβῆναι τῷ λόγῳ ἐπὶ τὸ ἰδεῖν, ὅτι
 30 μῆποτε καὶ τῶν ἀντικειμένων ἐνεργειῶν διαφωνίαν πρὸς ἀλλήλας
 ἔχουσῶν, ὡς Φαραῶ πρὸς Ναβουχοδονόσορ³ καὶ Θαραθὰ βασιλέως
 Αἰθιοπῶν πρὸς Σεναχηρείμ βασιλέα Ἀσσυρίων⁴, γίνεται ποτε
 30 συμφωνία κατὰ τοῦ Ἰησοῦ καὶ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ, οὕτως τάχα καὶ
 «παρέστησαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ οἱ ἄρχοντες συνήχθησαν ἐπὶ

¹ Mt 16, 1 | ² Lc 23, 21 | ³ cf. 2Reg 24, 7 | ⁴ cf. 4Reg 19, 8

1 Ματθαῖον + εὐαγγέλιον V 4 titulum Περὶ τῶν ἐπερωτησάντων σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπιδείξαι αὐτοῖς H in summo, V post inscriptionem 5 πρεσβεύουσι... 6 Φαρισαῖοι salt. V 10 Ὅμοιον δὲ + τι Koe. 11 τούτων mss. : τούτῳ malim | πρὸς mss. : περὶ Fr. 12 γενομένους H V : γινομένους M 13 ἀποκτείνωσι M V : ἀποκτείνωσιν H 15 ἀξιῶν αὐτὸν M H^{p.c.} : ἀξιῶντος H^{a.c.} : ἀξιῶντος ἀναιρεθῆναι αὐτὸν V 16 Ἰησοῦ Fr. : τοῦ mss. : τοῦ + ἀπολύσαι τὸν Ἰησοῦν Koe. (lac. stat. Huet) 19 πρὸς mss. : περὶ Fr. 20 πρὸς mss. : παρὰ Koe. 26 τὸ M : τῷ H V 27 ἀλλήλας H M : ἀλλήλους V 30 οὕτως H M : οὕτω V

Dodicesimo libro di Origene sul Vangelo di Matteo

1. *E si avvicinarono Sadducei e Farisei per metterlo alla prova e gli chiedevano di mostrar loro un segno dal cielo. (Mt 16, 1[-4])*

I Sadducei e i Farisei sono in disaccordo tra loro sulle credenze fondamentali: i Farisei, infatti, sostengono la resurrezione dei morti e sperano che esista un tempo futuro, i Sadducei invece non conoscono niente riservato all'uomo oltre a questa vita, sia che egli sia progredito nella virtù sia che non si sia nemmeno curato di superare i confini della malvagità. Essi vanno però d'accordo nel mettere alla prova Gesù. Una cosa simile a queste si è verificata, come scrive Luca, a Erode e Pilato che divennero amici per uccidere Gesù: forse la loro reciproca opposizione avrebbe fatto in modo che Erode non chiedesse di eliminarlo per far piacere alla folla che diceva «Crocifiggilo! crocifiggilo!» (Lc 23, 21) e che Pilato, che aveva una certa propensione verso Gesù, non lo condannasse, se alla sua precedente propensione a liberarlo si fosse aggiunto l'odio verso Erode. Invece la presunta amicizia rese Erode più efficace nella richiesta contro Gesù presso Pilato, che forse voleva fare qualcosa di gradito a Erode e a tutta la stirpe giudaica anche a causa della nuova amicizia. E lo si può vedere spesso anche oggi nella vita: persino coloro che hanno le più contrastanti opinioni nella filosofia dei Greci e in altri ambiti, sembrano accordarsi nello schernire e attaccare Cristo nei suoi discepoli. Da queste considerazioni penso che si possa passare col discorso a vedere che anche tra le potenze avverse che sono in disaccordo tra loro, come Faraone e Nabucodonosor (cf. 2Reg 24, 7) o Tarata re degli Etiopi e Senacherim re degli Assiri (cf. 4Reg 19, 8), nasca a volte un accordo contro Gesù e il suo popolo. Forse in questo modo «insorsero i re della terra e i principi congiurano

τὸ αὐτό»¹, οὐδαμῶς πρότερον ἀλλήλοις ὁμονοοῦντες, ἵνα σκοπήσαντες «κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ» «τὸν κύριον τῆς δόξης»² ἀποκτείνωσιν.

2. Ἐπὶ ταῦτα δὲ τῷ λόγῳ ἐληλύθαμεν διὰ τοὺς ἅμα
5 προσελθόντας τῷ Ἰησοῦ Φαρισαίους καὶ Σαδδουκαίους, τοὺς ἐν 5
τοῖς περὶ ἀναστάσεως διαφωνοῦντας, καὶ οἰονεὶ συμφωνήσαντας
διὰ τὸ πειράσαι τὸν σωτήρα ἡμῶν καὶ ἐπερωτήσαι αὐτὸν *σημεῖον*
*ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπιδείξαι αὐτοῖς*³. Οὐ γὰρ ἀρκούμενοι τοῖς ἐν ταῖς
10 ἰάσεσι πάσης νόσου καὶ πάσης μαλακίας «ἐν τῷ λαῷ» τεραστίοις 10
καὶ τοῖς ἄλλοις παραδόξοις, ἃ ἐν γνώσει πολλῶν πεποιήκει ὁ
σωτήρ ἡμῶν, ἠβούλοντο αὐτὸν *ἐπιδείξαι αὐτοῖς καὶ ἐξ οὐρανοῦ*
σημεῖον. Καὶ στοχάζομαι ὅτι ὑπενόουν μὲν τὰ ἐπὶ γῆς σημεῖα, ὡς
δυνάμενα καὶ μὴ ἐκ θεοῦ εἶναι, οὐκ ὠκνησαν γοῦν λέγειν ὅτι «ἐν
15 Βεελζεβούλ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια»⁴ ὁ 15
Ἰησοῦς, ἐδόκει δ' αὐτοῖς μὴ δύνασθαι ἐξ οὐρανοῦ *σημεῖον* ἀπὸ
Βεελζεβούλ ἢ τινος πονηρᾶς γίνεσθαι δυνάμεως. Ἠμάρτανον δὲ
περὶ ἀμφοτέρων, τῶν τε ἐπὶ γῆς καὶ τῶν ἐξ οὐρανοῦ σημείων, μὴ
δόκιμοι τραπεζῖται⁵ μὴδὲ ἐπιστάμενοι διακρίνειν πνεύματα
20 ἐνεργοῦντα, ποῖα μὲν ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐστὶ ποῖα δὲ ἀφεστηκότα 20
αὐτοῦ. Καὶ ἐχρῆν αὐτοὺς εἰδέναι ὅτι καὶ τὰ πολλὰ τῶν ἐπὶ
Μωσέως κατὰ τῆς Αἰγύπτου τεραστίων, οὐκ ὄντα ἐξ οὐρανοῦ,
σαφῶς ἦν τοῦ θεοῦ, καὶ τὸ πεσὸν «πῦρ ἐξ οὐρανοῦ» ἐπὶ τὰ
πρόβατα τοῦ Ἰώβ οὐκ ἦν ἀπὸ τοῦ θεοῦ· τοῦ αὐτοῦ γὰρ ἐκεῖνο τὸ
25 πῦρ ἦν, οὗ ἦσαν καὶ «οἱ αἰχμαλωτεύσαντες» καὶ οἱ ποιήσαντες 25
«τρεῖς ἀρχὰς»⁶ ἰππέων κατὰ τῶν κτηνῶν τοῦ Ἰώβ. Οἶμαι δ' ὅτι καὶ
ἐν τῷ Ἡσαΐα, ὡς δυναμένων σημείων δειχθῆναι καὶ ἀπὸ γῆς καὶ
ἀπὸ οὐρανοῦ, ἀληθῶν μὲν ἐκ θεοῦ, «ἐν πάσῃ» δὲ «δυνάμει καὶ
σημείοις καὶ τέρασι ψεύδους»⁷ ἀπὸ τοῦ πονηροῦ, λέλεκται τῷ
Ἀχάζ· «αἴτησον σεαυτῷ σημεῖον παρὰ κυρίου τοῦ θεοῦ σου εἰς
30 βάθος ἢ εἰς ὕψος»⁸. εἰ γὰρ μὴ ἦν σημεῖα καὶ οὐ «παρὰ κυρίου τοῦ 30
θεοῦ» τινὰ τῶν εἰς βάθος καὶ τῶν εἰς ὕψος, οὐκ ἂν ἐλέλεκτο τὸ
«αἴτησον σεαυτῷ σημεῖον παρὰ κυρίου τοῦ θεοῦ σου εἰς βάθος ἢ
εἰς ὕψος»⁹. Εὖ οἶδα δὲ ὅτι δόξει τινὶ βίαιον εἶναι τὸ τοιοῦτον τῆς
35 περὶ τοῦ «αἴτησον σεαυτῷ σημεῖον παρὰ κυρίου τοῦ θεοῦ σου» 35
ἐκδοχῆς· ἀλλὰ ἐπίστησον τῷ εἰρημένῳ παρὰ τῷ ἀποστόλῳ περὶ
τοῦ ἀνθρώπου «τῆς ἀμαρτίας», τοῦ υἱοῦ «τῆς ἀπωλείας»¹⁰, ὅτι «ἐν

¹ Ps 2, 2 | ² 1Cor 2, 8 | ³ Mt 16, 1 | ⁴ Mt 9, 34; 12, 24 | ⁵ Agraphon 87 Resch | ⁶ Iob 1, 16 | ⁷ 2Tess 2, 9 | ⁸ Is 7, 11 | ⁹ Is 7, 11 | ¹⁰ 2Tess 2, 3

13 γοῦν H V : δὲ M 16 τινος + ἄλλης V 19 ἀφεστηκότα mss. : ἀφεστηκότων Koe. 23 τοῦ² om. M 34 σου M : om. H V

insieme» (Ps 2, 2), anche se prima non erano mai andati d'accordo, congiurando contro il Signore e «contro il suo cristo» per uccidere «il Signore della gloria» (1Cor 2, 8).

2. Siamo arrivati a parlare di questo a causa dei Farisei e dei Sadducei che si avvicinarono insieme a Gesù: essi erano discordi per quanto riguarda la resurrezione ma si trovarono quasi in accordo per mettere alla prova il nostro Salvatore e chiedergli di «mostrar loro un segno dal cielo» (Mt 16, 1). Senza accontentarsi dei miracoli compiuti tra la gente con la guarigione di ogni malattia e infermità e con gli altri gesti incredibili che il Salvatore aveva compiuto sotto gli occhi di tanti, volevano che egli mostrasse loro anche un segno dal cielo. Suppongo che essi sospettassero che i segni sulla terra potessero anche non venire da Dio (non esitarono dunque a dire che Gesù «scaccia i demoni per mezzo di Beelzebul, principe dei demoni» [Mt 9, 34; 12, 24]), e che invece sembrasse loro che un segno dal cielo non potesse provenire da Beelzebul o da un'altra potenza malvagia. Si sbagliavano su entrambe le cose, sia sui segni sulla terra che su quelli dal cielo, dal momento che non erano «bravi cambiavalute» (Agraphon 87 Resch)¹ e non erano in grado di distinguere, tra gli spiriti che operano, quali vengono da Dio e quali sono separati da lui. Eppure, avrebbero dovuto sapere che molti dei miracoli compiuti ai tempi di Mosè contro l'Egitto, anche se non erano dal cielo, venivano chiaramente da Dio e che il fuoco caduto dal cielo sulle pecore di Giobbe non veniva da Dio: quel fuoco apparteneva allo stesso a cui appartenevano i «predoni» che avevano formato «tre schiere» (Iob 1, 16) di cavalieri contro il bestiame di Giobbe. E penso che, visto che possono mostrarsi segni sia dalla terra che dal cielo (quelli veri da Dio, mentre «con ogni genere di potenza, segni e prodigi di menzogna» [2Tess 2, 9] dal maligno), in Isaia venga detto ad Achaz: «Chiedi per te stesso un segno dal Signore tuo Dio nel profondo e nell'eccelso» (Is 7, 11). So bene che a qualcuno sembrerà forzata questa interpretazione di «chiedi per te stesso un segno dal Signore tuo Dio» ma bada a quanto detto dall'apostolo riguardo all'uomo «del peccato», figlio «dalla perdizione» (2Tess 2, 3): egli

1 *Agraphon* δόκιμοι τραπεζίται: Resch 1906, 112-128.

πάση δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασι ψεύδους καὶ πάσῃ ἀπάτῃ
 ἀδικίας τοῖς ἀπολλυμένοις»¹ ἐκεῖνος ἐπιφανεῖται, μιμούμενος
 πάντα τέρατα τὰ τῆς ἀληθείας. Καὶ ὡσπερ οἱ τῶν Αἰγυπτίων
 ἐπαοιδοὶ καὶ φαρμακοί², ὡς ἐλάττους τοῦ ἀνθρώπου «τῆς
 5 ἀμαρτίας» καὶ τοῦ υἱοῦ «τῆς ἀπωλείας»³, δυνάμεις τινὰς 5
 ἐμιμήσαντο καὶ σημεία καὶ τέρατα τῆς ἀληθείας, ποιοῦντες τὰ τοῦ
 ψεύδους εἰς τὸ μὴ πιστεῦεσθαι τὰ ἀληθῆ, οὕτως οἶμαι τὸν
 ἀνθρωπον τῆς ἀμαρτίας τὰ σημεία μιμήσασθαι καὶ τὰς δυνάμεις.
 Τάχα δὲ καὶ ταῦτα ὑφορώμενοι διὰ τὰς περὶ αὐτοῦ
 10 προφητείας⁴ οἱ Φαρισαῖοι, ζητῶ δ' εἰ καὶ Σαδδουκαῖοι, πειράζοντες 10
 ἐπηρώτων σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπιδειξάιν αὐτοῖς⁵ τὸν Ἰησοῦν. Εἰ δὲ
 μὴ τοῦτο λέγοιμεν αὐτοὺς ὑπονενοηκέναι, τί φήσομεν αὐτοὺς
 πεπονθέναι πρὸς τὰ ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ γινόμενα τεράστια ἀτέγκτους
 μένοντας καὶ μὴ δυσωπουμένους τῶν γιγνομένων τὰ παράδοξα;
 15 ἐὰν δέ τις ὑπολαμβάνῃ ἀπολογίας ἡμᾶς ἀφορμὰς δεδωκέναι τοῖς 15
 Φαρισαίοις καὶ Σαδδουκαίοις, ὅπου μὲν «ἐν Βεελζεβούλ»⁶
 φάσκουσιν ἐκβεβλήσθαι ὑπὸ Ἰησοῦ τὰ δαιμόνια, ὅπου δὲ
 ἐπερωτῶσι μετὰ τοῦ πειράζειν τὸν Ἰησοῦν περὶ σημείου οὐρανοῦ,
 ἴστω ὅτι ὑπὸ μὲν πιθανότητός φαμεν αὐτοὺς περιεσπᾶσθαι πρὸς τὸ
 20 μὴ πιστεῦσαι τοῖς τοῦ Ἰησοῦ παραδόξοις, οὐ μὴν ὥστε καὶ 20
 συγγνωστοὺς εἶναι μὴ ἐνορῶντας τοῖς τῶν προφητῶν λόγοις
 πληρουμένοις ἐν ταῖς πράξεσι τοῦ Ἰησοῦ, ἃς οὐδαμῶς πονηρὰ
 δύνამις μιμήσασθαι οἶα τε ἦν. Ψυχὴν γὰρ ἐξελθοῦσαν ἐπιστρέψαι,
 ὥστε ἤδη ὄζοντα καὶ τετάρτην ἡμέραν ἄγοντα ἀπὸ τῶν μνημείων
 25 ἐξελθεῖν, οὐδενὸς ἦν ἢ τοῦ ἀκούσαντος ἀπὸ τοῦ πατρός· 25
 «ποιήσωμεν ἀνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἡμετέραν»⁷.
 Ἄλλὰ καὶ ἀνέμοις κελεῦσαι καὶ ὄρμῃν θαλάσσης λόγῳ παῦσαι,
 οὐδενὸς ἄλλου ἦν ἢ ἐκεῖνου, «δι' οὗ τὰ πάντα»⁸ καὶ αὐτὴ ἢ
 θάλασσα καὶ οἱ ἄνεμοι γεγόνασιν. Ἔτι δὲ καὶ ἡ διδασκαλία ἐπὶ τὴν
 30 ἀγάπην τοῦ κτίσαντος προκαλουμένη συναδόντως νόμῳ καὶ 30
 προφήταις καὶ τὰς ὁρμὰς καταστέλλουσα καὶ τὰ ἦθη κατ'
 εὐσέβειαν μορφοῦσα, τί ἄλλο ἐδήλου τοῖς ὁρᾶν δυναμένοις ἢ ὅτι
 «ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς» ἦν ὁ τὰ τοσαῦτα ἐργαζόμενος; ἐφ' οἷς εἶπε καὶ

¹ 2Tess 2, 9-10 | ² cf. Ex 7, 11 | ³ 2Tess 2, 3 | ⁴ cf. Mt 11, 2-6; Lc 7, 18, 23
⁵ Mt 16, 1 | ⁶ Mt 12, 24 | ⁷ Gen 1, 26 | ⁸ 1Cor 8, 6

4 φαρμακοί H M : οἱ φαρμακοί V 7 οὕτως H V : οὗτος M 8 lac post τὰ stat.
 Kl. | μιμήσασθαι H M^{i.m.} V : ποιήσαι M^{l.t.} 12 αὐτοῖς¹ H M : αὐτοῖς V
 14 γιγνομένων H M^{cop.} V : γινομένων M^{a.c.} 15 ὑπολαμβάνῃ H V : ὑπολαμβάνει
 M 19 πιθανότητός M V : πειθανότητός H 30 προκαλουμένη Kl. :
 προσκαλουμένη mss.

si manifesterà «con ogni genere di potenza, segni e prodigi di menzogna e con ogni tipo di inganno dell'ingiustizia per quelli che si perdono» (2Tess 2, 9-10), imitando tutti i prodigi della verità. E come gli incantatori e i maghi egiziani (cf. Ex 7, 11), pur inferiori all'uomo «del peccato» e al figlio «della perdizione» (2Tess 2, 3), imitarono alcune potenze, segni e prodigi e compirono le opere della menzogna perché non si credesse a quelle vere, così credo che l'uomo dell'ingiustizia imiti i segni e le potenze.

Forse è proprio sospettando questo, a causa delle profezie (cf. Mt 11, 2-6; Lc 7, 18-23) sul suo conto, che i Farisei (mi chiedo se anche i Sadducei) «mettendolo alla prova, chiedevano» a Gesù «di mostrar loro un segno dal cielo». Se neghiamo che lo abbiano sospettato, cosa diremo che hanno provato di fronte ai prodigi compiuti da Gesù restando insensibili e per nulla turbati dall'aspetto straordinario di quei fatti? Se qualcuno pensa che abbiamo dato ai Farisei e ai Sadducei spunti per giustificarsi quando dicono che i demoni sono stati scacciati da Gesù «in nome di Beelzebul» (Mt 12, 24) e quando domandano a Gesù, per metterlo alla prova, sul segno celeste, sappia che sosteniamo che essi sono stati distolti dal credere ai miracoli di Gesù da un principio di verisimiglianza, ma non arriviamo a giustificarli dal non aver visto che le parole dei profeti si erano compiute nelle azioni di Gesù, che nessuna potenza malvagia era in grado di imitare. Far ritornare un'anima che se n'era già andata, così da far uscire dalla tomba uno che già emanava cattivo odore ed era morto da ben quattro giorni non era in potere di nessuno se non di colui che aveva udito dire² dal Padre: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza» (Gen 1, 26). Ma anche dare ordini ai venti e fermare con la parola l'impeto del mare non era in potere di nessun altro che di colui «attraverso cui tutte le cose» (1Cor 8, 6), e quindi anche il mare e i venti, furono create. Poi anche l'insegnamento che invitava a amare il creatore in accordo con la legge e i profeti, a reprimere gli istinti e a uniformare i comportamenti alla pietà cos'altro rivelava a chi era in grado di vedere, se non che veramente colui che aveva compiuto atti del genere era Figlio di Dio? Ed è in base a questi prodigi che disse

2 Il riferimento è a Cristo preesistente in quanto λόγος.

τοῖς μαθηταῖς τοῦ Ἰωάννου· «πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάννη ὅσα εἶδετε καὶ ἠκούσατε· τυφλοὶ ἀναβλέπουσι»¹ καὶ τὰ ἐξῆς.

3. Μετὰ ταῦτα κατανοήσωμεν τίνα τρόπον, ἐπερωτηθεὶς περὶ σημείου ἑνός, ἴν' ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπιδείξῃ τοῖς ἐπερωτήσασιν Φαρισαίοις καὶ Σαδδουκαίοις, ἀποκρίνεται καὶ λέγει· γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου, ὅτε καὶ καταλιπὼν αὐτοὺς ἀπῆλθε². Τὸ σημεῖον δὲ ἄρα τοῦ Ἰωνᾶ κατὰ τὴν ἐρώτησιν αὐτῶν οὐχ ἀπλῶς σημεῖον ἦν, ἀλλὰ καὶ ἐξ οὐρανοῦ· ὥστε αὐτὸν καὶ τοῖς πειράζουσι καὶ ἐπιζητοῦσι σημεῖον ἐξ οὐρανοῦ³ οὐδὲν ἤττον κατὰ τὴν πολλὴν αὐτοῦ ἀγαθότητα δεδωκέναι τὸ σημεῖον. Εἰ γὰρ ὡς Ἰωνᾶς ἐποίησεν «ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, οὕτως ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς»⁴ καὶ μετὰ τοῦτο ἀνέστη ἀπ' αὐτῆς, πόθεν ἂν λέγοιμεν τὸ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Ἰησοῦ γεγονέναι σημεῖον ἢ ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ; καὶ μάλιστα ἐπεὶ παρὰ τὸν καιρὸν τοῦ πάθους γέγονεν ἅμα τῷ εὐεργετουμένῳ ληστήῃ⁵ εἰς τὸν παράδεισον τοῦ θεοῦ, μετὰ τοῦτο, οἶμαι, καταβαίνων εἰς ἄδου πρὸς τοὺς νεκροὺς ὡς «ἐν νεκροῖς ἐλεύθερος»⁶. Καὶ δοκεῖ μοι συνάπτειν τὸ ἀφ' ἑαυτοῦ σημεῖον ὁ σωτὴρ τῷ λόγῳ τοῦ κατὰ τὸν Ἰωνᾶν σημείου, λέγων οὐχ ὅμοιον ἐκείνῳ μόνον δίδοσθαι σημεῖον ὑπ' αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ ἐκεῖνο. Πρόσχετος γὰρ τῷ καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου⁷. Οὐκοῦν ἐκεῖνο τοῦτο ἦν τῷ ἐκείνῳ τούτου δηλωτικὸν γεγονέναι, ἵνα ἢ ἐκεῖνου λύσις τοῦ σημείου ἀσάφειαν αὐτόθεν ἔχοντος τὸ παθεῖν ἢ τὸν σωτῆρα καὶ «ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας»⁸ πεποικημένοι. Ἄμα δὲ καὶ καθολικόν τι μανθάνομεν ὅτι, εἴπερ τὸ σημεῖον σημαίνει τι, ἕκαστον τῶν ἀναγεγραμμένων σημείων, εἴτε ὡς ἐν γενομένη ἱστορίᾳ εἴτε ὡς ἐντολῇ, δηλωτικὸν τινός ἐστιν ὕστερον πληρουμένου· οἷον τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ, ἐξιόντος μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀπὸ τῆς κοιλίας «τοῦ κήτους», τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἦν ἀναστάσεως μετὰ «τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας»⁹ ἀνισταμένου ἀπὸ τῶν νεκρῶν, καὶ ἡ περιτομὴ λεγομένη «σημεῖον»

¹ Mt 11, 4-5 | ² Mt 16, 4 | ³ Mt 16, 1 | ⁴ Mt 12, 40 | ⁵ cf. Lc 23, 43 | ⁶ Ps 85, 7 | ⁷ Mt 16, 4 | ⁸ Mt 12, 40 | ⁹ Mt 12, 40

10 ἐπιζητοῦσι H V : τοῖς αἰτοῦσι M 11 αὐτοῦ M : ἑαυτοῦ H V 16 γέγονεν ἅμα τῷ Kl. cf. C^{Petr} : γεγονέναι σημεῖον H M : γέγονεν σημεῖον V 17 παράδεισον + εἰσελθεῖν V | πρὸς H^{s.l} 19 τοῦ H M^{corr} V : τῷ M^{a.c} 20 ἐκείνῳ μόνον M : ἐκεῖνο (ἐκείνῳ H^{l.m}) μόνῳ H : ἐκείνῳ μόνῳ V 22 αὐτῇ H V : αὐτοῖς M 23 ἐκεῖνο τούτου H V : ἐκεῖνου τούτου M 24 λύσις M V : λύσης H 28 ἱστορία H M¹ V : πορῖα M² | ἐντολῇ H M¹ V : ἐντολῆς M² : <ἐν> ἐντολῇ Lomm. 31 ἡμῶν om. M

ai discepoli di Giovanni: «Andate e riferite a Giovanni quanto avete visto e sentito: i ciechi tornano a vedere» (Mt 11, 4-5) etc.

3. Dopo ciò consideriamo in che modo, avendo ricevuto la richiesta di mostrare su un solo segno dal cielo ai Farisei e ai Sadducei che lo richiedevano, risponde e dice: «Una generazione malvagia e adultera cerca un segno ma non le sarà dato alcun segno se non il segno del profeta Giona. Allora lasciateli se ne andò» (Mt 16, 4). In base alla loro richiesta, il segno di Giona non era un semplice segno, ma un segno dal cielo. Così, anche a chi lo metteva alla prova e chiedeva un segno dal cielo, egli, nella sua grande bontà, diede nondimeno un segno. Se infatti come Giona trascorse tre giorni e tre notti «nel ventre della balena, così il Figlio dell'uomo rimase nel cuore della terra» (Mt 12, 40) e dopo ciò risorse, da dove possiamo dire che sia venuto il segno della resurrezione di Gesù se non dal cielo? specialmente quando, al momento della passione, giunse insieme al ladrone salvato (cf. Lc 23, 43) nel paradiso di Dio, e poi discese, credo, tra i morti nell'Ade come «libero tra i morti» (Ps 85, 7). E mi pare che il Salvatore colleghi il segno che viene da lui col discorso del segno di Giona dicendo di dare non solo un segno uguale a quello, ma proprio quello. Bada infatti alle parole: «non le sarà dato alcun segno se non il segno del profeta Giona» (Mt 16, 4). Dunque, quel segno si identificava con la resurrezione poiché quello era diventato rivelatore di questo in modo che lo scioglimento di quel segno, di per sé oscuro, lo offerisse il Salvatore con la sua sofferenza e con il restare tre giorni e «tre notti nel cuore della terra» (Mt 12, 40). Allo stesso tempo, impariamo anche qualcosa di generale perché, se un segno significa qualcosa, ciascuno dei suddetti segni è rivelatore di qualcosa che si compie in seguito, sia a livello storico che come precetto: ad esempio, il segno di Giona che esce dopo tre giorni dal ventre della balena era rivelatore della resurrezione dopo tre giorni e tre notti del nostro Salvatore che risorge dai morti; la circoncisione, definita segno,

5 τῆς παρὰ τῷ Παύλῳ δηλουμένης ἐν τῷ· «ἡμεῖς γὰρ ἐσμεν ἡ
 περιτομή»¹. Ζήτηι δὲ καὶ σὺ πᾶν τὸ ἐν τοῖς παλαιοῖς γράμμασι
 σημεῖον τίνος ἐν τῇ καινῇ γρα<φή ... πράγ>ματός ἐστι, καὶ τὸ ἐν
 τῇ καινῇ διαθήκῃ ὀνομασθέν σημεῖον τίνος ἐστὶν ἢ ἐν τῷ μέλλοντι
 αἰῶνι δηλωτικὸν ἢ καὶ ἐν ταῖς ὕστερον γενεαῖς μετὰ τὸ γεγονέναι
 τὸ σημεῖον. 5

4. Καὶ πονηρὰν μὲν εἶπεν αὐτοὺς γενεὰν διὰ τὴν ἀπὸ τοῦ
 πονηροῦ ποιότητα εἰς αὐτοὺς ἐγγενομένην, ἔστι δὲ ἡ πονηρία
 ἐκούσιος κακοποιία, μοιχαλίδα δὲ διὰ τοῦτο, ἐπεὶ τὸν τροπικῶς
 λεγόμενον ἄνδρα, τῆς ἀληθείας λόγον ἢ νόμον, καταλιπόντες οἱ
 10 Φαρισαῖοι καὶ Σαδδουκαῖοι ἐμοιχεύθησαν ὑπὸ τοῦ ψεύδους καὶ τοῦ
 νόμου «τῆς ἀμαρτίας»². Εἰ γὰρ δύο εἰσὶ νόμοι, ὃ τε «ἐν τοῖς
 μέλεσιν» ἡμῶν ἀντιστρατευόμενος «τῷ νόμῳ τοῦ νοός» καὶ ὁ «τοῦ
 15 νοός», λεκτέον ὅτι ὁ μὲν «τοῦ νοός», τουτέστιν ὁ «πνευματικὸς»,
 ἀνὴρ ἐστὶ, πρὸς ὃν ἡρμόσθη ἀπὸ θεοῦ γυνή, ἢ ψυχὴ, ἀνδρὶ, «τῷ
 νόμῳ», κατὰ τὸ γεγραμμένον «παρὰ δὲ θεοῦ ἀρμόζεται ἀνδρὶ
 γυνή»³, ὁ δὲ ἄλλος μοιχὸς ἐστὶ τῆς ὑποτασσομένης αὐτῷ ψυχῆς
 καὶ δι' αὐτὸν μοιχαλίδος χρηματιζούσης. Ὅτι δὲ ὁ νόμος ἀνὴρ τῆς
 20 ψυχῆς ἐστὶ, σαφῶς ἐν τῇ πρὸς Ῥωμαίους ὁ Παῦλος παριστᾷ λέγων
 ὅτι «ὁ νόμος κυριεύη τοῦ ἀνθρώπου ἐφ' ὅσον χρόνον ζῆ· ἢ γὰρ
 ὑπανδρος γυνὴ τῷ ζῶντι ἀνδρὶ δέδεται νόμῳ»⁴ καὶ τὰ ἐξῆς.
 Πρόσχετος γὰρ ἐν τούτοις ὅτι «ὁ νόμος κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου ἐφ'
 ὅσον χρόνον ζῆ, ὁ νόμος ὡς ἀνὴρ γυναικός, ἢ γὰρ ὑπανδρος γυνή, ἢ
 25 ὑπὸ τὸν νόμον ψυχῆ, τῷ ζῶντι ἀνδρὶ δέδεται, ὄντι νόμῳ,· ἐὰν δὲ
 ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, ὁ νόμος, κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου, ὅς ἐστιν
 ἀνὴρ»⁵. Ἀποθνήσκει δὲ ὁ νόμος τῷ ἀναβάντι ἐπὶ τὴν μακαριότητα
 καὶ μηκέτι ὑπὸ νόμον πολιτευομένῳ, ἀλλ' ὡς ὁ Χριστὸς πράττοντι,
 ὅς εἰ καὶ γέγονεν «ὑπὸ νόμον» διὰ τοὺς ὑπὸ νόμον, «ἵνα τοὺς ὑπὸ
 30 νόμον κερδήσῃ»⁶, οὔτε ἔμεινεν ὑπὸ νόμον οὔτε ἀφήκεν ὑπὸ νόμον
 τοὺς ὑπ' αὐτοῦ ἐλευθερωθέντας· ἀνήγαγε γὰρ αὐτοὺς ἅμα ἑαυτῷ
 ἐπὶ τὴν ὑπὲρ τὸν νόμον θεῖαν πολιτείαν, τὸν περιέχοντα, ὡς πρὸς
 τοὺς ἀτελεστέρους καὶ ἔτι ἀμαρτάνοντας, θυσίας περὶ ἀφέσεως

¹ Rom 4, 11; Fil 3, 3 | ² Rom 7, 23 | ³ cf. Prov 19, 14 | ⁴ Rom 7, 1-2 | ⁵ Rom 7, 1-2 | ⁶ 1Cor 9, 20

3 πράγματός H¹⁴. M V : γραφή H^{1m}. γρα<φή> τύπος πράγ>ματός Kl. : γρα<φή> σημεῖον πράγ>ματός De La Rue | τὸ ἐν H M¹ V : τὸν M² 8 ποιότητα H V : πύριτητα M 12 ὃ τε H M¹ V : οὔτε M² 14 λεκτέον... νοός salt. V 20 κυριεύη H M : κυριεύει V 21 δέδεται H V : δέδοται M 22 κυριεύει M : κυριεύη H κυριεύει... 23 νόμος salt. V 24 δέδεται H V : δέδοται M 25 ὁ om. M 26 ἐπὶ H V : ὑπὸ M 27 πράττοντι Kl. : πράττων mss. 31 περιέχοντα H M : ἔχοντα V

era rivelatrice di quella indicata da Paolo con le parole «noi siamo la circoncisione» (Rom 4, 11; Fil 3, 3). Ricerca quindi anche tu, per ogni segno contenuto negli scritti antichi, che cosa indica nei nuovi e per quelli che vengono chiamati segno nel nuovo testamento, di cosa siano rivelatori nel tempo futuro o nelle generazioni successive alla manifestazione del segno.

4. Gesù li definì poi generazione malvagia per la qualità insita in loro a causa del maligno (la malvagità è infatti l'agir male volontariamente), adultera invece per questa ragione: i Farisei e i Sadducei, avendo abbandonato il marito detto in senso figurato, cioè la parola e la legge della verità, furono sedotti dalla falsità e dalla legge «del peccato» (Rom 7, 23). Se infatti le leggi sono due, quella nelle nostre membra, che si oppone a quella della mente e, appunto, la legge della mente, bisogna dire che quella della mente, vale a dire quella spirituale, è il marito. Ed è secondo questa legge che Dio congiunse la moglie (cioè l'anima) al marito (cioè la legge) secondo quanto è scritto: «la moglie è congiunta al marito da Dio» (cf. Prov 19, 14). L'altra legge è invece adultera nei confronti dell'anima che a lei si sottomette ed è chiamata adultera a causa sua. Che la legge sia marito dell'anima lo mostra chiaramente Paolo nella lettera ai Romani dove dice: «La legge ha potere sull'uomo finché egli vive; la donna sposata è legata al marito dalla legge finché è vivo» (Rom 7, 1-2) etc. In questo passo bada che «la legge ha potere sull'uomo finché egli vive (la legge è come il marito per la moglie). La donna sposata, cioè l'anima sottoposta alla legge, è legata al marito vivente (che è la legge), ma quando questo marito (cioè la legge) muore, è libera dalla legge (che è il marito)» (Rom 7, 1-2). La legge muore per chi si eleva alla beatitudine e non vive più sotto la legge, ma si comporta come Cristo che, anche se nacque sotto la legge a causa di coloro che sono sotto la legge «per redimere coloro che sono sotto la legge» (1Cor 9, 20), non rimase sotto la legge né lasciò tornare sotto la legge chi da lui era stato liberato. Li condusse infatti insieme a sé in quel divino modo di vivere che è oltre la legge che comprende sacrifici per il perdono

ἀμαρτημάτων¹. Ὁ οὖν ἀναμάρτητος καὶ μηκέτι δεόμενος τῶν νομικῶν θυσιῶν ὑπερβέβηκε τελειωθείς τάχα καὶ τὸν πνευματικὸν νόμον, καὶ γέγονεν ἐν τῷ ὑπὲρ αὐτὸν λόγῳ, ὅστις τοῖς μὲν ἐν σαρκὶ ζῶσι «σὰρξ» ἐγεγόνει², τοῖς δὲ μηδαμῶς ἔτι «κατὰ σάρκα»³
 5 στρατευομένοις, ὡς ἦν «ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν»⁴, θεὸς λόγος ὢν, 5 θεωρεῖται καὶ ἀποκαλύπτει τὸν πατέρα. Τρία τοίνυν κατὰ τὸν τόπον νομιστέον, γυναῖκα ὑπανδρον ὑπὸ ἄνδρα τὸν νόμον, καὶ γυναῖκα μοιχαλίδα «ζῶντος τοῦ ἀνδρός» νόμου, «γिनομένην ἀνδρὶ ἐτέρῳ», τῷ νόμῳ τῆς σαρκός [τὴν ψυχὴν], καὶ γυναῖκα τῷ ἀδελφῷ
 10 τοῦ τεθνηκότος ἀνδρός γαμουμένην, τῷ ζῶντι καὶ μὴ 10 ἀποθνήσκοντι λόγῳ, ὃς «ἐγεγόνει ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει, θάνατος» γὰρ «αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει»⁵.

Καὶ ταῦτα διὰ τὸ «ἐὰν ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός» καὶ διὰ τὸ «ἄρ' οὖν ζῶντος τοῦ ἀνδρός μοιχαλὶς χρηματίζει ἐὰν γένηται ἀνδρὶ ἐτέρῳ»⁶ καὶ διὰ τὸ «ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, ἐλευθέρα ἐστὶν ἀπὸ νόμου, τοῦ μὴ εἶναι αὐτὴν μοιχαλίδα γενομένην ἀνδρὶ ἐτέρῳ»⁷. αὐτὸ δὲ τὸ «ἄρ' οὖν ζῶντος τοῦ ἀνδρός μοιχαλὶς χρηματίζει»⁸ παρειλήφαμεν βουλόμενοι σαφῶς παραστήσαι διὰ τί, τοῖς πειράζουσι Φαρισαίοις καὶ Σαδδουκαίοις καὶ ἐπιζητοῦσι σημεῖον ἐξ οὐρανοῦ ἐπιδείξαι αὐτοῖς, ὁ Ἰησοῦς εἶπεν οὐ μόνον τὸ γενεὰ πονηρά, ἀλλὰ καὶ μοιχαλὶς⁹. Γενικῶς μὲν οὖν ὁ ἐν τοῖς μέλεσι νόμος ὁ ἀντιστρατευόμενος «τῷ νόμῳ τοῦ νοός»¹⁰ ὡς μοιχὸς ἀνὴρ μοιχὸς ἐστὶ τῆς ψυχῆς· ἤδη δὲ καὶ πᾶσα δύναμις ἀντικειμένη, ἐπικρατοῦσα τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς καὶ ἀναμιγνυμένη αὐτῇ, μοιχὸς ἐστὶν αὐτῆς, νυμφίον ἐχούσης ὑπὸ τοῦ θεοῦ αὐτῇ δοθέντα τὸν λόγον.

Μετὰ ταῦτα γέγραπται ὅτι καταλιπὼν αὐτοὺς ἀπῆλθεν¹¹· πῶς γὰρ οὐκ ἔμελλεν ὁ νυμφίος λόγος καταλιπεῖν τὴν μοιχαλίδα γενεὰν καὶ ἀπιέναι ἀπ' αὐτῆς; εἴποισ δ' ἂν ὅτι τὴν Ἰουδαίων συναγωγὴν ὡς μοιχαλίδα καταλιπὼν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ἀπελήλυθεν ἀπ' αὐτῆς, καὶ ἔλαβε «γυναῖκα πορνείας»¹² τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν· ἐπεὶ ἐκεῖνοι μὲν ὄντες «πόλις πιστὴ Σιών»¹³ γεγόνασι πόρνοι, οὗτοι δὲ ὡς ἡ Ῥαββὴ ἡ πόρνη τοὺς τοῦ Ἰησοῦ κατασκόπους ὑποδεξαμένη

¹ cf. Eb 5, 1 | ² cf. Gv 1, 14 | ³ Rom 8, 4 | ⁴ Gv 1, 2 | ⁵ Rom 6, 9 | ⁶ Rom 7, 3 | ⁷ Rom 7, 3 | ⁸ Rom 7, 3 | ⁹ Mt 16, 4 | ¹⁰ Rm 7, 23 | ¹¹ Mt 16, 4 | ¹² Os 1, 2 | ¹³ Is 1, 21

5 ὡς De la Rue : ὃς mss. | τὸν om. H 7 νομιστέον mss. : νοητέον Kl. 8 γινομένην H M : γενομένην V 9 [τὴν ψυχὴν] delevi : τὴν ψυχὴν M^{corr.} (οἶμαι τὴν ψυχὴν H^{i.m.}) : τῆ ψυχῆ M^{a.c.} H^{it.} V 13 ἐὰν + δὲ Lomm. 15 χρηματίζει ἐὰν Huet : χρη(-t- M)ματίζειεν ἂν mss. 22 Γενικῶς H V : Γενικός M 25 αὐτῇ M V : αὐτῆ H 29 ἀπιέναι Kl. : ἀπεῖναι mss. 32 πόρνοι H M : πόρνη V

dei peccati, come fosse rivolta ai più imperfetti e ancora peccatori (cf. Ebr 5, 1). Chi dunque è senza peccato e non ha più bisogno dei sacrifici prescritti dalla legge ha forse superato, perfetto com'è, la legge spirituale e si trova nella parola che è oltre la legge, parola che si era fatta carne (cf. Gv 1, 14) per chi vive nella carne, ma per chi non milita più in alcun modo secondo la carne, è la parola come «era nel principio presso Dio» (Gv 1, 2), parola che è Dio, contempla e rivela il Padre. In questo passo bisogna dunque ritenere che ci siano tre situazioni: la donna sposata il cui marito è la legge; la donna adultera che, mentre è vivo il marito, passa a un altro, cioè alla legge della carne, e infine la donna sposata al fratello del marito morto, cioè alla parola che vive e non muore, «che, risorta dai morti, non muore mai più, la morte infatti non ha più potere su di lui» (Rom 6, 9).

E questo lo abbiamo detto sulla base di «se il marito muore è liberata dalla legge, che è il marito» e di «finché dunque il marito è vivo sarà chiamata adultera se va con un altro uomo» e sulla base di «se il marito muore, è libera dalla legge poiché non è più adultera se va con un altro uomo» (Rom 7, 1-3). Il passo «finché dunque il marito è vivo sarà chiamata adultera» lo abbiamo preso in considerazione con la volontà di mostrare chiaramente per quale ragione, ai Farisei e ai Sadducei che lo mettevano alla prova e gli chiedevano di mostrar loro un segno dal cielo, Gesù disse non solo «generazione malvagia» ma anche «adultera» (Mt 16, 4). In senso generale, dunque, la legge che sta nelle membra che milita contro la legge della mente, come un marito adultero commette adulterio con l'anima. Ma ogni potenza avversa che si imponga sull'anima umana e si unisca a lei, rende adultera lei che ha come sposo il λόγος datole da Dio.

Dopo ciò è scritto: «lasciatili, se ne andò» (Mt 16, 4). Come avrebbe fatto lo sposo a non lasciare la generazione adultera e a non andarsene via da lei? Potresti anche dire che il λόγος di Dio, lasciando la sinagoga dei Giudei in quanto adultera, se ne andò da lei e «prese in moglie una prostituta» (Os 1, 2), cioè coloro che provengono dalle nazioni. Quegli altri infatti, che pure erano «la fedele città di Sion» (Is 1, 21) si sono dati alla prostituzione, questi invece sono come la prostituta Raab che accolse gli esploratori di Giosuè,

5 διεσώθη πανοικί¹, μετὰ τοῦτο μηκέτι πορνεύουσα, ἀλλὰ ἐλθοῦσα
 παρὰ τοὺς τοῦ Ἰησοῦ πόδας καὶ βρέχουσα αὐτοὺς τοῖς τῆς
 μετανοίας δάκρυσι καὶ ἀλείφουσα τῇ τῆς ἀγίας πολιτείας τῶν
 μύρων εὐωδία, δι' ἣν Σίμωνι τῷ λεπρῷ, τῷ προτέρῳ λαῷ, ὄνειδίζων
 5 ἔλεγεν ὅσα γέγραπται².

5. *Καὶ ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὸ πέραν ἐπελάθοντο
 ἄρτους λαβεῖν³.*

Ἐπεὶ μὴ χρήσιμοι ἦσαν οἱ ἄρτοι οἱ πρὸ τοῦ πέραν τοῖς
 ἐλθοῦσι μαθηταῖς εἰς τὸ πέραν, ἄλλων γὰρ ἔχρηζον πρὸ τοῦ πέραν
 10 καὶ ἄλλων ἐδέοντο εἰς τὸ πέραν, διὰ τοῦτο ἀμελήσαντες τοῦ
 ἐπάγεσθαι ἀπιόντες εἰς τὸ πέραν ἄρτους, ἐπελάθοντο αὐτοὺς σὺν
 ἑαυτοῖς λαβεῖν. Εἰς τὸ πέραν δὲ γεγονάσι μαθηταὶ τοῦ Ἰησοῦ οἱ
 διαβάντες ἀπὸ τῶν σωματικῶν ἐπὶ τὰ πνευματικὰ καὶ ἀπὸ τῶν
 15 αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητά. Καὶ τάχα ἵνα ἀποστρέφηται τοὺς, διὰ τοῦ
 ἐφθακέναι εἰς τὸ πέραν, ἀρξαμένους πνεύματι τοῦ παλινδρομεῖν ἐπὶ
 τὰ σάρκινια, εἶπε τοῖς εἰς τὸ πέραν ὁ Ἰησοῦς· ὁρᾶτε καὶ προσέχετε⁴.
 Ἦν γάρ τι φύραμα διδασκαλίας καὶ ζύμης ἀληθῶς παλαιᾶς⁵, τῆς
 κατὰ τὸ ψιλὸν γράμμα καὶ διὰ τοῦτο οὐκ ἀπηλλαγμένης τῶν ἀπὸ
 20 κακίας, ὅπερ παρείχον Φαρισαῖοι καὶ Σαδδουκαῖοι ἀφ' ἧς οὐ
 βούλεται Ἰησοῦς ἐσθίειν ἔτι τοὺς ἰδίους μαθητὰς ποιήσας αὐτοῖς
 νέον καὶ πνευματικὸν φύραμα, ἑαυτὸν παρασχών, τοῖς ἀποστάσι
 τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων⁶ καὶ προεσληλυθόσιν
 αὐτῷ, ἄρτον ζῶντα ἐξ οὐρανοῦ καταβεβηκότα καὶ ζωὴν διδόντα τῷ
 κόσμῳ. Ἐπεὶ δὲ ὁδὸς ἐστὶ τῷ μηκέτι χρησομένῳ ζύμῃ καὶ
 25 φυράματι καὶ διδασκαλίᾳ Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων πρότερον
 μὲν τὸ θεωρεῖν δεύτερον δὲ τὸ προσέχειν, ἵνα μήποτε ἐκ τοῦ μὴ
 βλέπειν καὶ ἐξ ἀπροσεξίας μεταλάβῃ τις τῆς ἀπηγορευμένης
 ζύμης ἐκείνων, διὰ τοῦτο πρῶτον τὸ ὁρᾶτε λέγει τοῖς μαθηταῖς καὶ
 30 δεύτερον τὸ προσέχετε. Διορατικῶν οὖν ἐστὶ καὶ προσεκτικῶν
 χωρίζειν τὴν ζύμην τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων καὶ πάσαν οὐκ
 ἀζύμων «εἰλικρινείας καὶ ἀληθείας» τροφήν⁷ ἀπὸ τοῦ ζῶντος
 ἄρτου καὶ ἐξ οὐρανοῦ καταβεβηκότος⁸, ἵνα τὰ μὲν τῶν Φαρισαίων

¹ Ios 6, 25 | ² Lc 7, 38 | ³ Mt 16, 5 | ⁴ Mt 16, 6 | ⁵ cf. 1Cor 5, 7-8 | ⁶ Mt 16, 6 | ⁷ cf. 1Cor 5, 8 | ⁸ cf. Gn 6, 32

6 titulum Περί τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων ante lemma H V 14 ἀποστρέφεται
 H V : ἀποτρέφεται M | τοῦ H V : τὸ M 15 τοῦ om. M 20 βούλεται H V :
 βέλεται M 26 τὸ² M V : τῷ H 27 μεταλάβῃ τις H M¹ V : μεταλάβῃς ἐκ M²
 30 χωρίζειν H M¹ V : χωρίζει M² | Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων M V :
 Σαδδουκαίων καὶ Φαρισαίων H 32 ἐξ om. M²

si salvò insieme a tutta la sua famiglia (cf. Ios 6, 25) e dopo ciò non si prostituì più ma cadde ai piedi di Giosuè, li bagnò con le lacrime della conversione e li unse con l'aroma degli unguenti di una vita santa. È pensando a lei che, rimproverando Simone il lebbroso, cioè il popolo precedente, Gesù disse quanto è scritto (cf. Lc 7, 38).

5. *Passando all'altra riva i suoi discepoli si dimenticarono di prendere i pani.* (16, 5[-12])

Dal momento che i pani che avevano sulla riva da cui venivano non erano più utili ai discepoli che passavano all'altra riva (erano infatti diversi quelli di cui si nutrivano sulla riva precedente da quelli di cui avevano bisogno sull'altra), non curandosi per questa ragione, nel partire per l'altra riva, di portare con sé i pani, i discepoli dimenticarono di prenderli con sé. Sull'altra riva si trovano i discepoli di Gesù che passano dalle realtà fisiche a quelle spirituali e da quelle sensibili a quelle intelleggibili. Ed è forse per distogliere quelli che, giunti prima all'altra riva, iniziavano a tornare indietro con lo spirito alle realtà carnali, Gesù disse a quelli sull'altra riva: «guardate e state attenti» (Mt 16, 6). Quello che offrivano i Farisei e i Sadducei era una specie di impasto di insegnamento e di lievito davvero vecchio, basato sulla semplice lettera e per questo non scevro di realtà malvage. E Gesù non vuole che i suoi propri discepoli ne mangino più, dal momento che ha prodotto per loro un impasto nuovo e spirituale offrendo, a chi si è distaccato dal lievito dei Farisei e dei Sadducei e si è accostato a lui, sé stesso come pane vivo disceso dal cielo che dona la vita all'universo. Ma c'è una strada per chi non si nutre più del lievito dell'impasto e dell'insegnamento di Farisei e Sadducei: per prima cosa contemplare e poi stare attenti che per il non vedere o per distrazione non si assuma il loro lievito proibito. Per questo dice ai discepoli: per prima cosa guardatevi, per seconda state attenti. Infatti, chi ha discernimento e attenzione è in grado di distinguere il lievito dei Farisei e dei Sadducei e ogni cibo non fatto di azimi «di sincerità e verità» (1Cor 5, 8) dal pane vivo disceso dal cielo, cosicché non si accettino gli alimenti di Farisei

καὶ Σαδδουκαίων μὴ προσίηται τὸν δὲ ζῶντα καὶ ἀληθινὸν ἄρτον ἐσθίων τις ῥωσθῆ τὴν ψυχὴν¹.

Καὶ τὸ ῥητὸν δὲ εὐκαίρως ἂν προσφέροιμεν τοῖς μετὰ τοῦ Χριστιανίζειν αἰρουμένοις τὸ σωματικῶς Ἰουδαΐζειν· οὗτοι γὰρ οὐχ ὀρώσιν οὐδὲ προσέχουσιν ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων, ἀλλὰ παρὰ τὸ βούλημα τοῦ ἀπαγορεύσαντος αὐτὴν Ἰησοῦ τὸν Φαρισαίων ἄρτον ἐσθίουσι. Καὶ πάντες, δ' οἶμαι, ὅσοι οὐ βούλονται φρονεῖν ὅτι «ὁ νόμος πνευματικός ἐστι»² καὶ «σκιά» ἔχει «τῶν μελλόντων ἀγαθῶν»³ καὶ «σκιά ἐστι τῶν μελλόντων»⁴, οὐδὲ ζητοῦσι τίνος μέλλοντος ἀγαθοῦ ἐστὶ σκιά ἕκαστος τῶν νόμων, οὐχ ὀρώσιν οὐδὲ προσέχουσιν ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων, οἱ δὲ καὶ τὴν τῶν νεκρῶν ἀθετοῦντες ἀνάστασιν⁵ οὐ φυλάττονται ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Σαδδουκαίων, καὶ πολλοὶ γε ἐν τοῖς ἑτεροδόξοις διὰ τὴν περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν ἀπιστίαν εἰσὶν οἱ ἐμφυρόμενοι τῆ τῶν Σαδδουκαίων ζύμη. Ταῦτα δὴ λέγοντος τοῦ Ἰησοῦ διελογίζοντο ἐν ἑαυτοῖς οὐ γεγωνὸς λέγοντες οἱ μαθηταί, ἀλλ' ἐν ταῖς καρδίαις ἑαυτῶν ὅτι ἄρτους οὐκ ἐλάβομεν⁶. Καὶ οἰοεὶ τοιαῦτα ἦν ἃ ἔλεγον· εἰ μὲν εἶχομεν ἄρτους, οὐκ ἂν ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων⁷ εἰλήφειμεν· ἐπεὶ δὲ ἀπορία ἄρτων κινδυνεύομεν ἀπὸ τῆς ἐκείνων ζύμης λαβεῖν, οὐ βούλεται δ' ἡμᾶς ὁ σωτὴρ παλινδρομεῖν ἐπὶ τὴν ἐκείνων διδασκαλίαν, διὰ τοῦτο ἡμῖν εἶπε τὸ ὁράτε καὶ προσέχετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων. Καὶ ταῦτα μὲν ἐκεῖνοι διελογίζοντο⁸. ὁ δὲ βλέπων Ἰησοῦς τὰ ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν καὶ ἀκούων τῶν ἐν αὐταῖς λόγων, ὡς τῶν καρδιῶν ἐπίσκοπος ἀληθῆς, ἐπιπλήσσει αὐτοῖς ὡς οὐ νοοῦσιν οὐδὲ μεμνημένοις ἄρτων, ὧν παρ' αὐτοῦ εἰλήφασιν, δι' οὓς καὶ ἐν ἀπορίᾳ δοκοῦντες εἶναι ἄρτων οὐκ ἔχρηζον τῆς τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων ζύμης⁹.

6. Εἶτα σαφηνίζων καὶ γυμνότερον παριστάς, τοῖς περιελκομένοις διὰ τὴν ὁμωνυμίαν ἄρτου καὶ ζύμης, ὅτι μὴ περὶ αἰσθητοῦ ἔλεγεν αὐτοῖς ἄρτου, ἀλλὰ περὶ τῆς ἐν τῇ διδασκαλίᾳ ζύμης, ἐπιφέρει τὸ πῶς οὐ νοεῖτε, ὅτι οὐ περὶ ἄρτου εἶπον ὑμῖν; προσέχετε δὲ ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων¹⁰.

¹ cf. Gv 6, 32 | ² Rom 7, 14 | ³ Eb 10, 1 | ⁴ Col 2, 17 | ⁵ cf. 1Cor 15, 12 | ⁶ Mt 16, 7 | ⁷ Mt 16, 6 | ⁸ Mt 16, 7 | ⁹ cf. Mt 16, 9 | ¹⁰ Mt 16, 6

1 ἄρτον M² V : ἄρτων H 3 δὲ om. V 7 τὸν H M : τὸν + τῶν V 8 ἐστὶ M V : ἐστὶν H 17 ἑαυτῶν H M¹ V : ἑαυτὸν M² 21 τὴν... διδασκαλίαν M V H^{corr.} : τῆ ἐ. διδασκαλίᾳ H^{a.c.} 27 τῆς M V : τοῖς H 30 περιελκομένοις H V : παρελκομένοις M | ὁμωνυμίαν H^{corr.} M V : ὁμονυμίαν H^{a.c.} 31 ἔλεγεν M V : ἔλεγον H | τῆ om. M

e Sadducei ma ci si rafforzi l'anima mangiando il pane vivo e vero.

Questo detto, si potrebbe poi adeguatamente riferire a coloro che, abbracciato il cristianesimo, decidono di vivere esternamente da giudei: essi non si guardano né stanno attenti al lievito dei Farisei e dei Sadducei, ma contro il volere di Gesù che lo proibisce, mangiano il pane dei Farisei. E quanti, secondo me, non vogliono pensare che «la legge è spirituale» (Rom 7, 14) e ha in sé «l'ombra dei beni futuri» (Ebr 10, 11) ed è «ombra di ciò che sarà» (Col 2, 17) e non ricercano di quale bene futuro è ombra ciascuna delle leggi, non si guardano né stanno attenti al lievito dei Farisei. Coloro invece che negano la resurrezione dei morti non si difendono dal lievito dei Sadducei e molti, almeno tra gli eretici, sono impastati del lievito dei Sadducei, visto che non credono alla resurrezione dei morti. Mentre Gesù diceva queste cose, i discepoli dicevano tra loro non ad alta voce ma nei loro cuori: «non abbiamo preso il pane». Dicevano una cosa tipo: se avessimo pani non prenderemmo farina da Farisei e Sadducei ma poiché per mancanza di pani rischiamo di prendere il loro lievito, il Salvatore non vuole che ritorniamo al loro insegnamento. Perciò ci disse «guardatevi e state attenti al lievito dei Farisei e dei Sadducei» (Mt 16, 6). Loro dicevano queste cose ma Gesù, che vede nei loro cuori e sente le parole racchiuse in loro, da vero guardiano dei cuori, li rimprovera perché non capiscono e non si ricordano dei pani che avevano ricevuto da lui e per mezzo dei quali, anche nell'apparente mancanza di pani, non avevano bisogno del lievito dei Farisei e dei Sadducei.

6. In seguito, chiarendo e presentando più scopertamente a chi era confuso dall'ambiguità dei termini pane e lievito che non parlava loro di pane sensibile ma del lievito che si trova nell'insegnamento, aggiunge: «Come fate a non capire che non per il pane vi ho detto: state attenti al lievito dei Farisei e dei Sadducei?» (Mt 16, 9).

	Καίτοι μηδὲ γυμνώσαντος αὐτοῦ τὴν ἑρμηνείαν ἀλλ' ἔτι ἐπιμένοντος τῇ τροπολογίᾳ, <i>συνήκαν</i> οἱ μαθηταὶ ὅτι ὁ λόγος τῷ σωτήρι ἦν περὶ διδασκαλίας, τροπικῶς ζύμης εἰρημένης, ἣν ἐδίδασκον Φαρισαῖοι καὶ Σαδδουκαῖοι. Ὅσον μὲν οὖν ἔχομεν σὺν	
5	ἡμῖν τὸν Ἰησοῦν ποιοῦντα τὴν φάσκουσαν ἐπαγγελίαν· «ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος» ¹ , οὐ δυνάμεθα «νηστεύειν» ² οὐδὲ ἀπορεῖν τροφῆς, ὡς διὰ τὴν ἀπορίαν αὐτῆς ζητεῖν κἂν παρὰ <i>Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων</i> τῆς ἀπηγορευμένης ζύμης λαμβάνειν καὶ ἐσθίειν. Γένοιτο δ' ἂν ποτε	5
10	καιρὸς, συνόντος αὐτοῦ, τοῦ ἡμᾶς ἀτροφεῖν, ὡς ἐν τοῖς ἀνωτέρω λέλεκται ἐν τῷ «ἤδη ἡμέρας τρεῖς παραμένουσί μοι καὶ οὐκ ἔχουσι τί φάγωσιν» ³ . Ἀλλὰ κἂν τοῦτο συμβῆ, μὴ βουλόμενος ἡμᾶς «νήστευσαι, μήποτε ἐκλυθῶμεν ἐν τῇ ὁδῷ» ⁴ , εὐχαριστεῖ ἐπὶ τοῖς παρὰ τοῖς μαθηταῖς ἄρτοις καὶ ποιεῖ ἡμῖν περισσεύσαι ἀπὸ τῶν ἑπτὰ, ὡς ἀποδεδώκαμεν, ἄρτων τὰς ἑπτὰ <i>σφυρίδας</i> ⁵ .	10
15	Ἔτι δὲ καὶ τοῦτο τηρητέον, διὰ τοὺς οἰομένους μὴ πάνυ τὴν θεότητα παρίστασθαι τοῦ σωτήρος ἐκ τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου, ὅτι τὸ διαλογιζομένων ἐν ἑαυτοῖς τῶν μαθητῶν καὶ λεγόντων ἄρτους μὴ ἔχειν γινῶναι τοὺς διαλογισμοὺς τὸν Ἰησοῦν	
20	καὶ εἰπεῖν· <i>τί διαλογίζεσθε ἐν ἑαυτοῖς, ὀλιγόπιστοι, ὅτι ἄρτους οὐκ ἐλάβετε</i> ⁶ , οὐκ ἀνθρώπινον ἦν· «μονώτατος» γὰρ γινώσκει τὰς καρδίας τῶν ἀνθρώπων, ὡς ὁ Σολομὼν ἐν τῇ τρίτῃ τῶν Βασιλειῶν φησιν, ὁ κύριος ⁷ . Ἐπεὶ δὲ τοῦ Ἰησοῦ εἰπόντος· <i>προσέχετε ἀπὸ τῆς ζύμης, συνήκαν</i> οἱ μαθηταὶ ὅτι οὐκ εἶπε προσέχειν ἀπὸ τῶν ἄρτων,	20
25	<i>ἀλλ' ἀπὸ τῆς διδαχῆς τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων</i> ⁸ , ἐπιστήσεις εἰ, ὅπου ποτ' ἂν ζύμη ὀνομάσθη, εἰς διδαχὴν τροπολογεῖται, εἴτε ἐν νόμῳ εἴτε καὶ ἐν ταῖς μετὰ τὸν νόμον γραφαῖς. Οὕτω δὲ μήποτε ζύμη οὐ προσφέρεται ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον ⁹ · οὐ γὰρ δεῖ τὰς εὐχὰς τρόπον ἔχειν διδασκαλίας, ἀλλ' εἶναι αὐτὸ μόνον αἰτήσεις ἀγαθῶν ἀπὸ τοῦ θεοῦ. Ζητήσαι δ' ἂν τις διὰ τὰ ἀποδεδομένα περὶ τῶν μαθητῶν ἐλθόντων εἰς τὸ πέραν, εἰ δύναται τις ἐλθὼν εἰς τὸ πέραν ὀνειδίξεσθαι ὡς ὀλιγόπιστος ¹⁰ καὶ ὡς οὐδέπω νοῶν οὐδὲ μνημονεύων τῶν ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ γεγενημένων. Οὐ χαλεπὸν, δ' οἶμαι, πρὸς τοῦτο εἰπεῖν ὅτι, ὡς πρὸς «τὸ τέλειον», ὅπερ «ὅταν ἔλθῃ, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται» ¹¹ , πᾶσα ἢ ἐνταῦθα πίστις	25
30		30
35		35

¹ Mt 28, 20 | ² Mc 2, 19 | ³ Mt 15, 32 | ⁴ Mt 15, 32 | ⁵ Mt 15, 37 | ⁶ Mt 16, 8 | ⁷ 3Reg 8, 39 | ⁸ Mt 16, 11-12 | ⁹ cf. Lev 2, 11 | ¹⁰ cf. Mt 16, 8 | ¹¹ 1Cor 13, 10

8 αὐτῆς om. V | Σαδδουκαίων M V : Σαδουκαίων H 18 τὸ trasp. post. ἔχειν Koe. 20 ὀλιγόπιστοι om. V 26 ὀνομάσθη mss. : ὀνομασθῆ Kl 27 τὸν om. V 30 τις H M¹ V : της M² 33 γεγενημένων H^{corr.} M V : γενημένων H^{a.c.}

Anche se non rendeva esplicita l'interpretazione ma persisteva nella tropologia, i discepoli capirono che il discorso del Salvatore riguardava l'insegnamento, detto tropologicamente lievito, offerto da Farisei e Sadducei. Finché dunque abbiamo con noi Gesù che mantiene la promessa che dice: «Ecco io sono con voi ogni giorno fino alla fine del tempo» (Mt 28, 20), non possiamo digiunare né restare senza cibo, al punto da cercare, per la sua mancanza, di prendere da mangiare anche dai Farisei e Sadducei il lievito proibito. Potrebbe anche capitare un momento in cui, pur essendo lui con noi, restiamo senza cibo come è stato precedentemente detto: «Mi seguono ormai da tre giorni e non hanno da mangiare» (Mt 15, 32). Ma anche qualora accada questo, Gesù non vuole «mandarci via digiuni, affinché non sveniamo sulla via» (Mt 15, 32) e rende grazie sui pani portati dai discepoli e fa in modo che dai sette pani (come abbiamo spiegato) avanzino le sette ceste.

Inoltre, bisogna far caso a questo anche a causa di coloro che pensano che dal Vangelo di Matteo non si possa dedurre affatto la divinità del Salvatore: il fatto che, mentre i discepoli dialogavano tra loro e dicevano di non avere pani, Gesù conobbe i loro discorsi e disse: «perché dite tra voi, uomini di poca fede, che non avete preso pane?» (Mt 16, 8), non era cosa umana. Il Signore infatti, come dice Salomone nel terzo libro dei Regni (3Reg 8, 39), è «il solo» che conosce il cuore degli uomini. Poiché Gesù disse «state attenti al lievito» e i discepoli capirono che non aveva detto di stare attenti ai pani ma all'insegnamento dei Farisei e dei Sadducei, osserverai se, dove è nominato il lievito, sia nella Legge che nelle scritture successive alla Legge, si intenda tropologicamente la dottrina. Così forse il lievito non viene mai offerto sull'altare poiché le preghiere non devono avere forma di insegnamento ma essere solo richieste di beni a Dio. Si potrebbe poi indagare, riguardo alle interpretazioni sui discepoli passati all'altra riva, se uno che passa all'altra riva può essere rimproverato perché «di poca fede» (Mt 16, 8) e non in grado di capire né di ricordare gli atti compiuti da Gesù. Non è difficile, penso, rispondere a questo che, di fronte alla perfezione, «alla cui venuta scomparirà ciò che è perfetto in parte» (1Cor 13, 10), tutta la nostra fede di qui

ἡμῶν ὀλιγοπιστία ἐστί, καὶ ὡς πρὸς ἐκεῖνο οὐδέπω νοοῦμεν οἱ «ἐκ μέρους» γινώσκοντες οὐδὲ μνημονεύομεν· οὐ γὰρ διαρκῆ καὶ συμπαρεκτεινομένην μνήμην ἀναλαβεῖν δυνάμεθα τῷ πλήθει τῆς φύσεως τῶν θεωρημάτων.

5 7. Ἔτι δὲ ἔστι καὶ ἐντεῦθεν μαθεῖν ὅτι καὶ ἐπὶ μόνοις 5
διαλογισμοῖς οὓς ἐν ἑαυτοῖς διαλογιζόμεθα, ἔσθ' ὅτε ἐγκαλούμεθα
καὶ ὡς ὀλιγόπιστοι¹ ὄνειδιζόμεθα. Ἐγὼ δ' οἶμαι ὅτι, ὡς περ μοιχεύει
τις «ἐν τῇ καρδίᾳ»² μόνῃ οὐ πάντως φθάνων καὶ ἐπὶ τὴν πράξιν,
οὕτω καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ἀπηγορευμένων ἐν μόνῃ τῇ καρδίᾳ τις
10 πράττει. Ὡς οὖν ὁ μοιχεύσας «ἐν τῇ καρδίᾳ»³ ἀνάλογον τῇ 10
τοιαύτῃ μοιχείᾳ κολασθήσεται, οὕτως καὶ ὁ τῶν ἀπηγορευμένων τι
ποιήσας ἐν τῇ καρδίᾳ, φέρ' εἰπεῖν κλέψας ἐν μόνῃ καρδίᾳ ἢ
ψευδομαρτυρήσας ἐν μόνῃ καρδίᾳ, οὐχ ὡς ὁ καὶ ἔργῳ μὲν κλέψας
ἢ καὶ τὴν πράξιν τῆς ψευδομαρτυρίας ἐπιτελέσας, ὡς δὲ μόνον ἐν
15 τῇ καρδίᾳ τὰ τοιαῦτα ποιήσας κολασθήσεται, καὶ τοῦτο, εἰ παρ' 15
αὐτὸν μὴ ἦλθε καὶ ἐπὶ τὴν μοχθηρὰν πράξιν· εἰ γὰρ πρὸς τῷ
βεβουλήσθαι ἐνεχείρησε μὲν οὐ τέτευχε δέ, κολασθήσεται οὐχ ὡς
τῇ καρδίᾳ μόνῃ, ἀλλὰ καὶ τῇ πράξει ἡμαρτηκῶς. Ζητήσαι δ' ἂν τις
πρὸς τὰ τοιαῦτα· εἰ μοιχεύει μὲν τις «ἐν τῇ καρδίᾳ»⁴ μόνῃ καὶ μὴ
20 τὸ ἔργον τῆς μοιχείας ποιήσῃ, οὐ σωφρονεῖ δὲ ἐν μόνῃ τῇ καρδίᾳ; 20
τὸ παραπλήσιον δὲ καὶ περὶ τῶν λοιπῶν ποιήσεις ἐπαινετῶν.
Ἐχει δὲ τι πιθανῶς ἡμᾶς παραλογίσασθαι δυνάμενον ὁ
τόπος, ὅπερ τοῦτον, οἶμαι, καθαρτέον τὸν τρόπον· μοιχεία μὲν
γενομένη «ἐν τῇ καρδίᾳ»⁵ ἔλαττον ἐστὶν ἀμάρτημα ἢ εἰ προσθεῖη
25 τις καὶ τὴν πράξιν· ἀμήχανον δὲ σωφροσύνην εἶναι ἐν καρδίᾳ 25
ἐμποδίζουσαν τῇ σωφρονικῇ πράξει, εἰ μὴ ἄρα τις καὶ ἐπὶ τούτου
τὴν ἐν ἐρημίᾳ βιασθεῖσαν παραλάβοι, κατὰ τὸν νόμον⁶, εἰς
παράδειγμα παρθένου. Ἔστω γὰρ τὴν καρδίαν τινὸς εἶναι
καθαρωτάτην, τὴν δὲ βίαν πεποικηνέναι, <τὴν> ἐν τῷ ἀκολάστῳ,
30 τὴν φθορὰν τοῦ σώματος τῆς σώφρονος, αὕτη δὴ δοκεῖ μοι σώφρων 30
μὲν πάντως εἶναι ἐν τῷ κρυπτῷ, τῷ δὲ σώματι οὐκέτι εἶναι καθαρὰ

¹ Mt 16, 8 | ² Mt 5, 28 | ³ Mt 5, 28 | ⁴ Mt 5, 28 | ⁵ Mt 5, 28 | ⁶ cf. Deut 22, 25

3 τῆς φύσεως τῶν θεωρημάτων mss. : τῶν τῆς φ. θ. Koe. 7 ὅτι om. H
11 οὕτως M : οὕτω V | ἐν...11 ἀπηγορευμένων salt. H 12 ἐν μόνῃ καρδίᾳ M H :
ἐν τῇ καρδίᾳ μόνῃ V 16 αὐτὸν mss. : αὐτὸν Huet | τῷ H : τὸ M V 21 δὲ καὶ
περὶ τῶν λοιπῶν ποιήσεις H : δὲ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπ. ποι. M : δὲ ποι. καὶ ἐπὶ τῶν
λοιπ. V 22 δυνάμενον om. V 25 τις H V : τίς M 29 πεποικηνέναι + τὴν KI
30 τῆς mss. : τοῦ Huet | δὴ δοκεῖ μοι H M : δὲ μοι δοκεῖ V

è «poca fede» (Mt 16, 8) e che, di fronte alla perfezione, noi che conosciamo in parte non capiamo né ricordiamo. Infatti, non siamo capaci di avere una memoria sufficiente e coestesa all'ampiezza degli oggetti di contemplazione.

7. È poi possibile apprendere da qui che a volte veniamo accusati e rimproverati come «di poca fede» (Mt 16, 8) a causa dei soli pensieri che concepiamo in noi stessi. Io penso che, nel modo in cui uno commette adulterio «nel suo solo cuore» (Mt 5, 28) senza spingersi all'atto completo, allo stesso modo uno compie nel suo cuore anche le altre azioni proibite. Come dunque chi ha commesso adulterio nel proprio cuore sarà punito in modo proporzionale a un adulterio del genere, così anche chi compie qualcosa di proibito nel proprio cuore (ha per esempio rubato o mentito solo nel proprio cuore) non sarà punito come chi ha materialmente rubato o ha compiuto l'atto della menzogna ma come uno che ha compiuto questi atti soltanto nel proprio cuore. Questo vale se, oltre al pensiero, non si spinse fino all'atto malvagio; se infatti, oltre ad averlo desiderato, ci provò ma non ci riuscì, sarà punito come chi ha peccato non solo col cuore, ma anche con l'azione. Ci si potrebbe oltre a ciò chiedere: se uno può commettere adulterio soltanto nel proprio cuore e non compiere l'atto dell'adulterio, può essere casto soltanto nel suo cuore? Ed estendi un simile discorso anche alle altre virtù lodevoli.

In questo passo c'è comunque qualcosa che potrebbe verosimilmente indurci in errore, ma che credo si possa rimuovere in questo modo: l'adulterio consumato «nel cuore» (Mt 5, 28) è un peccato meno grave di quando si procede fino all'atto. È invece impossibile che la castità nel cuore sia in contrasto con l'atto casto, a meno che non si prenda ad esempio, secondo la legge (cf. Deut 22, 25), il caso della vergine violentata in un luogo solitario. Si ammetta dunque che il cuore di una giovane sia purissimo ma che la violenza insita in un atto depravato abbia prodotto la corruzione del corpo di lei che pure è casta. Mi sembra che lei, nel suo intimo, sia del tutto casta, solo che nel corpo non è più pura

ὅποια πρὸ τῆς βίας ἦν· ἀλλ' οὐχί, ἐπεὶ οὐ καθαρὰ, ἤδη καὶ ἀκόλαστος.

5 Ταῦτα καὶ διὰ τὸ ἐλογίζοντο ἐν ἑαυτοῖς λέγοντες ὅτι ἄρτους οὐκ ἐλάβομεν¹ ᾧ ἐπιφέρεται τὸ γνούς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ὀλιγόπιστοι, τί διαλογίζεσθε ἐν ἑαυτοῖς² καὶ τὰ ἐξῆς· ἔδει γὰρ τὸν περὶ τῶν ἐν τῷ κρυπτῷ ψόγον ἐξετασθῆναι καὶ παρακειμένως αὐτῷ τὸν <τῶν> ἐν τῷ κρυπτῷ ἔπαινον. 5

10 8. Θαυμάζω δὲ εἰ οἱ μαθηταὶ ὄντο, πρὶν σαφηνισθῆναι αὐτοῖς ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ τὸν λόγον, ὅτι ἀπαγορεύει αὐτοῖς ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ κύριος αἰσθητὴν ζύμην Φαρισαίων ἢ Σαδδουκαίων φυλάξασθαι ὡς οὐ καθαρὰν καὶ διὰ τοῦτο ἀπαγορευομένην, ἵνα μὴ δ' ὅτε ἄρτους οὐκ εἰλήφισαν, τῇ ἐκείνων ζύμη χρήσωνται. Τὸ δ' ὅμοιον καὶ ἐπ' ἄλλων μὲν ζητήσαιμεν, ἀρκεῖ δὲ παραδείγματος χάριν τὸ περὶ τῆς Σαμαρείτιδος ἐν τῷ «πᾶς ὁ πίνων ἐκ τοῦ ὕδατος τούτου διψήσει πάλιν· ὃς δ' ἂν πίη ἐκ τοῦ ὕδατος οὗ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, οὐ μὴ διψήσει εἰς τὸν αἰῶνα». Καὶ γὰρ ἐκεῖ, ὅσον ἐπὶ τῇ λέξει, ἡ Σαμαρείτις δόξει οἶεσθαι περὶ ὕδατος αἰσθητοῦ ἐπαγγέλλεσθαι τὸν σωτήρα λέγοντα· «ὃς δ' ἂν πίη ἐκ τοῦ ὕδατος οὗ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, οὐ μὴ διψήσει εἰς τὸν αἰῶνα»³. 15
20 Κάκεινα οὖν τροπολογητέον καὶ συνεξεταστέον ὕδωρ πηγῆς «τοῦ Ἰακώβ»⁴, ἀφ' ἧς ἦντλει ἡ Σαμαρείτις⁵, ὕδατι τοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἐνταῦθα τὸ ὅμοιον ποιητέον· τάχα γὰρ οὐδὲ ἄρτοι ἦσαν πεφθέντες, ἀλλὰ τις ζύμη αὐτὸ μόνον ὠμὴ ἢ διδαχὴ τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων. 20

25 9. Ἐλθὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς εἰς τὰ μέρη Καισαρείας τῆς Φιλίππου ἠρώτα τοὺς μαθητάς αὐτοῦ⁶. 25

Πυνθάνεται τῶν μαθητῶν ὁ Ἰησοῦς, τίνα λέγουσιν αὐτὸν οἱ ἄνθρωποι εἶναι, ἵν' ἡμεῖς μάθωμεν ἀπὸ τῆς ἀποκρίσεως τῶν ἀποστόλων τὰς διαφορὰς περὶ τοῦ σωτήρος ἡμῶν ἐν Ἰουδαίῳ

¹ Mt 16, 7 | ² Mt 16, 8 | ³ Gn 4, 14 | ⁴ cf. Gn 4, 5-7 | ⁵ cf. Gn 4, 14 | ⁶ Mt 16, 13

1 οὐ καθαρὰ H : οὐκ ἄρα M V 6 παρακειμένως mss. : παρανακειμένως Huet τὸν + τῶν scripsi 10 lac. post αἰσθητὴν stat. Diehl et suppl. <ζύμην, εἰπῶν> 12 ὅτι mss. : ὅτε Kl. | εἰλήφισαν H M : εἰλήφασιν V 13 ζητήσαιμεν + ἂν Koe. 15 πίνων H V : πείνων M^{in ras.} 18 ἐπαγγέλλεσθαι H : ἐπαγγέλεσθαι M | Καὶ... 19 αἰῶνα salt. V 23 αὐτὸ mss. : αὐτῶν Koe. 25 titulum Περὶ τῆς ἐν Καισαρείᾳ ἐπερωτήσεως τοῦ Ἰησοῦ περὶ τοῦ τίνα αὐτὸν λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι H ante lemma 26 ἠρώτα H V : ἐρώτα M² 27 Πυνθάνεται M V : ἐπυνθάνεται H 28 ἡμεῖς H M : ὑμεῖς V

come prima della violenza. Ma non è anche depravata solo perché non è più pura!

Questo l'abbiamo detto a proposito di «dialogavano tra loro dicendo: non abbiamo portato pani» (Mt 16, 7) a cui si aggiunge «avendo capito Gesù disse: uomini di poca fede, perché ragionate tra voi (Mt 16, 8) etc. Bisognava infatti esaminare il rimprovero per i gesti compiuti di nascosto e il corrispettivo elogio per i gesti compiuti di nascosto.

8. Sono curioso di sapere se anche i discepoli, prima che Gesù spiegasse loro questo discorso, pensassero che il maestro e Signore ordinasse loro di guardarsi dal concreto lievito di Farisei e Sadducei come realtà impura e per questo proibita, perché non si servissero del loro lievito neppure quando non avevano preso dei pani. Mi farei una domanda simile anche in altri casi, basti d'esempio quel che è detto sulla samaritana: «Chiunque beva quest'acqua avrà di nuovo sete, chi invece beve l'acqua che io gli do, non avrà più sete in eterno» (Gv 4, 14). Anche qui infatti la samaritana sembra pensare, almeno stando alla lettera, che il Salvatore prometta dell'acqua sensibile quando dice «chi invece beve l'acqua che io gli do, non avrà più sete in eterno» (Gv 4, 14). Quelle parole vanno intese in senso tropologico e l'acqua del pozzo di Giacobbe da cui attinge la samaritana va interpretata insieme all'acqua di Gesù: anche qui bisogna fare la stessa cosa. Forse infatti la dottrina dei Farisei e dei Sadducei non era neppure pane ben cotto ma era soltanto questo: una specie di impasto crudo.

9. *Quando Gesù fu giunto dalle parti di Cesarea di Filippo, chiedeva ai suoi discepoli (Mt 16, 13-[19]).*

Gesù chiede ai discepoli chi gli uomini dicono che egli sia, affinché noi apprendiamo dalle risposte degli apostoli le diverse opinioni allora circolanti tra i Giudei riguardo al nostro Salvatore

γενομένης ὑπολήψεις τότε. Τάχα δὲ καὶ ἵνα οἱ μαθηταὶ τοῦ Ἰησοῦ
 διδάσκωνται αἰεὶ περιεργάζεσθαι περὶ τῶν λεγομένων ὑπὸ τῶν
 ἀνθρώπων περὶ αὐτῶν· ὅπερ πράττουσι, συμβαλεῖται πρὸς τό, εἴ τι
 μὲν φαῦλον λέγεται, τούτου τὰς ἀφορμὰς παντὶ τρόπῳ περιαιρεῖν,
 5 εἴ τι δὲ ἀστεῖον, τούτου τὰς προφάσεις συναύξειν. Πλὴν ὅρα διὰ τὰ 5
 διάφορα ἐν Ἰουδαίοις περὶ τοῦ Ἰησοῦ κινήματα, τίνα τρόπον ἀπό
 τινων οὐχ ὑγιῶν δογμάτων ἔλεγόν τινες μὲν ὅτι Ἰωάννης ἦν ὁ
 βαπτιστής, ὁμοίως Ἡρώδῃ τῷ τετράρχῃ τῷ εἰπόντι τοῖς παισὶν
 10 αὐτοῦ· «οὗτός ἐστιν Ἰωάννης ὁ βαπτιστής· οὗτος ἠγέρθη ἐκ 10
 νεκρῶν καὶ διὰ τοῦτο αἱ δυνάμεις ἐνεργοῦσιν ἐν αὐτῷ»¹. ἄλλοι δὲ
 ὅτι Ἡλίας ἐστὶν ὁ νῦν καλούμενος Ἰησοῦς, ἦτοι γένεσιν ὑπομείνας
 δευτέρα, ἢ ἔκτοτε ἐν σαρκὶ ζῶν καὶ κατὰ τὸν παρόντα ἐπιφανεὶς
 15 χρόνον. Καὶ οἱ φάσκοντες δὲ ὅτι Ἰερεμίας εἶναι ὁ Ἰησοῦς, καὶ οὐχὶ 15
 τύπος τοῦ Χριστοῦ ὁ Ἰερεμίας, τάχα ἐκ τῶν εἰρημένων ἐν ταῖς
 ἀρχαῖς τοῦ Ἰερεμίου περὶ Χριστοῦ ἐκινήθησαν, οὐ πληρωθέντων
 μὲν ἐν τῷ προφήτῃ τότε ἀρξαμένων δὲ πληροῦσθαι ἐν τῷ Ἰησοῦ,
 ὃν ἔθετο ὁ θεὸς εἰς «ἔθνη καὶ βασιλείας, ἐκριζοῦν καὶ
 κατασκάπτειν καὶ ἀπολλύειν καὶ ἀνοικοδομεῖν καὶ
 20 καταφυτεύειν»², προφήτην αὐτὸν εἰς ἔθνη γενέσθαι ποιήσας οἷς 20
 ἐκήρυξε τὸν λόγον. Ἀλλὰ καὶ οἱ λέγοντες ὅτι εἷς τις ἦν τῶν
 προφητῶν, τοιαῦτα περὶ αὐτοῦ ὑπελάμβανον διὰ τὰ ἐν τοῖς
 προφήταις ὡς πρὸς αὐτοὺς μὲν ῥηθέντα οὐ πεπληρωμένα δὲ ἐπ’
 αὐτοῖς.
 Ἄλλ’ οἱ μὲν Ἰουδαῖοι, ὡς ἄξιοι τοῦ ἐπὶ τῇ καρδίᾳ αὐτῶν
 25 καλύμματος³, ἐψευδοδόξουν περὶ τοῦ Ἰησοῦ· Πέτρος δέ, ὡς οὐ 25
 σαρκὸς καὶ αἵματος μαθητῆς ἀλλὰ καὶ χωρήσας ἀποκάλυψιν τοῦ
 ἐν οὐρανοῖς πατρός, ὠμολόγησεν αὐτὸν τὸν Χριστὸν τυγχάνειν. Ἦν
 μὲν οὖν καὶ τὸ ὑπὸ τοῦ Πέτρου λεγόμενον τῷ σωτήρι, τὸ σὺ εἶ ὁ
 Χριστός⁴, μὴ γινωσκόμενον ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων ὅτι Χριστὸς εἶναι,
 30 μέγα· μεῖζον δὲ ὅτι ἠπίστατο αὐτὸν οὐ μόνον Χριστὸν εἶναι, ἀλλὰ 30
 καὶ υἱὸν τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος καὶ διὰ τῶν προφητῶν εἰρηκότος «ζῶ

¹ Mt 14, 2 | ² Ger 1, 10 | ³ cf. 2Cor 3, 15 | ⁴ Mt 16, 16

1 μαθηταὶ mss. C^{luc22} : μιμηταὶ Kl. cf. lat. : μιμηταὶ βουλόμενοι εἶναι Koe.
 3 πράττουσι mss. : πράττουσιν ἡμῖν Kl. cf. lat. C^{luc22} 4 περιαιρεῖν mss.^{corr.} :
 παιραιορεῖν V^{a.c.} 9 οὗτος M² V : αὐτός Huet cf. Mt 14,2 | ὁ...10 αὐτῷ salt. H
 12 ἔκτοτε H M¹ V : ἔκτος M² | καὶ om. H 20 τις V : τίς H M | ἦν om. V
 25 οὐ H M : μὴ V 27 πατρός + τούτων μὲν οὐκ εἶναι τινα λέγει τὸν Ἰησοῦν
 ἀλλὰ C^{luc22} : post πατρός lac. stat. Kl. cf. lat. 31 τοῦ¹ om. V

e forse perché anche i discepoli di Gesù imparino a prestare sempre attenzione a ciò che gli uomini dicono di loro. Quello che gli altri fanno sarà utile, se dicono qualcosa di male, a eliminarne in ogni modo i motivi, se invece dicono qualcosa di buono, ad aumentarne le occasioni. D'altronde, per le diverse opinioni che circolavano tra i Giudei su Gesù, guarda come, sulla base di alcune credenze erranee, alcuni dicevano che era Giovanni il Battista, come Erode il tetrarca che diceva ai suoi servi: «Costui è Giovanni il Battista: egli è risorto dai morti e per questo le potenze operano in lui» (Mt 14, 2), altri dicevano che colui che ora è chiamato Gesù è in realtà Elia, che aveva affrontato una seconda nascita o che era rimasto vivo dai suoi tempi, rendendosi però visibile solo nel momento attuale. Chi poi affermava che Gesù è Geremia, e non che Geremia era figura di Cristo, prese forse le mosse dalle parole riferite a Cristo all'inizio del libro di Geremia, parole che non si erano compiute allora nel profeta ma che iniziavano a compiersi in Gesù, che Dio stabilì «sopra i popoli e sopra i regni per sradicare, demolire, distruggere, riedificare e ripiantare» (Ger 1, 10) e rese profeta per i popoli ai quali annunciò la parola. Ma anche coloro che dicevano che Gesù era uno dei profeti pensavano di lui qualcosa del genere a causa delle parole che nei profeti sono rivolte a loro ma non realizzate in loro.

Ma i Giudei, degni del velo posto sul loro cuore (cf. 2Cr 3, 15), si ingannavano su Gesù; Pietro invece, che non era discepolo della carne e del sangue ma aveva accolto la rivelazione del Padre nei cieli, riconobbe che egli era il Cristo. Ed era una gran cosa ciò che Pietro disse al Salvatore: «Tu sei il Cristo» (Mt 16, 16), dal momento che i Giudei non avevano riconosciuto che egli era il Cristo, ed era ancor più grande poiché sapeva che egli non era solo il Cristo, ma anche figlio del Dio vivente che aveva detto attraverso i profeti

ἐγώ»¹, καὶ «ἐμὲ ἐγκατέλιπον, πηγὴν ὕδατος ζῶντος»². Καὶ ζωὴ δέ,
 ὡς ἀπὸ πηγῆς ζωῆς τοῦ πατρὸς, ὁ εἰπὼν· «ἐγὼ εἰμι ἡ ζωὴ»³. Καὶ
 πρόσχες ἐπιμελῶς εἰ μή, ὡσπερ οὐ ταῦτόν ἐστι πηγὴ ποταμοῦ καὶ
 ποταμός, οὕτως πηγὴ ζωῆς καὶ ζωὴ. Καὶ ταῦτα δὲ προσεθήκαμεν
 5 διὰ τὸ προσκείσθαι τῷ *σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος*⁴·
 ἐξαιρετον γάρ τι ἐχρῆν παραστήσαι ἐν τῷ λεγομένῳ περὶ τοῦ θεοῦ
 καὶ πατρὸς τῶν ὄλων, ὡς ζῶντος παρὰ τε τὴν αὐτοζωὴν καὶ τὰ
 μετέχοντα αὐτῆς. Ἐπεὶ δὲ εἵπομεν μὴ ἀπὸ τινων ὑγιῶν δογμάτων
 10 εἰρηκέναι τοὺς ἀποφηναμένους εἶναι τὸν Ἰησοῦν Ἰωάννην τὸν
 βαπτιστὴν ἢ τινα τῶν ἐπιφερομένων, κατασκευάσωμεν καὶ τοῦτο
 λέγοντες ὅτι, εἰ παρατετεύχισαν ἐπὶ τὸ βάπτισμα ἀπεληλυθότι
 τῷ Ἰησοῦ πρὸς τὸν Ἰωάννην καὶ βαπτίζοντι τῷ Ἰωάννῃ τὸν
 Ἰησοῦν, ἢ εἰ ἀκηκόεισαν παρὰ τινος, οὐκ ἂν ἔλεγον Ἰησοῦν εἶναι
 τὸν Ἰωάννην. Ἀλλὰ καὶ εἰ νενοήκασι τὸ δόγμα ἀφ' οὗ εἶπεν ὁ
 15 Ἰησοῦς· «εἰ θέλετε δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἡλίας ὁ μέλλων
 ἔρχεσθαι»⁵, καὶ ὡς ἔχοντες «ῶτα» ἀκηκόεισαν τοῦ λελεγμένου,
 οὐκ ἂν εἶπόν τινες αὐτὸν εἶναι Ἡλίαν. Καὶ οἱ εἰπόντες αὐτὸν εἶναι
 Ἰερεμίαν, εἰ ἐώρων ὅτι οἱ πλείστοι τῶν προφητῶν συμβολικὰ τινα
 20 αὐτοῦ ἀνειλήφασιν, οὐκ ἂν ἔλεγον αὐτὸν εἶναι Ἰερεμίαν· ὁμοίως δὲ
 οὐδὲ ἄλλοι ἓνα τινὰ τῶν προφητῶν.

10. Τάχα δὲ ὅπερ ἀποκριθεὶς Σίμων Πέτρος εἶπεν ἐν τῷ *σὺ εἶ ὁ*
*Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος*⁶, ἐὰν ὡς ὁ Πέτρος λέγωμεν, οὐ
 σαρκὸς καὶ αἵματος ἡμῖν ἀποκαλύψαντος ἀλλὰ φωτὸς ἡμῶν τῇ
 καρδίᾳ ἐλλάμψαντος ἀπὸ τοῦ ἐν οὐρανοῖς πατρὸς, καὶ αὐτοὶ
 25 γινόμεθα ὅπερ καὶ ὁ Πέτρος, ὁμοίως αὐτῷ μακαριζόμενοι διὰ τὸ τὰ
 αἴτια τοῦ μακαρισμοῦ ἐκείνῳ καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐφθακέναι, τῷ σάρκα
 καὶ αἷμα μὴ ἀποκεκαλυφέναι ἡμῖν περὶ τοῦ τὸν Ἰησοῦν εἶναι
 Χριστὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος⁷, ἀλλὰ τὸν ἐν οὐρανοῖς πατέρα ἀπ'
 αὐτῶν τῶν οὐρανῶν, ἵνα «ἐν οὐρανοῖς» πολιτευσώμεθα⁸,

¹ Ger 22, 24 | ² Ger 2, 13 | ³ Gv 14, 6 | ⁴ Mt 16, 16 | ⁵ Mt 11, 14 | ⁶ Mt 16,
 16 | ⁷ Mt 16, 16 | ⁸ Fil 9, 20

1 ἐγώ + καὶ κατ' ἐξοχὴν πάντων τῶν ζῶντων, ἐπεὶ καὶ μόνος ἔχει ἀθανασίαν καὶ
 ἔστι πηγὴ ζωῆς C^{luc}22 : post ἐγώ lac. stat. Kl. cf. lat. | καὶ + λέγει κύριος
 C^{luc}22 : post καὶ lac. stat. Kl. cf. lat. 4 οὕτως H : οὕτω M V : οὕτως + οὐδὲ
 Koe. cf. lat. 5 τὸ² om. H 7 παρὰ H M : περὶ V 10 κατασκευάσωμεν H M :
 κατασκευάσομεν V 11 παρατετεύχισαν H M : παρατετυχήκισαν V 13 ἢ εἶ V
 : εἰ H M : ἢ Huet 14 νενοήκασι mss. : νενοήκισαν Koe. 15 Ἰησοῦς H :
 Χριστὸς M V 16 ἀκηκόεισαν H M : ἠκηκόεισαν V | λελεγμένου H : λεγομένου
 M V 18 συμβολικὰ mss. : συμβολικῶς dub. Kl. 20 τινὰ om. M^{a.c.}
 25 γινόμεθα H M¹ V : γενόμεθα M² 26 ἐφθακέναι H : πεφθακέναι M V

«io vivo» (Ger 22, 24) e «abbandonarono me, sorgente d'acqua viva» (Ger 2, 13). E vita, poiché proviene dalla sorgente di vita che è il Padre, è colui che dice: «Io sono la vita» (Gv 14, 6). E considera attentamente se, come la fonte di un fiume e il fiume non sono la stessa cosa, così anche distinte sono la fonte della vita e la vita. Questa considerazione l'abbiamo aggiunta poiché, alle parole «Tu sei il Cristo, il Figlio di Dio», è aggiunto il termine «vivente» (Mt 16, 16). Era infatti necessario porre qualcosa di straordinario nell'espressione riferita al Dio e Padre di tutto, poiché il Figlio vive presso la vita in sé e presso gli enti che ne partecipano. Poiché abbiamo detto che chi affermava che Gesù era il Battista o un altro dei suddetti profeti, si basava su credenze erronee, lo dimostreremo anche dicendo che, se fossero stati presenti quando Gesù andò da Giovanni e Giovanni battezzò Gesù, o se lo avessero sentito raccontare da qualcuno, non avrebbero detto che Gesù era Giovanni. Se inoltre avessero capito l'insegnamento in base al quale Gesù disse: «Se volete accettarlo, egli è l'Elia che deve venire» (Mt 11, 14) e avessero ascoltato questo discorso come gente che ha orecchie, non avrebbero detto che egli era Elia. Anche coloro che dicevano che egli era Geremia, se avessero visto che la maggior parte dei profeti aveva assunto alcuni suoi aspetti simbolici, non avrebbero certo detto che lui era Geremia e neppure, ugualmente, un altro dei profeti.

10. Forse, ciò che Pietro disse nella sua risposta «Tu sei il Cristo, il figlio del Dio vivente» (Mt 16, 16), se, come Pietro, lo diciamo non perché ce l'hanno rivelato la carne e il sangue ma perché nel nostro cuore ha brillato una luce che viene dal Padre che è nei cieli, anche noi diventiamo ciò che era Pietro, dichiarati beati come lui perché le cause della sua beatitudine sono giunte su di noi; cioè il fatto che non la carne e il sangue ci hanno rivelato che Gesù è «il Cristo, figlio del Dio vivente» (Mt 16, 16), ma il Padre che è nei cieli, da quegli stessi cieli in cui «avremo cittadinanza» (Fil 9, 20),

ἀποκαλύψαντα ἡμῖν ἀποκάλυψιν ἀνάγουσαν εἰς τοὺς οὐρανοὺς
τοὺς περιαιρούοντας μὲν πᾶν «κάλυμμα» ἀπὸ τῆς καρδίας,
ἀναλαβόντας δὲ τὸ πνεῦμα τῆς «σοφίας» τοῦ θεοῦ καὶ τῆς
«ἀποκαλύψεως»¹. Εἰ δὲ φήσαντες καὶ ἡμεῖς ὡς ὁ Πέτρος· σὺ εἶ ὁ
5 Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος², οὐχ ὡς σαρκὸς καὶ αἵματος ἡμῖν 5
ἀποκαλυψάντων, ἀλλὰ φωτὸς ἡμῖν τῇ καρδίᾳ ἐλλάμψαντος ἀπὸ
τοῦ ἐν οὐρανοῖς πατρός, γινόμεθα Πέτρος, καὶ ἡμῖν ἂν λέγοιτο ἀπὸ
τοῦ λόγου τὸ σὺ εἶ Πέτρος³ καὶ τὰ ἐξῆς. Πέτρα γὰρ πᾶς ὁ Χριστοῦ
μιμητής, ἀφ' οὗ ἔπινον οἱ «ἐπινον» ἐκ πνευματικῆς
10 ἀκολουθούσης πέτρας⁴. Καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν τοιαύτην πέτραν 10
οἰκοδομεῖται ὁ ἐκκλησιαστικὸς πᾶς λόγος καὶ ἡ κατ' αὐτὸν
πολιτεία. Ἐν ἐκάστῳ γὰρ τῶν τελείων, ἐχόντων τὸ ἄθροισμα τῶν
συμπληρούντων τὴν μακαριότητα λόγων καὶ ἔργων καὶ νοημάτων,
ἐστὶν ἡ ὑπὸ τοῦ θεοῦ οἰκοδομουμένη ἐκκλησία.

11. Εἰ δὲ ἐπὶ τὸν ἕνα ἐκεῖνον Πέτρον νομίζεις ὑπὸ τοῦ θεοῦ 15
οἰκοδομεῖσθαι τὴν πᾶσαν ἐκκλησίαν μόνον, τί ἂν φήσαις περὶ
Ἰωάννου τοῦ «τῆς βροντῆς»⁵ υἱοῦ ἢ ἐκάστου τῶν ἀποστόλων;
ἄλλως τε ἄρα τολμήσωμεν λέγειν ὅτι Πέτρου μὲν ἰδίως πύλαι ἄδου
οὐ κατισχύσουσι, τῶν δὲ λοιπῶν ἀποστόλων καὶ τῶν τελείων
20 κατισχύσουσιν; οὐχὶ δὲ καὶ ἐπὶ πάντων καὶ ἐφ' ἐκάστῳ αὐτῶν τὸ 20
προειρημένον τὸ πύλαι ἄδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς γίνεται καὶ τὸ
ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν⁶; ἄρα δὲ τῷ
Πέτρῳ μόνῳ δίδονται ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ αἱ κλεῖδες τῆς τῶν οὐρανῶν
βασιλείας, καὶ οὐδεὶς ἕτερος τῶν μακαρίων αὐτὰς λήψεται; εἰ δὲ
25 κοινόν ἐστι καὶ πρὸς ἐτέρους τὸ δῶσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας 25
τῶν οὐρανῶν⁷, πῶς οὐχὶ καὶ πάντα τὰ τε προειρημένα καὶ τὰ
ἐπιφερόμενα ὡς πρὸς Πέτρον λελεγμένα; καὶ γὰρ ἐνταῦθα μὲν ὡς
πρὸς Πέτρον εἰρήσθαι δοκεῖ τὸ ὅσα ἂν δήσης ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται
δεδεμένα ἐν τοῖς οὐρανοῖς⁸ καὶ τὰ ἐξῆς· ἐν δὲ τῷ κατὰ Ἰωάννην δοῦς

¹ Ef 1, 17 | ² Mt 16, 16 | ³ Mt 16, 18 | ⁴ 1Cor 10, 4 | ⁵ Mc 3, 17 | ⁶ Mt 16, 18
⁷ Mt 16, 19 | ⁸ Mt 16, 19

1 ἀποκαλύψαντα Kl. : ἀποκαλύψαντος mss. 6 ἡμῖν mss. : ἡμῶν Huet 8 τοῦ +
θεοῦ Diehl Koe. 9 μιμητής Kl. cf. lat., C^{luc}22 : μαθητής mss. | οἱ + ἔπινον Kl.
Koe. cf. lat. : οἱ mss. 11 ὁ ἐκκλ. πᾶς λόγος H M : πᾶς ὁ ἐ. λ. V
13 συμπληρούντων H M : πληρούντων V | νοημάτων + πάντων Diehl 16 τὴν
om. V 18 ἄλλως τε mss. : ἀληθῶς γε Koe., Kl. cf. lat. | τολμήσωμεν H M :
τολμήσομεν V | Πέτρου H : Πέτρον M² V 19 post τελείων lac. stat. Diehl cf.
lat. 20 κατισχύσουσιν H M¹ V : κατισχύσουσι M² | ἐκάστῳ mss. : ἐκάστου
Kl. 21 αὐτῆς H : αὐτῶν M¹ V : αὐτὸν ὦ M² | καὶ om. V 23 μόνῳ H M¹ V :
μόνον M² 26 τε om. M V 27 post λελεγμένα lac. stat. Kl. cf. lat. : + κοινὰ
δοκοῦσιν εἶναι Koe.

ci ha fatto una rivelazione che conduce ai cieli coloro che hanno tolto ogni velo dal cuore e hanno accolto lo spirito «della sapienza» di Dio e «della rivelazione» (Ef 1, 17). Se dunque anche noi come Pietro diciamo «Tu sei il Cristo, il figlio del Dio vivente» (Mt 16, 16) non perché ce lo hanno rivelato la carne il sangue ma perché nel nostro cuore ha brillato una luce che viene dal Padre che è nei cieli, noi diventiamo Pietro e anche a noi il λόγος potrebbe dire: «Tu sei Pietro» (Mt 16, 18) etc. Pietra è infatti ogni imitatore di Cristo da cui bevevano coloro che «bevevano da una pietra spirituale che li accompagnava» (1Cor 10, 4). E su ogni pietra come questa è edificato ogni parola della Chiesa e lo stile di vita che a questa si accorda. Quindi, in tutti coloro che sono perfetti e possiedono l'insieme delle parole, delle opere e dei pensieri che danno compimento alla beatitudine si trova la Chiesa edificata da Dio.

11. Se invece pensi che la Chiesa intera sia edificata da Dio su quell'unico Pietro, cosa dirai di Giovanni, figlio «del tuono» (Mc 3, 17), e di ciascuno degli apostoli? Altrimenti oseremo dire che le porte dell'Ade non prevarranno in particolare su Pietro, mentre prevarranno su tutti gli altri apostoli e sui perfetti? Non è che forse le parole «le porte dell'Ade non prevarranno su di lei» e «su questa pietra edificherò la mia Chiesa» (Mt 16, 18) valgono per tutti e per ciascuno di loro? Dunque, le chiavi del regno dei cieli sono date da Cristo al solo Pietro e nessun altro dei beati le riceverà? Se invece la frase «ti darò le chiavi del regno dei cieli» (Mt 16, 19) è comune anche ad altri, come potrebbero non esserlo anche tutte le cose dette prima e che sembrano rivolte a Pietro? E infatti: «ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli» (Mt 16, 19) etc. qui sembra esser stato detto a Pietro, ma in Giovanni, mentre dà

πνεῦμα ἅγιον ὁ σωτὴρ τοῖς μαθηταῖς διὰ τοῦ ἐμφυσήματός φησι·
 «λάβετε πνεῦμα ἅγιον»¹ καὶ τὰ ἐξῆς. Πολλοὶ τοίνυν φήσουσι πρὸς
 τὸν σωτῆρα· *σύ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζώντος*², ἀλλ' οὐ
 πάντες οἱ τοῦτο φάσκοντες ἐροῦσιν αὐτῷ οὐδαμῶς μὲν ἀπὸ σαρκὸς
 5 καὶ αἵματος ἀποκαλυψάντων τοῦτο μεμαθηκότες, αὐτοῦ δὲ τοῦ ἐν
 τοῖς οὐρανοῖς πατρὸς ἀφελόντος τὸ ἐπικείμενον τῇ καρδίᾳ αὐτῶν
 «κάλυμμα»³, ἵνα μετὰ τοῦτο «ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν
 δόξαν τοῦ κυρίου κατοπτριζόμενοι»⁴ «ἐν πνεύματι θεοῦ»⁵ λαλώσι,
 λέγοντες περὶ αὐτοῦ τὸ «Κύριος Ἰησοῦς»⁶ καὶ πρὸς αὐτὸν τὸ *σύ εἶ*
 10 *ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζώντος*⁷.

Καὶ εἴ τις λέγει τοῦτο πρὸς αὐτόν, οὐ σαρκὸς καὶ αἵματος
 ἀποκαλυψάντων αὐτῷ ἀλλὰ τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς πατρὸς, τεύξεται
 τῶν εἰρημένων, ὡς μὲν τὸ γράμμα τοῦ εὐαγγελίου λέγει πρὸς
 ἐκεῖνον τὸν Πέτρον, ὡς δὲ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ διδάσκει πρὸς πάντα
 15 τὸν γενόμενον, ὁποῖος ὁ Πέτρος ἐκεῖνος. Παρώνυμοι γὰρ πέτρας
 πάντες οἱ μιμηταὶ Χριστοῦ, τῆς «πνευματικῆς ἀκολουθούσης
 πέτρας»⁸ τοῖς σωζομένοις, ἵνα ἐξ αὐτῆς πίνωσι τὸ «πνευματικὸν
 πόμα». Οὗτοι δὲ παρώνυμοί εἰσι τῆς πέτρας, ὡς Χριστός· ἀλλὰ καὶ
 20 «Χριστοῦ μέλη»⁹ ὄντες παρώνυμοι ἐχρημάτισαν Χριστιανοί,
 πέτρας δὲ Πέτροι. Ἀπὸ δὲ τούτων ἀφορμὴν λαβὼν φήσεις τοὺς
 δικαίους παρωνύμους εἶναι Χριστοῦ τῆς δικαιοσύνης καὶ τοὺς
 σοφοὺς Χριστοῦ τῆς σοφίας· καὶ οὕτως ποιήσεις ἐπὶ τῶν λοιπῶν
 αὐτοῦ ὀνομάτων παρώνυμα ἐπὶ τοὺς ἀγίους, καὶ πρὸς πάντας τοὺς
 25 τοιοῦτους ἂν λέγοιτο ἀπὸ τοῦ σωτῆρος τὸ λέγον· *σύ εἶ Πέτρος* καὶ
 τὰ ἐξῆς ἕως τοῦ *οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς*¹⁰. Τίνος δὲ αὐτῆς; ἄρα γὰρ
 τῆς πέτρας, ἐφ' ἣν Χριστὸς οἰκοδομεῖ τὴν ἐκκλησίαν, ἢ τῆς
 ἐκκλησίας, ἀμφίβολος γὰρ ἡ φράσις, ἢ ὡς ἐνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ τῆς
 πέτρας καὶ τῆς ἐκκλησίας; τοῦτο δ' οἶμαι ἀληθὲς τυγχάνειν· οὔτε
 30 γὰρ τῆς πέτρας, ἐφ' ἣς ὁ Χριστὸς οἰκοδομεῖ τὴν ἐκκλησίαν, οὔτε
 τῆς ἐκκλησίας *πύλαι ἄδου κατισχύσουσιν*¹¹, ὡς οὐδὲ «ὁδὸς ὄφρων
 ἐπὶ πέτρας»¹², κατὰ τὸ ἐν Παροιμίαις γεγραμμένον, *εὐρεθεὶ ἂν*. Εἰ
 δὲ τινος *πύλαι ἄδου κατισχύσουσιν*, οὔτε πέτρα ὁ τοιοῦτος ἂν εἴη,
 ἐφ' ἣν ὁ Χριστὸς οἰκοδομεῖ τὴν ἐκκλησίαν, οὔτε ἡ ὑπὸ Χριστοῦ

¹ Gv 20, 22 | ² Mt 16, 16 | ³ cf. 2Cor 3, 15 | ⁴ 2Cor 3, 18 | ⁵ 1Cor 12, 3
⁶ 1Cor 12, 3 | ⁷ Mt 16, 16 | ⁸ 1Cor 10, 4 | ⁹ 1Cor 6, 15 | ¹⁰ Mt 16, 18 | ¹¹ Mt
 16, 18 | ¹² Prov 30, 19

1 ὁ σωτὴρ τοῖς μαθηταῖς H M : τοῖς μαθ. ὁ σωτὴρ V 2 φήσουσι M V : φήσουσιν
 H 8 θεοῦ om. V 18 Χριστός H M : ὁ Χριστός V 19 Χριστιανοί mss. : Χριστοί
 Kl. cf. lat. 22 ποιήσεις mss. : εὐρήσεις dub. Kl. cf. lat. 24 λέγοιτο H M :
 λέγοιτοτο V 27 καὶ om. M V 33 ὁ Χριστὸς οἰκοδομεῖ H : οἰκοδομεῖ Χριστὸς M
 V

lo Spirito Santo ai discepoli con il suo soffio, il Salvatore dice: «ricevete lo Spirito Santo» (Gv 20, 22) etc. Molti quindi diranno al Salvatore: «Tu sei il Cristo, il figlio del Dio vivente» (Mt 16, 16), ma non tutti coloro che lo proclameranno lo diranno, non per averlo appreso da una rivelazione dalla carne e del sangue, bensì perché proprio il Padre che è nei cieli ha tolto il «velo» che era posto sul loro cuore (cf 2Cor 3, 15), affinché, dopo ciò, parlino «a viso scoperto riflettendo la gloria del Signore» (2Cor 3, 18) «nello spirito di Dio» (1Cor 12, 3), dicendo di lui «Gesù è il Signore» (1Cor 12, 3) e a lui «Tu sei il figlio del Dio vivente» (Mt 16, 16).

E se uno gli dice questo, non perché gliel'hanno rivelato la carne e il sangue, ma il Padre che è nei cieli, costui riceverà le promesse rivolte, secondo la lettera del Vangelo, a quel Pietro ma che, come insegna lo spirito del Vangelo, sono rivolte a chiunque divenga come quel Pietro. Infatti, tutti gli imitatori di Cristo hanno un nome derivato da «pietra», da quella «pietra spirituale che segue» (1Cor 10, 4) i salvati, affinché da essa bevano la bevanda spirituale. Loro hanno il nome di pietra, come ce l'ha Cristo: e visto che sono anche «membra di Cristo» (1Cor 6, 15), derivandone il nome, furono chiamati Cristi; Pietri invece dalla pietra. Prendendo spunto da ciò dirai che i giusti prendono il nome da Cristo-Giustizia e i saggi da Cristo-saggezza e così farai per gli altri suoi nomi nei confronti dei santi. Potrebbe essere rivolta a tutti costoro la frase pronunciata dal Salvatore: «tu sei Pietro» etc. fino a «non prevarranno su di essa» (Mt 16, 18). Ma su cosa non prevarranno? Forse sulla pietra su cui Cristo edifica la Chiesa o sulla Chiesa stessa (l'espressione è infatti ambigua) o forse sulla pietra e sulla Chiesa insieme, come se fossero una sola cosa? Credo che quest'ultima ipotesi sia giusta poiché «le porte dell'Adè» (Mt 16, 18) non prevarranno né sulla pietra su cui Cristo edifica la Chiesa né sulla Chiesa, così che non si possa trovare «il cammino del serpente sulla pietra» (Prov 30, 19), secondo quanto è scritto nei Proverbi. Se poi le porte dell'Adè prevarranno su qualcuno, costui non può essere pietra su cui Cristo edifica la Chiesa, né tanto meno può essere la Chiesa edificata da Cristo

οικοδομουμένη ἐπὶ τὴν πέτραν ἐκκλησία· ἢ τε γὰρ πέτρα ἄβατός
 ἐστὶν ὄφει καὶ ἰσχυροτέρα τῶν ἀντιπαλαιουσῶν αὐτῇ πυλῶν ἄδου,
 ὡς διὰ τὴν ἰσχὺν αὐτῆς μὴ κατισχύειν αὐτῆς τὰς πύλας τοῦ ἄδου· ἢ
 τε ἐκκλησία, ὡς Χριστοῦ οἰκοδομὴ τοῦ οἰκοδομήσαντος ἑαυτοῦ
 5 «τὴν οἰκίαν» φρονίμως «ἐπὶ τὴν πέτραν»¹, ἀνεπίδεκτός ἐστι 5
 πυλῶν ἄδου, κατισχυουσῶν μὲν παντὸς ἀνθρώπου τοῦ ἔξω τῆς
 πέτρας καὶ τῆς ἐκκλησίας, οὐδὲν δὲ δυναμένων πρὸς αὐτήν.

12. Νοήσαντες δὲ ὡς ἐκάστη τῶν ἀμαρτιῶν, δι' ὧν ἔστιν ἐν
 ἄδου γενέσθαι, πύλη ἐστὶν ἄδου, καταληψόμεθα ὅτι ἡ ἔχουσα
 10 «σπίλον ἢ ῥυτίδα ἢ τι τῶν τοιούτων»² καὶ διὰ τὴν κακίαν μηδὲ 10
 «ἀγία» μηδὲ «ἄμωμος»³ τυγχάνουσα ψυχὴ οὔτε πέτρα ἐστίν, ἐφ'
 ἦν ὁ Χριστὸς οἰκοδομεῖ, οὔτε ἐκκλησία οὔτε ἐκκλησίας μέρος, ἦν
 ἐπὶ τὴν πέτραν ὁ Χριστὸς οἰκοδομεῖ. Ἐὰν δέ τις πρὸς ταῦτα
 15 δυσωπεῖν ἡμᾶς βούληται διὰ τὰ πλήθη τῶν πιστεύειν νομιζομένων 15
 ἐκκλησιαστικῶν, λεκτέον αὐτῷ οὐ μόνον τὸ «πολλοὶ κλητοί,
 ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί»⁴, ἀλλὰ καὶ τὸ ὑπὸ τοῦ σωτήρος πρὸς τοὺς
 προσιόντας αὐτῷ λελεγμένον, ὡς ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν εἶρηται,
 οὕτως ἔχον· «ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς θύρας, ὅτι
 20 πολλοί, λέγω ὑμῖν, ζητήσουσιν εἰσελθεῖν, διὰ τῆς στενῆς, καὶ οὐκ 20
 ἰσχύσουσι»⁵, καὶ τὸ ἐν τῷ κατὰ Ματθαῖον δὲ γεγραμμένον τοῦτον
 τὸν τρόπον ῥητέον ὅτι «στενὴ ἡ πύλη καὶ τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς ἢ
 ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωὴν, καὶ ὀλίγοι εἰσὶν οἱ εὐρίσκοντες αὐτήν»⁶.
 Προσέχων δὲ τῷ «ὅτι πολλοί, λέγω ὑμῖν, ζητήσουσιν εἰσελθεῖν καὶ
 25 οὐκ ἰσχύσουσι»⁷ συνήσεις ὅτι τοῦτο ἐπὶ τοὺς ἀρχοῦντας μὲν εἶναι 25
 ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας, ἀσθενῶς δὲ καὶ παρὰ τὸν λόγον βιούντας
 ἀναφέρεται. Οἱ μὲν οὖν μὴ ἰσχύοντες εἰσελθεῖν, τῶν ζητούντων
 εἰσελθεῖν, τῷ πύλας ἄδου κατισχύειν αὐτῶν οὐκ ἂν ἰσχύσουσιν· ὧν
 δὲ πύλαι ἄδου οὐ κατισχύουσιν, οὗτοι ζητούντες εἰσελθεῖν
 30 ἰσχύσουσι, «πάντα» ἰσχύοντες «ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντι» αὐτοὺς 30
 «Χριστῷ Ἰησοῦ»⁸.

Καὶ οὕτως ἕκαστος μὲν τῶν πατέρων μοχθηρὰς γνώμης
 ἀρχιτέκτων γέγονε πύλης τινὸς ἄδου· οἱ δὲ συνεργοὶ τῆ τοῦ

¹ Mt 7, 24 | ² Ef 5, 27 | ³ Ef 5, 27 | ⁴ Mt 22, 14 | ⁵ Lc 13, 24 | ⁶ Mt 7, 14
⁷ Lc 13, 24 | ⁸ Fil 4, 13; 1Tim 1, 12

8 ἔστιν M V : Χριστὸς H 12 μέρος H M : τι μέρος V 14 ἡμᾶς βούληται M¹ V :
 ἡμᾶς βούλεται M² : ὑμᾶς βούλεται H 15 πολλοὶ H V : πολὺ M 21 ῥητέον mss.
 : ῥητόν Koe. | ὅτι mss. : τί dub. Kl. cf. lat. 24 ἰσχύσουσι M V : ἰσχύουσιν H
 27 ἰσχύουσιν mss. : ἰσχύοιεν Koe. 28 κατισχύουσιν H : κατισχύουσιν M V
 29 ἰσχύουσιν M H : ἰσχύουσι V 31 Καὶ... πατέρων H¹⁻⁴ M V : ἔστι τις πατήρ
 H^{1.m}.

sulla pietra: la pietra è infatti inaccessibile al serpente ed è impenetrabile alle porte dell'Ade che le si oppongono, così che le porte dell'Ade non prevarranno su di essa a causa della sua forza. E la Chiesa, in quanto costruzione di Cristo che ha saggiamente costruito «la casa sulla pietra» (Mt 7, 24), è inespugnabile per le porte dell'Ade e, se pure prevarranno su ogni uomo che sta al di fuori della pietra e della Chiesa, nulla potranno contro di essa.

12. Avendo compreso che ciascun peccato per cui si può andare nell'Ade è una porta dell'Ade, capiremo che un'anima che ha «una macchia, una ruga o qualcosa di simile» (Ef 5, 27) e che, a causa del peccato, non è né «santa» né «irreprensibile» (Ef 5, 27), non è una pietra su cui Cristo costruisce, né è Chiesa e neppure è parte della Chiesa che Cristo costruisce sulla pietra. Se poi, a questo riguardo, qualcuno volesse metterci in imbarazzo a causa del gran numero degli ecclesiastici che sono solo apparentemente credenti, bisogna rispondergli non solo che «molti sono chiamati, pochi gli eletti» (Mt 22, 14) ma bisogna anche citare il detto del Salvatore per coloro che si accostavano a lui, e che secondo Luca suona: «Lottate per entrare per la porta stretta, poiché molti, vi dico, cercheranno di entrarvi (per la porta stretta) e non ci riusciranno» (Lc 13, 24) e bisogna anche citare in questo modo quanto è scritto in Matteo: «Poiché stretta è la porta e angusta la via che conduce alla vita, e pochi sono coloro che la trovano» (Mt 7, 14). Se poi consideri le parole «molti, vi dico, cercheranno di entrare e non ci riusciranno» (Lc 13, 24), capirai che ciò si riferisce a coloro che si vantano di appartenere alla Chiesa ma che vivono alla leggera e in contrasto con il λόγος. Dunque, tra coloro che provano ad entrare, quelli che non ci riescono non ce la faranno per il prevalere delle porte dell'Ade su di loro. Su quanti invece le porte dell'Ade non prevarranno, costoro, provando a entrare, ci riusciranno poiché possono tutto in «Gesù Cristo che dà loro la forza» (Fil 4, 13; 1Tim 1, 12).

E così ognuno dei padri di una dottrina malvagia è diventato costruttore di una porta dell'Ade. Chi poi collabora all'insegnamento

5 ἀρχιτέκτονος τῶν τοιούτων διδασκαλίᾳ, ὑπουργοί τινες καὶ οἰκονόμοι δουλεύοντες μοχθηρῶ ἀρχιτεκτονικῶ ἀσεβείας λόγῳ. Πολλῶν δὲ καὶ δυσαριθμῆτων οὐσῶν τῶν ἄδου πυλῶν, οὐδεμία πύλη ἄδου κατισχύσει τῆς πέτρας ἢ ἐκκλησίας, ἣν ἐπ' αὐτῇ Χριστὸς οἰκοδομεῖ, πλὴν ἔχουσί τινα ἰσχὺν αὐταὶ αἱ πύλαι, ἀφ' ἧς 5 τινῶν μὲν κρατοῦσι τῶν μὴ ἀντιτεινόντων καὶ ἀνταγωνιζομένων πρὸς αὐτάς, ὑφ' ἑτέρων δὲ νικῶνται τῶν διὰ τὸ μὴ ἀφίστασθαι τοῦ εἰπόντος· «ἐγὼ εἶμι ἡ θύρα»¹, πάσας τὰς ἄδου πύλας καθελόντων ἀπὸ τῆς ἑαυτῶν ψυχῆς.

10 Καὶ τοῦτο δὲ χρῆ εἰδέναι ὅτι, ὡσπερ αἱ πόλεων πύλαι ὀνόματα ἔχουσιν ἐκάστη οἰκεία, τὸν αὐτὸν τρόπον αἱ τοῦ ἄδου πύλαι ὀνομασθεῖεν ἂν κατὰ τὰ εἶδη τῶν ἀμαρτημάτων· ὡς μίαν μὲν ὀνομάζεσθαι πύλην ἄδου πορνείαν, δι' ἧς ὀδεύουσιν οἱ πορνεύοντες, 15 ἑτέραν δὲ ἄρνησιν, δι' ἧς ἀρνησῖθεοι εἰς ἄδου καταβαίνουσιν ἤδη δὲ καὶ ἕκαστος τῶν ἑτεροδόξων καὶ γεννησάντων ψευδώνυμόν τινα γῶσιν ὠκοδόμησεν ἄδου πύλην, ἄλλην μὲν Μαρκίαν καὶ Βασιλίδης ἄλλην καὶ Οὐαλεντίνος ἄλλην.

20 13. Ἐνταῦθα μὲν οὖν πύλαι ἄδου εἴρηνται, ἐν δὲ τοῖς Ψαλμοῖς ὁ προφήτης εὐχαριστεῖ λέγων· «ὁ ὑψῶν με ἐκ τῶν πυλῶν τοῦ θανάτου, ὅπως ἂν ἐξαγγείλω πάσας τὰς αἰνέσεις σου ἐν ταῖς πύλαις τῆς θυγατρὸς Σιών»². Καὶ ἐκ τούτου δὲ μανθάνομεν ὅτι μήποτε οὐχ οἶόν τέ ἐστι πάσας δυνηθῆναι ἐξαγγεῖλαι «τὰς αἰνέσεις» τινὰ τοῦ θεοῦ, μὴ ὑψωθέντα «ἐκ τῶν πυλῶν τοῦ θανάτου» καὶ γενόμενον παρὰ «ταῖς πύλαις» «Σιών». Πύλαι δὲ 25 «Σιών» ἐναντίως νοηθεῖεν ταῖς πύλαις «τοῦ θανάτου», ὡς εἶναι πύλην μὲν θανάτου τὴν ἀκολασίαν πύλην δὲ Σιών τὴν σωφροσύνην, καὶ οὕτω θανάτου μὲν τὴν ἀδικίαν Σιών δὲ τὴν δικαιοσύνην, ἣντινα δεικνὺς ὁ προφήτης φησὶν· «αὕτη ἡ πύλη τοῦ κυρίου, δίκαιοι εἰσελεύσονται ἐν αὐτῇ»³, καὶ πάλιν τὴν μὲν δειλίαν θανάτου πύλην τὴν δὲ ἀνδρείαν Σιών, καὶ ἀφροσύνην μὲν θανάτου 30 τὴν δὲ ἐναντίαν αὐτῇ φρόνησιν τῆς Σιών. Πάσαις δὲ ταῖς πύλαις

¹ Gn 10, 7; 9 | ² Ps 9, 14-15 | ³ Ps 117, 20

2 οἰκονόμοι mss. : οἰκοδόμοι dub. Kl. | post λόγῳ lac. stat. Koe. cf. lat.
 3 δυσαριθμῆτων M² V : συναριθμῆτων H 5 ἔχουσί H : ἔχουσαι M V | Καὶ...
 17,9 ψυχῆς post Οὐαλεντίνος ἄλλην 17,17 transp. Kl. cf. lat. 11 οἰκεία H M :
 οἰκείον V 14 ἧς H : ἦν M V | post καταβαίνουσιν lac. stat. Kl. cf. lat. et C^{luc}22
 15 γεννησάντων H V : γενησάντων M 16 ὠκοδόμησεν H M : ὠκονόμησεν V
 18 μὲν om. M V 22 ἐστι M V : ἐστιν H 24 παρὰ mss. : ἐν πάσαις dub. Kl. cf.
 lat. 25 ἐναντίως mss. : ἐναντίαι ἂν Kl. Koe. cf. lat. | νοηθεῖεν H : ῥηθεῖεν M V

del costruttore di queste è assistente e amministratore al servizio di una parola perversa che costruisce empietà. Ma pur essendo le porte dell'Ade molte e innumerevoli, nessuna porta dell'Ade prevarrà sulla pietra o sulla Chiesa che Cristo costruisce su di essa. Queste porte hanno infatti una certa forza con la quale prevalgono su alcuni che non resistono e non si oppongono ad esse, mentre sono sconfitte da altri che non si separano da chi dice: «Io sono la porta» (Gv 10, 7-9) e tengono fuori dalla propria anima tutte le porte dell'Ade.

E bisogna sapere anche questo: come le porte delle città hanno ciascuna il proprio nome, nello stesso modo le porte dell'Ade potrebbero essere chiamate in base ai tipi di peccato; così una porta dell'Ade si chiama fornicazione e per essa passano i fornicatori, un altro rinnegamento e per essa scendono all'Ade i rinnegatori di Dio. Peraltro, ognuno degli eterodossi e chi ha generato una falsa conoscenza ha costruito una porta dell'Ade: una Marcione, un'altra Basilide e un'altra ancora Valentino.

13. Qui dunque sono nominate le porte dell'Ade mentre nei Salmi il profeta rende grazie dicendo: «tu che mi sollevi dalle porte della morte, perché io possa annunciare tutte le tue lodi alle porte della figlia di Sion» (Ps 9, 14-15). E da ciò veniamo a sapere che uno non può annunciare tutte le lodi di Dio se non è stato sollevato dalle porte della morte e non si trova presso le porte di Sion. Le porte di Sion si potrebbero concepire in opposizione alle porte della morte, così che la dissolutezza sia porta della morte, la continenza porta di Sion, e così l'ingiustizia porta della morte, la giustizia di Sion, mostrando la quale il profeta dice: «Questa è la porta del Signore, i giusti entreranno per essa» (Ps 117, 20), e ancora la viltà porta della morte, il coraggio porta di Sion, la stoltezza porta della morte e la sapienza – a questa opposta – porta di Sion. A tutte le porte

τῆς «ψευδωνύμου γνώσεως»¹ μία ἐναντία ἐστὶ πύλη ἢ τῆς ἀψευδοῦς γνώσεως.

Ἐπίστησον δὲ εἰ δύνασαι, διὰ τὸ «οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἢ πάλῃ πρὸς αἷμα καὶ σάρκα»² καὶ τὰ λοιπὰ, λέγειν ἐκάστην ἐξουσίαν καὶ
5 κοσμοκράτορα «τοῦ σκοτούς τούτου» καὶ πνευματικὸν «τῆς 5
πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις» πύλην εἶναι ἄδου καὶ πύλην
θανάτου. Πύλαι οὖν ἄδου λέγοντο καὶ αἱ ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι, πρὸς
ἃς «ἡμῖν ἢ πάλῃ» πύλαι δὲ δικαιοσύνης «τὰ λειτουργικὰ
10 πνεύματα»³. Ὡσπερ δὲ ἐπὶ τῶν κρειττόνων πολλὰ προλέγονται
10 πύλαι καὶ μετὰ τὰς πύλας μία ἐν τῷ «ἀνοίξατέ μοι πύλας
δικαιοσύνης· εἰσελθὼν ἐν αὐταῖς ἐξομολογήσομαι τῷ κυρίῳ» καὶ
«αὕτη ἡ πύλη τοῦ κυρίου, δίκαιοι εἰσελεύσονται ἐν αὐτῇ»⁴, οὕτω
καὶ ἐπὶ τῶν ἐναντίων πολλὰ μὲν πύλαι ἄδου καὶ θανάτου, ἐκάστη
15 ἐξουσία, ὑπὸ πάσας δὲ ταύτας αὐτὸς ὁ πονηρὸς. Καὶ προσέχωμέν
15 γε ἐφ' ἐκάστης ἀμαρτίας ὡς εἰς πύλην ἄδου τινὰ καταβαίνοντες, εἰ
ἀμαρτάνομεν· ἀλλὰ ὑψούμενοι «ἐκ τῶν πυλῶν τοῦ θανάτου»⁵
ἐξαγγείλωμεν «πάσας τὰς αἰνέσεις» τοῦ κυρίου «ἐν ταῖς πύλαις
τῆς θυγατρὸς Σιών». Οἷον ἐν μιᾷ πύλῃ τῆς θυγατρὸς Σιών, τῇ
20 καλουμένῃ σωφροσύνη, ἐξαγγελοῦμεν ἀπὸ σωφροσύνης τὰς
20 αἰνέσεις τοῦ θεοῦ, καὶ ἐν ἄλλῃ, τῇ δικαιοσύνῃ, ἀπὸ δικαιοσύνης
τὰς αἰνέσεις τοῦ θεοῦ. Καὶ ἀπαξαπλῶς ἐν πάσιν οἷς γινόμεθα
ἐπαινετοῖς, ἐν τούτοις γινόμεθα ἐν τινὶ πύλῃ τῆς θυγατρὸς Σιών,
κατ' ἐκείνην ἐξαγγέλλοντες αἴνεσίν τινα τοῦ θεοῦ. Ἐξεταστέον δὲ
25 πῶς ἐν τινὶ τῶν δώδεκα λέλεκται: «ἐμίσησαν ἐν πύλαις ἐλέγχοντα,
25 καὶ λόγον ὄσιον ἐβδελύξαντο»⁶. Μήποτε οὖν ὁ «ἐν πύλαις»
ἐλέγχων ἐστὶν ἀπὸ πυλῶν θυγατρὸς Σιών τοὺς ἐν τοῖς ἐναντίοις
τῆς πύλης ταύτης γενομένους ἀμαρτήμασι καὶ πυλῶν ἄδου ἢ
θανάτου. Εἰ δὲ μὴ οὕτως ἀκούοις τοῦ «ἐμίσησαν ἐν πύλαις
30 ἐλέγχοντα»⁷, ἦτοι παρελκόντως ἔσται εἰρημένον τὸ «ἐν πύλαις», ἢ
30 ζῆτει πῶς ἂν ἄξιον προφητικοῦ πνεύματος εἶη τὸ λελεγμένον.

¹ 1Tim 6, 20 | ² Ef 6, 12 | ³ Eb 1, 20 | ⁴ Ps 117, 19-20 | ⁵ Ps 9, 14 | ⁶ Am 5, 10 | ⁷ Am 5, 10

2 post γνώσεως lac. stat. Kl. Koe. cf. lat. 7 post θανάτου lac. stat. Koe. cf. lat. | λέγοντο mss. : λέγοντ' ἂν dub. Kl. 10 πύλας mss. : πολλὰς Kl. cf. lat. 14 ἐξουσία + πρὸς ἢν ἡμῖν ἢ πάλῃ Kl. cf. lat. | ὑπὸ mss. : ὑπὲρ Huet cf. lat. πονηρὸς + πύλη ἐστὶ θανάτου καὶ ἄδου Kl. cf. lat. 20 τῇ + καλουμένη Diehl cf. lat. 23 τοῦ om. M V 26 ἐλέγχων + καὶ αὐτὸς ἐλέγχων Kl. cf. lat. 28 θανάτου + ἡττηθέντας Fr. : + οὐ γὰρ ὁσίως τις δύναται ἐλέγχειν, εἰ μὴ αὐτὸς γίνεται ἐν πύλαις θυγατρὸς Σιών Koe. cf. lat. | ἀκούοις M : ἀκούεις H V

«della falsa conoscenza» (1Tim 6, 20) c'è una sola, opposta, porta della conoscenza verace.

Bisogna poi capire se, in base al passo: «Non è per noi la lotta contro sangue e carne» (Ef 6, 12) etc., puoi dire che ogni potenza, ogni dominatore «di questa oscurità» e spirito del male che abita nelle regioni sovracelesti, sia una porta della morte. Porte dell'Ade potrebbero dunque chiamarsi anche i Principati e le Potestà, contro cui è la nostra battaglia, porte di giustizia invece gli «spirti incaricati del culto» (Ebr 1, 20). Ma come per le realtà superiori si parla prima di molte porte e, dopo le porte, di una sola nel passo «Apritevi le porte della giustizia: entrando in esse renderò grazie al Signore» e «Questa è la porta del Signore: i giusti entreranno in essa» (Ps 117, 19-20), così, anche per le realtà avverse, molte sono le porte dell'Ade e della morte, cioè ciascuna potenza, ma oltre a tutte queste c'è il maligno stesso. Stiamo dunque attenti a ogni peccato come se, peccando, precipitassimo verso una porta dell'Ade. Ma sollevati «dalle porte della morte» (Ps 9, 14) annunciamo tutte le lodi del Signore nelle porte della figlia di Sion. Per esempio, in una porta della figlia di Sion, chiamata castità, annunceremo in castità le lodi del Signore e in un'altra, la giustizia, annunceremo in giustizia le lodi di Dio. E in breve, in tutte le condizioni lodevoli in cui ci troviamo, stiamo ad una porta della figlia di Sion, annunciando in base ad essa una certa lode di Dio. Bisogna poi esaminare come in uno dei dodici profeti minori si dice «odiarono chi ammonisce alle porte e disprezzarono la parola santa» (Am 5, 10). Forse chi ammonisce alle porte è colui che, dalle porte della figlia di Sion, rimprovera coloro che si trovano nei peccati contrari a questa porta, nei peccati delle porte dell'Ade e della morte. Se poi non intendi così le parole «odiarono colui che rimprovera alle porte» (Am 5, 10), allora o «alla porte» sarà detto in modo ridondante, oppure devi cercare in che modo questo detto sia degno di spirito profetico.

14. Μετά ταῦτα ἴδωμεν πῶς λέλεκται τῷ Πέτρῳ καὶ παντὶ Πέτρῳ τὸ δῶσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν¹. Καὶ πρῶτόν γε νομίζω ἀκολούθως λελέχθαι τῷ πύλαι ἄδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς² τὸ δῶσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν³. Ἄξιός γάρ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ λόγου λαβεῖν ἐστὶ τὰς κλεῖδας τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας ὁ φραζάμενος πρὸς τὰς τοῦ ἄδου πύλας, ἵνα μὴ κατισχύσωσιν αὐτοῦ· οἶονεὶ ἄθλα λαμβάνων τοῦ μηδὲν δεδυνῆσθαι κατ' αὐτοῦ τὰς τοῦ ἄδου πύλας τὰς κλεῖδας τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας, ἵν' ἐαυτῷ ἀνοίγη τὰς κεκλεισμένας πύλας τοῖς νικωμένοις ὑπὸ τῶν τοῦ ἄδου πυλῶν, καὶ εἰσέρχηται, ὡς μὲν σῶφρων, διὰ τινος ἀνοιγομένης σωφροσύνης πύλης ὑπὸ κλειδὸς ἀνοιγούσης σωφροσύνην, καὶ δι' ἐτέρας, ὡς δίκαιος, δικαιοσύνης πύλης ἀνοιγομένης ὑπὸ κλειδὸς δικαιοσύνης· καὶ οὕτως ἐπὶ τῶν λοιπῶν ἀρετῶν. Οἶμαι γάρ, ὅτι ὑπὲρ ἐκάστης ἀρετῆς τῆς γνώσεώς τινα σοφίας μυστήρια κατάλληλα τῷ εἶδει τῆς ἀρετῆς ἀνοίγεται τῷ κατ' ἀρετὴν βιώσαντι διδόντος τοῦ σωτήρος τοῖς μὴ κρατηθεῖσιν ὑπὸ τῶν τοῦ ἄδου πυλῶν τοσαύτας κλεῖδας ὅσαι εἰσὶν αἱ ἀρεταί, ἀνοιγούσας ἰσαριθμούς πύλας, καταλλήλους κατὰ τὴν ἀποκάλυψιν τῶν μυστηρίων ἐκάστη ἀρετῇ. Τάχα δὲ καὶ ἐκάστη ἀρετὴ οὐρανοῦ ἐστὶ βασιλεία, καὶ πᾶσαι ἅμα βασιλεία τῶν οὐρανῶν· ὡς κατὰ τοῦτο ἤδη ἐν βασιλείᾳ εἶναι οὐρανῶν τὸν κατὰ τὰς ἀρετὰς βιούντα, ὡς κατὰ τοῦτο τὸ «μετανοεῖτε· ἡγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν»⁴ οὐκ ἐπὶ χρόνον ἀναφέρεσθαι, ἀλλ' ἐπὶ τὰς πράξεις καὶ τὴν διάθεσιν· ὁ Χριστὸς γάρ, ἡ πᾶσα ἀρετῇ, ἐπιδεδήμηκε καὶ λαλεῖ, καὶ διὰ τοῦτο «ἐντός ἐστι» τῶν αὐτοῦ μαθητῶν «ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ», καὶ οὐχὶ «ᾧδε καὶ ᾧδε».

Ἄρα δὲ ὅσην ἔχει ἐξουσίαν ἡ πέτρα, ἐφ' ἣν ὑπὸ Χριστοῦ οἰκοδομεῖται ἡ ἐκκλησία, καὶ πᾶς ὁ λέγων· σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, ὥστε τὰς κρίσεις μένειν βεβαίας τούτου, ὡς κρίνοντος ἐν αὐτῷ τοῦ θεοῦ, ἵνα ἐν αὐτῷ τῷ κρίνειν μὴ κατισχύσωσιν αὐτοῦ πύλαι ἄδου. Τοῦ μὲν οὖν ἀδίκως κρίνοντος καὶ μὴ κατὰ λόγον θεοῦ δεσμεύοντος ἐπὶ γῆς μηδὲ κατὰ βούλησιν

¹ Mt 16, 19 | ² Mt 16, 18 | ³ Mt 16, 19 | ⁴ Mt 3, 2; 4, 17

1 παντὶ + πιστεύοντι ὄντι Kl. cf. lat. 6 πρὸς secl. Kl. cf. lat. : πράξεσι Koe. 8 τῆς H M¹ V : τοῦ M² 9 ἵν' H : ἵνα M V 10 εἰσέρχηται M V : εἰσέρχεται H 12 σωφροσύνην mss. : σωφροσύνης Kl. 15 τινὰ + καὶ Koe. | εἶδει M V : εἶδη H 18 καταλλήλους H M¹ : καταλλήλους V (non leg. M) 20 πᾶσαι M Kl. : πᾶσα H M² : non liquet M¹ 21 οὐρανῶν¹ + οὐκ ἐπὶ χρόνον ἀναφέρεσθαι M deinde exprunxit | εἶναι + δοκεῖν Kl. Koe. cf. lat. | ἤδη... οὐρανῶν² H M¹ : ὑπάρχειν ἐν βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν V (-το ἤδη non leg. M) | τὸν M V : τῶν H 23 ἀλλ' ἐπὶ M V : ἀλλὰ ἐπὶ H 28 οἰκοδομεῖται H : ᾠκοδόμηται M V

14. Dopo ciò, vediamo in che senso è detto a Pietro e ad ogni Pietro: «Ti darò le chiavi del regno dei cieli». In primo luogo, credo che la frase «Ti darò le chiavi del regno dei cieli» (Mt 16, 19) sia detto in modo coerente a «le porte dell'Ade non prevarranno su di lei» (Mt 16, 18). Degno infatti di ricevere dallo stesso λόγος le chiavi del regno dei cieli è colui che è ben difeso contro le porte dell'Ade, così che esse non prevalgano su di lui. E, come un premio per il fatto che le porte dell'Ade non hanno potuto nulla contro di lui, riceve le chiavi del regno dei cieli per aprire a sé stesso le porte che restano chiuse per chi è stato vinto delle porte dell'Ade. Ed egli, in quanto casto, entra per la porta della castità, aperta dalla chiave che apre la castità, e così per le altre virtù. Penso infatti che, al di là di ogni virtù di conoscenza, si aprano misteri di sapienza corrispondenti alle forme di virtù per chi ha vissuto secondo virtù, dal momento che il Salvatore dà, a chi non è stato sopraffatto dalle porte dell'Ade, tante chiavi quante sono le virtù, chiavi che aprono altrettante porte, corrispondenti ciascuna a ciascuna virtù, secondo la rivelazione dei misteri. Forse poi ciascuna virtù è un regno dei cieli e tutte quante insieme sono il regno dei cieli, in questo modo, chi vive secondo virtù è già nel regno dei cieli, e in questo modo, il detto «convertitevi perché il regno dei cieli è vicino» (Mt 3, 2; 4, 17) non si riferisce al tempo, ma alle azioni e all'attitudine: Cristo infatti, che è la virtù nel suo insieme, si trova tra noi e parla e perciò il regno di Dio non si trova di qua o di là, ma in mezzo ai suoi discepoli.

E guarda che grande potere ha la pietra su cui è costruita la Chiesa da Cristo, cioè chiunque dica «Tu sei il Cristo, il figlio del Dio vivente»: i suoi giudizi restano stabili come se a giudicare in lui fosse Dio, affinché nel suo stesso giudizio le porte dell'Ade non prevalgano su di lui. Su chi dunque giudica ingiustamente e lega sulla terra in disaccordo con la parola di Dio e scioglie sulla terra non secondo la sua volontà,

αὐτοῦ λύοντος ἐπὶ γῆς, πύλαι ἄδου κατισχύουσιν. Οὐδὲ πύλαι ἄδου οὐ κατισχύουσιν, οὗτος δικαίως κρίνει· διὸ ἔχει τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἀνοίγων τοῖς λελυμένοις ἐπὶ γῆς, ἵνα καὶ ἐν οὐρανοῖς ὡς λελυμένοι καὶ ἐλεύθεροι, καὶ κλείων τοῖς κρίσει δικαίᾳ αὐτοῦ δεδεμένοις ἐπὶ γῆς, ἵνα καὶ ἐν οὐρανοῖς ὡς δεδεμένοι καὶ κεκριμένοι. Ἐπεὶ δὲ οἱ τὸν τόπον τῆς ἐπισκοπῆς ἐκδικοῦντες χρῶνται τῷ ῥητῷ ὡς Πέτρος, καὶ τὰς κλεῖδας τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας ἀπὸ τοῦ σωτῆρος εἰληφότες διδάσκουσί τε τὰ ὑπὲρ αὐτῶν δεδεμένα τουτέστι καταδικασμένα καὶ ἐν οὐρανοῖς δεδέσθαι καὶ τὰ ὑπὲρ αὐτῶν ἄφεισιν εἰληφότα καὶ ἐν οὐρανοῖς λελύσθαι, λεκτέον ὅτι ὑγιῶς λέγουσιν, εἰ ἔχουσιν ἔργον δι' ὃ εἴρηται ἐκείνῳ τῷ Πέτρῳ· σὺ εἶ Πέτρος¹, καὶ εἰ τηλικούτοί εἰσιν, ὡς ἐπ' αὐτοῖς ὑπὸ Χριστοῦ οἰκοδομεῖσθαι τὴν ἐκκλησίαν, καὶ ἐπ' αὐτοὺς εὐλόγως τοῦτο ἀναφέροισι ἄν. Πύλαι δὲ ἄδου οὐκ ὀφείλουσι κατισχύειν τοῦ θέλοντος δεσμεῖν καὶ λύειν. Εἰ δὲ «σειραῖς τῶν ἀμαρτημάτων αὐτοῦ ἔσφιγκται»², μάτην καὶ δεσμεῖ καὶ λύει. Καὶ τάχα δύνασαι εἰπεῖν· ἐν τοῖς ἐν τῷ σοφῷ οὐρανοῖς, ταῖς ἀρεταῖς, δέδεται ὁ φαῦλος, καὶ πάλιν δὲ λέλυται ἐν αὐταῖς ὁ σπουδαῖος καὶ ἀμνηστῖαν λαβὼν τῶν πρὸ τῆς ἀρετῆς αὐτῷ ἡμαρτημένων. Ὡσπερ δὲ τὸν μὴ ἔχοντα σειρὰς ἀμαρτιῶν μηδὲ ἀμαρτίας παραβαλλομένης «σχοινίῳ μακρῷ» ἢ «ζυγοῦ ἱμάντι δαμάλεως»³ οὐδὲ ὁ θεὸς ἂν δήσαιτο, οὕτως οὐδ' ὅστις ἂν ἦ Πέτρος, εἰ δέ τις μὴ ὢν Πέτρος καὶ μὴ ἔχων τὰ εἰρημένα ἐνταῦθα, ὡσπερ Πέτρος οἶεται δήσειν ἐπὶ γῆς ὡς τὰ δεδεμένα δεδέσθαι ἐν οὐρανοῖς, καὶ λύσειν ἐπὶ γῆς ὡς τὰ λελυμένα λελύσθαι ἐν οὐρανοῖς, οὗτος «τετύφωται»⁴ μὴ ἐπιστάμενος τὸ βούλημα τῶν γραφῶν, καὶ «τυφωθεὶς» ἐμπέπτωκεν «εἰς τὸ τοῦ διαβόλου πτώμα»⁵.

15. Τότε διεστειλάτο τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἵνα μηδενὶ εἴπωσιν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός⁶.

30 Ἄνωτέρῳ μὲν γέγραπται ὅτι «τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέστειλεν ὁ Ἰησοῦς λέγων αὐτοῖς· εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε»⁷ καὶ ὅσα ἐξῆς ἀναγέγραπται εἰρηκέναι αὐτοῖς πέμπων αὐτοὺς ἐπὶ

¹ Mt 16, 18 | ² Prov 5, 22 | ³ Is 5, 18 | ⁴ 1Tim 6, 4 | ⁵ 1Tim 3, 6 | ⁶ Mt 16, 20 | ⁷ Mt 10, 5

1 αὐτοῦ τῷ exp. M 3 λελυμένοις H : λυομένοις M V 6 κεκριμένοι H^{corr.} M V : κριμένοι H^{a.c.} 10 αὐτῶν + λελυμένα τουτέστιν Kl. cf. lat. | καὶ om. M V 13 Χριστοῦ M H : τοῦ Χριστοῦ V 16 ἔσφιγκται Kl. : ἔσφικται mss. : post ἔσφιγκται lac. stat. Kl. cf. lat. 23 ὡσπερ Πέτρος mss. : ὡς πρὸς Πέτρον Koe. cf. lat. 24 οὐρανοῖς H M : τοῖς οὐρανοῖς V 27 πτώμα mss. : κρίμα Kl. cf. lat. 29 ὅτι H M^{corr.} V : om. M^{a.c.}

prevalgono le porte dell'Ade. Ma colui sul quale non prevalgono le porte dell'Ade giudica rettamente: perciò ha le chiavi del regno dei cieli, per aprire a coloro che sono stati sciolti sulla terra affinché siano sciolti e liberi anche nei cieli. Ma poiché coloro che rivendicano il ruolo di vescovo si servono di questo detto come se fossero Pietro, e dicono di aver ricevuto le chiavi del regno dei cieli dal Salvatore, e che quel che loro legano (cioè condannato) è legato anche nei cieli e che ciò che ha ricevuto il perdono da loro è sciolto anche nei cieli, bisogna riconoscere che parlano bene se hanno quel comportamento per cui è detto a quel Pietro «Tu sei Pietro» (Mt 16, 18) e se sono tali che Cristo possa edificare su di loro la Chiesa; anche a loro si potrebbe a buon diritto riferire questo detto. Le porte dell'Ade non devono prevalere su chi pretende di legare e sciogliere, ma se «è stretto dalle catene dei suoi peccati» (Prov 5, 22) lega e scioglie invano. E forse puoi dire: il malvagio viene legato nei cieli che si trovano nel saggio (cioè nelle virtù) e al contrario è sciolto in essi il virtuoso che ha ricevuto il perdono dei peccati commessi prima di passare alla virtù. E colui che non ha legami di peccati né peccati stretti «da una lunga fune» o «da una cinghia di un giogo da giovenca» (Is 5, 18), neppure Dio lo potrebbe legare e non può farlo nessuno, nemmeno Pietro. E se qualcuno, senza essere Pietro e senza avere questi requisiti, pensa di legare sulla terra come Pietro, così che sia legato nei cieli ciò che è da lui legato, costui «è cieco» (1Tim 6, 4) e non conosce l'intenzione delle scritture e, accecato, è caduto «nella rovina del diavolo» (1Tim 3, 6).

15. *Allora ordinò ai suoi discepoli di non dire a nessuno che egli era il Cristo.* (Mt 16, 20)

Più sopra è scritto che «Gesù mandò questi dodici dicendo loro: non andate sulla via delle genti» (Mt 10, 5) e quanto, di seguito, è scritto che lui abbia detto loro inviandoli

5 τὴν ἀποστολὴν. Ἄρα οὖν τὸ τῶν ἀποστόλων ἤδη ποιούντας ἔργον
 αὐτοὺς ἐβούλετο κηρύσσειν ὅτι αὐτὸς εἶη ὁ Χριστός; εἴτε γὰρ
 ἐβούλετο, ἄξιον ζητῆσαι τί δήποτε νῦν διαστέλλεται τοῖς μαθηταῖς
 5 ἵνα μὴ εἴπωσιν ὅτι αὐτὸς εἶη ὁ Χριστός; εἴτε μὴ ἐβούλετο, πῶς
 δύναται σώζεσθαι τὰ τῆς ἀποστολῆς; καὶ ταῦτα δ' ἂν τις ζητήσῃ
 κατὰ τὸν τόπον· ἄρα ἀποστέλλων τοὺς δώδεκα οὐκ ἀπέστειλεν
 αὐτοὺς φρονούντας ὅτι αὐτὸς εἶη ὁ Χριστός; εἰ δὲ τοῦτο ἐφρόνουν
 οἱ δώδεκα, δηλονότι καὶ ὁ Πέτρος· πῶς οὖν μακαρίζεται νῦν;
 10 ἐμφαίνει γὰρ ἡ λέξις διὰ τούτων ὅτι νῦν πρῶτον αὐτὸν
 ὠμολόγησεν ὁ Πέτρος Χριστὸν υἱὸν «τοῦ θεοῦ τοῦ ζώντος»¹. Ὁ μὲν
 οὖν Ματθαῖος πεποίηκε κατὰ τινα τῶν ἀντιγράφων τὸ τότε
 διεστειλατο τοῖς μαθηταῖς ἵνα μηδενὶ εἴπωσιν ὅτι αὐτὸς ἐστὶν ὁ
 Χριστός², ὁ δὲ Μάρκος «ἐπετίμησεν αὐτοῖς» φησὶν «ἵνα μηδενὶ
 15 λέγωσι περὶ αὐτοῦ»³, ὁ δὲ Λουκᾶς «ἐπιτιμήσας» φησὶν «αὐτοῖς
 παρήγγειλε μηδενὶ λέγειν τοῦτο»· τί δ⁴ «τοῦτο» ἢ ὅτι καὶ κατ'
 αὐτὸν ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος εἶπε, πρὸς τὸ «τίνα με λέγετε εἶναι;»·
 «τὸν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ»⁵. Ἰστέον μέντοι ὅτι τινὰ τῶν
 ἀντιγράφων τοῦ κατὰ Ματθαῖον ἔχει τὸ ἐπετίμησεν. Ἡ μὲν οὖν
 20 ἐπαπόρησις δοκεῖ μοι εἶναι γενναιοτάτη· λύσις δὲ αὐτῆς
 ἀναντίρρητος ζητηθῆτω, ἣν ὁ εὐρίσκων, ἐὰν ἦ πιστικωτέρα τῶν
 ὑφ' ἡμῶν λεχθησομένων ὡς ὑπομετρίων, εἰς μέσον φερέτω.

Πρὸς ἄλλους οὖν εἰ δύνασαι λέγειν ὅτι τὸ πιστεῦσθαι Ἰησοῦν
 εἶναι τὸν Χριστὸν ἔλαττόν ἐστι τοῦ γινώσκεισθαι τὸ πεπιστευμένον·
 25 τάχα δὲ καὶ τοῦ γινώσκεισθαι Ἰησοῦν εἶναι τὸν Χριστὸν διαφορά
 ἐστίν, οὐ παντὸς τοῦ γινώσκοντος ὁμοίως αὐτὸν γινώσκοντος. Ὅτι
 μὲν οὖν τὸ πιστεῦσθαι χωρὶς γνώσεως ἔλαττόν ἐστι τοῦ
 γινώσκεισθαι, δῆλον ἐκ τοῦ κατὰ Ἰωάννην «ἐὰν μείνητε ἐν τῷ λόγῳ
 τῷ ἐμῷ, γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει
 30 ὑμᾶς»⁶. Ὅτι δὲ καὶ τοῦ γινώσκεισθαι Ἰησοῦν εἶναι τὸν Χριστὸν
 διαφορά ἐστίν, οὐκ ἐπίσης τῶν γινωσκόντων γινωσκόντων αὐτόν,
 καὶ αὐτὴ μὲν ἡ ἐνάργεια τῷ κἂν ἐπὶ ποσὸν ἐπιστήσαντι παρίστησι
 τὸ πρᾶγμα. Τίς γὰρ οὐκ ἂν ὁμολογήσῃ ὅτι, φέρ' εἰπεῖν, Τιμόθεος
 γινώσκων Ἰησοῦν εἶναι τὸν Χριστὸν οὐκ ἐπὶ τοσοῦτον πεφώτιστο
 εἰς τὴν περὶ αὐτοῦ γνῶσιν, ὅσον ὁ ἀπόστολος Παῦλος πεφώτιστο;

¹ Mt 16, 16 | ² Mt 16, 20 | ³ Mc 8, 30 | ⁴ Lc 9, 21 | ⁵ Lc 9, 20 | ⁶ Gv 8, 31-32

1 ἤδη om. V 2 ἐβούλετο + καὶ Diehl cf. lat. | γὰρ H^{com.} M V : om. H^{a.c.}
 7 τοῦτο H M¹ V : αὐτοῖ M² 9 ἐμφαίνει H M¹ V : ἐνφαίνει M² 12 μαθηταῖς +
 αὐτοῦ Lomm. 15 παρήγγειλε M V : παρήγγελε H 17 τὸν υἱὸν om. H
 19 ἐπαπόρησις H M^{com.} V : ἀπόρησις M^{a.c.} 21 ὑπομετρίων H M : ὑπό μετρίων V
 Koe. 27 post Ἰωάννην lac. stat. Diehl cf. lat. 28 γνώσεσθε H M : γνώσεσθαι
 V 30 γινωσκόντων² om. H V 34 εἰς... πεφώτιστο salt. V

in missione. Forse voleva che essi, mentre compivano la loro opera di apostoli, annunciassero che egli era il Cristo? E se lo voleva, vale la pena chiedersi perché mai ora ordini ai discepoli di non dire che egli era il Cristo. E se non lo voleva, come si può allora render conto dell'opera di apostolato? Su questo passo ci si potrebbe poi chiedere: quando inviò i dodici, essi pensavano che gli fosse il Cristo? Se i dodici lo pensavano, è chiaro che lo pensava anche Pietro: perché dunque viene definito beato solo ora? Il testo mostra infatti che questa è la prima volta che Pietro riconobbe in lui il Cristo, il figlio «del Dio vivente» (Mt 16, 16). Secondo alcuni esemplari manoscritti, Matteo ha dunque scritto «Allora ordinò ai discepoli di non dire a nessuno che egli era il Cristo» (Mt 16, 20), Marco invece dice «Li rimproverò perché non dicessero a nessuno di lui» (Mc 8, 30) e Luca dice «Rimproverandoli ordinò di non dire a nessuno questa cosa» (Lc 9, 21). Cosa può essere questa cosa se non ciò che, anche secondo Luca, Pietro disse in risposta alla domanda «Chi dite che io sia?» e cioè «il Cristo, il Figlio di Dio» (Lc 9, 20). Bisogna poi sapere che alcune copie del Vangelo secondo Matteo hanno il verbo «rimproverò». Il problema mi sembra essere molto serio: si deve quindi cercare una soluzione inconfutabile. Chi la trova, la proponga, a patto che sia più convincente di quelle che sto per proporre a un livello più basso.

Bada quindi se puoi dire che credere che Gesù sia il Cristo valga meno di conoscere quanto creduto, e forse c'è differenza anche nel conoscere che Gesù sia il Cristo, poiché non tutti coloro che conoscono lo conoscono allo stesso modo. Che dunque il credere senza conoscenza valga meno del conoscere risulta chiaro dal Vangelo di Giovanni: «Se rimanete nella mia parole conoscete la verità, e la verità vi farà liberi» (Gv 8, 31-32). E che ci sia differenza nel conoscere che Gesù è il Cristo, poiché coloro che lo conoscono non lo conoscono alla pari, è l'autoevidenza del fatto a mostrarlo a chi indaghi pur poco. Chi infatti non ammetterebbe che, per dire, Timoteo, nel conoscere che Gesù è il Cristo, non fu illuminato nella conoscenza di lui tanto quanto l'apostolo Paolo?

καὶ τοῦτο δ' ἂν τίς οὐκ ἂν παραδέξαιτο ὅτι, κἄν πλείονες ἀληθεύοντες λέγωσι περὶ θεοῦ ὅτι «αὐτός μοι δέδωκε τῶν ὄντων γνῶσιν ἀψευδῆ»¹, οὐχ ὁμοίως τρανοῦντες καὶ καταλαμβάνοντες τὰ γινωσκόμενα οὐδὲ τῷ ἀριθμῷ τοσαῦτα γινώσκοντες τοῦτο ἐροῦσιν; οὐ μόνον δὲ κατὰ τὴν διαφορὰν τοῦ γινώσκειν ἔστι τοὺς γινώσκοντας μὴ ὁμοίως γινώσκειν, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ παραστήσαν τὴν γνῶσιν, ὡς κατὰ τοῦτο τὸν ἀποκαλύψαντος τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν ἐγνωκότα, ὡς Πέτρος μεμαρτύρηται ἐγνωκέναι, ἔχειν τὸν ἀνωτάτω μακαρισμὸν. Εἰ δὲ ὑγιῶς ἡμῖν ταῦτα εἴρηται, ἐπιστήσεις εἰ οἱ δώδεκα πρότερον μὲν ἐπίστευον οὐκ ἐγίνωσκον δὲ, ἐξῆς δὲ τῷ πιστεύειν καὶ ἀρχὰς εἶχον τοῦ γινώσκειν καὶ ὀλιγώτερα περὶ αὐτοῦ ἐγίνωσκον, ὕστερον δὲ προὔκοπτον ἐν τῷ γινώσκειν, ὡς δύνασθαι χωρῆσαι τὴν ἀπὸ τοῦ πατρὸς γνῶσιν ἀποκαλύπτοντος τὸν υἱὸν, ἐν ὁποίᾳ καταστάσει ὁ Πέτρος ἦν ἡνίκα ἐμακαρίσθη καὶ γὰρ μακαρίζεται οὐκ ἐπὶ τῷ εἰρηκέναι· «σὺ εἶ ὁ Χριστὸς» μόνον, ἀλλὰ μετὰ τῆς προσθήκης τῆς «ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος»². Οἱ γοῦν ἀναγράψαντες Μάρκος καὶ Λουκᾶς ἀποκριθέντα τὸν Πέτρον εἰρηκέναι· «σὺ εἶ ὁ Χριστὸς» καὶ μὴ προσθέντες τὸ παρὰ τῷ Ματθαίῳ κείμενον, οὐκ ἀνέγραψαν τὸν ἐπὶ τῷ εἰρημένῳ μακαρισμὸν καὶ τὴν μετὰ τὸν μακαρισμὸν εὐλογίαν λέγουσαν τὸ «σὺ εἶ Πέτρος»³ καὶ τὰ ἐξῆς.

16. Ἦδη δὲ καὶ τὸ πρῶτον ἐξεταστέον ὅτι τὰ μὲν ἄλλα περὶ αὐτοῦ κατήγγελλον ὡς μεγάλου καὶ θαυμαστοῦ, τὸ δὲ Χριστὸν εἶναι οὐδέπω ἐκήρυσσον ἵνα μὴ δοκοῖ ὁ σωτὴρ ἀφαιρεῖν αὐτῶν τὴν ἐξουσίαν τὴν περὶ τοῦ καταγγέλλειν αὐτὸν Χριστὸν, ἣν πρότερον ἐδωρήσατο. Καὶ τάχα τις τῷ τοιοῦτῳ λόγῳ παραστήσεται φάσκων ὡς ἐν εἰσαγωγῇ δεδιδάχθαι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοὺς Ἰουδαίους τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἔνδοξα, ἵνα τούτοις ἐν καιρῷ ἐποικοδομηθῇ καὶ τὰ περὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτὸν εἶναι. Τάχα δὲ πολλὰ τῶν πρὸς αὐτοὺς λελεγμένων πρὸς πάντας εἰρησθαι τοὺς πιστεύοντας δυνάμει· οὐ γὰρ μόνοις τοῖς ἀποστόλοις ἐφήρμοζε τὸ «ἐπὶ ἡγεμόνας δὲ καὶ βασιλεῖς ἀχθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ, εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσι»⁴, τάχα δὲ οὐδ' ὅλως τοῖς ἀποστόλοις, ἀλλ' ἅπασιν τοῖς

¹ Sap 7, 17 | ² Mt 16, 16 | ³ Mt 16, 18 | ⁴ Mt 10, 18

1 ἂν¹ mss. : αὐ² Koe. cf. lat. 3 οὐχ³ M V : οὐχι H 16 ἀλλὰ + μάλλον ἐπὶ τῷ Koe. cf. lat. 19 κείμενον + ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος διὰ τοῦτο Kl. cf. lat. | τῷ H^{corr.} M V : τὸ H^{a.c.} 23 κατήγγελλον mss. : κατήγγελλον De la Rue cf. lat. Χριστὸν + αὐτὸν Diehl. cf. lat. 25 ἐξουσίαν H M¹ V : τὴν ἐξουσίαν M² καταγγέλλειν H : καταγγέλειν M V 33 ἔθνεσι H^{corr.} M V : ἔθνεσιν H^{a.c.} | δὲ M V : δ' H | ἀλλ' ἅπασιν H : ἀλλὰ ἅπασιν M : ἀλλὰ πᾶσιν V

e chi non accetterebbe il fatto che, anche se molti sono sinceri nel dire: Dio «stesso mi ha concesso verace conoscenza della realtà» (Sap 7, 17), non penetrano né comprendono allo stesso modo ciò che conoscono e non diranno queste parole conoscendo lo stesso numero di cose? E il fatto che coloro che conoscono non lo facciano allo stesso modo non dipende solo dalla differenza nel conoscere ma anche da ciò che ha provocato la conoscenza. In questo modo, chi ha conosciuto il Figlio perché glielo ha rivelato il Padre, come si testimonia che lo abbia conosciuto Pietro, ha una beatitudine superiore. Se siamo nel giusto nel dire questo, cercherai di capire se i dodici prima credevano ma non sapevano e, in seguito al credere, ebbero anche le basi del conoscere, ma conoscevano ancora poco di lui. In seguito, facevano progressi nel conoscere, così da poter accogliere la conoscenza che viene dal Padre che rivela il Figlio: Pietro era in questa condizione quando fu detto beato e infatti viene detto beato non per aver detto soltanto «Tu sei il Cristo», ma solo dopo l'aggiunta di «il figlio del Dio vivente» (Mt 16, 16). Ecco perché Marco e Luca, che scrivono che Pietro rispose «Tu sei il Cristo» senza aggiungere quanto si legge in Matteo, non riferirono nemmeno la beatitudine in seguito a questa affermazione né la benedizione dopo la beatitudine: «Tu sei Pietro» (Mt 16, 18) etc.

16. Ora bisogna in primo luogo esaminare la possibilità che essi predicassero altre cose di lui, come di un uomo grande e straordinario ma non annunciassero ancora che era il Cristo: non deve sembrare che il Salvatore tolga loro il potere di proclamarlo Cristo, potere che prima aveva loro donato. E forse qualcuno si accosterà a un discorso del genere dicendo che, come in un'introduzione, i Giudei furono istruiti dagli apostoli riguardo agli aspetti gloriosi di Gesù, affinché su questi si potesse fondare, al momento opportuno, quanto concerne il suo essere Cristo. Forse molte delle cose dette a loro erano rivolte a tutti

πιστεύειν μέλλουσι τὸ «παραδώσει δὲ ἀδελφὸς ἀδελφὸν εἰς θάνατον»¹ καὶ τὰ ἐξῆς. Ἀλλὰ καὶ τὸ «πᾶς οὖν ὅστις ὁμολογήσει ἐν ἐμοὶ»² καὶ τὰ ἐξῆς οὐκ ἰδίως τοῖς ἀποστόλοις, ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς πιστεύουσιν εἴρηται. Κατὰ τοῦτο οὖν προϋποτύπως ἐστὶ διδασκαλίας διὰ τῶν πρὸς τοὺς ἀποστόλους λελεγμένων, ὕστερον κάκεινοις καὶ παντὶ τῷ διδάσκοντι εἰς χρῆσιν ἐλευσομένης.

17. Ὁ δὲ βουλόμενος καὶ τὸ Χριστὸν αὐτὸν εἶναι κεκηρῦχθαι πρότερον ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων ἀποστόλων τὸ «ὃ λέγω ὑμῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ, εἶπατε ἐν τῷ φωτί· καὶ ὃ εἰς τὸ οὐὶς ἀκούετε, κηρύσσετε ἐπὶ τῶν δωματίων»³ ἐρεῖ ὅτι οἶονεὶ κατηχήσαι ἠθέλησε πρότερον τοὺς⁴ τῶν ἀποστόλων ἀκουσομένους τὸ Χριστοῦ ὄνομα, εἴτ' ἔασαι τοῦτο οἶονεὶ πεφθῆναι ἐν ταῖς διανοαῖς τῶν ἀκουσάντων, ἵνα σιωπῆς γενομένης τοῦ τὸ τοιοῦτον περὶ αὐτοῦ κηρύσσεσθαι, εὐκαιρότερον ἐποικοδομηθῇ τοῖς προκατηχηθεῖσι Χριστὸς Ἰησοῦς ἐσταυρωμένος καὶ ἐκ νεκρῶν ἐγγεγερμένος. Ὅπερ ἐν ταῖς ἀρχαῖς οὐδὲ αὐτοὶ οἱ ἀπόστολοι ἤδρισαν· γέγραπται γὰρ ἐν τοῖς νῦν ἐξεταζομένοις ὅτι ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν καὶ τάδε καὶ τάδε παθεῖν⁵. Εἰ δὲ ταῦτα νῦν οἱ ἀπόστολοι μανθάνουσι παρὰ τοῦ Ἰησοῦ ἀπαντησόμενα αὐτῷ, τὴν ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων ἐπιβουλήν καὶ ὡς ἀναιρεθῆσεται καὶ ὡς μετὰ ταῦτα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν «ἀναστήσεται», τί χρῆ νομίζειν ἐγνωκέναι πρότερον τοὺς μαθητευομένους παρὰ τοῖς ἀποστόλοις περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἢ ὅτι, εἰ καὶ κατηγγέλλετο αὐτοῖς Χριστὸς, ὡς ἐν εἰσαγωγῇ κατηγγέλλετο οὐ τρανούση τὰ κατ' αὐτόν; καὶ γὰρ ὁ σωτὴρ ἡμῶν ἐβούλετο, διαστελλόμενος τοῖς μαθηταῖς ἵνα μηδενὶ εἴπωσιν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός, τηρήσαι τὴν τελειότεραν περὶ αὐτοῦ διδασκαλίαν ἐπιτηδειότερῳ καιρῷ, ὅτε ἠδύναντο μαρτυρήσαι τοῖς ἑωρακόσιν αὐτὸν σταυρούμενον τὰ περὶ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ οἱ ἑωρακότες αὐτὸν σταυρούμενον καὶ ἀναστάντα μαθηταί. Εἰ γὰρ οἱ αἰεὶ αὐτῷ συνόντες ἀπόστολοι καὶ πάντα ἑωρακότες «ἃ ἐποίει θαυμάσια»⁶ καὶ μαρτυροῦντες αὐτοῦ τοῖς λόγοις ὅτι «ρήματα ζωῆς αἰωνίου»⁷ ἦσαν, ἐσκανδαλίσθησαν

¹ Mt 10, 21 | ² Mt 10, 32 | ³ Mt 10, 27 | ⁵ Mt 16, 21 | ⁶ Mt 21, 15 | ⁷ Gv 6, 68

5 λελεγμένων H M : λεγομένων V 9 σκοτία H M : σκοτεία V | ἀκούετε H M : ἀκηκόατε V 10 πρότερον + ἀμαυρότερον et τοὺς + παρὰ Kl. cf. lat. et C^{luc}23 11 τοῦτο M V : τὸ H 12 πεφθῆναι H : πεμφθῆναι M V 17 ὅτι Huet : εἰ mss. 22 μαθητευομένους H M¹ V : μαθητευσόμενους M² 23 ἢ ὅτι mss. : ἦτοι Koe. cf. lat. | κατηγγέλλετο H : κατηγγέλετο M V 24 κατηγγέλλετο H : κατηγγέλετο M V 27 ὅτε M V : ὅτι H 30 αὐτῷ συνόντες H M : συνόντες αὐτῷ V

i credenti in potenza: non si adattava infatti ai soli apostoli il detto «Sarete condotti davanti ai governatori e ai re per causa mia, per dare testimonianza a loro e ai pagani» (Mt 10, 18) e forse non erano rivolte unicamente agli apostoli ma a tutti i futuri credenti le parole «Il fratello darà a morte il fratello» (Mt 10, 21) etc. e anche «Chiunque riconoscerà in me» (Mt 10, 32) etc. non è detto propriamente agli apostoli ma a tutti i credenti. In questo senso c'è, nelle parole rivolte agli apostoli, un abbozzo di insegnamento che sarebbe poi stato utile per loro e per chiunque insegni.

17. Chi invece vuole che gli apostoli che si erano sentiti dire «Quello che vi dico nelle tenebre, ditelo nella luce e quello che ascoltate all'orecchio, annunciatelo dai tetti» (Mt 10, 27) avessero annunciato già prima che egli era Cristo, dirà che egli volle, in qualche modo, che coloro che avrebbero ascoltato gli apostoli facessero risuonare il nome di Cristo, per poi lasciarlo, in qualche modo, maturare nelle menti degli ascoltatori, affinché, fattosi silenzio su un tale annuncio nei suoi riguardi, sulla catechesi precedente si edificasse, al momento più opportuno, Cristo Gesù crocifisso e risorto dai morti. E agli inizi non lo sapevano neppure gli apostoli: è infatti scritto nel passo ora esaminato che «da allora Gesù iniziò a mostrare ai suoi discepoli che egli doveva andare a Gerusalemme e subire questo e quello» (Mt 16, 21). Se i discepoli apprendono ora da Gesù le cose che egli avrebbe affrontato, cioè la trama da parte degli anziani, il modo in cui sarebbe stato ucciso e che, in seguito, il terzo giorno sarebbe risorto dai morti; cosa bisogna pensare che sapessero prima coloro che erano stati istruiti su Gesù dagli apostoli se non che, anche se fu loro annunciato il Cristo, fu annunciato come in introduzione, senza approfondire ciò che lo riguardava? E infatti il nostro Salvatore, ordinando ai discepoli di non dire a nessuno che lui era il Cristo, voleva preservare l'insegnamento più perfetto su di sé per il momento più adatto, quando i discepoli che lo avevano visto crocifisso e risorto, avrebbero potuto testimoniare la resurrezione a chi lo aveva visto crocifisso. Se infatti gli apostoli che erano sempre con lui, che avevano visto «i gesti straordinari che compiva» (Mt 21, 15) e che testimoniavano che le sue erano «parole di vita eterna» (Gv 6, 68), si scandalizzarono

περὶ τὴν νύκτα τοῦ προδεδόσθαι αὐτόν, τί οἶει παθεῖν τοὺς πρότερον μαθόντας, ὅτι αὐτὸς εἶη ὁ Χριστός; ὦν, οἶμαι, φειδόμενος ταῦτα διεστειλάτο.

5 18. Ὁ δὲ βουλόμενος τὰ εἰρημένα πρὸς τοὺς δώδεκα εἰς τοὺς
μετὰ ταῦτα ἀναφέρεσθαι χρόνους, καὶ μηδέπω κατηγγεγκέναι 5
τοὺς ἀποστόλους τοῖς ἀκούουσιν αὐτῶν ὅτι αὐτὸς εἶη ὁ Χριστός,
φήσει ὅτι ἐβούλετο τηρηθῆναι τὴν τοῦ Χριστοῦ ἔννοιαν
ἐπιπεπλεγμένην τῷ Ἰησοῦ ὀνόματι τῇ τελειοτέρᾳ καὶ σωτηρίᾳ
κηρύξει, ὅποιαν ἐπιστάμενος ὁ Παῦλος ἔλεγε Κορινθίοις τὸ «ἐγὼ
10 δὲ ἔκρινα μηδὲν εἰδέναι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον
ἑσταυρωμένον»¹. Διὸ πρότερον μὲν Ἰησοῦν, τάδε τινὰ ποιοῦντα καὶ
τοιάδε τινὰ αὐτὸν διδάσκοντα εἶναι ἐκήρυσσον, νῦν δ' ὅτε Πέτρος
Χριστὸν αὐτὸν εἶναι ὁμολογεῖ υἱὸν «τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος», ὡς μὴ
βουλόμενος κηρύσσεσθαι αὐτὸν ἤδη Χριστὸν, ἴν' εὐκαιρότερον
15 κηρυχθῆ καὶ ἑσταυρωμένος, «διαστέλλεται τοῖς μαθηταῖς ἵνα
μηδενὶ εἴπωσιν ὅτι αὐτὸς ἐστὶν ὁ Χριστός»². Παρίσταται δὲ πῶς
τοῦτ' εἶναι τὸ βούλημα αὐτοῦ κωλύοντος κηρύσσεσθαι αὐτὸν εἶναι
Χριστὸν ἐκ τοῦ ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς
20 αὐτοῦ ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν καὶ πολλὰ παθεῖν ἀπὸ
τῶν πρεσβυτέρων³ καὶ τῶν ἐπιφερομένων. Οἴονεὶ γὰρ τότε κατὰ
τὸν καιρὸν ἐγνωκόσι τοῖς μαθηταῖς Ἰησοῦν εἶναι Χριστὸν υἱὸν «τοῦ
θεοῦ τοῦ ζῶντος», ἀποκαλύψαντος αὐτοῖς τοῦ πατρὸς, κηρύσσει,
ἀντὶ τοῦ πιστεύειν αὐτοὺς <εἰς> Ἰησοῦν Χριστὸν ἑσταυρωμένον,
25 πιστεύειν εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν σταυρωθησόμενον, ἀλλὰ καὶ, ἀντὶ
τοῦ πιστεύειν εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον «ἐγγηγεμένον ἐκ
νεκρῶν»⁴, διδάσκει αὐτοὺς πιστεύειν εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ
τοῦτον ἐγερωθησόμενον ἐκ νεκρῶν. Ἐπεὶ δὲ «ἀπεκδυσάμενος τὰς
ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισε θριαμβεύσας ἐν παρρησίᾳ ἐν»
τῷ ξύλῳ»⁵, εἴ τις ἐπαισχύνεται τὸν Χριστοῦ σταυρὸν,
30 ἐπαισχύνεται τὴν οἰκονομίαν δι' ἣν ἐθριαμβεύθησαν ἐκεῖναι, δέον
καὶ «καυχᾶσθαι ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ»⁶
τὸν καὶ πιστεύοντα καὶ ἐγνωκότα ταῦτα· δι' οὗ Χριστοῦ
σταυρουμένου τοῦ κόσμου τῷ πιστεύοντι ἐδειγματίσθησαν καὶ
ἐθριαμβεύθησαν αἱ ἀρχαί, ἐν αἷς, οἶμαι, ἦν καὶ ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος

¹ 1Cor 2, 2 | ² Mt 16, 20 | ³ Mt 16, 21 | ⁴ 2Tim 2, 8 | ⁵ Col 2, 15 | ⁶ Gal 6, 14

1 προδεδόσθαι H M : προδιδόσθαι V | οἶει + ἄν Koe. 2 πρότερον +
μανθάνοντας Kl. cf. lat. 11 τάδε H : τά δέ M V 12 M² 13 ὁμολογεῖ mss. :
ὡμολόγει Kl. cf. lat. 23 αὐτοὺς + εἰς Huet | αὐτοὺς... 24 πιστεύειν salt. H
25 Ἰησοῦν Χριστὸν M V : Χριστὸν Ἰησοῦν H 26 Ἰησοῦν Χριστὸν M V : Χριστὸν
Ἰησοῦν H 33 τοῦ κόσμου Kl. cf. lat. : τῷ κόσμῳ mss.

nella notte in cui fu tradito, cosa pensi che avrebbe patito chi aveva prima imparato che gli era il Cristo? È per risparmiarli che, credo, diede quest'ordine.

18. Chi invece vuole che le parole dette ai dodici siano riferite a tempi successivi e che gli apostoli non avessero ancora annunciato ai loro ascoltatori che egli era il Cristo, dirà che Gesù voleva preservare l'idea di Cristo intrecciata al nome di Gesù per un annuncio più perfetto e salvifico, come quello che, consapevole di ciò, Paolo diede ai Corinzi: «Io poi ritenni di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e questi crocifisso» (1Cor 2, 2). Perciò prima annunciavano che Gesù faceva certe cose e ne insegnava altre sul proprio conto, ora che Pietro riconosce che egli è Cristo, figlio del Dio vivente, come se non volesse essere ancora annunciato come Cristo, «ordina ai discepoli di non dire a nessuno che egli è il Cristo» (Mt 16, 20) per essere più opportunamente proclamato anche crocifisso. E che questa fosse la sua intenzione quando proibì di annunciare che egli era il Cristo lo dimostrano in qualche modo le parole: «da allora Gesù iniziò a mostrare ai suoi discepoli che doveva andare a Gerusalemme e soffrire molte cose da parte degli anziani (Mt 16, 21) e quanto segue. È come se allora, in quel preciso momento, ordinasse ai discepoli, che sapevano che Gesù era il figlio del Dio vivente per rivelazione fatta dal Padre, di credere – invece che a Gesù Cristo crocifisso – a Gesù Cristo che sarebbe stato crocifisso e anche di credere – invece che a Gesù Cristo «risorto dai morti» (2Tim 2, 8) – in Gesù Cristo che sarebbe risorto dai morti. Dal momento poi che «ha disarmato i Principati e le Potenze e ne ha fatto pubblico spettacolo trionfando sulla croce» (Col 2, 15), se uno si vergogna della croce di Cristo, si vergogna del piano salvifico in base al quale si trionfò sulle potenze; chi invece crede e conosce questi fatti deve «gloriarsi della croce del Signore nostro Gesù Cristo» (Gal 6, 14) ed è per mezzo di Cristo che il mondo è crocifisso per chi crede e si trionfò sulle potenze tra le quali, credo, c'era anche il principe di questo mondo.

5 τούτου. Διόπερ ἐγγύς γενόμενος τοῦ παθεῖν εἶπε τὸ «νῦν ὁ ἄρχων
 τοῦ κόσμου τούτου κέκριται καὶ νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου
 ἐκβληθήσεται ἔξω· καὶ ἐὰν ὑψωθῶ», φησὶν, «ἐκ τῆς γῆς, πάντας
 ἐλκύσω πρὸς ἑμαυτόν»¹, οὐκέτι τοσοῦτον, ὅσον <πρότερον>, 5
 δυναμένου τοῦ κωλύοντος ἔρχεσθαι πρὸς τὸν Ἰησοῦν τοὺς
 ἔλκομένους ὑπ' αὐτοῦ.

10 19. Ἀναγκαῖον μὲν οὖν τῷ κηρύσσεσθαι Ἰησοῦν Χριστόν,
 ἐσταυρωμένον κηρύσσεσθαι αὐτόν. Καὶ οὐχ οὕτως ἐλλιπὲς εἶναι
 μοι φαίνεται τὸ Ἰησοῦν εἶναι τὸν Χριστόν σιωπωμένου τινὸς τῶν
 ἄλλων τεραστίων αὐτοῦ, ὡς σιωπωμένου τοῦ εἶναι αὐτόν 10
 ἐσταυρωμένον. Διόπερ τηρῶν τὸ τελειοτέρως κηρυχθῆναι ὑπὸ τῶν
 ἀποστόλων τὰ περὶ αὐτοῦ, *διεστειλάτο τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἵνα*
μηδενὶ εἴπωσιν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός καὶ ηὐτρέπιζεν αὐτοὺς
 λέγειν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός ὁ ἐσταυρωμένος καὶ ἐκ νεκρῶν
 ἀναστάς, ἠνίκα ἤρξατο οὐ μόνον λέγειν οὐδὲ ἕως τοῦ διδάσκειν 15
 προκόπτειν, ἀλλὰ καὶ *δεικνύναι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς*
*Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν*² καὶ τὰ ἐξῆς· πρόσεχε γὰρ τῇ δεικνύειν λέξει
 ὅτι, ὡσπερ τὰ αἰσθητὰ δείκνυσθαι λέγεται, οὕτως δεικνυσθαι
 εἴρηται ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ τὰ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενα τοῖς μαθηταῖς
 20 αὐτοῦ. Καὶ οὐχ οὕτως οἶμαι δεδειχθαι τοῖς ἑωρακόσι σωματικῶς
 20 *πολλὰ πάσχοντα αὐτὸν ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων* τοῦ λαοῦ ἕκαστον
 τῶν ὀρωμένων, ὡς *τοῖς μαθηταῖς τὴν λογικὴν δεῖξιν* περὶ τούτου.

25 20. Τότε μὲν ἤρξατο δεικνύειν³, εἰκὸς δ' ὅτι μετὰ τοῦτο τοῖς
 χωρητικοῖς γενομένοις τρανότερον ἐδείκνυεν, οὐκέτι ὡς
 25 εἰσαγομένοις ἀρχόμενος δεικνύναι, ἀλλ' ἤδη καὶ προκόπτων ἐν τῷ
 δεικνύναι. Καὶ εἴπερ ἐστὶν εὐλογον νοεῖν ὅτι πάντως οὐπερ ὁ
 Ἰησοῦς ἤρξατο τοῦτο ἐτέλεσε, πάντως ποτὲ ἐτέλεσεν ὃ ἤρξατο
 δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς περὶ τοῦ δεῖν αὐτόν τὰ γεγραμμένα

¹ Gv 12, 31-32 | ² Mt 16, 21 | ³ Mt 16, 21

2 κέκριται...τούτου² salt. V 3 ἐκ H : ἐπὶ M V 4 ὅσον + πρότερον Kl. cf. lat
 5 τοῦ + ἄρχοντος τοῦ Diehl Kl. cf. lat. 7 τῷ mss. : ἐν τῷ Koe. 8 αὐτόν +
 ἐλλιπὲς δὲ ἐστὶν αὐτόν μὲν κηρύσσειν, τὸν δὲ σταυρὸν αὐτοῦ σιωπᾶν Koe. cf.
 lat. 9 τὸ H M : τὸν V | εἶναι mss. : εἰπεῖν Kl. cf. lat. | σιωπωμένου H V :
 σιωπουμένου M 11 Διόπερ τηρῶν H M¹ V : Διὸ ἐντηρῶν M² | τὸ + ὕστερον
 Koe. cf. lat. 19 Ἰησοῦ H : θεοῦ M V (*a Christo* lat.) 21 τῶν H V : τοῦ M
 22 δεῖξιν mss. : λέξιν Koe. cf. lat. | τούτου mss. : τοῦ τοῦ πάθους καὶ τῆς
 ἀναστάσεως μυστηρίου αὐτοῦ Koe. cf. lat. 23 Τότε mss. : Καὶ τότε Kl. cf. lat.
 δ' H : δὲ M V 24 γενομένοις V Diehl cf. lat. : γινομένοις H M 27 ἐτέλεσε M V
 : ἐτέλεσεν H 28 μαθηταῖς + αὐτοῦ H | αὐτόν τὰ γεγραμμένα M H : τὰ
 γεγραμμένα αὐτόν H

Perciò, avvicinandosi alla passione disse: «Ora il principe di questo mondo viene giudicato e ora il principe di questo mondo sarà gettato fuori e, quando sarò elevato – dice – dalla terra, attirerò tutti a me» (Gv 12, 31-32), visto che colui che impedisce, a chi è attratto da lui, di andare verso Gesù non ha più tanto potere quanto ne aveva prima.

19. Per annunciare Gesù Cristo è quindi indispensabile annunciarlo crocifisso. E il fatto che Gesù sia il Cristo non mi sembra tanto incompleto se si tace uno dei suoi altri miracoli, quanto invece se si tace il suo essere crocifisso. Perciò, preservando il più perfetto annuncio su di lui da parte degli apostoli, ordinò ai suoi discepoli di non dire a nessuno che è era il Cristo e li preparò a dire che egli è il Cristo, crocifisso e risorto dai morti nel momento in cui iniziò non solo a “dire”, né si spinse solo fino ad “insegnare” ma giunse a “mostrare” ai suoi discepoli che egli doveva andare a Gerusalemme etc. Bada infatti alla parola «mostrare» poiché, come si dice che gli oggetti sensibili vengono mostrati, così si dice che furono mostrate da Gesù le cose che disse ai propri discepoli. E non penso che, a coloro che l'hanno visto soffrire fisicamente da parte degli anziani del popolo, le cose viste siano state mostrate nello stesso modo in cui fu mostrata ai discepoli la manifestazione razionale di questo.

20. *Allora iniziò a mostrare* (Mt 16, 21). Probabilmente, dopo ciò, lo mostrava in modo più penetrante a chi era diventato capace di ricevere, non più iniziando a mostrare come a dei principianti, ma ormai progredendo nel mostrare. E se è ragionevole pensare che Gesù completò certamente ciò che iniziò, certamente completò in qualche momento ciò che aveva iniziato a mostrare ai discepoli sul suo dover soffrire le cose scritte.

παθεῖν. Ὅτε γὰρ τὴν ἀπὸ τοῦ λόγου περὶ τούτων τελείαν γνώσιν καταλαμβάνει τις, τότε λεκτέον ἀπὸ λογικῆς δείξεως ὁρῶντος τοῦ νοῦ τὰ δεικνύμενα, τετελειώσθαι τὴν δεῖξιν τῷ ταῦτα θεωρεῖν καὶ βουλομένῳ καὶ δυναμένῳ καὶ θεωροῦντι. Ἐπεὶ δὲ οὐκ ἐνεδέχετο

5 «προφήτην ἀπολέσθαι ἔξω Ἰερουσαλήμ»¹ ἀπώλειαν ἀναλογίαν ἔχουσαν πρὸς τὸ «ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔνεκεν ἐμοῦ, εὐρήσει αὐτήν»², διὰ τοῦτο ἔδει αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν, ἵνα

10 πολλά παθῶν ἐν ἐκείνοις, τὴν ἀπαρχὴν τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως³ ποιήσῃ ἐν τοῖς «ἄνω»⁴ Ἱεροσολύμοις, καταργῶν καὶ καταλύων τὴν ἐπὶ γῆς μετὰ πάσης τῆς ἐν αὐτῇ λατρείας. Ὅσον

15 μὲν γὰρ «Χριστὸς» οὐκ «ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων»⁵, οὐδὲ συνηγέρθησαν αὐτῷ οἱ γινόμενοι σύμμορφοι τῷ θανάτῳ καὶ τῇ ἀναστάσει αὐτοῦ⁶, κάτω ἐζητεῖτο ἢ τοῦ θεοῦ πόλις καὶ ὁ ναός, οἱ καθαρισμοὶ καὶ τὰ λοιπά. Ὅτε δὲ τοῦτο

20 γέγονεν, οὐκέτι, ἀλλὰ τὰ ἄνω, ἄτινα ἵνα ἐνστή, ἔδει αὐτὸν εἰς τὰ κάτω Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν καὶ πολλά ἐκεῖ παθεῖν ἀπὸ τῶν ἐν αὐτῇ πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων τοῦ λαοῦ, ἵνα δοξασθῇ ὑπὸ τῶν χωρούντων τὰς εὐεργεσίας αὐτοῦ οὐρανίων πρεσβυτέρων καὶ θειοτέρων ἀρχιερέων ὑπὸ ἀρχιερεῖ τῷ ἐνὶ τεταγμένῳ, δοξασθῇ

25 δὲ ὑπὸ τῶν γραμματέων τοῦ λαοῦ ἀσχολουμένων περὶ γράμματα, οὐ τὰ γραφόμενα «μέλανι ἀλλά» τετρανωμένα «πνεύματι θεοῦ ζῶντος»⁷, καὶ ἀποκτανθῇ μὲν ἐν τοῖς κάτω Ἱεροσολύμοις, βασιλεύσῃ δὲ ἀναστάς ἐν «Σιών ὄρει καὶ πόλει θεοῦ ζῶντος Ἱερουσαλήμ ἐπουρανίῳ»⁸. Τῇ τρίτῃ δὲ ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν ἀνέστη, ἵνα ῥυσάμενος «ἀπὸ τοῦ πονηροῦ» καὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ἐν ᾧ τὸ

30 ψεῦδος ἦν καὶ ἡ ἀδικία καὶ ὁ πόλεμος καὶ πάντα τὰ ἐναντία οἷς ἐστὶν ὁ Χριστός, ἔτι δὲ τοῦ μετασχηματιζομένου εἰς ἅγιον πνεῦμα βεβήλου πνεύματος, περιποιήσῃ τοῖς ῥυσθεῖσι βαπτίσασθαι τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα «εἰς ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος»⁹, ἅπερ τρεῖς ἡμέραι εἰσὶν ἅμα ἐνεστηκυῖαι αἰωνίως¹⁰ τοῖς, δι' αὐτάς, υἱοῖς φωτός.

¹ Lc 13, 33 | ² Mt 10, 39 | ³ 1Cor 15, 20 | ⁴ Gal 4, 26 | ⁵ 1Cor 15, 20 | ⁶ cf. Rom 6, 5; 8, 29 | ⁷ 2Cor 3, 3 | ⁸ Ebr 12, 22 | ⁹ Mt 28, 19 | ¹⁰ cf. 1 Tess 5, 23; Mt 28, 19

1 τούτων + τῶν μυστηρίων Koe. cf. lat. 2 τις H V : τίς M² 5 προφήτην ἀπολέσθαι H M¹ : τὰ τοιαῦτα ἀποτελέσθαι V (non leg. M) 6 τὸ... ἔνεκεν H M¹ : om. V spatio intermisso (non leg. M) 8 πολλά παθῶν H M¹ : om. V spatio intermisso (non leg. M) | ἐν + Ἱεροσολύμοις καὶ ἀποκτανθεῖς ἐν Diehl Kl. Koe. cf. lat. 9 Ἱεροσολύμοις + καταλείπων καὶ Koe. cf. lat. 10 γῆς M V : τῆς γῆς H : γῆς + Ἱερουσαλήμ Koe. cf. lat. | τῆς om. V 12 αὐτῷ H M^{a,c} V : τῷ M^{corr.} 17 δοξασθῇ + μὲν Koe. 19 δοξασθῇ H V : δορασθῇ M 31 αὐτάς + γενομένοις Kl. cf. lat. | υἱοῖς + τοῦ H

Quando infatti uno ottiene dal λόγος la perfetta conoscenza, allora bisogna dire che, se l'intelletto vede le cose mostrate per manifestazione razionale, si è completata la manifestazione per chi questo vuole e può contemplare, e lo contempla. Ma poiché non era possibile che «un profeta morisse fuori da Gerusalemme» (Lc 13, 33) di una morte analoga a quella di «chi perde la sua anima a causa mia e la troverà» (Mt 10, 39), perciò bisognava che egli andasse a Gerusalemme perché, soffrendo molto lì, offrisse le primizie della resurrezione dai morti (cf. 1Cor 15, 20) nella Gerusalemme «in alto» (Gal 4, 26), abolendo ed eliminando la città sulla terra con tutto il culto che lì si pratica. Fino a quando infatti «Cristo non è risorto dai morti, primizia di coloro che sono morti» (1Cor 15, 20) e non sono risorti con lui coloro che sono divenuti conformi alla sua morte e alla sua resurrezione (cf. Rom 6, 5; 8, 29), si cercavano in basso la città e il tempio di Dio, le purificazioni e il resto. Quando poi avvenne, non fu più così, ma si ricercavano le cose di lassù. E affinché ciò si verificasse, bisognava che lui andasse nella Gerusalemme di quaggiù e lì soffrisse molto per mano degli anziani, dei sommi sacerdoti e degli scribi del popolo che si trovavano in essa, per poter essere glorificato da anziani celesti capaci di accogliere i suoi benefici e da più divini sommi sacerdoti, sottomessi all'unico sommo sacerdote, per poter essere glorificato da quegli scribi del popolo che si occupano delle lettere, non di quelle scritte «con inchiostro» ma di quelle rese chiare «dallo spirito del Dio vivente» (2Cor 3, 3), e per poter morire nella Gerusalemme di quaggiù e, risorto, regnare «sul monte di Sion e nella città del Dio vivente, la Gerusalemme Celeste» (Ebr 12, 22). Il terzo giorno risorse dai morti, per salvarli dal maligno e da suo figlio (in cui era la menzogna, l'ingiustizia, la guerra e tutto ciò che è opposto a Cristo) e anche dallo spirito impuro che si camuffa da Spirito Santo e per procurare ai salvati il diritto di essere battezzati in spirito, anima e corpo «nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo» (Mt 28, 19) che poi sono i tre giorni eternamente presenti assieme (cf. 1Tess 5, 23; Mt 28, 19) per chi è, grazie a loro, figlio della luce.

21. Ἐπεὶ δὲ ἀνάξια τὰ πάθη ἐνόμιζεν εἶναι Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ
 «τοῦ θεοῦ τοῦ ζώντος»¹, ἤττονα δὲ καὶ τοῦ ἀποκαλύψαντος αὐτῷ
 πατρός τὰ τηλικαῦτα περὶ αὐτοῦ, οὐ γὰρ ἀποκεκάλυπτο αὐτῷ τὰ
 περὶ τοῦ πείσεσθαι, διὰ τοῦτο *προσλαβόμενος αὐτόν* καὶ ὡσπερ
 5 ἐπιλαθόμενος τῆς ἀξίας τοῦ Χριστοῦ, καὶ ὅτι «ὁ υἱὸς τοῦ ζώντος
 θεοῦ»² οὐδὲν ἐπιτιμήσεως λέγει ἢ πράττει ἄξιον, ἤρξατο ἐπιτιμᾶν
 αὐτῷ καὶ ὡς δεομένῳ ἰλασμοῦ, οὐ γὰρ ἤδει πῶς ὅτι τοῦτον
 «προέθετο ὁ θεὸς ἰλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι»³,
 εἶπεν· *ἰλεῶς σοι, κύριε*⁴. Οὐ τὴν μὲν πρόθεσιν ἀποδεξάμενος τῇ δὲ
 10 ἀγνοίᾳ ἐπιτιμῶν, διὰ μὲν τὴν πρόθεσιν οὐσαν δεξιὰν λέγει αὐτῷ·
*ὑπαγε ὀπίσω μου*⁵, οἶονεὶ καταλιπόντι, [τά] δι' ὧν ἠγνόει καὶ οὐκ
 ὀρθῶς ἔλεγεν, <τὸ> ἀκολουθεῖν τῷ Ἰησοῦ, διὰ δὲ τὴν ἀγνοίαν, ὡς
 ἀντικείμενόν τι ἔχοντι τοῖς τοῦ θεοῦ εἶπε· *σατανᾶ*⁶, ὅπερ ἐστὶν
 Ἑβραϊκῶς ἀντικείμενον. Εἰ δὲ μήτε ἀπὸ ἀγνοίας εἰρήκει μήτε
 15 ἐπετετιμῆκει τῷ υἱῷ «τοῦ θεοῦ τοῦ ζώντος», λέγων αὐτῷ τὸ *ἰλεῶς*
*σοι, κύριε· οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο*⁷, οὔτ' ἂν εἶπεν αὐτῷ τὸ *ὑπαγε ὀπίσω*
μου, ὡς καταλιπόντι τὸ εἶναι αὐτοῦ ὀπίσω καὶ ἔπεσθαι αὐτῷ, οὔτ'
 ἂν ὡς ἀντικείμενα εἰρηκότι τοῖς ὑπ' αὐτοῦ λελεγμένοις ἔλεξεν ἂν
 τὸ *σατανᾶ*. Νυνὶ δὲ ἴσχυσεν αὐτόν ὁ *σατανᾶς*, ἀκολουθήσαντα τῷ
 20 Ἰησοῦ καὶ ὀπίσω αὐτοῦ βαίνοντα, ἀποστήσαι τοῦ ἀκολουθεῖν αὐτῷ
 καὶ τοῦ ὀπίσω τυγχάνειν τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ ποιῆσαι αὐτόν, δι'
 ὧν εἶπεν ἀπὸ ἀγνοίας, ἄξιον τοῦ ἀκούσαι *σατανᾶν* καὶ *σκάνδαλον*
 τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ οὐ φρονούντα τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν
 25 ἀνθρώπων⁸. Ὅτι δὲ ὀπίσω πρότερον ἦν, πρὶν τοῦτο ἀμαρτεῖν, τοῦ
 υἱοῦ τοῦ θεοῦ ὁ Πέτρος, δῆλον ἐκ τοῦ «δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ
 ποιήσω ὑμᾶς ἀλιεῖς ἀνθρώπων»⁹.

22. Ἄμα δὲ, συγκρινεῖς ὅτι πρὸς μὲν τὸν Πέτρον εἶπεν·
*ὑπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ*¹⁰, πρὸς δὲ τὸν διάβολον, εἰπόντα αὐτῷ·
 «πάντα σοι ταῦτα δώσω, ἐὰν πεσῶν προσκυνήσης μοι», «ὑπαγε,
 30 *σατανᾶ*»¹¹ χωρὶς τῆς *ὀπίσω μου* προσθήκης. Τὸ γὰρ *ὀπίσω* τοῦ
 Ἰησοῦ εἶναι ἀγαθόν ἐστι· διὸ εἴρηται τὸ «δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ
 ποιήσω ὑμᾶς ἀλιεῖς ἀνθρώπων»¹². Τοιοῦτον δὲ ἐστὶ καὶ τὸ «ὅς οὐκ

¹ Mt 16, 16 | ² Mt 16, 16 | ³ Rom 3, 25 | ⁴ Mt 16, 22 | ⁵ Mt 16, 23 | ⁶ Mt 16, 23 | ⁷ Mt 16, 22 | ⁸ Mt 16, 23 | ⁹ Mt 4, 19 | ¹⁰ Mt 16, 23 | ¹¹ Mt 4, 9
¹² Mt 4, 19

8 αὐτοῦ H : ἔαυτοῦ M V 11 τὰ del. Kl. 12 ἔλεγεν + τὸ Koe. | Ἰησοῦ + καὶ M²
 15 ἐπετετιμῆκει M V : ἐπιτετιμῆκει H | τοῦ θεοῦ τοῦ ζώντος M V : τοῦ ζώντος
 θεοῦ H | τὸ om. M V 17 εἶναι mss. : ἰέναι Diehl Kl. cf. lat. | αὐτοῦ ὀπίσω
 mss. : ὀπίσω αὐτοῦ Koe. 26 ὑμᾶς H M¹ V : ἡμᾶς M² 27 δὲ om. V 28 αὐτῷ...
 29 πάντα om. M¹ V (εἰπόντα αὐτῷ om. M²) 32 οὐκ...28,1 αἴρει H V : οὐχ αἴρει
 M

21. Ma poiché Pietro riteneva che le sofferenze fossero indegne di Cristo, «del figlio del Dio vivente» (Mt 16, 16), e inferiori al Padre che gli aveva rivelato tali cose su di lui (non gli era stato infatti rivelato quanto riguardava il soffrire), per questo, preso da parte, e come dimentico della dignità di Cristo e del fatto che «il figlio del Dio vivente» (Mt 16, 16) non dice o fa nulla che meriti rimprovero, cominciò a rimproverarlo come se avesse bisogno di espiazione – infatti non sapeva ancora che «Dio lo aveva posto come strumento di espiazione nella fede per mezzo del suo sangue» (Rom 3, 25) – e disse «Pietà per te, Signore!» (Mt 16, 22). Accogliendo la sua intenzione ma rimproverandolo per l'ignoranza, poiché l'intenzione era corretta, Gesù gli disse «Vieni dietro a me» (Mt 16, 23), come se avesse smesso di seguirlo a causa di ciò che ignorava e non diceva giustamente. A causa poi dell'ignoranza gli disse, come se in lui ci fosse qualcosa di avverso a Dio, «Satana» (Mt 16, 23), che in ebraico significa avversario. Ma se non avesse parlato per ignoranza e non avesse rimproverato il Figlio «del Dio vivente» dicendogli «Pietà per te, Signore, ciò non ti accadrà mai!» (Mt 16, 22), Gesù non gli avrebbe detto «vieni dietro a me», come se avesse smesso di essere dietro di lui e di seguirlo, e non gli avrebbe detto «Satana», come se avesse pronunciato parole avverse alle sue. Pietro aveva seguito Gesù ed era andato dietro a lui, ma Satana riuscì a distoglierlo dal seguirlo e dal trovarsi dietro al Figlio di Dio e lo rese, a causa di ciò che disse per ignoranza, degno di sentirsi dire «Satana», «scandalo» del Figlio di Dio e «non pensi le cose di Dio ma quelle degli uomini» (Mt 16, 23). Che Pietro fosse prima dietro al Figlio di Dio (prima di commettere questo peccato) è chiaro da «Venite dietro di me e farò di voi pescatori di uomini» (Mt 4, 19).

22. Intanto confronterai il fatto che disse a Pietro «Vieni dietro di me, Satana» (Mt 16, 23) mentre al diavolo, che gli aveva detto «Ti darò tutte queste cose se prostrandoti mi adorerai», aveva risposto «Vattene, Satana» (Mt 4, 9), senza aggiungere «dietro di me». Lo stare dietro a Gesù è una cosa buona: perciò disse «Venite dietro di me e farò di voi pescatori di uomini» (Mt 4, 19). Una frase simile è: «Chi non

5 αἴρει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου, οὐκ ἔστι μου ἄξιος»¹. Καὶ ἀπαξαπλῶς τήρει τὴν ὀπίσω λέξιν ὅτι ἀγαθὸν μὲν ἔστι πρᾶγμα, ὅτε «ὀπίσω κυρίου»² τοῦ θεοῦ τις πορεύεται καὶ ὀπίσω τοῦ Χριστοῦ γίνεται· ἐναντίον δέ, ὅτε ρίπτει τις τοὺς λόγους τοῦ θεοῦ εἰς τὰ ὀπίσω ἢ ὅτε παραβαίνει τὴν λέγουσαν ἐντολήν· «ὀπίσω τῶν ἐπιθυμιῶν σου μὴ πορεύου»³. Καὶ ὁ Ἥλιος δὲ ἐν τῇ τρίτῃ τῶν Βασιλειῶν πρὸς τὸν λαὸν φησί· «ἕως πότε ὑμεῖς χωλανεῖτε ἐπ' ἀμφοτέραις ταῖς ἰγνύαις; εἰ ἔστι κύριος ὁ θεός, πορεύεσθε ὀπίσω αὐτοῦ· εἰ δὲ ἔστι κύριος ὁ Βάαλ, πορεύεσθε ὀπίσω αὐτοῦ»⁴. Καὶ
 10 λέγει τοῦτο τῷ Πέτρῳ ὁ Ἰησοῦς στραφεῖς, καὶ τοῦτο εὐεργετῶν ποιεῖ. Καὶ σὺ μὲν οὖν πλείονα συναγαγὼν παραδείγματα τοῦ στραφεῖς, καὶ μάλιστα ἐπὶ τοῦ Ἰησοῦ τεταγμένα, καὶ συνεξετάσας αὐτὰ ἀλλήλοις, εὖροις ἂν οὐ παρελκόντως τὴν λέξιν κειμένην. Ἀρκεῖ δὲ ἐπὶ τοῦ παρόντος παραθέσθαι ἀπὸ τοῦ κατὰ Ἰωάννην·
 15 «στραφεῖς δὲ ὁ Ἰησοῦς καὶ θεασάμενος αὐτοὺς, δηλονότι Πέτρον καὶ Ἀνδρέαν, ἀκολουθοῦντας λέγει αὐτοῖς· τί ζητεῖτε;»⁵ ὅρα γὰρ ὅτι καὶ ἐν τούτοις τὸ «στραφεῖς» ἐπ' εὐεργεσίᾳ γίνεται τῶν πρὸς οὓς ἐστράφη.

20 **23.** Καὶ μετὰ ταῦτα ζητητέον πῶς εἶρηκε τῷ Πέτρῳ τὸ σκάνδαλόν μου εἶ⁶, μάλιστα ἐπεὶ φησιν ὁ Δαυῖδ· «εἰρήνη πολλὴ τοῖς ἀγαπῶσι τὸν νόμον σου, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτοῖς σκάνδαλον»⁷. Φήσει γὰρ τις· εἰ διὰ τὸ βέβαιον τῶν τὴν ἀγάπην ἐχόντων καὶ ἀνεπίδεκτων ὄντων τοῦ σκανδαλίζεσθαι, ἡ ἀγάπη γὰρ «πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει· ἡ ἀγάπη οὐδέποτε ἐκπίπτει»⁸, εἴρηται τοῦτο ἐν τῷ προφήτῃ, πῶς αὐτὸς ὁ
 25 κύριος, ὑποστηρίζων «πάντας τοὺς καταπίπτοντας»⁹ καὶ ἀνορθῶν «πάντας τοὺς κατερραγμένους»¹⁰, εἶπε τῷ Πέτρῳ· σκάνδαλόν μου εἶ; λεκτέον δὲ ὅτι ἀνεπίδεκτος μὲν ἔστι τοῦ σκανδαλίζεσθαι οὐ μόνον ὁ σωτὴρ ἀλλὰ καὶ ὁ ἐν ἀγάπῃ τετελειωμένος, τὸ ὅσον δὲ ἐφ'
 30 ἑαυτῷ ὁ τὰ τοιαῦτα λέγων ἢ πράττων, σκάνδαλόν ἐστι καὶ τοῦ μὴ σκανδαλισθησομένου· εἰ μὴ ἄρα πάντα τὸν μαθητὴν Ἰησοῦς ἀμαρτάνοντα σκάνδαλον καὶ ἑαυτοῦ ἀποκαλεῖ, ὡς πολλῶ μάλλον παρὰ Παῦλον διὰ τὴν ἀγάπην λέξων ἂν· «τίς ἀσθενεῖ, καὶ οὐκ

¹ Mt 10, 38 | ² Os 11, 10 | ³ Eccli. 18, 30 | ⁴ 3Reg 18, 21 | ⁵ Gn 1, 38 | ⁶ Mt 16, 23 | ⁷ Ps 118, 165 | ⁸ 1Cor 13, 7-8 | ⁹ Ps 144, 14 | ¹⁰ Ps 145, 8

3 τις H V : τίς M 7 φησί V : φησί H M 8 πορεύεσθε H M : πορεύεσθαι V 10 τοῦτο² + γὰρ Kl. cf. lat. 17 τὸ om. H 19 Καὶ om. H 22 post τὴν lac. stat. Diehl Kl. Koe. cf. lat. 27 κατερραγμένους H : κατερ(-pp- V)αγμένους M V 29 καὶ + πᾶς Diehl cf. lat. 31 πάντα om. H

prende la sua croce e viene dietro di me, non è degno di me» (Mt 10, 38). In generale, bada che la parola «dietro» è una cosa positiva quando uno procede «dietro al Signore» (Os 11, 10) Dio e si trova dietro a Cristo; è al contrario negativa quando ci si getta dietro le parole di Dio o quando trasgredisce il precetto che dice: «Non andare dietro alle tue passioni» (Eccli. 18, 30). Ed Elia, nel terzo Libro dei Regni, dice al popolo: «Fino a quando voi zoppicherete su entrambe le gambe? Se Dio è Signore, andate dietro a lui, ma se invece Baal è Signore, andate dietro a lui» (3Reg 18, 21). Gesù dice questo a Pietro voltandosi, e fa anche questo per beneficiarlo. Anche tu infatti, raccogliendo molti esempi dell'uso di "voltandosi" (specialmente riferiti a Gesù) e confortandoli tra loro, ti puoi accorgere che questa parola non è ridondante. Basta per il momento confrontare, dal Vangelo di Giovanni: «Gesù, voltandosi e vedendo che loro (chiaramente Pietro e Andrea) lo seguivano, dice loro: «Cosa cercate?» (Gv 1, 38); nota infatti che in questi passi il voltarsi va a beneficio di coloro verso cui ci si volta.

23. Dopo ciò, bisogna chiedersi perché disse a Pietro: «Mi sei di scandalo» (Mt 16, 23), soprattutto perché Davide dice: «Grande pace a coloro che amano la tua legge: non c'è per loro scandalo» (Ps 118, 165). Qualcuno dirà: se nel profeta ciò è detto a causa della saldezza di coloro che hanno l'amore e sono inattaccabili da parte degli scandali – l'amore infatti «tutto copre, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta: l'amore non cade mai» (1Cor 13, 7-8) – come mai il Signore, che sostiene «tutti coloro che vacillano» (Ps 144, 14) e rialza «tutti coloro che sono stati abbattuti» (Ps 145, 8), disse a Pietro: «Mi sei di scandalo»? Ma bisogna dire che è inattaccabile da parte dello scandalo non solo il Salvatore ma anche chiunque sia perfetto nell'amore. Ma, per quanto sta a lui, chi dice o fa una cosa del genere è scandalo anche per chi non si sarebbe lasciato scandalizzare, a meno che, forse, Gesù non definisca scandalo per lui ogni discepolo che pecca: ben più a ragione di Paolo, egli potrebbe dire a causa dell'amore: «chi è debole,

ἀσθενῶ; τίς σκανδαλίζεται, καὶ οὐκ ἐγὼ πυροῦμαι;»¹ παρ' ὃ
 δυνατόν ποιῆσαι· τίς σκανδαλίζεται, καὶ οὐκ ἐγὼ σκανδαλιζομαι;
 εἰ δὲ Πέτρος τότε, διὰ τὸ ἰλεώς σοι, κύριε, οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο²,
 σκάνδαλον εἴρηται ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ, ὡς οὐ τὰ τοῦ θεοῦ, ἐν οἷς εἶπε,
 5 φρονῶν ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων, τί λεκτέον περὶ πάντων τῶν 5
 ἐπαγγελιομένων μαθητεῦσθαι τῷ Ἰησοῦ, μὴ φρονούντων δὲ τὰ
 τοῦ θεοῦ καὶ μὴ σκοπούντων τὰ μὴ βλεπόμενα καὶ αἰώνια,
 φρονούντων δὲ τὰ τῶν ἀνθρώπων καὶ σκοπούντων τὰ βλεπόμενα
 καὶ πρόσκαιρα, ἢ ὅτι οἱ τοιοῦτοι ἔτι μᾶλλον ἂν ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ
 10 ἀποκαλοῖντο σκάνδαλον αὐτοῦ καὶ διὰ τὸ σκάνδαλα αὐτοῦ εἶναι 10
 καὶ τῶν ἀδελφῶν; ἐφ' οἷς ὡς λέγει τὸ «ἐπείνων καὶ οὐκ ἐδώκατέ
 μοι φαγεῖν»³ καὶ τὰ ἐξῆς, οὕτως εἶποι ἂν καὶ τὸ τρέχοντα
 ἐσκανδαλίσατέ με. Μὴ νομίσωμεν τοίνυν τὸ τυχὸν εἶναι ἀμάρτημα
 τὸ φρονεῖν τὰ τῶν ἀνθρώπων, δέον ἐν πάσι φρονεῖν τὰ τοῦ θεοῦ.
 15 Ἀρμόσει δὲ λέγειν τοῦτο καὶ παντὶ τῷ ἀποπεπτωκότι μὲν 15
 δογμάτων θεοῦ καὶ λόγων ἐκκλησιαστικῶν καὶ φρονήματος
 ἀληθοῦς, φρονοῦντι δ' ὡς ἀληθῆ, φέρε εἰπεῖν, τὰ Βασιλίδου ἢ
 Οὐαλεντίνου ἢ Μαρκίωνος ἢ τινος τῶν διδασκόντων τὰ ἀνθρώπινα
 ὡς θεῖα.

20 **24.** Τότε ὁ Ἰησοῦς εἶπε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· εἴ τις θέλει ὀπίσω 20
 μου ἀκολουθεῖν⁴ καὶ τὰ ἐξῆς

Διὰ τούτων δείκνυται, ὅτι τὸ θέλει ὀπίσω τοῦ Ἰησοῦ ἐλθεῖν
 καὶ ἀκολουθεῖν αὐτῷ οὐκ ἀπὸ τοῦ τυχόντος ἀνδραγαθήματος
 γίνεται, καὶ οὐδεὶς μὴ ἀρνησάμενος ἑαυτὸν ἦκοι ἂν ὀπίσω τοῦ
 25 Ἰησοῦ. Ἀρνεῖται δὲ ἑαυτὸν ὁ τὸν ἑαυτοῦ πρότερον κατὰ κακίαν 25
 βίον γεγεννημένον τῇ ἀξιολόγῳ μεταβολῇ ἀπαλείφων, οἶον, ὡς ἐπὶ
 παραδείγματος, ὁ πάλαι ἀκόλαστος ἀρνεῖται αὐτὸν ἀκόλαστον
 σωφρονήσας καὶ καθεξῆς. Ἄλλ' εἰκὸς ἀντιπίπτειν τινά, εἰ ὡσπερ
 ἑαυτὸν ἠρνήσατο, οὕτως καὶ αὐτὸν ὁμολογεῖ, ἀρνησάμενος μὲν
 30 ἑαυτὸν τὸν ἄδικον, ὁμολογῶν δὲ ἑαυτὸν τὸν δίκαιον. Ἄλλ' εἶπερ 30
 Χριστός ἐστιν ἢ δικαιοσύνη, ὁ τὴν δικαιοσύνην ἀνειληφώς οὐχ
 ἑαυτὸν ἀλλὰ Χριστὸν ὁμολογεῖ. Οὕτως καὶ ὁ τὴν σοφίαν εὕρων, δι'

¹ 2Cor 11, 29 | ² Mt 16, 22 | ³ Mt 25, 42 | ⁴ Mt 16, 24

1 παρ...2 σκανδαλιζομαι salt. V 3 ἰλεώς M V : ἰλεος H 6 ἐπαγγελιομένων H
 V : ἐπαγγελομένων M | δὲ om. H^{a.c.} 9 Ἰησοῦ H : θεοῦ M V (Christi lat.)
 10 ἀποκαλοῖντο H M : καλοῖντο V | καὶ... αὐτοῦ² salt. V 12 τρέχοντα H M¹ V :
 τρέχοντες M² 13 τὸ om. H 15 καὶ + ἐν M² 16 καὶ φρονήματος H M¹ : καὶ
 παιδείας V (non leg. M) 17 Βασιλίδου H M¹ : om. V spatio intermisso (non
 leg. M) 18 ἢ ... ἢ H M¹ : καὶ ... καὶ V M² 19 ὡς H M¹ V : καὶ M²
 26 ἀπαλείφων mss. : ἀπολείπων dub. Diehl Kl. cf. lat. 28 καὶ καθεξῆς H M¹ V
 : κατὰ τὸ καθεξῆς M² 30 ἑαυτὸν¹ H M : αὐτὸν V

che anch'io non lo sia? Chi riceva scandalo, che anche io non ne arda?» (2Cor 11, 29) e accanto a questo si potrebbe dire: «Chi riceva scandalo, che anche io non lo ricava?». Se quindi Pietro fu allora chiamato scandalo da Gesù a causa del «Pietà per te, Signore, ciò non ti accadrà mai!» (Mt 16, 22) come se, con quelle parole, non pensasse le cose di Dio ma quelle degli uomini, cosa bisogna dire di coloro che dichiarano di essere discepoli di Gesù ma non pensano le cose di Dio e non guardano le realtà invisibili ed eterne ma pensano le cose degli uomini e guardano le realtà visibili e temporanee, se non che uomini del genere ancor più sarebbero chiamati «scandalo per lui» da Gesù e che, essendo scandali per lui, lo sarebbero anche per i fratelli? E su di loro, come dice «avevo fame e non mi avete dato da mangiare» (Mt 25, 42) etc., allo stesso modo potrebbe dire «correvo e mi avete fatto inciampare». Non crediamo quindi che pensare le cose degli uomini sia un peccato qualunque, dal momento che in ogni situazione bisogna pensare le cose di Dio! Sarà poi conveniente dire questo a tutti coloro che si sono allontanati dalle dottrine di Dio, dalle parole della Chiesa e dal vero pensiero ma condividono, come se fossero veri, gli insegnamenti, per dire, di Basilide, Valentino o Marcione o di uno di quelli che insegnano le cose umane come se fossero divine.

24. Allora Gesù disse ai suoi discepoli: «Se uno vuole venire dietro di me» (Mt 16, 24[-27]) etc.

Con queste parole si mostra che voler andare dietro a Gesù e seguirlo non dipende da una qualunque buona azione, e nessuno può andar dietro a Gesù se non ha rinnegato sé stesso. Rinnega sé stesso chi, con un notevole cambiamento, cancella la propria vita precedente, che si era svolta nella cattiveria come, per esempio, uno che prima era sfrenato rinnega il sé stesso sfrenato vivendo in castità, e così via. È probabile che qualcuno obietti che, se così ha rinnegato sé stesso, allo stesso modo afferma anche sé stesso, rinnegando il sé stesso ingiusto e affermando il sé stesso giusto. Ma se Cristo è la giustizia, chi accoglie la giustizia non afferma sé stesso, ma Cristo. Allo stesso modo anche chi trova la sapienza,

αὐτοῦ τοῦ ἔχειν σοφίαν, Χριστὸν ὁμολογεῖ. Καὶ ὁ τοιοῦτός γε, «καρδία» πιστεύων «εἰς δικαιοσύνην»¹, καὶ «στόματι» ὁμολογῶν «εἰς σωτηρίαν» καὶ τοῖς ἔργοις Χριστῶ μαρτυρῶν, ὡς ὁμολογήσας διὰ πάντων τούτων τὸν Χριστὸν «ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων»², ὁμολογηθήσεται ὑπ' αὐτοῦ «ἔμπροσθεν τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς πατρός»³. Οὕτω δὲ καὶ ὁ μὴ ἀρνησάμενος ἑαυτὸν ἀρνησάμενος τὸν Χριστὸν πείσεται τὸ «κάγὼ αὐτὸν ἀρνήσομαι»⁴. Διὰ τοῦτο πᾶς διαλογισμὸς ἡμῶν καὶ νόημα καὶ πᾶς λόγος καὶ πᾶσα πράξις πνεέσθω τῆς ἡμῶν περι ἑαυτῶν μὲν ἀρνήσεως, περι δὲ Χριστοῦ καὶ ἐν Χριστῶ μαρτυρίας. Πείθομαι γὰρ πᾶσαν τὴν τοῦ τελείου πράξιν μαρτύριον εἶναι Χριστοῦ Ἰησοῦ, καὶ τὴν πάσης ἀμαρτίας ἀποχὴν ἀρνησιν εἶναι ἑαυτοῦ φέρουσαν ὀπίσω τοῦ Ἰησοῦ. Ὁ δὲ τοιοῦτος Χριστῶ συνεσταύρωται, καὶ ἄρας τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ ἀκολουθεῖ τῷ δι' ἡμᾶς βαστάζοντι τὸν ἑαυτοῦ σταυρὸν κατὰ τὸ εἰρημένον οὕτω παρὰ τῷ Ἰωάννῃ «παραλαβόντες οὖν αὐτὸν ἐπέθηκαν αὐτῷ» καὶ τὰ ἐξῆς ἕως τοῦ «ὅπου αὐτὸν ἐσταύρωσαν»⁵. Ἄλλ' ὁ μὲν, ἴν' οὕτως ὀνομάσω, κατὰ τὸν Ἰωάννην Ἰησοῦς «ἑαυτῷ» βαστάζει «τὸν σταυρὸν» καὶ «βαστάζων αὐτὸν ἐξήλθεν»⁶, ὁ δὲ κατὰ τὸν Ματθαῖον καὶ Μάρκον καὶ Λουκᾶν οὐχ ἑαυτῷ αὐτὸν αἶρει· Σίμων γὰρ ὁ Κυρηναῖος αὐτὸν βαστάζει. Καὶ τάχα οὗτος μὲν εἰς ἡμᾶς ἀναφέρεται, τοὺς διὰ τὸν Ἰησοῦν τὸν Ἰησοῦ σταυρὸν αἶροντας, αὐτὸς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἰς ἑαυτὸν· οἶον γὰρ δύο ἐπίνοιαι τοῦ σταυροῦ εἰσιν, ἐνὸς μὲν ὃν ὁ Σίμων ὁ Κυρηναῖος βαστάζει, ἐτέρου δὲ ὃν αὐτὸς «ἑαυτῷ» ὁ Ἰησοῦς.

25. Ἔτι δὲ εἰς τὸ ἀρνησάσθω ἑαυτὸν⁷ δοκεῖ μοι χρήσιμον εἶναι τὸ ὑπὸ τοῦ Παύλου ἀρνούμενου ἑαυτὸν εἰρημένον, οὕτως ἔχον· «ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός»⁸. τὸ γὰρ «ζῶ οὐκέτι ἐγώ» φωνὴ ἦν ἑαυτὸν ἀρνούμενου, ὡς ἀποθεμένου μὲν τὴν ἑαυτοῦ ζωὴν, ἀνειληφότος δὲ εἰς ἑαυτὸν τὸν Χριστόν, ἵνα αὐτὸς ἐν αὐτῷ ζῆσῃ ὡς «δικαιοσύνη»⁹ καὶ ὡς «σοφία»¹⁰ καὶ ὡς «ἀγίασμός»¹¹ καὶ ὡς «εἰρήνη ἡμῶν»¹² καὶ ὡς «δύναμις θεοῦ»¹³,

¹ Rom 10, 10 | ² Mt 10, 32 | ³ Mt 16, 17 | ⁴ Mt 10, 33 | ⁵ Gv 19, 17-18 | ⁶ Gv 19, 17 | ⁷ Mt 16, 24 | ⁸ Gal 2, 20 | ⁹ 1Cor 1, 30 | ¹⁰ 1Cor 1, 24 | ¹¹ 1Cor 1, 30 | ¹² Ef 2, 14 | ¹³ 1Cor 1, 24

² ὁμολογῶν H M : ὀλογῶν V ³ Χριστῶ H : Χριστοῦ M V ⁵ τοῖς om. M V ⁶ ἑαυτὸν + ὁμολογεῖ μὲν ἑαυτὸν, ἀρνεῖται δὲ τὸν Χριστόν καὶ ὡς Kl. cf. lat. ⁷ τὸ om. M^{a.c.} ⁹ πνεέσθω Kl. cf. lat : γινέσθω mss. ¹⁰ μαρτυρίας + καὶ ὁμολογίας Diehl cf. lat. ¹³ ἑαυτοῦ H M¹ V : καὶ M² ¹⁵ παρὰ H V M^{corr.} : κατὰ M^{a.c.} | τῷ + ἐν M² ²² ἑαυτὸν H : αὐτόν M V | ἐπίνοιαι τοῦ σταυροῦ εἰσιν H M : ἐπίνοιαι εἰσὶ τοῦ στ. V ²⁶ ἑαυτὸν H V : ἑαυτοῦ M ²⁷ δὲ¹ om. M V

per il solo fatto di possedere la sapienza, afferma Cristo. E un uomo del genere, che crede «nella giustizia col cuore» (Rom 10, 10), che la afferma con la bocca e rende testimonianza a Cristo con le opere poiché con tutti questi gesti ha affermato Cristo «davanti agli uomini» (Mt 10, 32), sarà affermato da Cristo davanti al «Padre che è nei cieli» (Mt 16, 17). Così anche chi non rinnega sé stesso ma rinega il Cristo dovrà sentirsi dire: «Anch'io lo rinnegherò» (Mt 10, 33). Perciò ogni nostro ragionamento e pensiero, ogni parola e ogni azione ispiri rinnegamento di noi stessi e di testimonianza di Cristo e in Cristo. Credo infatti che ogni azione dell'uomo perfetto sia testimonianza di Cristo Gesù e che l'astensione da ogni peccato sia rinnegamento di sé stessi che porta dietro a Gesù. Un uomo del genere è crocifisso con Cristo e, presa la propria croce, segue colui che porta per noi la propria croce, secondo quanto è detto in Giovanni: «la presero e la posero su di lui» etc. fino a «dove lo crocifissero» (Gv 19, 17-18). Ma il Gesù secondo Giovanni (per così dire) porta «la croce per sé stesso» e «portandola uscì» (Gv 19, 17) mentre il Gesù secondo Matteo, Marco e Luca non la prende per sé stesso poiché è Simone il Cireneo a portarla. E forse costui si riferisce a noi che, per mezzo di Gesù, prendiamo la sua croce, mentre Gesù la prende su sé stesso. Forse ci sono due idee di croce: una la prende Simone il Cireneo e l'altra è quella che Gesù prende per «sé stesso».

25. Inoltre, riguardo alle parole «rinneghi sé stesso» (Mt 16, 24) mi sembra utile quanto detto da Paolo mentre rinnega sé stesso: «Non sono più io che vivo, è Cristo che vive in me» (Gal 2, 20). Infatti, la frase «Non sono più io che vivo» è degna di chi rinnega sé stesso e quasi si spoglia della propria vita accogliendo in sé stesso il Cristo, affinché a vivere in lui sia Cristo come «giustizia» (1Cor 1, 30), «sapienza» (1Cor 1, 24), «santificazione» (1Cor 1, 30), come «nostra pace» (Ef 2, 14) e come «potenza di Dio» (1Cor 1, 24),

πάντα ἐν αὐτῷ ἐνεργῶν. Ἔτι δὲ καὶ τούτῳ πρόσχες ὅτι, πολλῶν ὄντων τῶν τρόπων τοῦ ἀποθνήσκειν, «ἐπὶ ξύλου»¹ κρεμασθεὶς ἐσταυρώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα πάντες οἱ ἀποθνήσκοντες «τῇ ἀμαρτίᾳ»² μὴ ἄλλῳ τρόπῳ ἀποθάνωσιν αὐτῇ ἢ τῷ κατὰ τὸν σταυρόν· διὸ ἐροῦσι τὸ «Χριστῷ συνεσταύρωμαι»³ καὶ τὸ «ἐμοὶ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου, δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται καὶ γὰρ τῷ κόσμῳ»⁴. Τάχα γὰρ καὶ ἕκαστος τῶν συσταυρουμένων Χριστῷ ἀπεκδύεται «τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας»⁵ καὶ δειγματίζει αὐτὰς καὶ θριαμβεύει ἐν τῷ ξύλῳ, μᾶλλον δὲ Χριστὸς ἐν αὐτοῖς ταῦτα ποιεῖ.

26. Ὅς γὰρ ἂν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι, ἀπολέσει αὐτήν⁶.

Ἀμφίβολος ἡ πρώτη λέξις· ἔστι γὰρ ἀπ' αὐτῆς καθ' ἓνα μὲν τρόπον ταῦτα νοῆσαι· εἴ τις ὡς φιλόζωος καὶ οἰόμενος τὴν ἐνεστηκυῖαν εἶναι ζωὴν ἀγαθὴν, περιέπει τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν πρὸς τὸ ἐν σαρκὶ ζῆν, φοβούμενος ἀποθανεῖν ὡς διὰ τοῦ θανάτου ἀπολέσων αὐτήν, οὗτος, ἐν αὐτῷ τῷ θέλει τὸν τρόπον τοῦτον σῶζειν τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ, ἀπολέσει αὐτήν, ἔξω ποιῶν αὐτήν τῶν ὄρων τῆς μακαριότητος. Εἰ δὲ τις καταφρονῶν τοῦ ἐνεστηκότος ζῆν διὰ τὸν ἐμὸν λόγον πείσαντα περὶ αἰωνίου ζωῆς μέχρι θανάτου ἀγωνίζεσθαι ὑπὲρ ἀληθείας, ἀπόλλυσι τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν παραδιδούς αὐτήν ὑπὲρ εὐσεβείας τῷ κοινότερον ὀνομαζομένῳ θανάτῳ, οὗτος, ὡς δι' ἐμὲ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν, σώσει αὐτήν μᾶλλον καὶ περιποιήσεται. Καὶ καθ' ἕτερον δὲ τρόπον οὕτως ἂν ἐκδεχοίμεθα τὸ ῥητόν· εἴ τις νοήσας, ὅ τί ποτέ ἐστιν ἡ σωτηρία, βούλεται κομίσασθαι τὴν σωτηρίαν τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς, οὗτος ἀποταξάμενος τούτῳ τῷ βίῳ καὶ ἀρνησάμενος ἑαυτὸν καὶ ἄρας τὸν σταυρόν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθῶν μοι ἀπολλύτω τῷ κόσμῳ τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ· ἐμοῦ γὰρ ἔνεκεν καὶ πάσης μου τῆς διδασκαλίας ἀπολλύς αὐτήν, τέλος τῆς τοιαύτης ἀπωλείας κομίσεται τὴν σωτηρίαν⁷.

¹ Gal 3, 13; Deut 21, 22 | ² Rom 6, 2 | ³ Gal 2, 19 | ⁴ Gal 6, 14 | ⁵ Col 2, 15
⁶ Mt 16, 25 | ⁷ cf. 1Pt 1, 9

1 αὐτῷ H V : ἑαυτῷ M 4 αὐτῇ H M¹ V : αὐτῷ M² 6 κυρίου + ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ Kl. cf. lat. 7 γὰρ H M : δὲ V Koe. cf. lat. 8 συσταυρουμένων H M² : σταυρουμένων V 11 αὐτοῦ H M¹ V : ὁ τε M² 15 διὰ + τούτου Diehl cf. lat. 16 οὗτος M V : οὕτως H 20 post ψυχὴν lac. stat. Diehl Kl. Koe. cf. lat. 21 παραδιδούς | ὀνομαζομένῳ H : ὀνομάζω M V 22 δι' ἐμὲ mss. : διὰ Χριστὸν C^{huc} 24 lat. 23 post περιποιήσεται lac. stat. Kl. Koe. cf. lat. 26 ἑαυτὸν M V : αὐτὸν H 29 ἀπωλείας H M^{a.c.} V : δουλείας M^{p.c.} : post ἀπωλείας lac. stat. Diehl cf. lat.

operando tutte queste cose in lui. Fa' poi attenzione a questo: anche se ci sono molti modi di morire, il Figlio di Dio fu crocifisso, appeso «sopra un legno» (Gal 3, 13; Deut 21, 22) affinché tutti coloro che muoiono «al peccato» (Rom 6, 2) non lo facciano in altro modo che per mezzo della croce: perciò diranno «sono crocifisso con Cristo» (Gal 2, 19) e «non mi capiti di vantarmi se non della croce del Signore, per cui il mondo è stato crocifisso per me e io per il mondo» (Gal 6, 14). Forse infatti ciascuno dei crocifissi con Cristo ha disarmato «i principati e le potenze» (Col 2, 15), ne fa pubblico spettacolo e trionfa su di loro col legno della croce, o meglio, è Cristo che fa questo per loro mezzo.

26. Chi vuole salvare la propria anima la perderà (Mt 16, 25).

La prima espressione è ambigua: da essa si può intendere, in un primo modo, che se uno ama la vita e pensa che la vita presente sia un bene, si prende cura della propria anima per vivere nella carne. Visto che teme di morire come se perdesse la propria anima con la morte, proprio nel volerla salvare in questo modo la perderà, poiché fa uscire la propria anima dai confini della beatitudine. Se invece uno disprezza la vita del presente a causa della mia parola che l'ha convinto, per la vita eterna, a lottare per la verità fino alla morte, distrugge la propria anima consegnandola, come atto di pietà, a quella che è comunemente chiamata morte, costui, poiché ha perso l'anima a causa mia, al contrario la salverà e l'acquisterà. La frase interpretata si potrebbe poi intendere in un altro senso: se uno che ha capito cos'è la salvezza vuole ottenere la salvezza della propria anima, costui rinunci a questa vita, rinneghi sé stesso, prenda la propria croce, mi segua e perda così la sua anima per il mondo. Perdendola infatti a causa mia e di tutto il mio insegnamento, come risultato di questa perdita otterrà la salvezza (cf. 1Pt 1, 9).

27. Ἄμα δὲ καὶ τήρει ὅτι ἐν μὲν τῇ ἀρχῇ τὸ ὅς ἂν θέλῃ εἴρηται, ἐξῆς δὲ τὸ ὅς ἂν ἀπολέσῃ αὐτήν¹. Θέλοντες οὖν αὐτὴν σῶζεσθαι ἀπολέσωμεν αὐτὴν τῷ κόσμῳ, ὡς Χριστῷ συσταυρούμενοι καὶ ὡς ἔχοντες καύχημα τὸ «ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ὁ κόσμος»² ἡμῖν σταυρωθήσεται καὶ ἡμεῖς «τῷ κόσμῳ», ἵνα κομισώμεθα «τὸ τέλος τὴν σωτηρίαν τῶν ψυχῶν»³ ἡμῶν, ἀρχομένην ἀπὸ τοῦ ἀπολλύναι ἡμᾶς αὐτὴν ἕνεκεν τοῦ λόγου. Ἄλλ' εἶπερ νοοῦμεν τὸ σῶζεσθαι τὴν ψυχὴν μακάριον εἶναι, ἀναφερόμενον ἐπὶ τὴν ἐν θεῷ σωτηρίαν καὶ τοὺς παρ' αὐτῷ μακαρισμούς, ὀφείλει τις εἶναι καὶ ἀπώλεια ψυχῆς ἀγαθὴ καὶ ἕνεκεν Χριστοῦ, προοίμιον ἐσομένη τῆς μακαρίας σωτηρίας. Δοκεῖ μοι οὖν, ἀνάλογον τῷ ἀρνεῖσθαι ἑαυτὸν κατὰ τὰ ἀποδεδομένα, ἀπολλύναι δεῖν ἕκαστον τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν. Ἀπολλύτω οὖν ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ ἀμαρτάνουσαν ψυχὴν, ἵνα ἀπολέσας τὴν ἀμαρτάνουσαν ἀναλάβῃ τὴν ἐν τῷ κατορθοῦν σωζομένην. Οὐδὲν δὲ ὠφεληθήσεται ἄνθρωπος, ἐὰν τὸν κόσμον ὅλον κερδαῖνῃ. Κερδαίνει, δ' οἶμαι, τὸν κόσμον, ᾧ ὁ κόσμος οὐ σταυροῦται. Ὅτι δὲ ὁ κόσμος οὐ σταυροῦται, ἐκείνῳ ἔσται ζημία τῆς ψυχῆς ἑαυτοῦ. Δύο δὲ προκειμένων, ἤτοι διὰ τὸ κερδαίνειν τὴν ψυχὴν ζημιοῦσθαι τὸν κόσμον, ἢ διὰ τὸ κερδαίνειν τὸν κόσμον ζημιοῦσθαι τὴν ψυχὴν, πολλῷ μᾶλλον ἔστιν αἰρετώτερον ζημιωθῆναι μὲν ἡμᾶς τὸν κόσμον, κερδησαί δὲ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ διὰ Χριστὸν αὐτὴν ἀπολέσαι.

28. Τὸ δὲ ἢ τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ⁴; δόξει μὲν ἐπαπορητικῶς εἰρημένον δύνασθαι δηλοῦν καὶ τὸ δοῦναι ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ μετὰ τὰς ἀμαρτίας ὅλην ἀποδεδομένον τὴν οὐσίαν, ἵνα ψωμίση πένητας τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ, ὡς διὰ τούτου σωθησόμενος. Καὶ ἀποφαντικῶς δ' οἶμαι δηλοῦν ὅτι οὐκ ἔστι τι τῷ ἀνθρώπῳ, ὅπερ δούς ὡς ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ κεκρατημένης ὑπὸ τοῦ θανάτου, λυτρώσεται αὐτὴν ἐκ χειρὸς αὐτοῦ. Ἄνθρωπος μὲν οὖν οὐκ ἂν δώῃ τι ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ, θεὸς δὲ τῆς πάντων ἡμῶν ψυχῆς ἀντάλλαγμα ἔδωκε «τὸ τίμιον αἷμα»⁵ τοῦ Ἰησοῦ καθὸ «τιμῆς» ἡγοράσθημεν «οὐ

¹ Mt 16, 25 | ² Gal 6, 14 | ³ 1Pt 1,9 | ⁴ Mt 16, 26 | ⁵ 1Cor 6, 20

2 ἂν om. M V | ἀπολέσῃ H M^{corr.} V : ἀπωλέσῃ M^{a.c.} 3 ἀπολέσωμεν H M : ἀπολέσομεν V | Χριστῷ H V : Χριστοῦ M 5 ὁ om. M V 10 τις De La Rue : τις Huet : τίς H M : τίς V 13 ἑαυτοῦ H M^{corr.} V : ταῦτοῦ M^{a.c.} 14 ἵνα om. H^{a.c.} 15 ἀπολέσας + οὖν ... ἀμαρτάνουσαν ψυ expunta H^{a.c.} 16 ὅλον om. V 18 ὁ om. H 19 ἑαυτοῦ H : αὐτοῦ M V 27 ψωμίση + ἄνθρωπος Kl. cf. lat. 30 αὐτοῦ M V : ἑαυτοῦ H 33 καθὸ H M² : καθ' ὃ V : M¹ non liquet

27. Allo stesso tempo, bada che all'inizio si dice «chi vuole» e nel seguito «chi la perde» (Mt 16, 25). Se dunque vogliamo salvare l'anima, la perderemo per il mondo poiché siamo crocifissi con Cristo e abbiamo vanto «della croce del Signore nostro Gesù Cristo, per cui il mondo» (Gal 6, 14) sarà crocifisso per noi e noi per il mondo, affinché otteniamo «come risultato la salvezza delle anime» (1Pt 1, 9), che inizia dal perderla a causa del λόγος. Ma se pensiamo che salvarsi l'anima sia una cosa positiva, riferita alla salvezza che sta in Dio e alle beatitudini che sono presso di lui, deve esserci anche una positiva perdita dell'anima a causa di Cristo e che sarà introduzione alla felicità della salvezza. Mi sembra dunque che ciascuno debba perdere la propria anima in modo analogo a quanto si è detto del rinnegare sé stesso. Perda dunque ciascuno la propria anima peccatrice affinché, persa quella peccatrice, assuma quella salvata nell'agire rettamente. Niente infatti gioverà all'uomo se guadagna il mondo intero: guadagna, credo, il mondo colui per il quale il mondo non è crocifisso. Colui per il quale il mondo non è crocifisso avrà la rovina della propria anima. Ci sono quindi due possibilità: o perdere il mondo guadagnando l'anima o perdere l'anima guadagnando il mondo. È di gran lunga preferibile che noi perdiamo il mondo ma guadagniamo l'anima per averla persa per Cristo.

28. La frase «cosa darà l'uomo in cambio della propria anima?» (Mt 16, 26) detta in senso interrogativo, sembrerà significare che egli, dopo aver peccato, dà in cambio della propria anima tutto il proprio patrimonio dopo averlo venduto per nutrire i poveri con i propri averi, pensando di salvarsi in questo modo. Detta però in senso affermativo, penso significhi che l'uomo non possiede niente che possa dare in cambio della propria anima posseduta dalla morte, così da riscattarla dalla mano di lei. L'uomo dunque non potrebbe dar nulla in cambio della propria anima ma Dio diede, in cambio dell'anima di tutti noi, «il prezioso sangue» di Gesù (1Cor 6, 20) in quanto siamo stati comprati «a prezzo non

φθαρτοῖς, ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ», ἀπολυτρωθέντες «ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ»¹, καὶ ἐν Ἡσαΐα λέλεκται τῷ Ἰσραὴλ· «ἔδωκά σου ἀντάλλαγμα Αἰθιοπίαν καὶ Αἴγυπτον καὶ Σοῦνην ὑπὲρ σοῦ, ἀφ' οὗ σὺ ἔντιμος ἐγένου ἐναντίον μου, ἐδοξάσθης»². ἄλλαγμα γὰρ, φέρ' εἰπεῖν, ὑπὲρ τῶν 5 πρωτοτόκων τοῦ Ἰσραὴλ τὰ πρωτότοκα γέγονεν Αἰγυπτίων, καὶ ὑπὲρ τοῦ Ἰσραὴλ οἱ ἀποθανόντες Αἰγύπτιοι ἐν ταῖς λοιπαῖς μάστιξι ταῖς ἐπεληλυθυαῖς ἐπ' Αἴγυπτον καὶ ἐν τῷ μετὰ τὰς μάστιγας καταποντισμῷ³. Ἀπὸ τούτων δὲ ὁ δυνάμενος ἐξεταζέτω 10 εἰ τοῦ ἀληθινοῦ Ἰσραὴλ ἄλλαγμα δίδοται ὑπὸ τοῦ θεοῦ «ῥυομένου τὸν Ἰσραὴλ ἐκ πασῶν τῶν ἀνομιῶν αὐτοῦ»⁴ ἢ ἀληθινῆ Αἰθιοπία καὶ, ἴν' οὕτως ὀνομάσω, πνευματικὴ Αἴγυπτος, καὶ τῆς Αἰγύπτου ἢ Σοῦνη. Ἴνα δὲ τολμηρότερον ζητήσω, τάχα Σοῦνη μὲν ὑπὲρ τῆς Ἱερουσαλήμ, Αἴγυπτος δὲ ὑπὲρ τῆς Ἰουδαίας, Αἰθιοπία δὲ ὑπὲρ 15 τῶν φοβουμένων, ἐτέρων ὄντων παρὰ τὸν Ἰσραὴλ καὶ τὸν οἶκον Λευὶ καὶ τὸν οἶκον Ἀαρῶν.

29. *Μέλλει γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ*⁵.

Νῦν μὲν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐλήλυθεν οὐκ ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ· 20 «εἶδομεν» γὰρ «αὐτόν, καὶ οὐκ εἶχεν εἶδος οὐδὲ κάλλος, ἀλλὰ τὸ εἶδος αὐτοῦ ἄτιμον καὶ ἐκλείπον παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων· ἄνθρωπος ἐν πληγῇ ὢν καὶ πόνῳ καὶ εἰδῶς φέρειν μαλακίαν, ὅτι ἀπέστραπται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, ἠτιμάσθη καὶ οὐκ ἐλογίσθη»⁶. Καὶ ἔδει αὐτὸν τοιοῦτον ἐληλυθέναι, ἵνα «τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν φέρῃ 25 καὶ περὶ ἡμῶν» ὀδυνηθῇ· οὐ γὰρ ἔπρεπε τὸν ἐν δόξῃ φέρειν «τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν καὶ» ὀδυνηθῆναι «περὶ ἡμῶν»⁷. Ἀλλὰ καὶ ἔρχεται ἐν δόξῃ προευτρεπίσας τοὺς μαθητὰς διὰ τῆς μὴ ἐχούσης «εἶδος 30 μηδὲ κάλλος»⁸ ἐπιφανείας αὐτοῦ. Καὶ γενόμενος ὡς αὐτοὶ πρὸς τὸ γενέσθαι αὐτοὺς ὡς αὐτός, «συμμόρφους τῆς εἰκόνης»⁹ τῆς δόξης αὐτοῦ, ἐπεὶ πρότερον αὐτὸς γέγονε σύμμορφος «τῷ σώματι τῆς 30 ταπεινώσεως ἡμῶν»¹⁰, ἠνίκα «ἐκένωσεν ἑαυτὸν μορφήν δούλου λαβῶν»¹¹ ἀποκαθίσταται τε ἐπὶ τὴν τοῦ θεοῦ μορφήν καὶ ποιεῖ αὐτοὺς «συμμόρφους» αὐτῇ.

¹ 1Petr 1, 18-19 | ² Is 43, 4 | ³ cf. Es 7-14 | ⁴ Ps 129, 8 | ⁵ Mt 16, 27 | ⁶ Is 53, 2-3 | ⁷ Is 53, 4 | ⁸ Is 53, 2 | ⁹ Rom 8, 29 | ¹⁰ Fil 3, 21 | ¹¹ Fil 2, 7

1 φθαρτοῖς H M : φθαρτῆς V 6 τὰ... 7 Ἰσραὴλ om. H 7 ὑπὲρ... ἀποθανόντες M : οἱ ὑπὲρ ... ἀποθανόντες V 19 ἐλήλυθεν + ἀλλ' Huet cf. lat. 24 Καὶ + ἀληθῶς Diehl Kl. cf. lat. | ἔδει H M¹ V : ἔδη M² 25 οὐ H V M¹ : οὐδὲ M² 27 προευτρεπίσας Kl. cf. lat. : προευτρεπίσαι mss.

di cose corruttibili, argento o oro», ma riscattati «con il prezioso sangue di Cristo, come di un agnello senza difetto e senza macchia» (1Petr 1, 18-19). E in Isaia è detto a Israele: «Ho dato in cambio di te l'Etiopia, l'Egitto e Soene, perciò tu sei divenuto prezioso di fronte a me, sei stato glorificato» (Is 43, 4). Oggetto di scambio, per esempio, dei primogeniti di Israele furono i primogeniti degli Egiziani e gli Egiziani morti in cambio di Israele nelle altre piaghe che si abbattono sull'Egitto e nel maremoto che seguì le piaghe (cf. Es 7-14). Sulla base di questo, chi ne è capace consideri se Dio, «che salva Israele da tutte le sue iniquità» (Ps 129, 8) ha dato, in cambio del vero Israele, la vera Etiopia e, per così dire, l'Egitto spirituale e la Soene d'Egitto. Per fare più ardua la ricerca: forse Soene in cambio di Gerusalemme, l'Egitto per la Giudea, l'Etiopia per i timorati, che sono altra cosa rispetto a Israele e alla casa di Levi e alla casa di Aronne.

29. Il Figlio dell'uomo verrà nella gloria di suo Padre con i suoi angeli (Mt, 16, 27).

Ora il Figlio dell'uomo venne non nella sua gloria poiché «lo abbiamo visto e non aveva apparenza né bellezza ma il suo aspetto era indegno e disprezzato presso i figli degli uomini: uomo piagato e dolorante, cosciente della propria debolezza. Nessuno lo guardava in viso, era disprezzato e non tenuto in alcun conto» (Is 53, 2-3). E bisognava che venisse un uomo del genere per «portare i nostri peccati» e soffrire «per noi», e neppure conveniva che chi viene nella gloria «porti i nostri peccati» e soffra «per noi» (Is 53, 4). Ma egli viene anche nella gloria dopo aver preparato i discepoli per mezzo della propria manifestazione senza «apparenza né bellezza» (Is 53, 2). E, divenuto come loro perché loro divenissero come lui, cioè «conformi all'immagine» (Rom 8, 29) della sua gloria, dopo essersi fatto conforme «al corpo della nostra umiliazione» (Fil 3, 21), quando «svuotò sé stesso assumendo forma di servo» (Fil 2, 7) si ristabilì poi nella forma di Dio e li rese conformi a questa.

30. Ἐὰν δὲ δυνηθῆς κατανοῆσαι τὰς τοῦ λόγου διαφορὰς, ἐν
μωρία «κηρύγματος»¹ καταγγελλομένου τοῖς πιστεύουσι καὶ ἐν
σοφίᾳ λαλουμένου «τοῖς τελείοις»², ὄψει τίνα τρόπον ὁ λόγος τοῖς
μὲν εἰσαγομένοις ἔχει «δούλου μορφήν»³, ὥστ' ἂν εἰπεῖν αὐτούς·
5 «εἶδομεν αὐτόν, καὶ οὐκ εἶχεν εἶδος οὐδὲ κάλλος»⁴, τοῖς δὲ τελείοις 5
ἔρχεται ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, λέξουσιν ἂν τὸ «καὶ
ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός,
πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας». Καὶ γὰρ τοῖς τελείοις φαίνεται ἡ
δόξα τοῦ λόγου καὶ τὸ μονογενὲς αὐτοῦ τῷ πατρὶ θεῷ καὶ τὸ τῆς
10 «χάριτος πλήρης» ὁμοίως δὲ καὶ τῆς «ἀληθείας»⁵· ἅπερ οὐ δύναται 10
χωρῆσαι ὁ δεόμενος πρὸς τὸ πιστεῦειν τῆς μωρίας «τοῦ
κηρύγματος»⁶. Μέλλει δὲ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ
τοῦ πατρὸς αὐτοῦ οὐ μόνος, ἀλλὰ μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ⁷. Καὶ εἰ
δύνασαι νοῆσαι πάντας τοὺς συνεργοὺς τῆς δόξης τοῦ λόγου καὶ
15 τῆς ἀποκαλύψεως τῆς σοφίας, ἅπερ ἐστὶν ὁ Χριστὸς, 15
συνεπιδημούντας αὐτῷ, ὄψει τίνα τρόπον ἔρχεται ὁ υἱὸς τοῦ
ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ. Καὶ
πρόσχες, εἰ δύνασαι ἐν τούτοις τοὺς πρότερον παθόντας προφήτας
ἀναλογίαν φάσκειν ἐσχηκέναι πρὸς τὸν μὴ ἐσχηκότα «εἶδος μηδὲ
20 κάλλος»⁸ λόγον, τῷ μὴ ἔχειν τι «εἶδος μηδὲ κάλλος» λόγων. 20
Ὡσπερ δὲ ἔρχεται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ,
οὕτως ἄγγελοι γινόμενοι οἱ ἐν τοῖς προφήταις λόγοι μετ' αὐτοῦ
παραγίνονται, τὴν ἀναλογίαν σώζοντες τῆς ἑαυτῶν δόξης. Ἐπὶ
25 δὲ τοιοῦτος μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ ἐπιδημήσῃ ὁ λόγος, 25
μεταδώσει ἐκάστῳ τῆς δόξης ἑαυτοῦ καὶ τῆς λαμπρότητος τῶν
ἀγγέλων ἑαυτοῦ κατὰ τὴν ἐκάστου πράξιν. Ταῦτα δὲ λέγομεν οὐκ
ἀθετοῦντες καὶ τὴν ἀπλούστερον νοουμένην δευτέραν ἐπιδημίαν
τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. Πότε δὲ ταῦτα ἀπαντήσεται ἢ ὅτε τὸ
ἀποστολικὸν ἐκεῖνο πληροῦται λόγιον τὸ λέγον· «τοὺς γὰρ πάντας
30 ἡμᾶς παραστήναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ, ἵνα 30
κομισθῆται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε
ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον»⁹; εἰ δὲ ἐκάστῳ κατὰ τὴν πράξιν ἀποδώσει, οὐ

¹ 1Cor 1, 21 | ² 1Cor 2, 6 | ³ Fil 2, 7 | ⁴ Is 53, 2 | ⁵ Gn 1, 14 | ⁶ 1Cor 1, 21
⁷ cf. Mt 16, 27 | ⁸ Is 53, 2 | ⁹ 2Cor 5, 10
cf. Ez 18, 21-24

1 δὲ + τροπικῶς Diehl Kl. Koe. cf. lat. 2 καταγγελλομένου H :
καταγγελομένου M² V 6 λέξουσιν mss. : λέγουσιν Huet | ἂν τὸ om. V 9 τῷ
πατρὶ θεῷ mss. : τὸ παρὰ θεοῦ dub. Kl. : <ἐν> τῷ πατρὶ θεῷ Koe. 10 ἅπερ VM
: ὅπερ 14 νοῆσαι om. H 19 μηδὲ H : οὐδὲ M V 20 ἔχειν...λόγων Kl. cf. lat. :
ἔχοντι ... λόγῳ mss. 22 γινόμενοι H M : γενόμενοι V | τοῖς om. M V
24 ἐπιδημήσῃ + τῷ τοῦ πιστεύοντος νῶ Koe. cf. lat. 25 ἑαυτοῦ H : αὐτοῦ M V
26 πράξιν HM : τάξιν V

30. Se sei in grado di comprendere le differenze della parola, predicata ai credenti nella stoltezza «dell'annuncio» (1Cor 1, 21) e detta «ai perfetti» (1Cor 2, 6) nella sapienza, vedrai in che modo il λόγος abbia «forma di servo» (Fil 2, 7) per i principianti cosicché essi dicano: «lo abbiamo visto e non aveva apparenza né bellezza» (Is 53, 2) e venga invece nella gloria del Padre suo per i perfetti, che diranno: «abbiamo visto la sua gloria, gloria come di un primogenito del Padre, pieno di grazia e verità» (Gv 1, 14). E infatti ai perfetti si manifesta la gloria del λόγος e la sua unigenitura dal Padre e la sua pienezza «di grazia» e insieme di verità» (Gv 1, 14). Ma questo non lo può accogliere chi, per credere, ha bisogno della stoltezza «dell'annuncio» (1Cor 1, 21). Il Figlio dell'uomo verrà nella gloria del Padre suo non da solo, ma con i suoi angeli (cf. Mt 16, 27). E se sei in grado di comprendere che tutti i collaboratori della gloria del λόγος e della rivelazione della sapienza, che sono Cristo, verranno insieme a lui, vedrai in che modo il Figlio dell'uomo viene nella gloria del Padre suo con i suoi angeli. E considera se puoi dire, in questo contesto, che i profeti che hanno precedentemente sofferto hanno un'analogia con il λόγος che non ha «apparenza né bellezza» (Is 53, 2). Come il Figlio dell'uomo viene nella gloria di suo Padre, così le parole dei profeti, divenute angeli, lo accompagnano, preservando l'analogia della loro gloria. Quando poi il λόγος verrà nella gloria con i suoi angeli, renderà partecipe ciascuno della sua gloria e dello splendore dei suoi angeli, in base all'operato di ciascuno. Diciamo queste cose senza escludere anche la seconda venuta del Figlio di Dio intesa semplicemente. Quando si realizzerà questo se non quando si compirà il detto paolino: «tutti dobbiamo infatti presentarci davanti al tribunale di Cristo perché ciascuno riceva la ricompensa delle opere compiute per mezzo del corpo, sia in bene che in male» (2Cor 5, 10)? Se distribuirà a ciascuno in base al suo operato – non certo

5 τὴν ἀστείαν μόνην, ἀλλ' οὐδὲ τὴν φαύλην χωρὶς τῆς ἀστείας, 5
 δῆλον ὅτι ἐκάστῳ ἀποδώσει κατὰ πᾶσαν φαύλην καὶ κατὰ πᾶσαν
 ἀστείαν πράξιν. Ὑπολαμβάνω δὲ, ἐν τούτοις πειθόμενος καὶ τῷ
 ἀποστόλῳ, συμβάλλων δὲ καὶ τὰ τοῦ Ἰεζεκιήλ, ἐν οἷς τοῦ τελείως
 10 ἐπιστρέψαντος ἀπαλείφεται τὰ ἁμαρτήματα καὶ τοῦ πάντη 10
 ἐκπεσόντος οὐ λογίζεται τὰ πρότερον κατορθώματα¹, ὅτι τοῦ μὲν
 τελειωθέντος καὶ πάντη τὴν κακίαν ἀποθεμένου ἀπαλείφεται τὰ
 ἁμαρτήματα, τοῦ δὲ πάντη ἀποστατήσαντος τῆς θεοσεβείας οὐ
 λογίζεται εἴ τι πρότερον χρηστὸν αὐτῷ πέπρακται, ἡμῖν δὲ τοῖς
 15 μεταξὺ τοῦ τελείου καὶ τοῦ ἀποστάτου παραστάσιν «ἔμπροσθεν 15
 τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ»² δίδοται ἃ ἐπράξαμεν, «εἴτε ἀγαθὸν
 εἴτε φαύλον»· οὕτε γὰρ τοσοῦτον ἐκαθαρεύσαμεν, ἵνα ἡμῖν
 μηδὲν ἐπιλογισθῇ τὰ φαύλα, οὕτε ἐπὶ τοσοῦτον ἐκπεπτώκαμεν,
 ὥστε ἐπιλησθῆναι ἡμῶν τὰ κρείττονα.
 20 **31.** Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, εἰσὶ τινες τῶν ὧδε ἐστηκότων, οἵτινες οὐ 20
 μὴ γεύσονται θανάτου³.
 Ταῦτα ἀναφέρουσί τινες ἐπὶ τὴν «μεθ' ἡμέρας ἕξ» ἢ, ὡς ὁ
 Λουκᾶς φησιν⁴, ὀκτῶ ἀνάβασιν τῶν τριῶν ἀποστόλων εἰς τὸ
 «ὑψηλόν» μετὰ τοῦ Ἰησοῦ «κατ' ἰδίαν ὄρος»⁵. Καὶ φασιν οἱ οὕτω
 25 διηγούμενοι ὅτι οὐκ ἐγένεσαντο θανάτου Πέτρος καὶ οἱ λοιποὶ δύο 25
 πρὸ τοῦ ἰδεῖν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐλθόντα ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ
 καὶ ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ. Ἰδόντες γὰρ «ἔμπροσθεν αὐτῶν»
 μεταμορφωθέντα τὸν Ἰησοῦν, ὡς λάμψαι «τὸ πρόσωπον αὐτοῦ»⁶
 καὶ τὰ ἔξῃς, ἐωράκασι «τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν
 30 δυνάμει»⁷. Καὶ γὰρ ὡς περιεστήκασι βασιλέα δορυφόροι τινές, 30
 οὕτως «Μωσῆς καὶ Ἡλίας ὤφθησαν»⁸ τοῖς ἀναβεβηκόσιν εἰς τὸ
 ὄρος μετὰ τοῦ Ἰησοῦ λαλοῦντες. Ἄξιον δὲ ἐπιστήσαι, εἰ ἐπὶ
 τούτους ἀναφέρεται τὸ καθίσαι «ἐκ δεξιῶν καὶ ἐξ εὐωνύμων» τοῦ
 σωτήρος «ἐν τῇ βασιλείᾳ»⁹ αὐτοῦ, ὡς τὸ «ἀλλ' οἷς ἡτοίμαστα»¹⁰
 35 διὰ τούτους λελέχθαι. Αὕτη δὲ ἡ διήγησις περὶ τοῦ μὴ γεύσασθαι 35
 θανάτου τοὺς τρεῖς ἀποστόλους, ἕως ἂν ἴδωσι τὸν Ἰησοῦν
 μεταμορφούμενον, ἀρμόζει τοῖς, ὡς ὁ Πέτρος ὠνόμασε, γενομένοις
 «ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη», ἐπιποθοῦντα «τὸ λογικὸν ἄδολον
 γάλα»¹¹. Πρὸς οὓς ὁ Παῦλος λέγει· «γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ

¹ cf. Ez 18, 21-24 | ² 2Cor 5, 10 | ³ Mt 16, 28 | ⁴ Lc 9, 28 | ⁵ Mt 17, 1 | ⁶ Mt
 17, 2 | ⁷ Mc 9, 1 | ⁸ Mt 17, 3 | ⁹ Mt 20, 21; 23 | ¹⁰ Mt 20, 23 | ¹¹ 1Petr 2, 2

1 μόνην H V : ἐκεῖνην M² : μόνην + χωρὶς τῆς φαύλης Kl. cf. lat 13 μηδὲν H
 M¹ V : μὴ δόλως M² 15 ὑμῖν + ὅτι Koe. 16 γεύσονται H : γεύσονται M V
 22 δόξῃ + τῆς μεταμορφώσεως C^{luc} 24 28 τούτους H M : τούτοις V 33 βρέφη
 + τὰ H

solo quello positivo, ma nemmeno quello negativo senza il positivo – è chiaro che renderà a ciascuno in base al suo intero operato sia positivo che negativo. Fidandomi dell'apostolo e confrontando il passo di Ezechiele in cui si dice che sono cancellati i peccati di chi si è completamente convertito e che non sono tenute in conto le precedenti buone azioni di chi si è completamente allontanato dalla pietà (cf. Ez 18, 21-24), ritengo che vengano cancellati i peccati di chi si è reso perfetto e ha del tutto rifiutato la malvegità, mentre per chi si è del tutto allontanato dalla pietà, non si tiene in conto se anche prima avesse fatto qualcosa di buono. A noi, che ci presentiamo «davanti al tribunale di Cristo» (2Cor 5, 10) a metà strada tra la perfezione e la perdizione, viene data ricompensa per ciò che abbiamo fatto, «sia in bene che in male». Non siamo infatti così puri da non far tenere in alcun conto le nostre cattive azioni, né siamo caduti così in basso da far dimenticare quelle buone.

31. In verità vi dico: vi sono alcuni qui presenti che non gusteranno la morte (Mt 16, 28).

Alcuni riferiscono queste parole alla salita dopo sei, o – come dice Luca (Lc 9, 28) – otto giorni, dei tre apostoli sul monte alto, da soli con Gesù (Mt 17, 1). E coloro che danno questa interpretazione dicono che Pietro e gli altri due non gustarono la morte prima di aver visto il Figlio dell'uomo venire nel suo regno e nella sua gloria. Vedendo infatti Gesù trasfigurato «davanti a loro» (Mt 17, 2) tanto che «il suo volto» risplendeva etc. (Mt 17, 2) hanno visto «il regno di Dio che viene con potenza» (Mc 9, 1). E infatti, come le guardie che circondano il re, così coloro che erano saliti sul monte «videro Mosè ed Elia» (Mt 17, 3) parlare con Gesù. Vale la pena riflettere se è a loro che si riferisce il sedere «alla destra e alla sinistra» del Salvatore «nel suo regno» (Mt 20, 21; 23), come se fossero state pronunciate per loro le parole «ma è per coloro per i quali è stato preparato» (Mt 20, 23). Quest'interpretazione del fatto che i tre apostoli non abbiano gustato la morte prima di vedere Gesù trasfigurato si adatta a coloro che sono (come li chiamò Pietro) «come bambini appena nati» che desiderano «il puro latte spirituale» (1Petr 2, 2). A loro Paolo dice: «latte vi ho dato da bere,

βρώμα»¹ και τὰ ἐξῆς. Καὶ πάσα, δ' οἶμαι, ἢ πρὸς τὸ ῥητὸν οἰκοδομεῖν δυναμένη τοὺς μὴ χωροῦντας μείζονα διήγησις γάλα ἂν εὐλόγως ὀνομάζοιτο, τὸ ῥέον ἀπὸ τῆς ἀγίας τῶν γραφῶν γῆς, τῆς ῥεούσης «μέλι και γάλα»². Ἄλλ' ὁ ὡς ὁ Ἰσαὰκ ἀπογαλακτισθεὶς, ἀξίως εὐφροσύνης και δοχῆς, ἦν ἐποίησεν ἐπὶ τῷ ἀπογαλακτισμῷ
5 τοῦ υἱοῦ ὁ Ἀβραάμ³, ζητήσιεν ἂν τὴν ἐν τούτοις και πάση γραφῇ στερε<ωτέραν τροφήν ἐτέρ>αν, οἶμαι, οὔσαν τοῦ βρώματος μὲν οὐ στερεᾶς δὲ τροφῆς και τῶν ὀνομαζομένων τροπικῶς λαχάνων, ἄτινα τῷ ἀπογαλακτισθέντι μὲν οὐκ ἰσχυρῷ δέ, ἀλλ' ἀσθενούντι
10 ἐστι τροφή κατὰ τὸ «ὁ ἀσθενῶν λάχανα ἐσθίει»⁴. Ὅμοίως και ὁ ὡς ὁ Σαμουὴλ ἀπογαλακτισθεὶς και ἀνατιθέμενος ἀπὸ τῆς μητρὸς τῷ θεῷ, αὕτη δὲ Ἄννα ἦν, ἥτις ἐρμηνεύεται χάρις⁵ και εἶη ἂν τῆς χάριτος υἱὸς ὁ ζητῶν, ὡς ἐν ναῷ τρεφόμενος θεοῦ κρέα, ἀγίαν τροφήν τελείων ἅμα και ἱερέων.

15 **32.** Τὰ οὖν εἰς τὸν προκείμενον τόπον βλεπόμενα ἐπὶ τοῦ παρόντος ἡμῖν τοιαυτὰ ἐστίν. Ἦσαν τινες ἐστῶτες ὅπου ὁ Ἰησοῦς και ἐρηρυσμένης ἔχοντες τὰς τῆς ψυχῆς βάσεις παρὰ τῷ Ἰησοῦ, και ἦν αὐτῶν ἢ τῶν ποδῶν στάσις συγγενῆς τῇ περὶ ἧς εἶπε Μωσῆς στάσει ἐν τῷ «κάγῳ ἔστην ἐν τῷ ὄρει τεσσαράκοντα
20 ἡμέρας και τεσσαράκοντα νύκτας»⁶, ἀξιωθείς και τοῦ «σὺ δὲ αὐτοῦ στήθι μετ' ἐμοῦ»⁷, λεγομένου πρὸς αὐτὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀξιούντος αὐτὸν στήθαι παρ' αὐτῷ. Οὗτοι δὴ οἱ ἐστῶτες παρὰ τῷ Ἰησοῦ, τουτέστι παρὰ τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ, οὐ πάντες ἐπίσης ἐστήκασιν. Ἔστι γὰρ και ἐν τοῖς ἐστηκόσι παρὰ τῷ Ἰησοῦ πρὸς
25 ἀλλήλους διαφορὰ· διὸ οὐ πάντες οἱ ἐστῶτες παρὰ τῷ σωτήρι, ἀλλὰ τινὲς αὐτῶν ὡς βέλτιον ἐστηκότες οὐ γεύονται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσι τὸν ἀνθρώποις ἐπιδημήσαντα λόγον και διὰ τοῦτο υἱὸν ἀνθρώπου χρηματίζοντα, ἐρχόμενον ἐν τῇ ἑαυτοῦ βασιλείᾳ· οὐ γὰρ αἰεὶ, ὅτε ἔρχεται ὁ Ἰησοῦς, ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ ἔρχεται· ἐπεὶ τοῖς
30 εἰσαγομένοις τοιοῦτός ἐστιν, ὥστε εἰπεῖν ἂν αὐτοὺς βλέποντας αὐτόν, οὐκ ἔνδοξον οὐδὲ μέγαν, ἀλλ' ὑποδεέστερον πολλῶν ἐν

¹ 1Cor 3, 2 | ² Es 13, 5 | ³ cf. Gen 21, 8 | ⁴ Rom 14, 2 | ⁵ cf. 1Reg 1, 23
⁶ Deut 10, 10 | ⁷ Deut 5, 31

4 ὁ¹ om. V 5 ἀξίως mss. : ἀξίος Kl. cf. lat. 7 στερεάν H M¹ V : μαρτυρίαν (μριαν) M² : στερεωτέραν τροφήν ἐτέραν Diehl Kl. Koe. cf. lat. 9 ἀλλ' H : ἀλλὰ M V 10 ὁ² om. M V 11 και + προσαγόμενος ἀπὸ τῆς μητρὸς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ και Diehl Kl. Koe. cf. lat. 13 κρέα H M¹ V : κατὰ M² : κρέατα Kl. 17 τῷ H : τοῦ M V 20 ἀξιωθείς Huet C^{luc}27 : ἀξιωθέντι mss. 21 αὐτοῦ om. V 22 αὐτόν H : αὐτῷ M V 26 γεύονται mss. C^{luc}27 : γευσόμενοι λέγονται Koe. cf. lat. 28 ἑαυτοῦ βασιλείᾳ M V C^{luc}27 : βασιλείᾳ ἑαυτοῦ H 29 Ἰησοῦς mss. : λόγος Koe. cf. lat

non cibo» (1Cor 3, 2) etc. E, penso, ogni interpretazione di questo passo capace di edificare chi non è in grado di accogliere realtà più grandi si potrebbe chiamare a buon diritto latte che scorre dalla terra santa delle scritture, terra in cui scorre «latte e miele» (Es 13, 5). Ma chi, come Isacco, è stato svezzato in modo degno della festa e del banchetto che Abramo allestì per lo svezzamento del figlio (cf. Gen 21, 8), potrebbe cercare in questo passo e in tutta la scrittura, l'alimento più solido che, penso, è cosa diversa rispetto a quello che è sì cibo ma non è alimento solido e rispetto a quelli che sono detti in senso figurato legumi. Questi sono l'alimento per chi è sì svezzato ma non è forte, bensì è debole in base al passo «chi è debole mangia legumi» (Rom 14, 2). Allo stesso modo c'è anche chi è svezzato come Samuele ed è offerto a Dio dalla madre (lei si chiamava Anna, che tradotto significa grazia) (cf. 1Reg 1, 23). Potrebbe essere figlio della grazia chi cerca, come se fosse nutrito di carne nel tempio di Dio, il santo nutrimento dei perfetti e dei sacerdoti.

32. Per il momento, nel passo in questione, noi vediamo questo. C'erano alcuni che stavano dov'era Gesù e avevano le basi dell'anima ancorate presso Gesù e lo stare dei loro piedi era affine allo stare di cui parlò Mosè nel passo: «E io stetti sul monte quaranta giorni e quaranta notti» (Deut 10, 10), ritenuto degno delle parole «Tu resta qui con me» (Deut 5, 31) rivolte a lui da Dio, che lo riteneva degno di stare presso di lui. Coloro dunque che stavano presso Gesù, cioè presso il λόγος di Dio, non vi stavano tutti alla pari. Coloro che stanno presso Gesù differiscono infatti l'uno dall'altro. Perciò non tutti coloro che stanno presso il Salvatore, ma solo alcuni di loro che vi stavano in modo migliore, non gusteranno la morte finché vedranno venire nel suo regno il λόγος, venuto ad abitare presso gli uomini e per questo fu chiamato Figlio dell'uomo. Non sempre infatti, quando Gesù viene, lo fa nel suo regno: per i principianti è infatti tale da essere definito, da chi lo vede, non glorioso né grande, ma inferiore a molte

5 ἀνθρώποις λόγων· «εἶδομεν αὐτόν, καὶ οὐκ εἶχεν εἶδος οὐδὲ
 κάλλος, ἀλλὰ τὸ εἶδος αὐτοῦ ἄτιμον, ἐκλείπον παρὰ πάντα τοὺς
 υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων»¹. Καὶ ταῦτα ἐροῦσιν οἱ ἰδόντες αὐτοῦ τὴν
 δόξαν περὶ τῶν προτέρων ἑαυτῶν χρόνων, ὅτε κατὰ τὰς ἀρχὰς
 5 «οὐκ εἶχεν» αὐτοῖς «εἶδος οὐδὲ κάλλος»² ὁ ἐν εἰσαγωγῇ νοούμενος
 λόγος. Ἔστιν οὖν τι βασιλικὸν ἐμφαινόμενον ἀξίωμα τοῦ τὴν ἐπὶ
 πᾶσι λόγοις ἀρχὴν φανερώτατα ἀνειληφότος λόγου, βλεπόμενόν
 τισι τῶν ἐστηκότων παρὰ τῷ Ἰησοῦ, ἐπὶ δυνηθῶσιν αὐτῷ
 10 ἀκολουθήσαι προάγοντι αὐτοὺς καὶ ἀναβαίνουντι εἰς τὸ ὑψηλὸν τῆς
 ἑαυτοῦ φανερώσεως ὄρος. Οὐδὲ τινες τῶν ἐστῶτων παρὰ τῷ Ἰησοῦ
 ἀξιούνται, ἐὰν ὧσιν ἦτοι Πέτρος, οὐ «πύλαι ἄδου οὐ
 κατισχύουσιν»³, ἢ τῆς «βροντῆς υἱοί»⁴ καὶ γεννώμενοι ἀπὸ τῆς
 15 μεγαλοφωνίας τοῦ θεοῦ βροντῶντος καὶ μεγάλα οὐρανόθεν
 βοῶντος τοῖς ἔχουσιν ὦτα καὶ σοφοῖς⁵· οἱ τοιοῦτοι γοῦν οὐ γεύονται
 θανάτου. 15

33. Τί δὲ τὸ γεύεσθαι θανάτου κατανοητέον. Καὶ ἔστιν ἡ μὲν
 ζωὴ ὁ εἰπὼν «ἐγὼ εἰμι ἡ ζωὴ»⁶. Καὶ αὕτη γε «ἡ ζωὴ» «κέκρυπται
 σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ», καὶ «ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῆ, ἡ ζωὴ
 20 ἡμῶν, τότε σὺν αὐτῷ»⁷ φανερωθήσονται οἱ ἀξιοὶ τοῦ «σὺν αὐτῷ»
 φανερωθῆναι «ἐν τῇ δόξῃ». Ὁ δὲ ἐχθρὸς ταύτης τῆς ζωῆς, ὃς καὶ
 «ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται»⁸ πάντων τῶν ἐχθρῶν αὐτοῦ,
 «θάνατός» ἐστίν, ὃν ψυχὴ ἡ ἀμαρτάνουσα ἀποθνήσκει, ἐναντίως
 25 διατιθεμένη τῷ γινομένῳ περὶ τὴν κατορθοῦσαν ψυχὴν καὶ ἐκ τοῦ
 κατορθοῦν ζῶσαν. Καὶ ἐπὶ λέγεται ἐν τῷ νόμῳ· «δέδωκα πρὸ
 προσώπου σου τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον», «ἔκλεξαι τὴν ζωὴν»⁹,
 25 περὶ τοῦ εἰπόντος «ἐγὼ εἰμι ἡ ζωὴ»¹⁰ ταῦτά φησιν ἡ γραφὴ καὶ
 περὶ τοῦ ἐχθροῦ αὐτοῦ θανάτου, ὃν τὸ ἕτερον ἕκαστος ἡμῶν δι' ὧν
 πράττει ἀεὶ ἐκλέγεται. Καὶ ἐπὶ «πρὸ προσώπου» ἡμῶν οὔσης
 30 τῆς ζωῆς ἀμαρτάνωμεν, πληροῦται ἐφ' ἡμᾶς ἡ λέγουσα ἀρά· «καὶ
 ἔσται ἡ ζωὴ σου κρεμασμένη σοι ἀπέναντι» καὶ τὰ ἐξῆς ἕως τοῦ
 30 «καὶ ἀπὸ τῶν ὀραμάτων τῶν ὀφθαλμῶν σου ἂ ὄψῃ»¹¹. Ὡσπερ οὖν
 ἡ ζωὴ καὶ ὁ ζῶν ἄρτος ἐστίν «ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς καὶ ζωὴν
 διδοὺς τῷ κόσμῳ»¹², οὕτως ὁ ἐχθρὸς αὐτῷ θάνατος ἄρτος ἐστὶ

¹ Is 53, 2 | ² Is 53, 2 | ³ Mt 16, 18 | ⁴ Mc 3, 17 | ⁵ cf. Mt 11, 15 | ⁶ Gv 11, 25;
 14, 6 | ⁷ Col 3, 4 | ⁸ 1Cor 15, 26 | ⁹ Deut 30, 19 | ¹⁰ Gv 11, 25; 14, 6
¹¹ Deut 28, 66-67 | ¹² Gv 6, 33

1 λόγων M V : λόγον H 5 εἰσαγωγῇ M V : συναγωγῇ H | νοούμενος H M :
 λεγόμενος V 7 πᾶσι mss. + τοῖς M² : πᾶσιν Kl. 12 ἢ + οἱ H | καὶ mss. : οἱ
 Koe. cf. lat. | γεννώμενοι H M : γενόμενοι V 14 γοῦν H : οὖν M V 17 εἰπὼν H
 M² V : εἰπὼν M² 24 λέγεται M V : λέγεται H 33 διδοὺς H : δοὺς M V

parole umane: «lo abbiamo visto e non aveva forma né bellezza ma il suo aspetto era indegno e disprezzato presso i figli degli uomini» (Is 53, 2). Coloro che ne avranno visto la gloria pronunceranno queste parole in relazione ai primi tempi, quando il λόγος, compreso all'inizio come in un'introduzione, «non aveva» per loro «né forma né bellezza» (Is 53, 2). Si rivela poi la dignità regale del λόγος, che ha assunto l'evidente potere su tutti i λόγοι, visibile per alcuni di coloro che stanno presso Gesù, qualora siano in grado di seguire lui che li guida e sale sull'alto monte della propria rivelazione. Di ciò sono degni alcuni di coloro che stanno presso Gesù, che siano Pietro, su cui «le porte dell'Adè non prevarranno» (Mt 16, 18) o siano «i figli del tuono» (Mc 3, 17), nati dalla potente voce di Dio che tuona e grida dal cielo grandi cose a coloro che hanno orecchie, e ai saggi (cf. Mt 11, 15). Costoro dunque non gusteranno la morte.

33. Bisogna poi capire cosa significa gustare la morte. La vita è colui che dice: «io sono la vita» (Gv 11, 25; 14, 6) e questa vita «è nascosta con Cristo in Dio» e «e quando si manifesterà Cristo, nostra vita, allora con lui» (Col 3, 4) si manifesteranno coloro che sono degni di manifestarsi con lui nella gloria. Il nemico di questa vita, che è anche «l'ultimo a essere annientato» (1Cor 15, 26) tra tutti i suoi nemici, è la morte di cui muore l'anima che pecca e che si trova in condizione opposta a quella dell'anima retta che, grazie al suo essere retta, vive. E quando si dice nella legge: «ho posto dinnanzi al tuo volto la vita e la morte», «scegli la vita» (Deut 30, 19), la scrittura parla di colui che ha detto «io sono la vita» (Gv 11, 25; 14, 6) e del suo nemico, la morte. Ciascuno di noi, con le sue azioni, sceglie sempre uno dei due. E quando pecchiamo avendo «dinnanzi al volto» la vita, si compie su di noi la maledizione che dice: «la tua vita ti sarà sospesa dinnanzi» e quanto segue fino a «dagli spettacoli che vedrai coi tuoi occhi» (Deut 28, 66-67). Come dunque la vita è pane vivo «disceso dal cielo e che dà vita al mondo» (Gv 6, 33) così il suo nemico, la morte, è pane

νεκρός. Πάσα δὲ λογικὴ ψυχὴ ἦτοι ζῶντι τρέφεται ἄρτω ἢ νεκρῷ, δι' ὧν παραδέχεται δογμάτων ἀστείων ἢ φαύλων. Εἶθ' ὡσπερ ἔστιν ἐπὶ τῶν κοινοτέρων τροφῶν ποτὲ μὲν αὐτῶν γεύσασθαι μόνον, ποτὲ δὲ ἐπὶ πλείον αὐτῶν ἐσθίειν, οὕτω καὶ ἐπὶ τούτων τῶν ἄρτων

5 ὁ μὲν τις ἐνδεέστερον ἐσθίει γεύομενος αὐτῶν, ὁ δὲ καὶ ἐμφορεῖται, 5 ἀγαθὸς μὲν ὧν ἢ ὀδεύων ἐπὶ τὸ ἀγαθὸς εἶναι τοῦ ζῶντος ἄρτου καὶ ἐξ οὐρανοῦ καταβεβηκότος, μοχθηρὸς δὲ τοῦ νεκροῦ ἄρτου, ὅς ἐστιν ὁ θάνατος. Καὶ τάχα οἱ μὲν σπανίως καὶ μικρὰ ἀμαρτάνοντες μόνον γεύονται θανάτου· οἱ δὲ ἀρετὴν ἀνειληφότες οὐδὲ γεύονται

10 αὐτοῦ, ἀλλ' αἰεὶ ἄρτω τρέφονται ζῶντι. Ἀκόλουθον οὖν ἦν τῷ Πέτρῳ, οὗ «πύλαι ἄδου οὐ κατισχύσουσι»¹, τὸ μηδὲ γεύσασθαι 10 θανάτου, ἐπεὶ τότε γεύεται τις θανάτου καὶ ἐσθίει θανάτου, ὅτε «πύλαι ἄδου» κατισχύουσιν αὐτοῦ, καὶ ἀνάλογον ἐσθίει ἢ γεύεται θανάτου τῷ κατισχύειν αὐτοῦ ἐπὶ πλείον ἢ ἔλαττον καὶ πλείονας ἢ

15 ἐλάττονας ἄδου πύλας. Ἄλλὰ καὶ τοῖς τῆς «βροντῆς»² υἱοῖς 15 γεννηθεῖσιν ἀπὸ βροντῆς, οὐρανοῦ χρήματος, ἀδύνατον ἦν γεύσασθαι θανάτου, τοῦ σφόδρα πόρρω τῆς μητρὸς αὐτῶν βροντῆς. Ταῦτα δὲ προφητεύει ὁ λόγος τοῖς τελειωθησομένοις καὶ ἐκ τοῦ ἐστηκέναι παρὰ τῷ λόγῳ ἐπὶ τοσοῦτον προκόψασιν, ὥστε

20 αὐτοὺς μηδὲ γεύσασθαι θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσι τὴν ἐπιφάνειαν καὶ 20 τὴν δόξαν καὶ τὴν βασιλείαν καὶ τὴν ὑπεροχὴν τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ, καθ' ἣν ὑπερέχει παντὸς τοῦ ἀντιπερισπῶντος καὶ περιέλκοντος λόγου φαντασίᾳ ἀληθείας τοὺς μὴ δυναμένους διαρρήξαι τοὺς τοῦ

25 περισπασμοῦ δεσμούς καὶ ἀνελθεῖν ἐπὶ τὸ ὕψος τῆς ὑπεροχῆς τοῦ 25 τῆς ἀληθείας λόγου.

34. Ἄλλ' ἐπεὶ δόξαι ἂν τις τὴν τοῦ σωτῆρος ἐπαγγελίαν περιορίζειν χρόνῳ τὸ μὴ γεύσασθαι θανάτου, ὅτι οὐ γεύονται μὲν θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ

¹ Mt 16, 18 | ² Mc 3, 17

2 παραδέχεται + ἔργων ἢ Kl. cf. lat. | δογμάτων H : ῥημάτων M V 3 μόνον H MP.c. V : μόνων M^{a.c.} 4 πλείον M : πλείων H V 5 ἐνδεέστερον H : ἐνδεεστέρας M² V 6 μὲν H V : μὲ M 9 δὲ + τελειότερον πνευματικὴν Koe. cf. lat. | οὐδὲ γεύονται H : γεύονται μὲν M : οὐ γ. μὲν V 10 τρέφονται ζῶντι H Cluc²⁷: τῷ τρέφονται ζῶντι M : τῷ τρέφονται καὶ ζῶντι V 11 κατισχύσουσι H V : κατισχύουσι M | μηδὲ H : μὴ M V 13 κατισχύουσιν M V : κατισχύουσι H Cluc²⁷ 14 θανάτου H M : αὐτοῦ V | πλείον H M : πλέον V 16 γεννηθεῖσιν H V : γεννηθεῖσιν M | ἀπὸ + μεγαλοφωνίας τουτέστιν ἀπὸ Diehl Koe. cf. lat. 17 πόρρω + ὄντος Koe. 18 δὲ H : non leg. M : om. V : δὴ Koe. cf. lat. 19 ἐστηκέναι H : ἐκστήναι M : στήναι V 20 γεύσασθαι H : γεύεσθαι M V ἴδωσι H V : ἴδωσιν M 22 ἀντιπερισπῶντος H M : περισπῶντος V 26 δόξαι mss. : δοξάσαι Fr. | τις mss. : τισιν Koe. cf. lat. 27 τὸ H : τοῦ M V

morto. Ogni anima razionale si nutre di pane vivo o di pane morto in base alle dottrine che accoglie, buone o cattive.

Inoltre, come i cibi comuni a volte si assaggiano solo e altre volte se ne mangia di più, così anche questi pani, uno li mangia assaggiandoli appena, un altro se ne sazia: se è buono o è in cammino verso la bontà, mangia il pane vivo e disceso dal cielo, se è malvagio mangia il pane morto, che è la morte. E forse chi pecca di rado e in modo leggero si limita a gustare la morte, chi poi ha acquisito la virtù non la assaggia nemmeno, ma si nutre sempre di pane vivo. Era dunque adeguato a Pietro, su cui «la porte dell'Ade non prevarranno» (Mt 16, 18), il non gustare neppure la morte, poiché uno gusta la morte e ne mangia quando «le porte dell'Ade» prevalgono su di lui e mangia o gusta più o meno la morte in modo analogo al prevalere su di lui di un numero maggiore o minore di porte dell'Ade. Ma anche per i figli «del tuono» (Mc 3, 17), nati dal tuono, realtà celeste, era impossibile gustare la morte, che è assai lontana dal loro Padre, il tuono. Il λόγος fa queste profezie a coloro che diventeranno perfetti e, stando di fianco al λόγος, progrediranno tanto da non gustare neppure la morte fino a che non vedranno la manifestazione, la gloria, il regno e la superiorità del λόγος di Dio, in virtù della quale sovrasta ogni λόγος che, con un'apparenza di verità, distoglie e prende in giro chi non è in grado di infrangere le catene di questa distrazione e salire alla superiore altezza del λόγος di verità.

34. Ma poiché a qualcuno potrebbe sembrare che la promessa del Salvatore limiti nel tempo il non gustare la morte – «non gusteranno la morte finché vedranno il Figlio dell'uomo venire nel

*βασιλεία αὐτοῦ*¹, μετὰ δὲ τοῦτο γεύσονται αὐτοῦ, παραστήσωμεν
κατὰ τινα συνήθειαν τῆς γραφῆς τὸ ἕως δηλοῦν τὸν κατεπείγοντα
περὶ τοῦ δηλουμένου χρόνον, οὐ περιοριζόμενον, ὥστε πάντως
μετὰ τὸ ἕως γενέσθαι τὸ ἐναντίον τῷ δηλουμένῳ. Φησὶ δὲ ὁ σωτὴρ
5 τοῖς ἔνδεκα μαθηταῖς, ἠνίκα ἀνέστη ἀπὸ τῶν νεκρῶν πρὸς ἐτέροις 5
καὶ τὸ «ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς
συντελείας τοῦ αἰῶνος». Ἄρα γὰρ εἰπὼν τοῦτο, «ἕως» μὲν «τῆς
συντελείας τοῦ αἰῶνος»² ἔμελλεν αὐτοῖς συνέσεσθαι, μετὰ δὲ τὴν
10 συντέλειαν τοῦ αἰῶνος, ἐνισταμένου τοῦ ἐτέρου, τοῦ καλουμένου
μέλλοντος, οὐκέτι συνέσεσθαι αὐτοῖς ἐπηγγέλλετο, ὡς κατὰ τοῦτο 10
κρεῖττον εἶναι ἂν τοῖς μαθηταῖς τὸ «ἕως τῆς συντελείας τοῦ
αἰῶνος» περὶ αὐτοὺς κατὰστημα τοῦ περὶ τὴν συντέλειαν τοῦ
αἰῶνος; ἀλλ' οὐκ ἂν οἶμαί τινα τολμήσαι λέγειν ὅτι μετὰ τὴν
15 συντέλειαν τοῦ αἰῶνος οὐκέτι συνέσται τοῖς μαθηταῖς ὁ υἱὸς τοῦ
θεοῦ, ἐπεὶ ἡ λέξις ἐπὶ τοσοῦτον ἔσεσθαι αὐτὸν μετ' αὐτῶν φησιν, 15
ἕως ἢ συντέλεια τοῦ αἰῶνος ἐνστή· σαφὲς γὰρ ὅτι τὸ ζητούμενον
ἦν, εἰ πρὸ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος καὶ τῶν ἐλπιζομένων ἀμοιβαίων
ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ ἤδη συνέσεσθαι τοῖς μαθηταῖς ἔμελλεν ὁ υἱὸς
20 τοῦ θεοῦ. Ζητούμενον δ' ἂν ἦν, διδομένου τοῦ συνέσεσθαι αὐτοῖς,
μήποτε ὅτε μὲν συνῆν αὐτοῖς ὅτε δὲ οὐ συνῆν. Διόπερ ἀπολύων 20
ἡμᾶς τῆς περὶ τοῦ διστάζειν ὑπονοίας, ἀπεφήνατο ὅτι ἤδη καὶ ἐπὶ
«πάσας τὰς ἡμέρας» συνεῖναι τοῖς μαθηταῖς ἔμελλεν, οὐ
καταλείψων τοὺς μαθητευθέντας αὐτῷ «ἕως τῆς συντελείας τοῦ
25 αἰῶνος»· οὐ μὴν κατὰ τὰς νύκτας, εἴ τιτι ἔδυνεν ὁ ἥλιος, συνῆν
αὐτοῖς. Εἰ δὲ τοιοῦτόν ἐστι τὸ «ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος», 25
δῆλον ὅτι οὐκ ἀναγκασθησόμεθα παραδέξασθαι γεύσασθαι
θανάτου τοὺς ἰδόντας τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ
βασιλεία αὐτοῦ μετὰ τὸ καταξιωθῆναι τοῦ τοιοῦτον αὐτὸν ἰδεῖν.
Ἄλλ' ὡσπερ ἐφ' οὗ παρεθέμεθα ῥητοῦ τὸ κατεπεῖγον ἦν ἡμᾶς
30 μαθεῖν, ὅτι «ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος» οὐ καταλείψει ἡμᾶς, 30
ἀλλ' ἔσται μεθ' ἡμῶν «πάσας τὰς ἡμέρας», οὕτως καὶ ἐπὶ τούτου

¹ Mt 16, 28 | ² Mt 28, 20

1 παραστήσωμεν H : παραστήσομεν M V 2 τινα...δηλοῦν mss. : τίνα ... δηλοῖ
Koe. cf. lat. 4 τὸ...δηλουμένῳ H M : τῷ ἐναντίως δηλουμένῳ V 7 μὲν om.
H^{a.c.} 9 ἐνισταμένου H M : εἰσηνηγεμένου V 10 ἐπηγγέλλετο H V :
ἐπηγγέλετο M 12 αὐτοὺς M V : αὐτοῖς H | τοῦ¹ om. H | περι² mss. : μετὰ
Diehl Koe. 13 τολμήσαι H M¹ V : τολμητήν M² | λέγειν H : εἰπεῖν V : M non
liquet 15 ἐπεὶ H M¹ V : ἐπὶ M² 16 σαφὲς H M¹ V : σαφῶς M² 18 συνέσεσθαι
M V : συνέσθαι H 19 συνέσεσθαι H M : συντελέσθαι V (non leg. M) | αὐτοῖς¹
H : τοῖς M V : post τοῖς lac. stat. Koe. cf. lat. 20 ὅτε² ... ὅτε H : ὅτε ... ὅτε M
V | ἀπολύων M V : ἀπολύειν H 25 τὸ H M¹ V : τῷ M² 26 δῆλον ὅτι H :
δηλονότι M V 28 τὸ H M : τοῦ V

suo regno» (Mt 16, 28) – ma dopo ciò la gusteranno, dobbiamo spiegare che, in base a un'abitudine espressiva della scrittura, la parola «finché» indica l'incalzare del tempo per l'evento indicato, e non un tempo limitato così che, dopo il «finché», si verifichi il contrario del fatto indicato. Dopo esser risorto dai morti, tra le altre cose il Salvatore disse agli undici: «Ecco, io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo» (Mt 28, 20). Forse, dicendo questo, cioè che sarebbe stato con loro «fino alla fine del mondo» intendeva annunciare che dopo la fine di questo mondo, quando inizierà l'altro, chiamato mondo futuro, non sarebbe più stato con loro? In questo modo, per i discepoli, sarebbe stato migliore lo stato di cose «fino alla fine del mondo» di quello successivo alla fine del mondo. Ma non penso proprio che qualcuno oserebbe dire che dopo la fine del mondo il Figlio di Dio non sarà più con i discepoli perché la lettera del testo dice che sarà con loro finché non giunga la fine del mondo. È chiaro che la questione era se il Figlio di Dio sarebbe stato coi discepoli anche prima del mondo futuro e delle promesse di Dio attese come ricompense. Un'altra questione potrebbe essere se, dato il suo essere con loro, a volte sarebbe stato con loro e altre no. Perciò, liberandoci dal sospetto di questo dubbio, rivelò che sarebbe stato con i discepoli «tutti i giorni» fino alla fine del mondo e non avrebbe abbandonato coloro che aveva istruito: se invece il sole fosse tramontato per qualcuno, non sarebbe però stato con loro durante la notte. Se tale dunque è il significato di «fino alla fine del mondo», è chiaro che non saremo costretti ad ammettere che coloro che hanno visto il Figlio dell'uomo venire nella sua gloria gustino la morte dopo esser stati ritenuti degni di vederlo in quella condizione. Ma come nel detto che abbiamo citato a confronto, ciò che premeva era che noi sapessimo che «fino alla fine del mondo» non ci abbandonerà ma sarà con noi «ogni giorno»; così anche

σαφές μὲν οἶμαι τοῖς βλέπειν εἰδόσιν ἀκολουθίαν πραγμάτων εἶναι,
 τὸν ἄπαξ ἰδόντα τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ
 αὐτοῦ, καὶ ἰδόντα αὐτὸν ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ ἰδόντα «τὴν βασιλείαν
 5 τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει»¹, οὐκ ἂν μετὰ τὴν τῶν 5
 τηλικούτων ἀγαθῶν θεωρίαν θανάτου γεύσασθαι. [τὸ] Χωρὶς δὲ
 τοῦ λόγου τῆς ἐπαγγελίας τοῦ Ἰησοῦ, οὐκ ἀλόγως ἂν
 ὑπενόησαμεν γεύσασθαι θανάτου, ὅσον οὐδέπω κατηξιώθημεν
 ἰδεῖν «τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει»² καὶ τὸν υἱὸν
 τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ βασιλείᾳ³.

10 **35.** Ἐπεὶ δὲ ἐνταῦθα μὲν γέγραπται παρὰ τοῖς τρισὶν 10
 εὐαγγελισταῖς τὸ οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου, ἐν δὲ ἄλλοις διάφορα
 περὶ θανάτου, οὐκ ἄτοπον κάκεινα παραθέμενον συνεξετάσαι τῷ
 γεύσασθαι. Ἐν μὲν οὖν Ψαλμοῖς λέλεκται· «τίς ἐστὶν ἄνθρωπος ὃς
 15 ζήσεται καὶ οὐκ ὄψεται θάνατον;»⁴ καὶ πάλιν ἐν ἄλλῳ τόπῳ· 15
 «ἐλθέτω δὴ θάνατος ἐπ' αὐτούς, καὶ καταβήτωσαν εἰς ἄδου
 ζῶντες»⁵, ἐν δὲ τινὶ τῶν προφητῶν· «κατέπιεν ὁ θάνατος
 ἰσχύσας»⁶, ἐν δὲ τῇ Ἀποκαλύψει «ὁ θάνατος καὶ ὁ ἄδης
 20 ἀκολουθεῖ»⁷ τισιν. Ἐν τούτοις δὲ δοκεῖ μοι ἕτερον μὲν εἶναι τὸ 20
 γεύσασθαι θανάτου, ἕτερον δὲ τὸ ἰδεῖν αὐτὸν καὶ ἄλλο τὸ ἐλθεῖν
 αὐτὸν ἐπὶ τινος καὶ τέταρτον σημαίνεσθαι παρὰ τὰ προειρημένα
 25 ἐκ τοῦ «κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας»⁸, καὶ πέμπτον τι παρὰ 25
 ταῦτα ἐκ τοῦ «ὁ θάνατος καὶ ὁ ἄδης ἀκολουθεῖ αὐτοῖς»⁹. Καὶ σὺ δ'
 ἀναλεξάμενος τάχα εὐροῖς καὶ ἐτέρας παρὰ ταύτας, ὧν
 ὑπεμνήσθημεν, διαφορὰς, ἄστινας παρατιθεῖς ἀλλήλαις καὶ ὀρθῶς
 30 ζητῶν εὐροῖς ἂν τὰ καθ' ἕκαστον τόπον σημαίνόμενα πράγματα. 30
 Ζητῶ δὲ ἐν τούτοις, μήποτε ἔλαττον μὲν κακὸν ἐστὶ τὸ ἰδεῖν
 θάνατον, τούτου δὲ μείζον τὸ γεύσασθαι αὐτοῦ, τούτου δὲ ἔτι
 χεῖρον τὸ ἀκολουθεῖν τινὶ θάνατον καὶ οὐ μόνον ἀκολουθεῖν, ἀλλὰ
 καὶ ἤδη ἐλθεῖν ἐπ' αὐτὸν καὶ καταλαβεῖν ἐκείνον ᾧ πρότερον
 35 ἠκολούθει. Τὸ δὲ καταποθῆναι ὑπ' αὐτοῦ πάντων δοκεῖ μοι 35
 βαρύτερον εἶναι τῶν εἰρημένων. Ἐπιστήσας δὲ τοῖς εἰρημένοις καὶ
 τῇ διαφορᾷ τῶν ἀμαρτανομένων οὐκ ὀκνήσεις, οἶμαι,

¹ Mc 9, 1 | ² Mc 9, 1 | ³ Mt 16, 28 | ⁴ Ps 88, 49 | ⁵ Ps 54, 16 | ⁶ Is 25, 8
⁷ Ap 6, 8 | ⁸ Is 25, 8 | ⁹ Ap 6, 8

² ἰδόντα τὸν H : ἐρχόμενον M V 3 καὶ¹ + τὸν V 5 γεύσασθαι mss. : γεύσεσθαι
 dub. Koe. cf. lat. | τὸ del. Kl. cf. lat. 6 τοῦ¹ mss. : τούτου malim
 11 γεύσωνται H M : γεύσονται V 13 γεύσασθαι + θανάτου Koe. cf. lat. 18 μὲν
 om. M V 23 τάχα mss. : τάχ' ἂν Diehl 30 ὑπ' αὐτοῦ mss. : ὑπὸ τοῦ θανάτου
 C^{luc} 27 (a morte lat.) 32 τῇ H M¹ V : τὴν M²

nel passo che stiamo commentando credo che, «per chi è in grado di vedere» la consequenzialità delle cose, sia chiaro che una volta che si è visto il Figlio dell'uomo venire nel suo regno, lo si è visto nella gloria e si è visto «il regno di Dio venuto nella potenza» (Mc 9, 1), non si può gustare la morte dopo la contemplazione di simili beni. Senza la parola di promessa di Gesù, avremmo potuto sospettare, e non a torto, che avremmo gustato la morte fino a quando non fossimo stati degni di vedere «il regno di Dio venuto nella potenza» (Mc 9, 1) e «il Figlio dell'uomo venire nella sua gloria e nel suo regno» (Mt 16, 28).

35. Poiché a questo punto, nei tre evangelisti, c'è scritto «non gusteranno la morte» e in altri punti cose diverse riguardo alla morte, non mi sembra fuori luogo analizzarli in confronto al verbo gustare. Nei Salmi si dice: «chi è l'uomo che vivrà e non vedrà la morte?» (Ps 88, 49), e ancora in un altro punto: «venga su di loro la morte e scendano vivi nell'Ade» (Ps 54, 16); poi in uno dei profeti: «la morte ha prevalso e l'ha divorato» (Is 25, 8); nell'Apocalissi: «la morte e l'Ade seguono» (Ap 6, 8) qualcuno. In questi passi mi sembra che una cosa sia gustare la morte, altra cosa il vederla e altra ancora il suo venire su qualcuno. Una quarta cosa oltre a quelle già dette è indicato da «la morte ha prevalso e l'ha divorato» (Is 25, 8) e una quinta oltre a queste da «la morte e l'Ade seguono» (Ap 6, 8). Anche tu, dopo aver letto le scritture, potresti trovare anche altre differenze oltre a quelle che abbiamo ricordato. Confrontandole tra loro e conducendo la ricerca nel modo giusto potresti scoprire i fatti indicati in ciascun passo. A proposito mi chiedo se sia un male minore il vedere la morte, più grande di questo il gustarla e ancor peggiore di questo che la morte segua qualcuno e non solo lo segua ma sia ormai su di lui e catturi colui che prima seguiva. Essere ingoiati da lei mi sembra essere la cosa peggiore tra quelle che abbiamo detto. Analizzando quel che abbiamo detto e la differenza tra i peccati commessi non esiterai, credo,

παραδέξασθαι τοιαυτά τινα νενοήσθαι τῷ ἐνεργήσαντι ταῦτα γραφήναι ἐν τοῖς λογίοις τοῦ θεοῦ πνεύματι.

5 **35b.** Εἰ δὲ παρὰ τὰ εἰρημένα σαφέστερον ἐκθέσθαι δεῖ, τί δηλοῦται ἐν τῷ ἰδεῖν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ¹ καὶ τί σημαίνεται ἐν τῷ ἰδεῖν «τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει»², τὰ εἴτε ἐλλαμπόμενα ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν εἴτε ζητούσιν εὐρισκόμενα εἴτε ὑπεισιόντα τοὺς λογισμοὺς ἡμῶν, ἕκαστος δὲ ὡς βούλεται κρινέτω, ἐκθησόμεθα. Ὁ θεωρῶν καὶ καταλαμβάνων τὴν τοῦ λόγου ὑπεροχὴν, λύοντος καὶ διελέγχοντος πάσας τὰς ὑπὲρ τῶν ψευδῶν μὲν ἐπαγγελλομένων δὲ ἀλήθειαν πιθανότητος, βλέπει τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, κατὰ τὸν Ἰωάννου λόγον τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ἐρχόμενον ἐν τῇ ἰδίᾳ βασιλείᾳ. Εἰ δὲ βλέποι ὁ τοιοῦτος τὸν λόγον οὐ μόνον λύοντα πάσαν τὴν τῶν ἐναντίων πιθανότητα, ἀλλὰ καὶ τὰ ἴδια τρανότατα παριστάντα, βλέποι ἂν αὐτοῦ πρὸς τῇ βασιλείᾳ καὶ τὴν δόξαν. Καὶ ὁ τοιοῦτός γε ἐν αὐτῷ βλέποι ἂν «τὴν τοῦ θεοῦ βασιλείαν ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει»³ καὶ τοῦτο βλέποι ἂν ὡς οὐδαμῶς ἔτι ὑπὸ ἀμαρτίας βασιλευόμενος, βασιλευούσης ἐν τῷ θνητῷ σώματι τῶν ἀμαρτανόντων, ἀλλ' αἰεὶ τεταγμένος ὑπὸ βασιλεῖ τῷ τῶν ὄλων θεῷ, οὗ ἡ βασιλεία δυνάμει μὲν «ἐντὸς ἡμῶν»⁴ ἐστίν, ἐνεργεῖα δὲ καὶ, ὡς ἠνόμασεν ὁ Μάρκος, ἐν δυνάμει, καὶ οὐδαμῶς ἐν ἀσθενείᾳ, «ἐντὸς» τῶν τελείων μόνων. Ταῦτα μὲν οὖν ἐστῶσι τοῖς μαθηταῖς ὁ Ἰησοῦς οὐ περὶ πάντων αὐτῶν, ἀλλὰ περὶ τινων προφητεύων ἐπηγγεῖλατο.

25 **36.** Μετὰ δὲ ἡμέρας ἕξ, κατὰ τὸν Ματθαῖον καὶ τὸν Μάρκον, παραλαμβάνει τὸν Πέτρον καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, καὶ ἀνάγει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλὸν κατ' ἰδίαν. Καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν⁵.

30 Τοῦτο δὲ καὶ πρὸ τῆς κατὰ ταῦτα φαινομένης ἡμῖν διηγήσεως γεγενέτω πάλαι καὶ ὡς πρὸς τὴν λέξιν. Δοκεῖ δέ μοι τοὺς ἀναγομένους ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ εἰς τὸ ὑψηλὸν ὄρος καὶ

¹ Mt 16, 28 | ² Mc 9, 1 | ³ Mc 9, 1 | ⁴ Lc 17, 21; Mc 9, 1 | ⁵ Mt 17, 1-2

1 ἐνεργήσαντι H M : εὐδοκήσαντι V 2 γραφήναι H M¹ V : σαφῶς καὶ M² 5 καὶ² M V : ἢ H 6 ἐλλ(-λ- M²)αμπόμενα ἐν M² V : (ἐλ- H^{corr.})λαμπόμενα H 9 θεωρῶν mss. C^{luc}27: δὲ ὁρῶν Kl. cf. lat. 10 ὑπὲρ mss. : ὑπὸ Kl. cf. C^{luc}27 et lat. 13 βλέποι H M : βλέπει V C^{luc}27 14 post λύοντα lac. stat. et suppl. <καὶ διελέγχοντα> Koe. cf. lat. 16 αὐτῷ mss. : αὐτῷ Kl. 17 ἐληλυθυῖαν H M¹ V : ἐληλυθειᾶν M² | post βλέποι ἂν lac. stat. Diehl Kl. cf. lat. 22 μόνων H M : μόνον V 24 περὶ τινων προφητεύων M V : πεπροφητεύων H 25 titulum Περι τῆς μεταμορφώσεως τοῦ σωτήρος H^{l.m.} : Περι τῆς μεταμορφώσεως M² i.m. 29 πρὸ mss. : πρὸς τοῖς Kl. 30 γεγενέτω H M : γέγονε τε V

ad ammettere che qualcosa del genere era stato concepito dallo spirito, che le ha fatte poi scrivere tra le parole di Dio.

35b. Se poi, oltre alle cose che abbiamo detto, bisogna esporre più chiaramente cosa significhi vedere il Figlio dell'uomo venire nel suo regno e nella sua gloria e cosa significhi vedere «il regno di Dio venuto nella potenza» (Mt 16, 28; Mc 9, 1), esporremo sia ciò che risplende nei nostri cuori, sia quel che abbiamo trovato durante la ricerca sia quel che ci viene in mente quando ragioniamo, ognuno poi giudichi come vuole. Chi contempla e comprende la superiorità del λόγος che annulla e confuta tutti gli argomenti plausibili in difesa di menzogne che promettono la verità, vede il Figlio dell'uomo (secondo la parola di Giovanni, il λόγος di Dio) venire nel suo proprio regno. Se poi costui vedesse il λόγος non solo annullare ogni argomento degli avversari ma anche esporre molto chiaramente i propri, ne vedrebbe, oltre al regno, la gloria. E costui vedrebbe di certo in sé stesso «il regno di Dio venuto in potenza» (Mc 9, 1). Vedrebbe questa cosa perché non è più dominato dal peccato, che domina nel corpo mortale dei peccatori, ma poiché è sottomesso a Dio, re di tutte le cose, il cui regno è «dentro di noi» (Lc 17, 21; Mc 9, 1) in potenza, mentre è in atto anche, come dice Marco, nella potenza e non certo nella debolezza, solo nei perfetti.

Queste cose dunque Gesù ha promesso come profezia ai discepoli presenti, parlando non ti tutti ma di alcuni.

36. *Dopo sei giorni – secondo Matteo e Marco – prende con sé Pietro, Giacomo e Giovanni suo fratello e li conduce su un monte alto, in disparte. E fu trasfigurato davanti a loro (Mt 17, 1-2).*

A prescindere dall'interpretazione che ci sembra adatta, ciò deve essere accaduto anche secondo la lettera. Mi sembra che coloro che sono stati condotti da Gesù sul monte alto e

5 ἀξιουμένους τοῦ κατ' ἰδίαν αὐτοῦ τὴν μεταμόρφωσιν θεωρῆσαι, μὴ
 μάτην μεθ' ἕξ ἡμέρας ἀνάγεσθαι τῶν προειρημένων λόγων. Ἐπει
 γὰρ ἐν ἕξ ἡμέραις, τελείῳ ἀριθμῷ, ὁ σύμπας γεγένηται κόσμος, τὸ
 10 τέλειον τοῦτο δημιουργήμα, διὰ τοῦτ' οἶμαι τὸν ὑπερβαίνοντα
 πάντα τὰ τοῦ κόσμου πράγματα ἐν τῷ ἐσκοπηκέναι, οὐκέτι μὲν τὰ
 βλεπόμενα, «πρόσκαιρα» γὰρ ταῦτα, ἤδη δὲ «τὰ μὴ βλεπόμενα» καὶ
 μόνα «τὰ μὴ βλεπόμενα», διὰ τὸ εἶναι αὐτὰ «αἰώνια»¹, δηλοῦσθαι
 ἐν τῷ μεθ' ἡμέρας ἕξ παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τοῦσδε τινάς. Εἴ τις
 15 οὖν ἡμῶν βούλεται τοῦ Ἰησοῦ παραλαμβάνοντος αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ
 ἀναχθῆναι εἰς τὸ ὑψηλὸν ὄρος καὶ ἀξιωθῆναι τοῦ κατ' ἰδίαν
 θεωρῆσαι τὴν μεταμόρφωσιν αὐτοῦ, ὑπεραναβαινέτω τὰς ἕξ
 ἡμέρας, διὰ τὸ μὴ σκοπεῖν ἔτι τὰ βλεπόμενα μηδὲ ἀγαπᾶν ἔτι τὸν
 20 κόσμον μηδὲ τὰ ἐν κόσμῳ, μηδὲ τινὰ κοσμικὴν ἐπιθυμίαν ἐπιθυμεῖν,
 ἣτις ἐστὶν ἐπιθυμία σωμάτων καὶ τοῦ ἐν σώματι πλούτου καὶ τῆς
 15 κατὰ σάρκα δόξης, καὶ ὅσα πέφυκε τὴν ψυχὴν περισπᾶν καὶ
 περιέλκειν ἀπὸ τῶν κρειττόνων καὶ θειοτέρων καὶ καταβιβάζειν
 καὶ ἐρείδειν τῇ ἀπάτῃ τοῦ αἰῶνος τούτου ἐν πλούτῳ καὶ δόξῃ καὶ
 20 ταῖς λοιπαῖς ἐχθραῖς ἀληθείας ἐπιθυμίαις. Ἐπειδὴν γὰρ διέλθη τὰς
 ἕξ, ὡς εἰρήκαμεν, <ἡμέρας>, καινὸν σαββατιεῖ σάββατον,
 εὐφραϊνόμενος ἐν τῷ ὑψηλῷ ὄρει ἐκ τοῦ βλέπειν μεταμορφωθέντα
 20 τὸν Ἰησοῦν ἔμπροσθεν αὐτοῦ· διαφόρους γὰρ ἔχει ὁ λόγος μορφάς,
 φαινόμενος ἐκάστῳ ὡς συμφέρει τῷ βλέποντι, καὶ μηδενὶ ὑπὲρ ὃ
 χωρεῖ ὁ βλέπων φανερούμενος.

25 37. Ζητήσεις δὲ εἰ, ὅτε μετεμορφώθη ἔμπροσθεν τῶν ὑπ'
 αὐτοῦ ἀναχθέντων εἰς τὸ ὑψηλὸν ὄρος, ὤφθη αὐτοῖς ἐν «μορφῇ
 θεοῦ»² ἢ ὑπῆρχε πάλαι, ὡς τοῖς μὲν κάτω ἔχων τὴν «δούλου
 μορφὴν»³ τοῖς δὲ ἀκολουθήσασιν αὐτῷ μετὰ ἕξ ἡμέρας εἰς τὸ
 30 ὑψηλὸν ὄρος οὐκ ἐκείνην, ἀλλὰ τὴν τοῦ θεοῦ. Ἄλλ' ἄκουε τούτων, εἰ
 δύνασαι, πνευματικῶς, προσέχων ἅμα ὅτι οὐκ εἴρηται μὲν
 30 ἀπαξαπλῶς μετεμορφώθη, μετὰ δὲ τινος ἀναγκαίας προσθήκης, ἣν
 ἀνέγραψε Ματθαῖος καὶ Μάρκος· κατὰ γὰρ ἀμφοτέρους
 μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν⁴. Καὶ κατὰ τοῦτό γε ἐρεῖς δυνατὸν
 εἶναι τὸν Ἰησοῦν ἔμπροσθεν μὲν τινων μεταμορφωθῆναι ταύτην

¹ 2Cor 4, 18 | ² Fil 2, 6 | ⁴ Mt 12, 2; Mc 9, 2

3 γεγένηται + αἰσθητὸς Koe. cf. lat. 7 τὸ H : τὰ M V 12 μὴ δὲ mss. : μηδὲ Huet 13 μὴ δὲ mss. : μηδὲ Huet | μηδὲ H V : μὴ δὲ M 18 ἀληθείας mss. : ἀληθεία Koe. | Ἐπειδὴν H M² : Ἐπειδ' ἂν V 19 εἰρήκαμεν + ἡμέρας C^{luc}28 Lomm cf. lat. 20 ὑψηλῷ + τῆς σοφίας C^{luc}28 21 post ἔμπροσθεν lac. stat. Koe. cf. lat. | post λόγος lac. stat. Koe. cf. lat. 28 Ἄλλ' M V : Ἀλλὰ H 31 ἀνέγραψε H M¹ V : ἀνέγραψεν ὁ M²

sono stati resi degni di contemplare in disparte la sua trasfigurazione, non siano stati condotti lì senza ragione sei giorni dopo i discorsi precedenti. Poiché infatti in sei giorni, numero perfetto, venne all'essere il mondo intero, questa perfetta creazione, penso che l'espressione «dopo sei giorni Gesù prende con sé» alcuni di loro si riferisca a colui che ha superato tutte le realtà del mondo, contemplando non più «le cose visibili» che sono temporanee, ma solo e soltanto «quelle invisibili», poiché queste sono «eterne» (cf. 2Cor 4, 18). Se dunque uno di noi vuole che Gesù lo prenda con sé, lo conduca su un monte alto e lo renda degno di contemplare in disparte la sua trasfigurazione, superi i sei giorni, cioè non guardi più le cose visibili, né ami ancora il mondo e le cose che sono nel mondo, né provi qualche desiderio mondano, che è desiderio dei corpi, della ricchezza corporea e della gloria carnale. È questo che, per natura, circuisce e distoglie l'anima da quanto è superiore e più divino, la abbassa e la fa aderire all'inganno di questo mondo con la ricchezza, la gloria e gli altri desideri contrari alla verità. Quando uno, come abbiamo detto, avrà superato i sei giorni, celebrerà un nuovo sabato, rallegrato, sul monte alto, alla vista di Gesù trasfigurato davanti a lui: il λόγος ha infatti diverse forme e appare a ciascuno come conviene a chi guarda, senza manifestarsi a nessuno al di là delle capacità dell'osservatore.

37. Indagherai se, quando fu trasfigurato davanti a coloro che erano stati da lui portati sul monte alto, apparve a loro «nella forma di Dio» che aveva originariamente, visto che per chi si trovava giù aveva «forma di servo» (Fil 2, 6) mentre per chi lo aveva seguito sul monte alto dopo sei giorni non aveva più quella di servo, ma quella di Dio. Ma ascolta queste parole, se puoi, nel loro senso spirituale, facendo caso al fatto che non si dice che fu semplicemente trasfigurato ma, con un'indispensabile precisazione presente in Matteo e Marco, secondo entrambi fu trasfigurato «davanti a loro» (Mt 17, 2; Mc 9, 2). In base a ciò dirai che Gesù può subire questa

τὴν μεταμόρφωσιν, ἔμπροσθεν δὲ ἐτέρων κατὰ τὸ αὐτὸ καιροῦ μὴ
 μεταμορφωθῆναι. Εἰ δὲ θέλεις τὴν μεταμόρφωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἰδεῖν
 ἔμπροσθεν τῶν ἀναβάντων εἰς τὸ ὑψηλὸν ὄρος κατ' ἰδίαν σὺν αὐτῷ,
 ἴδε μοι τὸν ἐν τοῖς εὐαγγελίοις Ἰησοῦν, ἀπλούστερον μὲν
 5 νοούμενον καὶ, ὡς ἂν ὀνομάσαι τις, κατὰ σάρκα γινωσκόμενον τοῖς 5
 μὴ ἀναβαίνουσι διὰ τῶν ἐπαναβεβηκότων ἔργων καὶ λόγων ἐπὶ τὸ
 ὑψηλὸν τῆς σοφίας ὄρος, οὐκέτι δὲ κατὰ σάρκα» γινωσκόμενον
 ἀλλὰ θεολογούμενον δι' ὅλων τῶν εὐαγγελίων καὶ ἐν τῇ τοῦ θεοῦ
 μορφῇ κατὰ τὴν γνῶσιν αὐτῶν θεωρούμενον· τούτων γὰρ
 10 ἔμπροσθεν μεταμορφοῦται ὁ Ἰησοῦς, καὶ οὐδενὶ τῶν κάτω. Ἐπὶ δὲ 10
 μεταμορφωθῆ, καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ λάμπει ὡς ὁ ἥλιος, ἵνα
 φανερωθῇ τοῖς τέκνοις «τοῦ φωτός»¹ ἐκδυσαμένοις «τὰ ἔργα τοῦ
 σκότους» καὶ ἐνδυσαμένοις «τὰ ὄπλα τοῦ φωτός» καὶ μηκέτι οὔσι
 15 τέκνοις «σκότους ἢ νυκτός», ἀλλὰ γενομένοις υἱοῖς «ἡμέρας»² καὶ 15
 «ὡς ἐν ἡμέρᾳ εὐσχημόνως»³ περιπατοῦσι, καὶ φανερωθεὶς λάμψει
 αὐτοῖς, οὐχ ἀπλῶς ὡς ὁ ἥλιος, ἀλλ' ἐπιδεικνύμενος αὐτοῖς τὸ εἶναι
 «δικαιοσύνης ἥλιος»⁴.

38. Καὶ οὐ μόνον αὐτὸς μεταμορφοῦται ἔμπροσθεν τῶν
 τοιοῦτων μαθητῶν οὐδὲ προστίθησι μόνον τῇ μεταμορφώσει τὸ
 20 λάμψαι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, ἀλλὰ γὰρ καὶ τὰ ἱμάτια 20
 αὐτοῦ τοῖς ἀναχθεῖσιν ὑπ' αὐτοῦ εἰς τὸ ὑψηλὸν ὄρος κατ' ἰδίαν
 φαίνεται λευκὰ ὡς τὸ φῶς⁵. Ἱμάτια δὲ τοῦ Ἰησοῦ αἱ λέξεις καὶ ἃ
 ἐνεδύσατο τῶν εὐαγγελίων γράμματα. Οἶμαι δ' ὅτι καὶ τὰ παρὰ
 τοῖς ἀποστόλοις δηλοῦντα περὶ αὐτοῦ, ἱμάτιά ἐστιν Ἰησοῦ
 25 γινόμενα τοῖς ἀναβαίνουσιν εἰς τὸ ὑψηλὸν ὄρος μετὰ τοῦ Ἰησοῦ 25
 λευκὰ. Ἄλλ' ἐπεὶ καὶ λευκῶν εἰσι διαφοραὶ, τὰ ἱμάτια αὐτοῦ
 γίνονται λευκὰ ὡς τὸ πάντων λευκῶν λαμπρότατον καὶ
 καθαρώτατον· τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ φῶς. Ἐπὶ οὖν ἴδης τινὰ οὐ μόνον
 τὴν περὶ Ἰησοῦ θεολογίαν ἀκριβοῦντα, ἀλλὰ καὶ τὴν λέξιν τῶν
 30 εὐαγγελίων πᾶσαν σαφηνίζοντα, μὴ ὄκνει τῷ τοιοῦτῳ φάσκειν 30

¹ Ef 5, 8 | ² cf. 1Tess 5, 5 | ³ Rom 13, 13 | ⁴ Mal 3, 20 | ⁵ Mt 17, 2

1 καιροῦ H M¹ V : τοῦ αὐτοῦ M^{2 a.c.} : τούτου M^{2 corr.} 2 ἰδεῖν + γενομένην Koe. cf. lat. 6 μὴ H V : αὐτῷ M² | καὶ + διὰ τῆς γυμνασίας πνευματικῶν Diehl. Koe. cf. lat. 7 δὲ + τοῖς ἀναβαίνουσιν Kl. cf. lat. : + τοῖς δὲ τελείοις C^{luc29} 9 αὐτῶν H : αὐτοῦ M V 10 οὐδενὶ H C^{luc29} : ἐν οὐδενὶ M V | post κάτω lac. stat. Koe. cf. lat. 11 λάμπει mss. : λάμψει Kl. cf. lat. : om. Huet 13 ὄπλα H M^{corr. i.m.} V : ἔργα M^{a.c.} 14 τέκνοις H : τέκνα M V 16 ὡς om. M V 18 μόνον H : μόνος M V 20 ὁ om. M V | γὰρ om. M^{a.c.} 21 αὐτοῦ¹ om. V 22 Ἱμάτια δὲ τοῦ Ἰησοῦ mss. : ἄπερ ἐστὶν C^{luc29} 24 δηλοῦντα τὰ Tar Huet : δηλοῦντα M V : δηλοῦν τὰ H : δηλούμενα Kl. cf. C^{luc29} 25 τοῦ om. V 27 post γίνονται lac. stat. Kl. cf. lat. λευκῶν V Huet : λευκῶν H M 29 περὶ + τοῦ C^{luc29}

trasfigurazione davanti ad alcuni, mentre davanti ad altri, nello stesso momento, non è trasfigurato. Se vuoi vedere la trasfigurazione di Gesù davanti a coloro che sono saliti sul monte alto in disparte con lui, bada al fatto che, nei Vangeli, Gesù è conosciuto in modo più semplice e, per così dire, secondo la carne, da coloro che non salgono sul monte alto per mezzo di opere e parole superiori; non più conosciuto secondo la carne, è al contrario riconosciuto come Dio attraverso tutti i Vangeli e contemplato in forma di Dio, in base alla loro conoscenza di lui: è di fronte a coloro che Gesù si trasfigura, non di fronte a quelli di sotto. E quando poi si trasfigura il suo volto risplende come il sole perché si manifesti ai figli della luce (Ef 5, 8) che hanno depresso le opere della tenebra e hanno indossato le armi della luce, non più figli della notte ma «figli del giorno» (1Tess 5, 5) che camminano «onestamente» (Rom 13, 13) come di giorno. Una volta rivelatosi, Gesù risplenderà per loro non semplicemente come il sole ma dimostrerà a loro di essere realmente «sole di giustizia» (Mal 3, 20).

38. E non solo egli è trasfigurato di fronte a tali discepoli né aggiunge solo alla trasfigurazione il risplendere del suo volto come il sole, ma anche le sue vesti appaiono bianche come la luce (Mt 17, 2) a coloro che sono stati condotti da lui sul monte alto, in disparte. Le vesti di Gesù sono le parole e le lettere dei Vangeli, di cui si è rivestito. E penso che anche le parole degli apostoli che rivelano cose su di lui siano vesti di Gesù divenute bianche per chi sale sul monte alto insieme a Gesù. Ma poiché ci sono differenze anche tra i bianchi, le sue vesti diventano bianche come il più splendido e puro di tutti i bianchi, cioè come la luce. Qualora tu veda dunque uno che non solo riconosce precisamente la divinità di Gesù ma è in grado di chiarire completamente la lettera dei Vangeli, non esitare a dire che per costui

γεγονέναι τὰ ἱμάτια τοῦ Ἰησοῦ λευκὰ ὡς τὸ φῶς. Ἐπὶ δὲ οὕτω νοηθῆ καὶ θεωρηθῆ μεταμορφωθείς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὡς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ εἶναι ἥλιον καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ λευκὰ ὡς τὸ φῶς, εὐθέως ὀφθεῖν ἂν τῷ τοιοῦτον ἰδόντι τὸν Ἰησοῦν Μωσῆς ὁ νόμος, καὶ Ἥλιος, συνεκδοχικῶς οὐχ εἰς μόνος ἀλλὰ πάντες οἱ προφήται, κοινολογούμενοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν· τοιοῦτον γὰρ τί ἐστὶ τὸ δηλούμενον ἀπὸ τοῦ μετ' αὐτοῦ συλλαλοῦντες¹, κατὰ δὲ τὸν Λουκᾶν· «Μωσῆς καὶ Ἥλιος ὀφθέντες ἐν δόξῃ» καὶ τὰ ἐξῆς ἕως τοῦ «ἐν Ἱερουσαλήμ»². Εἴ τις δὲ εἶδε Μωσέως τὴν δόξαν, νοήσας τὸν πνευματικὸν νόμον ὡς ἓνα πρὸς τὸν Ἰησοῦν λόγον, καὶ τὴν ἐν τοῖς προφήταις «ἐν μυστηρίῳ ἀποκεκρυμμένην σοφίαν»³, εἶδε Μωσῆν καὶ Ἥλιον ἐν δόξῃ, ὅτε εἶδεν αὐτοὺς μετὰ τοῦ Ἰησοῦ.

39. Εἴτ', ἐπεὶ κατὰ τὸν Μάρκον δεῖσει διηγήσασθαι τὸ καὶ ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτὸν μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν⁴, λεκτέον ὅτι μήποτε μάλιστα ἔστιν ἰδεῖν τὸν λόγον ἔμπροσθεν ἡμῶν μεταμορφούμενον, ἐὰν τὰ προειρημένα ποιήσωμεν καὶ ἀναβῶμεν εἰς τὸ ὄρος καὶ ἴδωμεν τὸν αὐτόλογον κοινολογούμενον πρὸς τὸν πατέρα καὶ εὐχόμενον αὐτῷ, ὑπὲρ ὧν εὔξαιτ' ἂν ἀληθινὸς ἀρχιερεὺς ἀληθινῷ μόνῳ θεῷ⁵. Ἴνα δὲ οὕτω θεῷ ὁμιλῆ καὶ προσεύξηται τῷ πατρὶ, ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος· τότε δὲ κατὰ τὸν Μάρκον γίνονται τὰ ἱμάτια αὐτοῦ λευκὰ καὶ στίλβοντα ὡς τὸ φῶς, οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι⁶. Καὶ τάχα οἱ μὲν ἐπὶ τῆς γῆς γναφεῖς οἱ ἐπιμελούμενοί εἰσι σοφοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου⁷ λέξεως, ἧς νομίζουσι λαμπρὰς καὶ καθαρὰς, ὡς κοσμεῖσθαι δοκεῖν καὶ τὰ αἰσχρὰ νοήματα καὶ τὰ ψευδῆ δόγματα ὑπὸ τῆς, ἴν' οὕτως ὀνομάσω, γναφικῆς αὐτῶν. Ὁ δὲ στίλβοντα τοῖς ἐπαναβεβηκόσιν ἐπιδεικνὺς τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ λαμπρότερα, ὧν δύναται ποιεῖν ἢ ἐκείνων γναφική, ὁ λόγος ἐστί, παριστάς ἐν ταῖς ὑπὸ πολλῶν καταφρονουμέναις λέξεσι τῶν γραφῶν τὴν τῶν νοημάτων στίλψιν, ὅτε ὁ ἱματισμὸς τοῦ Ἰησοῦ κατὰ τὸν Λουκᾶν λευκός καὶ ἐξαστράπτων⁸ γίνεται.

40. Ἰδῶμεν οὖν μετὰ ταῦτα, τί νοήσας ὁ Πέτρος ἀποκριθεὶς εἶπε τῷ Ἰησοῦ· κύριε, καλὸν ἐστὶν ἡμᾶς ὡδε εἶναι⁹· ποιήσωμεν τρεῖς

¹ Mt 17, 3 | ² Lc 9, 30-31 | ³ 1Cor 2, 7 | ⁴ Mc 9, 2 | ⁵ cf. Gn 17, 3 | ⁶ Mc 9, 3 | ⁷ 1Cor 2, 6 | ⁸ cf. Lc 9, 29 | ⁹ Mt 17, 4

3 εἶναι + ὡς τὸν Diehl Kl. Koe. cf. lat. 5 καὶ + ὁ H 6 τί om. H 7 ἀπὸ τοῦ om. H 8 Μωσῆς H : Μωυσῆς M V 10 Ἰησοῦν mss. : Ἰησοῦ Kl. cf. C^{luc}29 et lat. 25 αἰσχρὰ H : ἄχρεστα M V 28 ἐστί H V : ἐστίν M | πολλῶν H M : πυλῶν V 29 γραφῶν H M¹ V : γναφῶν M² 32 οὖν M V : δὲ H

le vesti di Gesù sono diventate bianche come la luce. Qualora poi il Figlio di Dio trasfigurato venga compreso e contemplato in modo tale che il suo volto sia sole e le sue vesti bianche come la luce, per chi vede in tal modo Gesù potrebbero subito apparire Mosè, la legge, ed Elia, per sineddoche non uno solo ma tutti i profeti, che conversano con Gesù. Qualcosa del genere è espresso dalle parole «conversando con lui» (Mt 17, 3) e secondo Luca: «Mosè ed Elia apparsi nella gloria» etc. fino a «a Gerusalemme» (Lc 9, 30-31). Se uno ha visto la gloria di Mosè e ha capito che la legge spirituale è una cosa sola con Gesù, che è il λόγος, e la sapienza dei profeti «nascosta nel mistero» (1Cor 2, 7), lui ha visto Mosè ed Elia nella gloria, avendoli visti insieme a Gesù.

39. Poi, poiché bisognerà interpretare anche il passo secondo Marco: «mentre pregava fu trasfigurato di fronte a loro» (Mc 9, 2) bisogna dire che forse è possibile vedere il λόγος trasfigurato di fronte a noi soprattutto se facciamo quanto detto prima e saliamo sul monte e vediamo il λόγος-in-sé conversare con il Padre e pregarlo per cose per cui un vero sommo sacerdote pregherebbe il solo Dio (cf. Gv 17, 3). Per riunirsi così a Dio e per pregare il Padre, sale sul monte; allora, secondo Marco, «le sue vesti diventano bianche e brillanti come la luce: nessun lavandaio sulla terra potrebbe renderle così bianche» (Mc 9, 3). E forse i lavandai sulla terra sono i sapienti «di questo mondo» (1Cor 2, 6) che si curano della lettera e la considerano così luminosa e pura da credere che i loro vergognosi pensieri e le loro false dottrine possano sembrare abbelliti dalla loro, per chiamarla così, arte di lavandai. Chi invece mostra a chi è salito le proprie vesti brillanti e più splendenti di quanto potrebbe renderle le loro arte di lavandai, è il λόγος. Egli presenta lo splendore dei pensieri nelle parole delle scritture, disprezzate da molti nel momento in cui, secondo Luca, l'abbigliamento di Gesù diventa bianco e sfolgorante (cf. Lc 9, 29).

40. Dopo ciò, vediamo cosa pensava Pietro quando rispose a Gesù e disse: «Signore, è bello che noi siamo qui: facciamo tre

σκηνας και τα εξης. Δια τουτο δε μάλιστα ταυτα ζητητεον, επει ο
 μεν Μαρκος επηγαγεν αυτοις ως εκ του ιδιου προσωπου το ου γαρ
 ηδει τι απεκριθη¹, ο δε Λουκας μη ειδως φησιν ο λεγει². Επιστησεις
 ουν ει κατ' εκστασιν ταυτα ελαλει, πεπληρωμενος του κινουντος
 5 αυτον πνευματος προς το ειπειν ταυτα, οπερ αγιον μεν ειναι ου
 δυναται· εδίδαξε γαρ εν τω ευαγγελιω ο Ιωαννης προ της
 αναστασεως του σωτηρος μηδενα πνευμα αγιον εσχηκεναι ειπων·
 ουπω γαρ ην πνευμα, οτι Ιησους ουδεπω εδοξασθη³. Ει δε ουπω ην
 πνευμα, και ο μη ειδως τι ελαλει υπο τινος κινουμενος πνευματος
 10 ελαλει, εν τι των πνευματων ην το ταυτα λεγεσθαι ενεργουν, ο
 μηδεπω τεθριαμβευτο εν τω ξυλω μηδε δεδειγματιστο μετ' εκεινων
 περι ων γεγραπται το απεκδυσάμενος τας αρχας και τας εξουσιās
 εδειγματισεν εν παρησιā, θριαμβεύσας εν τω ξυλω⁴. Τουτο δε ην
 τάχα το κληθεν σκάνδαλον υπο του Ιησου και ο ειρημενος
 15 σατανās εν τω υπαγε οπισω μου, σατανā· σκάνδαλόν μου εβ⁵. Εβιδα
 δ' οτι τα τοιαυτα πολλοις προσκοψει των εντυχανόντων,
 οιομενοις ου κατα το ευλογον δυσφημεισθαι τον προ μικρου
 μακαρισθεντα υπο του Ιησου επι τω τον εν τοις ουρανοις πατερα
 αποκεκαλυφεναι αυτω τα περι του σωτηρος, ως αρα ο Ιησους ειη
 20 και ο Χριστος και ο υιος του θεου του ζωντος⁶. Αλλ' ο τοιουτος
 επιστησάτω τη του Πέτρου και των λοιπων αποστολων ακριβεία,
 και αυτων δεθεντων, ως αλλοτριων ετι, του εξαγοράσοντος
 αυτους απο του εχθρου και ωνησομενου αυτους τω τιμω αυτου
 αιματι. Η λεγέτωσαν ημιν οι θελοντες και προ του παθους Ιησου
 25 τελειους γεγονεναι τους αποστολους, ποθεν ο Πέτρος και οι συν
 αυτω κατα τον καιρον της Ιησου μεταμορφώσεως ησαν
 βεβαρημενοι υπνω⁷.

30 "Ινα δε προλαβων τι και των εξης εις το προκειμενον
 παραλάβω, επαπορήσαιμ' αν τοιαυτα· αρα εστι τινα
 σκανδαλισθηναι εν τω Ιησου χωρις της του σκανδαλιζοντος
 διαβολου ενεργείας; εστι δε αρνησασθαι τον Ιησουν, και ταυτα επι
 παιδισκαριου και θυρωρου και ανθρωπων ευτελεστατων, μη

¹ Mc 9, 6 | ² Lc 9, 33 | ³ Gv 7, 39 | ⁴ Col 2, 15 | ⁵ Mt 16, 23 | ⁶ Mt 16, 17
⁷ Lc 9, 32

1 ταυτα mss. : τουτ' οίμαι Koe. cf. lat. 4 του mss. : του Kl. : αλλοτριου τινος
 του Diehl Koe. cf. lat 11 δεδειγματιστο Kl. Koe. : εδειγματιστο mss. 16 δ'
 om. M V 18 τω + ου σάρκα και αιμα, αλλά Kl. Koe. cf. lat | τοις om. H
 20 θεου του om. H 22 αλλοτριων mss. : αμαρτωλων dub. Kl.
 εξαγοράσοντος H : εξαγοράσαντος M V 23 αυτου om. V 27 υπνω H M¹ V : το
 πνευμα M² 28 προλαβων τι M² V : προλαβόντι H 30 χωρις M^{corr. i.m.}

tende» (Mt 17, 4) etc. Per questo bisogna indagare soprattutto queste parole, anche perché Marco vi ha aggiunto, parlando in prima persona, «non sapeva cosa aveva risposto» (Mc 9, 6) e Luca dice «senza sapere cosa diceva» (Lc 9, 33). Ti chiederai dunque se diceva queste cose “in estasi” posseduto da uno spirito che lo spingeva a dire queste cose, spirito che non poteva essere quello Santo. Nel suo Vangelo Giovanni ha infatti insegnato che prima della resurrezione del Salvatore nessuno aveva ricevuto lo Spirito Santo, dicendo: «Non c’era ancora lo Spirito poiché Gesù non era stato ancora glorificato» (Gv 7, 39). Se non c’era ancora lo Spirito e lui, senza sapere cosa diceva, parlava mosso da un qualche spirito, allora quello che lo faceva parlare così era uno degli spiriti su cui non si era ancora celebrato il trionfo sulla croce e non era stato reso pubblico spettacolo insieme a quelli di cui è scritto: «Disarmando i Principati e le Potenze, ne ha fatto pubblico spettacolo trionfando sulla croce» (Col 2, 15). Questo spirito era forse quello chiamato scandalo e definito Satana da Gesù nella frase «Vai dietro a me, Satana: mi sei di scandalo» (Mt 16, 23). So bene che simili teorie urteranno moti lettori che non ritengono ragionevole che si parli male di chi poco prima era stato detto beato da Gesù perché il Padre che è nei cieli gli aveva rivelato quel che riguarda il Salvatore, cioè che Gesù è il Cristo e il figlio del Dio vivente (cf. Mt 16, 17). Ma costui consideri l’esatta condizione di Pietro e degli altri apostoli: essi avevano bisogno, poiché erano ancora proprietà altrui, di chi li riscattasse dal nemico e li acquistasse col suo prezioso sangue. O ci dicano, coloro che vogliono che gli apostoli fossero divenuti perfetti anche prima della passione di Gesù, come mai Pietro e gli altri con lui «erano appesantiti dal sonno» (Lc 9, 32) al momento della trasfigurazione di Gesù!

Per anticipare alcuni fatti che seguono e confrontarli con quello in questione, farei questa domanda: è possibile scandalizzarsi di Gesù senza l’azione scandalizzatrice del diavolo? È possibile rinnegare Gesù a causa di una serva, di un portinaio e di gente di poco conto senza che

συνόντος τῷ ἀρνούμένῳ πνεύματος ἐχθροῦ τῷ διδομένῳ πνεύματι
 καὶ σοφίᾳ τοῖς πρὸς τὸ ὁμολογεῖν κατὰ τινὰ ἀξίαν αὐτῶν ὑπὸ θεοῦ
 βοηθημένοις; ἀλλ' οὐ φήσει ὁ γε τὰς ρίζας τῶν ἀμαρτημάτων
 ἀναφέρειν μεμαθηκῶς ἐπὶ τὸν πατέρα τῆς ἀμαρτίας διάβολον, χωρὶς
 5 ἐκείνου ἢ τοὺς ἀποστόλους ἐσκανδαλίσθαι ἢ τὸν Πέτρον ἠρνήσθαι 5
 πρὸ τῆς ἀλεκτοροφωνίας ἐκείνης τρίς¹. Εἰ δὲ τοῦθ' οὕτως ἔχει,
 μήποτε ὁ ὑπὲρ τοῦ σκανδαλίσαι, τὸ ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ τὸν Ἰησοῦν καὶ
 ἀποστήσαι τῆς κατὰ τὸ πάθος σωτηρίου ἀνθρώποις μετὰ πολλῆς
 10 προθυμίας οἰκονομίας, τὰ εἰς ταῦτα φέρειν δοκοῦντα ἐνεργῶν 10
 αὐτὸς καὶ ἐνταῦθα οἶονεῖ ἀπατηλῶς περισπάσαι βούλεται τὸν
 Ἰησοῦν, ὡς ἐπὶ καλὸν τὸ μηκέτι συγκαταβαίνειν τοῖς ἀνθρώποις
 καὶ ἤκειν πρὸς αὐτοὺς καὶ τὸν ὑπὲρ αὐτῶν ἀναδέξασθαι θάνατον,
 ἀπομείναι δὲ ἐν τῷ ὑψηλῷ ὄρει μετὰ Μωσέως καὶ Ἥλιου.
 15 Ἐπηγγέλλετο δὲ καὶ ποιῆσαι τρεῖς σκηνάς, μίαν μὲν ἰδίαν τῷ 15
 Ἰησοῦ, ἐτέραν δὲ τῷ Μωσεὶ καὶ ἄλλην τῷ Ἥλιῳ, ὡς μὴ χωρούσης,
 εἰ καὶ ἐν σκηναῖς αὐτοὺς ἔδει εἶναι καὶ ἐν τῷ ὑψηλῷ ὄρει, μιᾶς
 σκηνῆς τοὺς τρεῖς. Τάχα δὲ καὶ ἐν τούτῳ ἐκακούργει ὁ τὸν μὴ
 20 εἰδότα τί λέγει ἐνεργῶν, βουλόμενος μὴ ἅμα εἶναι Ἰησοῦν καὶ 20
 Μωσέα καὶ Ἥλιον, ἀλλὰ χωρίσαι αὐτοὺς ἀπ' ἀλλήλων, προφάσει
 τῶν τριῶν σκηνῶν· ψεῦδος δὲ ἦν καὶ τὸ καλὸν ἐστὶν ἡμᾶς ὧδε
 25 εἶναι². Εἰ γὰρ ἦν καλόν, κἂν ἔμειναν ἐκεῖ· εἰ δὲ ψεῦδος, ζητήσεις τίς 25
 ἐνήργησε λαληθῆναι τὸ ψεῦδος, καὶ μάλιστα ἐπεὶ κατὰ τὸν
 Ἰωάννην *ὅταν λαλή τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶ*
*καὶ ὁ πατήρ αὐτοῦ*³, καὶ ὡσπερ οὐκ ἔστιν ἀλήθεια χωρὶς ἐνεργείας
 30 τοῦ εἰπόντος· *ἐγὼ εἰμι ἡ ἀλήθεια*⁴, οὕτως οὐδὲ τὸ ψεῦδος χωρὶς τοῦ 30
 ἐχθροῦ τῆ ἀληθείας. Τὰ ἐναντία τοῖνυν ἔτι ἐν τῷ Πέτρῳ ἦν, ἀλήθεια
 καὶ ψεῦδος. Καὶ ἀπὸ ἀληθείας μὲν ἔλεγε τὸ *σύ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς*
*τοῦ θεοῦ*⁵, ἀπὸ δὲ τοῦ ψεύδους τὸ *ἰλεώς σοι, κύριε, οὐ μὴ ἔσται σοι*
*τούτο*⁶, ἀλλὰ καὶ τὸ καλὸν ἐστὶν ἡμᾶς ὧδε εἶναι⁷.
 30 Ὁ δὲ μὴ θέλων ἀπὸ τίνος ἐνεργείας χείρονος τὸν Πέτρον 30
 εἰρηκέναι ταῦτα, ἀλλὰ ψιλῆς εἶναι τῆς προαιρέσεως αὐτοῦ τοὺς
 λόγους, ἀπαιτούμενος πῶς ἂν παραστήσαι τὸ *μὴ εἰδῶς ὁ ἐλάλει*⁸

¹ cf. Mc 14, 27-31 | ² Mt 17, 4 | ³ Gv 8, 44 | ⁴ Gv 14, 6 | ⁵ Mt 16, 16 | ⁶ Mt 16, 22 | ⁷ Mt 17, 4 | ⁸ Lc 9, 33

1 τῷ ἀρνούμένῳ mss. : τοῦ ἀρνούμένου Diehl cf. lat. 3 φήσει M V : φύσει H 5 ἠρνήσθαι H M^{a.c.} : ἠρνεῖσθαι M^{corr} V 6 ἐκείνης H : ἐκείνον M V | τοῦθ' οὕτως H M¹ V : τοῦτον θ' οὕτως M² 7 καὶ H M¹ V : τοῦ M² 9 οἰκονομίας H M¹ V : οἰκονομῶν M² | ταῦτα H : αὐτὰ M² V 13 Μωσέως H : Μωσέος M V 14 Ἐπηγγέλλετο H^{corr.} M V : Ἐπηγγέλετο H^{a.c.} 15 Μωσεὶ H : Μωσῆ M V 16 καὶ¹ om. H^{a.c.} 20 σκηνῶν Huet cf. lat. : ἐκείνων mss. 21 τίς H M : τί V : ζητήσεις om V 25 οὐδὲ + ἔστι λαλεῖν Koe. cf. lat. 30 ἐνεργείας + πνεύματος Diehl cf. lat.

chi rinnega sia accompagnato dallo spirito nemico di quello Spirito e di quella sapienza, che Dio dona a coloro che aiuta a riconoscerlo, sempre in base al loro valore? Ma chi ha imparato a riportare le radici dei peccati al diavolo, Padre del peccato, non dirà certo che senza di lui gli apostoli furono scandalizzati o Pietro rinnegò prima di quel triplice canto del gallo (cf. Mc 14, 27-31). Se le cose stanno così, è possibile che colui che agisce in questo modo per scandalizzare – per quanto è in suo potere – Gesù e distoglierlo dal realizzare con grande impegno il piano di salvare gli uomini attraverso la sofferenza, agisca in ogni modo a questo fine, e voglia distrarre Gesù con l'inganno dicendo che è bello restare sul monte alto con Mosè ed Elia e non scendere più tra gli uomini, né andare da loro e per loro accettare la morte. Proponeva anche di fare tre tende, una specifica per Gesù, una seconda per Mosè e un'altra per Elia, come se una sola non potesse contenerli tutti e tre, dovendo restare in tende sull'alto monte. Forse colui che faceva agire Pietro, che non sapeva cosa dire, operava con malizia anche in questo, dato che non voleva che Gesù, Mosè ed Elia stessero insieme, ma voleva separarli l'uno dall'altro, col pretesto delle tre tende. Era falso dire: «è bello per noi essere qui» (Mt 17, 4). Se fosse stato vero, sarebbero anche rimasti lì. Se poi era falso, cercherai chi gli abbia fatto pronunciare questa menzogna, soprattutto perché secondo Giovanni «quando dice il falso, parla da sé, poiché è menzognero e Padre di menzogna» (Gv 8, 44) e come non c'è verità senza l'azione di chi dice: «Io sono la verità» (Gv 14, 6), così non c'è nemmeno menzogna senza il nemico della verità. In Pietro convivevano dunque i contrari: verità e menzogna. Con verità diceva: «Tu sei il Cristo, il Figlio di Dio» (Mt 16, 16), con menzogna: «Pietà di te, Signore, ciò non ti accadrà!» (Mt 16, 22) e anche: «è bello che noi siamo qui» (Mt 17, 4).

Chi poi non accetta che Pietro abbia parlato così per un influsso maligno, ma sostiene che le sue parole derivino da una semplice scelta, se gli si chiede perché sia stato aggiunto: «Senza sapere cosa diceva» (Lc 9, 33)

καὶ τὸ οὐ γὰρ ἤδει τί ἀπεκρίθη¹, φήσει ὅτι κάκει ὡς δύσφημον
περιέστησε καὶ ἀνάξιον τοῦ Ἰησοῦ τὸ παραδέξασθαι
ἀποκτανθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, τὸν Χριστὸν ὃν ἤδη
ἀποκαλύψας ἦν αὐτῷ ὁ πατήρ· καὶ ἐνταῦθα ὡς τὰς δύο μορφὰς
5 τοῦ Ἰησοῦ ἰδῶν, καὶ πολὺ διαφέρουσιν τὴν κατὰ τὴν 5
μεταμόρφωσιν, ταύτη εὐαρεστούμενος καλὸν εἶπεν εἶναι τὰς
διατριβὰς ἐν τῷ ὄρει ἐκείνῳ ποιήσασθαι, ἵνα αὐτός τε καὶ οἱ σὺν
αὐτῷ εὐφραίνωνται θεωροῦντες τὴν μεταμόρφωσιν τοῦ Ἰησοῦ καὶ
τὸ λάμπον πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος καὶ τὰ λευκὰ ὡς τὸ φῶς ἱμάτια
10 αὐτοῦ καὶ πρὸς τούτοις τοὺς ἄπαξ ὀφθέντας ἐν δόξῃ αἰεὶ θεωρῶσιν 10
ἐν δόξῃ Μωσῆν καὶ Ἥλιον, εὐφραίνωνται δὲ ἐφ' οἷς ἂν ἀκούσωσιν
αὐτῶν συλλαλούντων ἀλλήλοις καὶ κοινολογουμένων, Μωσέως
μὲν καὶ Ἥλιου πρὸς τὸν Ἰησοῦν τοῦ δὲ Ἰησοῦ πρὸς αὐτούς.

41. Ἐπεὶ δὲ μηδέπω περιεργασάμενοι τροπολογεῖν τὰ κατὰ
15 τὸν τόπον ὡς πρὸς τὸ ῥητὸν βασανίζοντες ταῦτα εἶπομεν, τούτοις 15
ἀκολούθως ἴδωμεν, μήποτε ἀναβιβασθέντες εἰς τὸ ὕψος τῶν τῆς
ἀληθείας δογμάτων καὶ τὴν μεταμόρφωσιν ἰδόντες τοῦ Ἰησοῦ καὶ
τῶν ὀφθέντων ἐν δόξῃ μετ' αὐτοῦ Μωσέως καὶ Ἥλιου ὁ
ἀποδομημένος Πέτρος καὶ οἱ τῆς βροντῆς υἱοί² βούλοιντ' ἂν ἐν
20 αὐτοῖς σκηναῖς ποιῆσαι τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ κατοικήσοντι ἐν αὐτοῖς 20
καὶ τῷ νόμῳ αὐτοῦ μετὰ δόξης τεθεωρημένῳ καὶ τῇ προφητεῖᾳ τὴν
ἐξοδὸν λαλοῦσιν τοῦ Ἰησοῦ ἣν ἔμελλε πληροῦν, καὶ ὡς τὸν
θεωρητικὸν γε ἀγαπήσας ὁ Πέτρος βίον καὶ τὸ ἐν αὐτῷ τερπωλὸν
προκρίνας τοῦ ἐν πολλοῖς εἶναι μετὰ τίνος ὀχλήσεως ἐπὶ προθέσει
25 τοῦ ὠφελεῖν τοὺς βουλομένους, εἶπε τὸ καλὸν ἐστὶν ἡμᾶς ὧδε 25
εἶναι³. Ἄλλ' ἐπεὶ ἡ ἀγάπη οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς⁴, τὸ νομιζόμενον τῷ
Πέτρῳ καλὸν οὐ πεποίηκεν ὁ Ἰησοῦς· διὸ καταβέβηκεν ἀπὸ τοῦ
ὄρους πρὸς τοὺς μὴ δυναμένους ἀναβῆναι ἐπ' αὐτὸ καὶ ἰδεῖν αὐτοῦ
τὴν μεταμόρφωσιν, ἵνα κἂν ὅποιον χωροῦσιν αὐτὸν ἰδεῖν
30 θεωρήσωσιν. Δικαίου τοίνυν ἐστὶ καὶ τὴν μὴ τὰ ἑαυτῆς ζητοῦσαν 30
ἀγάπην ἔχοντος ἐλεύθερον μὲν εἶναι ἐκ πάντων, πᾶσι δὲ αὐτὸν
δουλώσαι τοῖς κάτω, ἵνα τοὺς πλείονας αὐτῶν κερδήσῃ. Εἴποι δ' ἂν

¹ Mc 9, 6 | ² Mc 3, 17 | ³ Mt 17, 4 | ⁴ 1Cor 13, 5

2 περιέστησε H M¹ : ἐποίησε V : ἐνόμισε Kl. cf. lat. : παρητήσατο Fr. 3 θεοῦ
τοῦ ζῶντος H : ζῶντος θεοῦ M V 7 τε om. M² 11 Μωσῆν mss. : Μωσέα
malim 14 περιεργασάμενοι H : -μενος M¹ V : -μενους M² 15 εἶπομεν H :
εἶπαμεν καὶ M² : εἶπωμεν ἅ M¹ V 16 ἴδωμεν H M : εἶδωμεν V 20 αὐτοῖς H :
αὐτοῖς M V 24 εἶναι + τὸν Ἰησοῦν Diehl 25 βουλομένους + ἐκ τῆς Χριστοῦ
καταβάσεως πρὸς αὐτούς Koe. cf. lat. 29 χωροῦσιν H M¹ V : χωρήσαι M²
30 θεωρήσωσιν H : θεωρήσωσι M V 32 κάτω H M : κατὰ τὸ V

e «Non sapeva cosa aveva risposto» (Mc 9, 6), dirà che anche qui Pietro ha cercato di evitare, come cosa vergognosa e indegna di Gesù, che il figlio del Dio vivente, il Cristo che già gli era stato rivelato dal Padre, accettasse di morire. Anche in questo caso, vedendo che, tra le due forme di Gesù, quella secondo la trasfigurazione era molto superiore e compiacendosi di quella, disse che era bello far dimora su quel monte, perché lui e gli altri con lui si rallegrassero di contemplare la trasfigurazione di Gesù, il suo volto splendente come il sole e le sue vesti bianche come la luce e, oltre a ciò, dopo la loro apparizione nella gloria, di contemplare, sempre nella gloria, Mosè ed Elia e di gioire delle cose che avrebbero ascoltato nel reciproco dialogo e conversazione di Mosè ed Elia con Gesù e di Gesù con loro.

41. Ma poiché abbiamo detto questo analizzando il passo secondo la lettera e non ci siamo ancora impegnati nell'interpretazione tropologica, vediamo qui di seguito se, saliti all'altezza delle dottrine della verità e guardando la trasfigurazione di Gesù, di Mosè e di Elia, apparsi con lui nella gloria, il suddetto Pietro e i figli del tuono non volessero costruire delle tende dentro di sé per far dimorare in loro il λόγος di Dio, la sua legge contemplata nella gloria e la profezia che parlava della morte di Gesù che stava per compiersi. Vediamo se Pietro, amando la vita contemplativa e preferendo la sua piacevolezza al fastidio di stare in mezzo alla gente, disse: «è bello per noi essere qui» (Mt 17, 4) con l'intenzione di aiutare coloro che lo desiderassero. Ma poiché «l'amore non cerca il proprio vantaggio» (1Cor 13, 5), Gesù non fece quel che Pietro riteneva bello: perciò scese dal monte verso chi non era in grado di salirvi e di vedere la sua trasfigurazione, affinché anche loro lo contemplassero come erano capaci di vederlo. È dunque proprio di un uomo giusto e di chi ha un amore che non cerca il proprio vantaggio essere libero da ogni legame e mettersi al servizio di tutti gli uomini di condizione inferiore per guadagnare quanti più di loro.

τις πρὸς τὰ ἀποδεδομένα περὶ ἐκστάσεως καὶ ἐνεργείας
 πνεύματος χείρονος εἰς τὸν Πέτρον περὶ τοῦ μὴ εἰδῶς ὃ λέγει¹, μὴ
 προσίεμενος ἐκείνην τὴν διήγησιν, ὅτι παρὰ τῷ Παύλῳ τινὲς
 θέλοντες εἶναι νομοδιδάσκαλοι² οὐκ οἶδασι περὶ ὧν λέγουσιν, ἀλλ'
 5 ὅτι μὴ τρανοῦντες τὴν φύσιν τῶν λεγομένων, μηδὲ νοοῦντες αὐτῶν 5
 τὸ βούλημα διαβεβαιοῦνται περὶ ὧν οὐκ ἴσασι. Τοιοῦτόν τι
 ἐπεπόνθει καὶ ὁ Πέτρος· μὴ καταλαβῶν γὰρ τί τὸ καλὸν περὶ τῆς
 κατὰ τὸν Ἰησοῦν οἰκονομίας καὶ τῶν ὀφθέντων ἐν τῷ ὄρει Μωσέως
 καὶ Ἡλίου, λέγει τὸ καλὸν ἐστὶν ἡμᾶς ὧδε εἶναι³ καὶ τὰ ἐξῆς, μὴ
 10 εἰδῶς ὃ λέγει⁴· οὐ γὰρ ᾗδει τί ἐλάλει⁵. Καὶ γὰρ εἶπερ σοφὸς νοήσει τὰ 10
 ἀπὸ τοῦ ἰδίου στόματος, ἐπὶ δὲ χεῖλεσι φορεῖ τὴν ἐπιγνωμοσύνην⁶, ὃ
 μὴ οὕτως ἔχων οὐ νοεῖ τὰ ἀπὸ τοῦ ἰδίου στόματος οὐδὲ συνήσει τῆς
 φύσεως τῶν ὑπ' αὐτοῦ λεγομένων.

42. Ἐξῆς τούτοις ἐστὶ τὸ ἔτι λαλοῦντος αὐτοῦ, καὶ ἰδοὺ
 15 νεφέλη φωτεινὴ ἐπεσκίασεν αὐτούς⁷ καὶ τὰ ἐξῆς. Οἶμαι δὲ ὅτι τὸν 15
 Πέτρον ὁ θεὸς ἀποτρέπων τοῦ ποιῆσαι τρεῖς σκηναὶς ὑφ' ἃς ἔμελλεν
 ὅσον ἐπὶ τῷ βουλήματι σκηνοῦν, δείκνυσι κρείττονα, ἴν' οὕτως
 ὀνομάσω, καὶ πολλῶ διαφέρουσαν σκηνην τὴν νεφέλην. Εἰ γὰρ
 ἔργον ἐστὶ σκηνηὶς τὸ ἐπισκιάσαι τὸν ἐν αὐτῇ καὶ σκεπάσαι, ἢ δὲ
 20 φωτεινὴ νεφέλη ἐπεσκίασεν αὐτούς, οἶονεὶ σκηνην θειοτέραν ἄτε 20
 καὶ φωτεινὴν τυγχάνουσαν πεποίηκεν αὐτοῖς εἰς παράδειγμα
 μελλούσης ἀναστάσεως ὁ θεός· φωτεινὴ γὰρ νεφέλη ἐπισκιάζει
 τοὺς δικαίους σκεπαζομένους ἅμα καὶ φωτιζομένους καὶ
 ἐλλαμπομένους ὑπ' αὐτῆς. Τίς δ' ἂν εἴη ἡ φωτεινὴ νεφέλη
 25 ἐπισκιάζουσα τοῖς δικαίοις ἢ τάχα μὲν πατρικὴ δύναμις, ἀφ' ἧς 25
 ἔρχεται ἡ τοῦ πατρὸς φωνή, μαρτυροῦσα τῷ υἱῷ ὡς ἀγαπητῷ καὶ
 εὐδοκητῷ καὶ προτρέπουσα τοὺς σκιαζομένους ὑπ' αὐτῆς τούτου
 καὶ μὴ ἄλλου τινὸς ἀκούειν; λέγει δ' οὗτος, ὡς πάλαι οὕτως καὶ
 30 ἀεὶ, δι' ὧν βούλεται⁸. Τάχα δὲ καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα ἢ φωτεινὴ ἐστὶ 30
 νεφέλη, ἐπισκιάζουσα τοὺς δικαίους καὶ προφητεύουσα, τὰ τοῦ
 θεοῦ ἐνεργούντος ἐν αὐτῇ καὶ λέγοντος· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ
 ἀγαπητός, ἐν ᾧ ἠυδόκησα⁹. Τολμήσας δ' ἂν εἴποιμι καὶ τὸν σωτήρα

¹ Lc 9, 33 | ² 1Tim 1, 7 | ³ Mt 17, 4 | ⁴ Lc 9, 33 | ⁵ Mc 9, 6 | ⁶ Prov 16, 23
⁷ Mt 17, 5 | ⁸ cf. Ebr 1, 1 | ⁹ Mt 3, 17

3 διήγησιν H : δέησιν M V 4 νομοδιδάσκαλοι H : παιδοδιδάσκαλοι M V 14 τὸ
 ἔτι λαλοῦντος αὐτοῦ om. M^{a.c.} : τῷ ἔτι λ. α. M^{l.m.} 16 ἔμελλεν mss. : ἔμελλον
 Koe. cf. lat. 17 βουλήματι + αὐτοῦ Koe. cf. lat. | δείκνυσι + μίαν καὶ Kl. cf.
 lat. 22 ἀναστάσεως mss. : ἀναπαύσεως Koe. Kl. cf. lat. 24 ἐλλαμπομένους H
 : λαμπομένους M V 25 τοῖς δικαίοις H M : τοὺς δικαίους V 28 οὗτος H :
 οὕτως M² V : ὁ θεός Koe. 30 τὰ del. Kl. cf. lat.

Oltre a quanto abbiamo detto sull'estasi e sull'azione di uno spirito malvagio su Pietro riguardo il «senza sapere cosa dire» (Lc 9, 33), qualcuno potrebbe non accettare quell'interpretazione e dire che, in Paolo, alcuni che «pretendono di essere maestri della legge» (1Tim 1, 7) non conoscono ciò di cui parlano ma senza penetrare il senso dei discorsi e senza comprenderne lo scopo, danno per certe cose che non conoscono. Una cosa simile è accaduta anche a Pietro: senza capire cosa è bello in base al piano salvifico di Gesù e all'apparizione di Mosè ed Elia sul monte, dice «è bello che noi siamo qui» (Mt 17, 4) etc. «senza sapere quel che dice» (Lc 9, 33): «non sapeva infatti quel che diceva» (Mc 9, 6). E infatti se il saggio «comprenderà quel che esce dalla sua bocca e porta la consapevolezza sulle labbra» (Prov 16, 23), chi non è saggio non comprende quel che esce dalla sua bocca né capisce il senso di ciò che dice.

42. Di seguito si legge: «Mentre ancora parlava, ecco una nube luminosa fece ombra su di loro» (Mt 17, 5) etc. Penso che Dio distolga Pietro dal fare le tre tende sotto le quali, stando alla sua intenzione, si sarebbero accampati e che mostri, per così dire, una tenda migliore e molto superiore: la nube. Se infatti funzione della tenda è fare ombra e coprire chi è al suo interno, la nube luminosa fece ombra su di loro, come se Dio avesse fatto per loro una tenda divina e luminosa come immagine della futura resurrezione. La nube luminosa, infatti, fa ombra sui giusti che vi si riparano e insieme vengono illuminati e rischiarati da lei. E cosa potrebbe essere la nube luminosa che fa ombra sui giusti se non la potenza paterna? da lei infatti proviene la voce del Padre che rende testimonianza al Figlio amato e prediletto ed esorta chi si trova alla sua ombra ad ascoltare lui e nessun altro. Lui infatti, come già prima e sempre, parla per mezzo di ciò che vuole (cf. Ebr 1, 1). Forse la nube luminosa è anche lo Spirito Santo, essa infatti fa ombra sui giusti e pronuncia profezie poiché Dio agisce in lei e dice: «Lui è mio Figlio, l'amato, in cui mi sono compiaciuto» (Mt 3, 17). Oserei dire che la nube luminosa è anche

ἡμῶν εἶναι φωτεινὴν νεφέλην.

Πέτρος μὲν οὖν λέγων· ποιήσωμεν ὡδε τρεῖς σκηνάς¹, ἀφ' ἑαυτοῦ μίαν καὶ ἀπὸ τοῦ υἱοῦ μίαν καὶ ἀπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος μίαν· Φωτεινὴ γὰρ πατρός, υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος νεφέλη ἐπισκιάζει τοὺς Ἰησοῦ γνησίους μαθητάς· ἢ τὸ εὐαγγέλιον καὶ τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας νεφέλη ἐπισκιάζει φωτεινὴ τῷ δυναμένῳ ἔνορᾶν τῷ φωτὶ αὐτῆς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον καὶ τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας. Ἡ δὲ ἐκ τῆς νεφέλης φωνὴ τάχα μὲν Μωσεὶ καὶ Ἡλίᾳ λέγει· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ ἠυδόκησα· ἀκούετε αὐτοῦ², ἐπιθυμοῦσιν ἰδεῖν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἀκοῦσαι αὐτοῦ καὶ θεωρῆσαι αὐτὸν καθὼς ἦν ἐν δόξῃ. Τάχα δὲ τοὺς μαθητάς διδάσκει, ὅτι ὁ κυρίως υἱὸς τοῦ θεοῦ καὶ ἀγαπητός αὐτοῦ, ἐν ᾧ ἠυδόκησεν, οὐ μάλιστα ἀκούειν δεῖ, ὁ τότε θεωρούμενος ἦν καὶ μεταμορφωθείς καὶ λάμπας τῷ προσώπῳ ὡς ὁ ἥλιος καὶ ἐνδεδυμένος τὰ ὡς φῶς λευκὰ ἱμάτια.

43. Μετὰ δὲ ταῦτα γέγραπται, ὅτι ἀκούσαντες τῆς φωνῆς τῆς νεφέλης τῆς μαρτυρούσης τῷ υἱῷ οἱ τρεῖς ἀπόστολοι, μὴ φέροντες τὴν τῆς φωνῆς δόξαν καὶ τὴν ἐπ' αὐτῆς δύναμιν, ἰκέτευσαν πεσόντες ἐπὶ πρόσωπον τὸν θεόν· σφόδρα γὰρ ἐφοβήθησαν τὸ παράδοξον τοῦ θεάματος καὶ τῶν ἀπὸ τοῦ θεάματος λελεγμένων. Πρόσχευ δέ, εἰ δύνασαι καὶ ταῦτα εἰπεῖν περὶ τῶν κατὰ τὸν τόπον ὅτι, νοήσαντες οἱ μαθηταὶ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ κεχηρηματικένοι Μωσεὶ καὶ αὐτὸν εἶναι τὸν εἰρηκότα· οὐ γὰρ ὄψεται ἄνθρωπος τὸ πρόσωπόν μου καὶ ζήσεται³, καὶ τὴν περὶ αὐτοῦ μαρτυρίαν τοῦ θεοῦ προσλαβόντες, ὡς μὴ φέροντες τὰς τοῦ λόγου αὐγὰς ἐταπεινώθησαν ὑπὸ τὴν κραταιὰν χεῖρα τοῦ θεοῦ⁴. Ἀλλὰ μετὰ τὴν ἀφήν τοῦ λόγου τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπάραντες εἶδον Ἰησοῦν μόνον, καὶ οὐδένα ἄλλον. Ἐν γὰρ μόνον γέγονε Μωσῆς ὁ νόμος καὶ Ἡλίας ἢ προφητεία Ἰησοῦ τῷ εὐαγγελίῳ, καὶ οὐχ ὡσπερ ἦσαν πρότερον τρεῖς, οὕτω μεμενήκασιν, ἀλλὰ γεγόνασιν οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν. Ταῦτα δέ μοι νόει ὡς πρὸς τὰ μυστικὰ πράγματα. Πρὸς γὰρ τὸ ψιλὸν τοῦ γράμματος βούλημα Μωσῆς καὶ Ἡλίας ὀφθέντες ἐν δόξῃ

¹ Mt 17, 4 | ² Mt 3, 17 | ³ Es 33, 20 | ⁴ 1Petr 5, 6

2 Πέτρος bis M | ἀφ...3 ἑαυτοῦ mss. : ἀπὸ τοῦ θεοῦ dub. Kl. cf. lat. 4 post μίαν lac. stat. Kl. Koe. cf. lat. 5 ἐπισκιάζει + αἰε Diehl Kl. Koe. cf. lat. 6 φωτεινὴ + ὡς δήλον Koe. cf. lat. 8 Μωσεὶ H : Μωσῆ M V 10 ἀνθρώπου mss. : θεοῦ Kl. cf. lat. 16 φωνῆς + ἐκ Koe. 17 τῆς² om. H 18 ἐπ : vel ἀπ' 23 Μωσεὶ H : Μωσῆ M V 24 καί² + ἰδόντες γενόμενον τὸ πρόσωπον τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ὡς ὁ ἥλιος καὶ Kl. cf. C^{luc}33 26 post θεοῦ lac. stat. Kl. cf. lat. C^{luc}33-34 27 ἀφήν M H : ὁμφήν V | εἶδον...28 μόνον¹ H M : εἶδον τὸν Ἰησοῦν μόνον V : μόνον εἶδον τὸν Ἰησοῦν C^{luc}34 28 γὰρ om. H | μόνον² mss. : οἶμαι C^{luc}33-34

il nostro Salvatore.

Pietro, dunque, dice: «facciamo qui tre tende» (Mt 17, 4) una da sé, una dal Figlio e una dallo Spirito Santo. Infatti, la nube luminosa del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo fa ombra sui veri discepoli di Gesù. Oppure, la nube luminosa fa ombra sul Vangelo, sulla legge e sui profeti, per chi è in grado di vedere, alla sua luce, la legge e i profeti attraverso il Vangelo. Forse la voce dalla nuvola dice a Mosè ed Elia: «Lui è mio Figlio, l'amato, in cui mi sono compiaciuto: ascoltatelo» (Mt 3, 17), poiché desiderano vedere il Figlio dell'uomo, ascoltarlo e contemplare com'era nella gloria. Forse poi insegna ai discepoli che colui che allora era contemplato, trasfigurato, col volto raggianti come il sole e rivestito di vesti bianche come la luce era in senso proprio Figlio di Dio, amato da lui, in cui si compiacque e che bisogna ascoltare.

43. Dopo ciò è scritto che i tre apostoli, ascoltando la voce della nuvola che rendeva testimonianza al Figlio, non sopportarono la gloria della voce e la sua potenza e, caduti con la faccia a terra, supplicarono Dio poiché furono terrorizzati dalla natura straordinaria della visione e dalle parole che da essa provenivano. Considera se, su questo passo, puoi anche dire che i discepoli compresero che il Figlio di Dio aveva parlato con Mosè e che era stato lui a dire: «nessuno vedrà il mio volto e vivrà» (Es 33, 20) e accolsero la testimonianza di Dio su di lui ma poiché non sopportavano i raggi del *λόγος* furono gettati a terra «dalla potente mano di Dio» (1Petr 5, 6). Ma dopo il tocco del *λόγος*, sollevati gli occhi, videro Gesù solo, e nessun altro. Mosè, la legge, ed Elia, la profezia, divennero una cosa sola con Gesù, il Vangelo, e non restarono tre, com'erano prima, ma da tre divennero uno. Intendi ora questi fatti in senso mistico. Nel semplice senso della lettera, Mosè ed Elia dopo essere apparsi nella gloria

καὶ συλλαλήσαντες τῷ Ἰησοῦ ἀπεληλύθασιν, ὅθεν ἐληλύθεισαν, τάχα τῶν λόγων μεταδώσοντες, ὧν ἐλάλησε μετ' αὐτῶν ὁ Ἰησοῦς, τοῖς ὅσον οὐδέπω εὐεργετηθῆσομένοις ὑπ' αὐτοῦ κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ πάθους, ὅτε ἔμελλε πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἀγίων¹,
5 ἀνοιχθέντων αὐτῶν τῶν μνημείων, ἀπιέναι εἰς τὴν ἀληθῶς ἀγίαν πόλιν, τὴν μὴ κλαιομένην ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ Ἱερουσαλήμ, καὶ ἐκεῖ ἐμφανίζεσθαι πολλοῖς².

Μετὰ δὲ τὴν ἐν τῷ ὄρει οἰκονομίαν καταβαινόντων ἐκ τοῦ ὄρους τῶν μαθητῶν, ἵνα ἐλθόντες πρὸς τὸν ὄχλον ὑπηρετήσωσι τῷ
10 υἱῷ τοῦ θεοῦ περὶ τῆς ἐκείνων σωτηρίας, ἐνετείλατο ὁ Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς λέγων· μηδενὶ εἶπητε τὸ ὄραμα ἕως οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἀναστῆ³. Τὸ δὲ μηδενὶ εἶπητε τὸ ὄραμα παραπλήσιον τῷ ἐν τοῖς ἀνωτέρω ἐξετασθέντι, ὅτε διεστείλατο τοῖς μαθηταῖς ἵνα
15 μηδενὶ εἰπωσιν, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός⁴. Διὸ τὰ εἰς ἐκείνον εἰρημένα τὸν τόπον δύναται ἡμῖν εἶναι χρήσιμα καὶ πρὸς τὸ προκείμενον, ἐπεὶ καὶ κατὰ ταῦτα βούλεται ὁ Ἰησοῦς μὴ λεχθῆναι τὰ τῆς δόξης αὐτοῦ πρὸ τῆς μετὰ τὸ πάθος δόξης αὐτοῦ· ἐβλάβησαν γὰρ ἂν οἱ ἀκούοντες, καὶ μάλιστα ὄχλοι, τὸν οὕτω
20 δεδοξασμένον θεωροῦντες σταυρούμενον. Διόπερ ἐπεὶ συγγενὲς ἦν τῇ μεταμορφώσει αὐτοῦ καὶ τῷ ὁφθέντι αὐτοῦ προσώπῳ ὡς ὁ ἥλιος τὸ δοξασθῆναι αὐτὸν τῇ ἀναστάσει, διὰ τοῦτο βούλεται τότε ταῦτα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων λαληθῆναι, ἥνικα ἐκ νεκρῶν ἀναστῆ.

Τόμος ιγ'

25 **1.** Ἐπρωτήσαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ λέγοντες· τί οὖν οἱ γραμματεῖς λέγουσιν ὅτι Ἥλιον δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον⁵;

Οἱ μὲν συναναβάντες τῷ Ἰησοῦ μαθηταὶ τῶν ὑπὸ τῶν γραμματέων περὶ Ἥλιου παραδιδομένων ἐμέμνητο, ὅτι πρὸ τῆς Χριστοῦ ἐπιδημίας ἐλθῶν Ἥλιας εὐτρεπίσει αὐτῷ τὰς ψυχὰς τῶν

¹ Mt 27, 52 | ² cf. Mt 27, 52-53 | ³ Mt 17, 9 | ⁴ Mt 16, 20 | ⁵ Mt 17, 10

1 συλλαλήσαντες H C^{luc}33-34 : συλλαλοῦντες M V | ἐληλύθεισαν M V : ἐληλύθησαν H **3** οὐδέπω + εὐεργετηθεῖσιν ὑπ' αὐτοῦ Kl. cf. lat. **5** αὐτῶν H M : αὐτοῖς V **6** κλαιομένην H : κλαομένην M V | τοῦ Ἰησοῦ H : τοῦ υἱοῦ M : τῶν υἱῶν V **8** τὴν om. M² **9** τὸν ὄχλον H M¹ V : τῶν ὄχλων M² **12** δὲ om. H^{a.c.} **13** ὅτε H M¹ V : ὅτι M² **14** αὐτός H M : οὗτος V **16** ταῦτα H M¹ V : πάντα M² **18** ἂν οἱ H V : ἀνθρωποι (ἄνοι) M² | μάλιστα + οἱ C^{luc}34 **19** θεωροῦντες H C^{luc}35 : ὁρῶντες M V **21** αὐτὸν + ἐν Huet **24** Tit. τόμος ιγ' M H : Ὀριγένους τῶν εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον ἐξηγητικῶν τόμος ιγ' M **25** Καὶ ἐπρωτήσαν Kl cf. Mt 17, 10 et lat. **27** μαθηταὶ + εἰς τὸ ὄρος Koe. cf. lat. **28** τῆς + τοῦ M V

e aver conversato con Gesù, se ne andarono da dove erano venuti, forse per trasmettere le parole che Gesù aveva detto loro a quanti non erano stati ancora beneficiati da lui al momento della passione, quando «molti corpi di santi morti» (Mt 27, 52), aperti i sepolcri, sarebbero saliti alla vera città santa, chiamata da Gesù Gerusalemme e lì sarebbero apparsi a molti (cf. Mt 27, 52-53).

Dopo il piano salvifico svoltosi sul monte, mentre i discepoli scendevano dal monte per andare dalle folle e servire il Figlio di Dio per la loro salvezza, Gesù diede ordine ai discepoli e disse: «Non parlate a nessuno di questa visione fino a che il Figlio dell'uomo non sarà risorto dai morti» (Mt 17, 9). Le parole «Non parlate a nessuno di questa visione» sono simili a quelle esaminate sopra: «Ordinò ai discepoli di non dire a nessuno che lui è il Cristo» (Mt 16, 20). Perciò, quel che abbiamo detto in quel punto ci può essere utile anche per il passo in questione, poiché anche qui Gesù non vuole che si parli della sua gloria prima della gloria che avrebbe seguito la passione: ne avrebbero ricevuto danno gli ascoltatori e soprattutto le folle se avessero contemplato la crocifissione di chi era stato prima così glorificato. Perciò, poiché il suo essere glorificato nella risurrezione era affine alla trasfigurazione e alla visione del suo volto simile al sole, per questo vuole che tali cose siano rivelate dagli apostoli solo quando sarà risorto dai morti.

Libro 13

1. *I discepoli gli domandarono: «Perché dunque gli scribi dicono che prima deve venire Elia?» (Mt 17, 10-13).*

I discepoli che erano saliti con Gesù ricordarono le parole tramandate dagli scribi su Elia: prima della venuta di Cristo verrà Elia e preparerà per lui le anime di chi

παραδεχομένων αὐτόν¹. Ἡ δὲ ἐν τῷ ὄρει ὄπτασία, καθ' ἣν ὁ Ἡλίας
 ἐφάνη, ἐδόκει μὴ συνάδειν τοῖς εἰρημένοις, ἐπεὶ οὐ πρὸ τοῦ Ἰησοῦ
 ἔδοξεν αὐτοῖς ἐληλυθέναι ὁ Ἡλίας, ἀλλὰ μετ' αὐτόν. Διὸ ταυτὰ
 φασιν, οἰόμενοι ψεύδεσθαι τοὺς γραμματεῖς. Πρὸς δὲ τοῦτο ὁ
 5 σωτὴρ ἀποκρίνεται, οὐκ ἀθετῶν τὰ περὶ τοῦ Ἡλίου παραδιδόμενα, 5
 ἀλλὰ ἄλλην τοῦ Ἡλίου πρὸ τῆς Χριστοῦ ἐπιδημίαν ἀγνοηθεῖσαν
 ὑπὸ τῶν γραμματέων εἶναι φάσκων, καθ' ἣν ἀγνοήσαντες αὐτόν,
 ὡς συναίτιοι γενόμενοι τῷ αὐτόν εἰς φυλακὴν βληθῆναι ὑπὸ
 10 Ἡρώδου καὶ τῷ αὐτόν ἀναιρεθῆναι ὑπ' αὐτοῦ, πεποιήκασιν ἐν 10
 αὐτῷ ὅσα ἠθέλησαν². Εἶτα ἀνάλογον οἷς πεποιήκασιν εἰς τὸν Ἡλίαν
 φησὶν ὑπὸ τῶν αὐτῶν πείσεσθαι. Καὶ ταῦτα μὲν ὡς περὶ Ἡλίου οἷ
 τε μαθηταὶ ἐπηρώτων καὶ ὁ σωτὴρ ἀπεκρίνατο· οἱ δὲ ἀκούσαντες
 15 συνῆκαν ὅτι Ἡλίας ἤδη ἦλθε³ καὶ τὸ ἐξῆς αὐτῷ εἰρημένον ὑπὸ τοῦ 15
 σωτῆρος τὴν ἀναφορὰν ἐσχηκέναι ἐπὶ τὸν βαπτιστὴν Ἰωάννην.
 Καὶ ταῦτα μὲν εἰρήσθω σαφηνείας ἕνεκεν τοῦ ἐκκειμένου ῥητοῦ·
 ἤδη δὲ κατὰ δύναμιν καὶ τῶν ἀποκειμένων ἐν αὐτῷ πραγμάτων
 τὴν ἐξέτασιν ποιησώμεθα.

Ἐν τούτοις Ἡλίας οὐχ ἡ ψυχὴ δοκεῖ μοι λέγεσθαι, ἵνα μὴ
 20 ἐμπίπτω εἰς τὸ ἀλλότριον τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ περὶ τῆς 20
 μετενσωματώσεως δόγμα, οὔτε παραδιδόμενον ὑπὸ τῶν
 ἀποστόλων οὔτε ἐμφαινόμενόν που τῶν γραφῶν· καὶ γὰρ ἐναντίον
 ἐστὶ τῷ «τὰ βλεπόμενα πρόσκαιρα»⁴ εἶναι καὶ συντέλειαν
 25 πείσεσθαι τὸν αἰῶνα τοῦτον, ἀλλὰ καὶ τῷ πληρωθῆναι τὸ «ὁ 25
 οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται»⁵ καὶ τὸ «παράγει γὰρ τὸ σχῆμα
 τοῦ κόσμου τούτου»⁶ καὶ τὸ «οἱ οὐρανοὶ ἀπολούνται»⁷ μετὰ τῶν 25
 ἐξῆς αὐτῷ. Εἰ γὰρ, καθ' ὑπόθεσιν, δις δύναται γενέσθαι ἐν τῇ ἀπ'
 ἀρχῆς μέχρι συντελείας τοῦ κόσμου καταστάσει ἡ αὐτὴ ψυχὴ ἐν
 τῷ σώματι, δι' αἰτίαν ἣν ἂν γένοιτο ἐν αὐτῷ, ἢ δι' ἀμαρτίαν
 30 γενομένη δις ἐν σώματι, διὰ τί οὐχὶ καὶ τρις καὶ πλεονάκις ἔσται ἐν 30
 αὐτῷ, τῶν διὰ τὸν βίον τοῦτον καὶ τὰ ἡμαρτημένα ἐν αὐτῷ

¹ cf. Mal 3, 23-24 | ² Mt 17, 12 | ³ Mt 17, 12 | ⁴ 2Cor 4, 18 | ⁵ Mt 24, 35
⁶ 1Cor 7, 31 | ⁷ Ps 101, 27

1 ἦν + καὶ Koe. cf. lat. | ὁ om. V 3 ἐληλυθέναι M | αὐτόν mss. : αὐτοῦ Diehl
 cf. lat. 4 post γραμματεῖς lac. stat. Kl. cf. lat. 8 συναίτιοι M V : συνέτιοι H
 13 ὅτι M V : τὸ H 16 ἀποκειμένων ἐν M V : ἐν ἀποκειμένων H : ἐναποκειμένων
 Huet 17 ποιησώμεθα H M : -σόμεθα V 18 τούτοις H M¹ V : τούτῳ M² | ψυχὴ
 + Ἡλίου Kl. cf. lat et Pamph. *Apol.* 182, 1 23 τὸ V : om. H M
 24 παρελεύσονται H : παρελεύσεται M V 25 τοῦ... τούτου H M : τοῦτο V
 μετὰ + καὶ M 26 αὐτῷ H M : αὐτῶν V | δις mss. : οὐδεις dub. Kl. cf. Pamph.
Apol. 182, 11 27 ἡ αὐτὴ H : ἦν ἡ αὐτὴ V : ἐν τῇ αὐτῇ M¹ : ἐκάστη M² 28 δι'
 αἰτίαν + δι' Koe : διὰ τίν' αἰτίαν [ἦν] Huet : δι' ἀμαρτίαν temptaverim | ἦν M
 V : ἦν H | ἦ mss. : ἦ Kl. : εἰ Huet cf. lat.

lo avrebbe accolto (cf. Mal 3, 23-24). Ma la visione sul monte, durante la quale apparve Elia, non sembrava accordarsi con questo poiché Elia sembrò loro esser giunto non prima, ma insieme a Gesù. Perciò dicono questo pensando che gli scribi mentano. A questo il Salvatore risponde senza negare quel che viene tramandato su Elia ma dicendo che c'era stata un'altra venuta di Elia prima di quella di Cristo, ignorata dagli scribi. Non riconoscendolo in quell'occasione essi divennero quasi complici del fatto che lui fu gettato in prigione e fatto uccidere da Erode e «fecero su di lui quel che vollero» (Mt 17, 12). Poi afferma che lui stesso soffrirà pene analoghe a quelle che inflissero ad Elia. Su Elia, queste erano le domande dei discepoli e la risposta del Salvatore. Essi, ascoltando, capirono che le parole «Elia è già venuto» (Mt 17, 12) e quanto detto in seguito dal Salvatore facevano riferimento a Giovanni Battista. E questo sia detto per chiarire la lettera del passo in esame; ora, secondo la nostra capacità, analizziamo anche le realtà racchiuse in esso.

Qui non mi sembra che si parli dell'anima di Elia: vorrei evitare di cadere nella credenza della metemempsiosi, estranea alla Chiesa di Dio poiché non è tramandata dagli apostoli né appare in alcun luogo delle scritture. È infatti contraria al fatto che «le cose visibili sono temporanee» (2Cor 4, 18) e al fatto che questo mondo subirà una fine, ma anche al compiersi del detto «il cielo e la terra passeranno» (Mt 24, 35) e «passa la figura di questo mondo» (1Cor 7, 31) e «i cieli periranno» (Ps 101, 27) con quanto segue. Se infatti, per ipotesi, nello stato di cose che va dall'origine alla fine del mondo la stessa anima può entrare due volte in un corpo, per la causa per cui si trova in esso, per quale motivo l'anima che entra due volte in un corpo a causa del peccato non potrebbe entrare in esso tre o più volte, visto che le punizioni relative a questa vita e i peccati in essa commessi

5 κολάσεων τούτῳ ἀποδοθησομένων μόνῳ τῷ τρόπῳ κατὰ τὴν
 μετενσωμάτωσιν; ὅπερ ἐὰν ἐξ ἀκολουθίας δοθῆ, οὐκ ἔσται τάχα
 ὅτε ψυχὴ οὐ μετενσωματωθήσεται· αἶψα γὰρ διὰ τὰ πρότερα
 5 ἀμαρτήματα ἐπιδημήσει τῷ σώματι, καὶ οὕτως οὐχ ἔξει χώραν ἢ
 τοῦ κόσμου φθορά, καθ' ἣν «ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται»¹. 5
 "Ἴνα δὲ, κατὰ τὴν ὑπόθεσιν ταύτην, διδῶται τὴν πάντη
 ἀναμάρτητον μηκέτι ἦξιν εἰς τὸ διὰ γενέσεως σῶμα, διὰ πόσων
 χρόνων οἷον μίαν εὐρήσεσθαι πάντη καθαρεύσασαν ψυχὴν καὶ μὴ
 10 δεομένην μετενσωματώσεως; ὅμως δὲ καὶ οὕτως μιᾶς τινοσ ἀεὶ ἐκ
 τοῦ ὠρισμένου τῶν ψυχῶν ἀριθμοῦ μεθισταμένης καὶ μηκέτι εἰς 10
 σῶμα ἐρχομένης, ἐπιλείπει ποτὲ ὡς διὰ τινων ὡσπερὶ ἀπείρων
 χρόνων ἢ γένεσις, καταστήσαντος τοῦ κόσμου ἐπὶ τινα ἕνα ἢ
 δεῦτερον ἢ ὀλίγῳ πλείους, μεθ' οὓς καὶ αὐτοὺς τελειωθέντας ὁ
 κόσμος φθαρήσεται, ἐπιλείποντων τῶν εἰς σῶμα ἐρχομένων.
 15 "Ὅπερ οὐκ ἀρέσκει τῇ γραφῇ· πλῆθος γὰρ οἶδεν ἀμαρτωλῶν
 ἐν τῷ χρόνῳ τῆς τοῦ κόσμου φθοράς. "Ὅπερ ἐστὶ δῆλον
 συνεξεταζομένου τοῦ «πλὴν ἐλθῶν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εὐρήσει
 τὴν πίστιν ἐπὶ τῆς γῆς;»² ὡς εὕρομεν παρὰ τῷ Ματθαίῳ οὕτως
 20 εἰρημένον· «ὡσπερ δὲ αἱ ἡμέραι τοῦ Νῶε, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία
 τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Ὡς γὰρ ἦσαν ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ 20
 κατακλυσμοῦ»³ καὶ τὰ ἐξῆς. "Ἔσται δὲ τοῖς τότε ἢ τῶν
 ἀμαρτημάτων εἴσπραξις οὐκ ἐν μετενσωματώσει. Εἰ γὰρ ἔτι
 ἀμαρτάνοντες παραλαμβάνονται, ἤτοι ἄλλῳ τρόπῳ κολάσεως
 μετὰ τοῦτο κολασθήσονται, καὶ κατὰ τοῦτο ἤτοι δύο τρόποι
 25 κολάσεων ἔσονται γενικοί, ὁ μὲν ἐν μετενσωματώσει, ὁ δὲ ἔξω τοῦ
 τοιοῦτου σώματος· καὶ λεγέτωσαν τὰς τούτων αἰτίας καὶ
 διαφοράς, ἢ οὐ κολασθήσονται, ὡς ἀθρόως ἀποβαλόντες τὰ
 ἀμαρτήματα οἱ ἐπὶ συντελείᾳ καταλειφθέντες, ἢ, ὅπερ βέλτιον, εἰς
 30 ἔστι τρόπος κολάσεως τοῖς ἡμαρτηκόσιν ἐν σώματι· τὸ ἔξω αὐτοῦ
 τῆς καταστάσεως τοῦ βίου τούτου τὸ κατ' ἀξίαν τῶν ἡμαρτημένων
 παθεῖν. "Ἐκαστον δὲ τούτων τῷ ἐνορᾶν δυναμένῳ τοῖς πράγμασιν
 ἀνατρεπτικόν ἐστὶ τῆς μετενσωματώσεως. Εἰ δὲ ἀναγκαίως οἱ τὴν

¹ Mt 24, 35 | ² Lc 18, 8 | ³ Mt 24, 37-38

2 μετενσωμάτωσιν H V M^{p.c.} : ἐν μετεν- M^{a.c.} 3 ψυχὴ H M : om. V 5 φθορά
 Huet cf. lat. *consummatio* (Pamph. *Apol.* 182,12 *finis*) : φθορά mss. 6 διδῶται
 V : δίδοται M : δίδωται H | τὴν² Kl. cf. lat : τὸν H : τὸ M V 7 πόσων M V : om.
 H 8 μὴ H M : om. V 13 ὀλίγῳ H V : ὀλίγου M 15 ἀρέσκει H M¹ V :
 ἀρέσκεται M² 16 "Ὅπερ H V : ὅπως M² 17 συνεξεταζομένου H M :
 συνεξεταζομένης V | ἀνθρώπου + ἀρα Lom. cf. lat. Pamph. *Apol.* 182, 34 et Lc
 18, 8 18 ὡς ... εἰρημένον mss. : ᾧ ... εἰρημένῳ Kl. Diehl Koe. 20 ἡμέραις +
 ταῖς πρὸ Kl. Koe. lat. 25 δὲ ἔξω H : δ' ἔξω M V 29 αὐτοῦ + καὶ Huet.

si possono scontare solo attraverso la metensomatosi? Se per coerenza si concede ciò, non ci sarà forse mai un tempo in cui l'anima non subirà la metensomatosi. Così risiederà sempre in un corpo e non ci sarà spazio per la fine del mondo, in base al detto «il cielo e la terra passeranno» (Mt 24, 35). Per poi ammettere, secondo questa ipotesi, che l'anima del tutto esente da peccato non entri mai in un corpo generato, quanto tempo credi che ci voglia per trovare una sola anima del tutto purificata e senza più bisogno di metensomatosi? E tuttavia, anche così, se un'anima per volta si distacca dal numero definito delle anime e non entra più in un corpo, la generazione finirà prima o poi (certo dopo tempi quasi immensi) e il mondo si ridurrà a una, due o poche più anime, e quando anch'esse saranno divenute perfette, il mondo si dissolverà, venendo a mancare le anime che entrano nei corpi.

Ma ciò non si adatta alla scrittura: essa conosce infatti un gran numero di peccatori al tempo della dissoluzione del mondo, cosa che risulta chiara se si confronta il detto «ma il Figlio dell'uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?» (Lc 18, 8), che troviamo così espresso in Matteo: «come i giorni di Noè, così sarà la venuta del Figlio dell'uomo. Come infatti nei giorni del diluvio c'erano» (Mt 24, 37-38) etc. Ma per chi allora ci sarà, la punizione per i peccati non consisterà nella metensomatosi. Se infatti saranno colti mentre ancora sono peccatori, o saranno puniti con un altro tipo di punizione dopo la metensomatosi (quindi ci saranno due tipi universali di punizione, uno nella metensomatosi e un altro al di fuori del corpo: spieghino pure le cause e le differenze tra questi); oppure questi non saranno puniti, come se chi rimarrà alla fine dei tempi deponesse i peccati tutti in una volta; oppure, ed è la soluzione migliore, c'è un solo tipo di punizione per chi ha peccato nel corpo: soffrire pene proporzionate ai peccati fuori dalla sua condizione in questa vita. Per chi è in grado di contemplare le cose, ciascuno di questi argomenti confuta la metensomatosi. Se poi i greci

μετενσωμάτωσιν εισάγοντες Ἕλληνες, ὡς ἀκόλουθα αὐτοῖς
τιθέντες, οὐδὲ φθείρεσθαι βούλονται τὸν κόσμον, ὥρα καὶ τούτους,
ἀντιβλέψαντας ταῖς ἐκφαινούσαις γραφαῖς φθαρῆσεσθαι τὸν
κόσμον, ἢ ἀπιστήσαι αὐταῖς ἢ εὐρεσιλογεῖν περὶ διηγήσεως τῶν
5 κατὰ τὴν συντέλειαν, ὅπερ, κἂν βούλωνται, ποιῆσαι οὐ 5
δυνήσονται. Ἔτι δὲ καὶ τοῦτο τοῖς τολμήσασιν ἂν λέγειν μὴ
φθαρῆσεσθαι τὸν κόσμον φήσομεν ὅτι, εἰ μὴ φθείρεται ὁ κόσμος
ἀλλ' ἐπ' ἄπειρον ἔσται, οὐκ ἔσται ὁ θεὸς «εἰδῶς τὰ πάντα πρὶν
γενέσεως αὐτῶν»¹. Ἄλλ' εἰ ἄρα, ἀνά μέρος ἦτοι ἕκαστον εἴσεται
10 «πρὶν γενέσεως» αὐτοῦ ἢ τινα, καὶ μετὰ ταῦτα πάλιν ἕτερα· 10
ἄπειρα γὰρ τῇ φύσει οὐχ οἷόν τε περιλαμβάνεσθαι τῇ περατοῦν
πεφυκυῖα τὰ γινωσκόμενα γνώσει. Τούτῳ δὲ ἀκολουθεῖ μηδὲ
προφητείας δύνασθαι γενέσθαι περὶ πάντων ὠντινωοῦν, ἅτε
ἀπείρων ὄντων τῶν πάντων.

2. Ἀναγκαιῶς δ' οἶμαι ἐνδιατετριφέναι τῇ ἐξετάσει τοῦ περὶ
15 μετενσωματώσεως λόγου, διὰ τὴν τινῶν ὑπόνοιαν οἰηθέντων 15
ψυχὴν εἶναι, περὶ ἧς ὁ λόγος, τὴν αὐτὴν Ἥλιου καὶ Ἰωάννου,
πρότερον μὲν κληθεῖσαν Ἥλιαν δεύτερον δὲ Ἰωάννην, καὶ οὐκ
ἄθεεῖ γε κεκληθῆσθαι Ἰωάννην αὐτόν, ὡς δῆλον ἐκ τοῦ τὸν ὀφθέντα
20 ἄγγελον τῷ Ζαχαρίᾳ εἰρηκέναι αὐτῷ· «μὴ φοβοῦ, Ζαχαρία, διότι 20
εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου, καὶ ἡ γυνή σου Ἐλισάβετ γεννήσει υἱόν
σοι, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννην»² καὶ ἐκ τοῦ
ἀπειληφέναι τὸν Ζαχαρίαν τὴν φωνήν, μετὰ τὴν ἐν τῇ πινακίδι
γραφῆν περὶ τοῦ Ἰωάννην καλεῖσθαι τὸν γεγεννημένον³. Εἴπερ δὲ
25 ἡ ψυχὴ Ἥλιας ἦν, ἐχρῆν καὶ δεύτερον αὐτόν γεννώμενον κληθῆναι 25
Ἥλιαν ἢ αἰτίαν τινὰ φανῆναι τῆς μετωνυμίας, ὡς ἐπὶ τοῦ Ἀβραάμ
καὶ τοῦ Ἀβραάμ⁴ καὶ τῆς Σάρας καὶ τῆς Σάρρας⁵ καὶ τοῦ Ἰακώβ
καὶ Ἰσραὴλ⁶ καὶ τοῦ Σίμωνος καὶ Πέτρου⁷. Καίτοι γε οὐδ' οὕτως ὁ
λόγος ἐν αὐτοῖς ἐσώζετο· ἐν μιᾷ γὰρ καὶ τῇ αὐτῇ ζωῇ τοῖς
30 προειρημένοις γεγόνασιν αἱ μετωνυμῖαι. Ζητήσαι δ' ἂν τις, εἰ μὴ ἡ 30
ψυχὴ Ἥλιας ἐστὶ πρότερον ἐν τῷ Θεσβίτῃ καὶ δεύτερον ἐν τῷ
Ἰωάννῃ, τί ἂν εἴη τὸ κληθῆν ὑπὸ τοῦ σωτήρος ἐν ἀμφοτέροις
Ἥλιας; καὶ φημι τὸν Γαβριὴλ ἐν τοῖς πρὸς Ζαχαρίαν λόγοις
ὑποβεβληκέναι τις ἡ αὐτῇ οὐσία ἐν Ἥλιᾳ καὶ Ἰωάννῃ· φησὶ γάρ·

¹ Sus 35 LXX | ² Lc 1, 13 | ³ cf. Lc 1, 63 | ⁴ Gen 17, 8 | ⁵ Gen 17, 15 | ⁶ Gen 32, 29 | ⁷ Mt 16, 18

8 ὁ H : om. M V 13 ὠντινωοῦν H : ὠτι(-ν- M^{con.})ωνοῦν M : ὠντινοῦν V
16 τινῶν H : τινῶν M V 21 γεννήσει H M : γενήσει M 22 καὶ² H : om. M V
25 ψυχῇ + αὐτῇ Koe. cf. lat 27 καὶ²... Σάρας H M : salt. V

che introducono la metensomatosi e la considerano coerente a questi argomenti, non ammettono che il mondo necessariamente si dissolva, devi far caso che anche costoro, contrapponendosi alle scritture che dimostrano che il mondo si dissolverà, o non credono alle scritture oppure inventano argomenti per spiegare la fine del mondo, cosa che, anche se volessero, non potrebbero fare. Inoltre, a chi osa negare che il mondo si dissolverà, diremo che, se il mondo non si dissolvesse ma durasse all'infinito, Dio non potrebbe «conoscere ogni cosa prima della sua generazione» (Sus 35 *iuxta* LXX). Se così fosse, ne conoscerebbe parzialmente ciascuna prima della sua generazione, o ne conoscerebbe solo alcune e dopo queste altre ancora. Ciò che è infinito non può, per natura, essere compreso dalla conoscenza, che naturalmente circoscrive ciò che conosce. A ciò conseguirebbe che non ci ci potrebbero essere profezie su alcuna realtà, dal momento che tutte le cose sarebbero infinite.

2. Credo sia necessario soffermarsi a esaminare il discorso sulla metensomatosi, data l'ipotesi di alcuni, che pensano che la medesima anima, di cui si parla, fosse in Elia e in Giovanni e si chiamasse prima Elia, poi Giovanni. E certo non si chiamò Giovanni contro il volere divino, come risulta chiaro da ciò che disse l'angelo apparso a Zaccaria: «non temere, Zaccaria, poiché la tua preghiera è stata ascoltata e tua moglie Elisabetta ti genererà un figlio, e lo chiamerai Giovanni» (Lc 1, 13) e si capisce dal fatto che Zaccaria recuperò la voce dopo aver scritto sulla tavoletta che il nuovo nato si sarebbe chiamato Giovanni (cf. Lc 1, 63). Ma se si trattava dell'anima di Elia, sarebbe stato necessario che anche nascendo una seconda volta si chiamasse Elia o che almeno si vedesse una qualche causa per il cambiamento di nome, come nel caso di Abram e Abraam (Gen 17, 8), Sara e Sarra (Gen 17, 15), Giacobbe e Israele (Gen 32, 29), Simone e Pietro (Mt 16, 18). Ma il ragionamento non varrebbe nemmeno in questi casi poiché per i suddetti il cambiamento di nome avvenne in una sola e medesima vita. Qualcuno potrebbe chiedere: se davvero l'anima di Elia non si trovava prima nel Tesbite e poi in Giovanni, cos'è che, in entrambe le persone, il Salvatore chiama Elia? Dico che Gabriele, nelle parole rivolte a Zaccaria, aveva già suggerito quale medesima essenza avessero Elia e Giovanni; dice infatti:

«πολλοὺς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐπιστρέψει ἐπὶ κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν
καὶ αὐτὸς προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει
Ἡλίου»¹. Πρόσχες γάρ, οὐκ εἶπεν «ἐν» ψυχῇ «Ἡλίου», ἴν' ἔχοι
τόπον ἢ μετενσωμάτωσις, ἀλλ' «ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἡλίου».
5 Σαφῶς δὲ οἶδεν ἡ γραφὴ διαφορὰν πνεύματος πρὸς ψυχὴν, ὡς τὸ 5
«ὁ δὲ θεὸς ἀγιάσαι ὑμᾶς ὀλοτελεῖς, καὶ ὀλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα
καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα τηρηθεῖ ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ
κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ»² καὶ τὸ «εὐλογεῖτε, πνεύματα καὶ
δικαίων ψυχαί»³, ἐν τῷ κατὰ τοὺς Ἑβδομήκοντα Δανιὴλ
10 φερόμενον, παρίστησι τὴν διαφορὰν πνεύματος καὶ ψυχῆς. Ἡλίαι 10
οὖν ὁ Ἰωάννης οὐ διὰ τὴν ψυχὴν λέλεκται, ἀλλὰ διὰ τὸ πνεῦμα καὶ
τὴν δυνάμιν, ἅτινα οὐδὲν λυπεῖ τὸν ἐκακλησιαστικὸν λόγον, εἰ
πρότερον μὲν ἦν ἐν Ἡλίᾳ, ὕστερον δὲ γέγονεν ἐν Ἰωάννῃ· «καὶ
πνεύματα» δὲ «προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται»⁴, οὐχὶ δὲ
15 ψυχαὶ «προφητῶν προφήταις» ὑποτάσσονται· καὶ τὸ «πνεῦμα 15
Ἡλίου ἀναπέπαυται ἐπὶ Ἐλισσαίᾳ»⁵.

Ζητητέον δὲ πότερον ταῦτόν ἐστι τὸ πνεῦμα τοῦ Ἡλίου τῷ
ἐν Ἡλίᾳ πνεύματι θεοῦ, ἢ ἕτερα ταῦτ' ἐστὶν ἀλλήλων, καὶ εἰ
παράδοξόν τι τὸ πνεῦμα ἦν Ἡλίου τὸ ἐν αὐτῷ παρὰ τὸ πνεῦμα τοῦ
20 ἀνθρώπου ἐκάστου τὸ ἐν αὐτῷ. Καὶ γὰρ σαφῶς ὁ ἀπόστολος 20
παρέστησεν ἕτερον εἶναι τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα, καὶ ἐν ἡμῖν ἦ, παρὰ
τὸ πνεῦμα ἐκάστου ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ, ὅπου μὲν λέγων· «αὐτὸ
τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα
θεοῦ»⁶, ὅπου δέ· «οὐδεὶς οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ
25 τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ· οὕτω καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς 25
οἶδεν εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ»⁷. Μὴ θαύμαζε δὲ τὸ περὶ τοῦ
Ἡλίου, εἰ ὡσπερ ξένον τι ἀπήνησεν αὐτῷ παρὰ τοὺς
ἀναγεγραμμένους πάντας ἀγίους διὰ τὸ ἀναληφθῆναι «ἐν
συσσεισμῷ εἰς τὸν οὐρανόν»⁸, οὕτως ἐξαίρετόν τι εἶχε τὸ πνεῦμα
30 αὐτοῦ, ὡς οὐ μόνον ἐπαναπαύσασθαι τῷ Ἐλισσαίῳ, ἀλλὰ καὶ τῷ 30
Ἰωάννῃ συγκαταβῆναι εἰς τὴν γένεσιν, καὶ τὸν Ἰωάννην ἰδίᾳ μὲν
«πνεύματος ἀγίου» πεπληρώσθαι «ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ»⁹,
ἰδίᾳ δὲ προεληλυθέναι ἐνώπιον τοῦ Χριστοῦ «ἐν πνεύματι καὶ
δυνάμει Ἡλίου»¹⁰. Καὶ γὰρ δυνατὸν πλείονα πνεύματα εἶναι ἐν τῷ

¹ Lc 1, 16-17 | ² 1Tess 5, 23 | ³ Dan 3, 86 LXX | ⁴ 1Cor 14, 32 | ⁵ 2Reg 2, 15
⁶ Rom 8, 16 | ⁷ 1Cor 2, 11 | ⁸ 2Reg 2, 11 | ⁹ Lc 1, 15 | ¹⁰ Lc 1, 17

1 πολλοὺς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ M V : τῶν υἱῶν Ἰσρ. πολ. H | ἐπὶ κύριον om. H^{a.c.}
8 ἡμῶν om. H 10 πνεύματος... ψυχῆς H M : ψ. καὶ π. V 14 οὐχί...15
ὑποτάσσονται (-ονται Benz Diehl) : -εται H : om. M V 27 παρὰ H : περὶ M V
29 εἰς H M^{s.l.} V : om. M^{a.c.} 31 γένεσιν M V : γέννεσιν H 32 κοιλίας + τῆς M
33 προεληλυθέναι V : προσελ- H M 34 πλείονα om. H

«Ricondurrà molti figli d'Israele al Signore loro Dio ed egli stesso camminerà davanti a lui nello spirito e nella potenza di Elia» (Lc 1, 16-17). Fa' attenzione: non ha detto "nell'anima di Elia" ma «nello spirito e nella potenza di Elia». La scrittura conosce chiaramente la differenza tra spirito e anima; le parole «Dio vi santifichi fino alla perfezione e il vostro spirito, anima e corpo si conservi irreprensibilmente integro per la venuta del Signore nostro Gesù Cristo» (1Tess 5, 23) e «Benedite, spiriti e anime dei giusti» (Dan 3, 86 *iuxta* LXX), in Daniele secondo i Settanta, mostrano la differenza di spirito e anima. Giovanni non è quindi detto Elia a causa della sua anima, ma del suo spirito e della sua potenza; e se essi erano prima in Elia e furono poi in Giovanni, ciò non danneggia per nulla l'insegnamento della Chiesa. E sono «gli spiriti dei profeti» che «sono sottomessi ai profeti» (1Cor 14, 32) non le anime dei profeti che sono sottomessi ai profeti e «lo spirito di Elia si è fermato su Eliseo» (2Reg 2, 15).

Ma bisogna prima chiedersi se lo spirito di Elia sia la stessa cosa dello spirito di Dio in Elia o se siano due cose diverse, e se lo spirito che Elia ha in sé sia qualcosa di particolare rispetto allo spirito che ciascun uomo ha in sé. L'apostolo ha infatti mostrato chiaramente che altra cosa è lo Spirito di Dio, anche se è in noi, rispetto allo spirito che ciascun uomo ha in sé, là dove afferma: «Lo Spirito stesso testimonia insieme al nostro spirito che siamo figli di Dio» (Rom 8, 16) e poi là: «Nessun uomo conosce le cose dell'uomo se non lo spirito dell'uomo in lui, così anche le cose di Dio nessuno le conosce se non lo Spirito di Dio» (1Cor 2, 11). Non sorprenderti di quanto si dice di Elia: come infatti gli accadde qualcosa di strano rispetto a tutti i santi ricordati nella scrittura quando fu assunto «al cielo in un turbine» (2Reg 2, 11), così il suo spirito aveva qualcosa di particolare poiché non solo si fermò su Eliseo (2Reg 2, 15) ma discese anche in Giovanni alla sua nascita e Giovanni fu in modo singolare pieno «di Spirito Santo ancora nel ventre di sua madre» (Lc 1, 15) e in modo singolare camminò davanti a Cristo «nello spirito e nella potenza di Elia» (Lc 1, 17). È infatti possibile che più spiriti si trovino nella

αὐτῷ, οὐ μόνον χείρονα ἀλλὰ καὶ κρείττονα· αἰτεῖ γοῦν ὁ Δαυῖδ
στηριχθῆναι μὲν «πνεύματι ἡγεμονικῷ»¹, ἐγκαινισθῆναι δὲ ἐν τοῖς
ἐγκάτοις αὐτοῦ «πνεῦμα εὐθές»². Εἰ δέ, ἵνα μεταδῶ ἡμῖν ὁ σωτὴρ
πνεύματος «σοφίας καὶ συνέσεως», πνεύματος «βουλῆς καὶ
5 ἰσχύος», πνεύματος «γνώσεως καὶ εὐσεβείας», καὶ ἐνεπλήσθη 5
πνεύματος «φόβου θεοῦ»³, δυνατὸν καὶ ταῦτα νοεῖσθαι πλείονα ἐν
τῷ αὐτῷ εἶναι κρείττονα πνεύματα.

Καὶ τοῦτο δὲ παρεθέμεθα διὰ τὸ «ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει
Ἑλίου»⁴ προεληλυθέναι ἐνώπιον Χριστοῦ τὸν Ἰωάννην, ἵνα τὸ
10 Ἑλίας ἤδη ἦλθεν⁵ ἐπὶ τὸ ἐν τῷ Ἰωάννη ἀναφέρηται πνεῦμα τοῦ 10
Ἑλίου, ὡς καὶ *συνῆκαν οἱ συναναβάντες τρεῖς μαθηταὶ ὅτι περὶ
Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ εἶπεν αὐτοῖς*⁶. Ἐπὶ μὲν οὖν τὸν Ἐλισσαῖον
μόνον «ἀναπέπαυται τὸ Ἑλίου πνεῦμα»⁷, ὁ δὲ Ἰωάννης
15 προελήλυθεν οὐκ ἐν μόνῳ τῷ «πνεύματι», ἀλλὰ καὶ ἐν «δυνάμει 15
Ἑλίου», διὸ καὶ Ἐλισσαῖος μὲν οὐκ ἂν Ἑλίας εἶρητο, Ἰωάννης δὲ
αὐτὸς ἦν Ἑλίας. Εἰ δὲ δεῖ παραθέσθαι τὴν γραφὴν, ὅθεν ἔλεγον οἱ
γραμματεῖς ὅτι Ἑλίαν δεῖ ἔλθῃν πρῶτον, ἄκουε τοῦ Μαλαχίου
λέγοντος· «καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστελῶ ὑμῖν Ἑλίαν τὸν Θεσβίτην» καὶ
20 τὰ ἐξῆς ἕως τοῦ «μὴ ἔλθω καὶ πατάξω τὴν γῆν ἄρδην»⁸. Καὶ ἔοικέ 20
γε διὰ τούτων δηλοῦσθαι ὅτι προευτρεπίζει ὁ Ἑλίας τῇ ἐνδόξῳ
Χριστοῦ ἐπιδημίᾳ διὰ τινων ἱερῶν λόγων καὶ καταστάσεων ἐν ταῖς
ψυχαῖς τοὺς εἰς τοῦτο ἐπιτηδεῖους γεγενημένους, ἦν οὐκ ἂν
ἦνεγκαν οἱ ἐπὶ γῆς διὰ τὸ ὑπερβάλλον τῆς δόξης, εἰ μὴ ὑπὸ τοῦ
Ἑλίου ἦσαν προευτρεπισθέντες. Ἑλίαν δὲ καὶ ἐν τούτοις οὐ τὴν
25 ψυχὴν λαμβάνω τοῦ προφήτου ἐκείνου, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν 25
δύναμιν αὐτοῦ· *ταῦτα γὰρ ἐστὶν οἷς τὰ πάντα ἀποκαταστήσεται*⁹,
ἵνα ἀποκαταστάσι καὶ ἐκ τῆς ἀποκαταστάσεως γενομένοις
χωρητικοῖς τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ ἐπιδημήσῃ ὁ ἐν δόξῃ
30 ὀφθησόμενος υἱὸς τοῦ θεοῦ. Εἰ δὲ καὶ λόγος τίς ἐστὶν ὁ Ἑλίας, 30
ὑποδεέστερος λόγου τοῦ «ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν»¹⁰ θεοῦ λόγου,
καὶ οὗτος ἂν δύναιτο ὡσπερὶ προγύμνασμα ἐπιδημεῖν τῷ
ἔτοιμαζομένῳ λαῷ ὑπ' αὐτοῦ, ἵνα γένηται κατεσκευασμένος πρὸς
ὑποδοχὴν τοῦ τελείου λόγου.

Ἀπορήσειε δ' ἂν τις εἰ τὸ πνεῦμα καὶ ἡ δύναμις Ἑλίου τὰ ἐν
35 Ἰωάννη πέπονθε κατὰ τὸ ἐποίησαν ἐν αὐτῷ ὅσα ἠθέλησαν¹¹. Καὶ 35

¹ Ps 50, 14 | ² Ps 50, 12 | ³ Is 11, 2-3 | ⁴ Lc 1, 17 | ⁵ Mt 17, 12 | ⁶ Mt 17, 13
⁷ 2Reg 2, 15 | ⁸ Mal 3, 22-24 | ⁹ Mc 9, 12 | ¹⁰ Gv 1, 2 | ¹¹ Mt 17, 12

3 ὁ om. M 9 Χριστοῦ H M¹ V : θεοῦ M² 14 προελήλυθεν + ἐνώπιον τοῦ
Χριστοῦ Diehl Kl. Koe. cf. lat. 18 ἐγὼ om. M V 20 γε H V : τῷ M²
προευτρεπίζει mss. : -πίσει Huet | ὁ om. H 24 τὴν bis M
27 ἀποκαταστάσεως H V : ὑπο- M² 31 οὗτος mss. : οὕτως Diehl Koe. cf. lat.

stessa persona, non solo malvagi ma anche buoni. Davide chiede infatti di essere sostenuto «da uno spirito di comando» (Ps 50, 14) e che nel suo intimo si rinnovi «uno spirito retto» (Ps 50, 12). Se poi il Salvatore, per farci partecipi dello spirito «di sapienza e comprensione», spirito «di consiglio e forza», spirito «di conoscenza e pietà», fu anche colmato dello spirito «del timor di Dio» (cf. Is 11, 2-3), è possibile intendere anche questi come numerosi spiriti buoni che si trovano in lui.

Abbiamo addotto questi passi poiché Giovanni camminò davanti a Cristo «nello spirito e nella potenza di Elia» (Lc 1, 17), di modo che le parole «Elia è già venuto» (Mt 17, 12) si riferiscano allo spirito di Elia che si trova in Giovanni, come anche avevano compreso i tre discepoli che erano saliti: «parlava loro di Giovanni il battista». (Mt 17, 13). Su Eliseo dunque «si era fermato» soltanto «lo spirito di Elia» (2Reg 2, 15) mentre Giovanni camminava non solo nello spirito, ma anche nella potenza di Elia, perciò Eliseo non si sarebbe chiamato Elia, mentre Giovanni era Elia stesso. Se poi bisogna citare la scrittura sulla base della quale gli scribi dicevano che prima doveva venire Elia, ascolta Malachia che dice: «ed ecco, io manderò a voi Elia il Tesbite» etc. fino a «perché io non venga a colpire una volta per tutte questa terra» (Mal 3, 22-24). Sembra che con queste parole si dichiari che, con parole sacre e conversioni delle anime, Elia prepara alla gloriosa venuta di Cristo coloro che sono pronti a questo. Gli uomini della terra non avrebbero sopportato questa venuta a causa dell'eccesso di gloria se non fossero stati preparati da Elia. Anche qui, con Elia non intendo l'anima di quel profeta ma il suo spirito e la sua potenza. Queste sono infatti le realtà per mezzo delle quali «tutto sarà ristabilito» (Mc 9, 12) affinché, per chi sarà ristabilito e, per mezzo del ristabilimento, sarà divenuto capace di ricevere la gloria di Cristo, venga il Figlio dell'uomo, visto nella gloria. Se poi Elia fosse anche un λόγος, sarebbe inferiore al λόγος di Dio «nel principio presso Dio» (Gv 1, 2), e questo potrebbe venire, quasi fosse un esercizio preparatorio, al popolo preparato da lui, perché divenga pronto all'accoglienza del λόγος perfetto.

Qualcuno potrebbe sollevare questa difficoltà: lo spirito e la potenza di Elia soffrirono in Giovanni in base al detto «fecero di lui ciò che vollero» (Mt 17, 12)?

	πρὸς τοῦτο λελέξεται ἀπλούστερον μὲν ὅτι οὐδὲν ἄτοπον, διὰ τὴν ἀγάπην συμπάσχειν τὰ βοηθοῦντα τοῖς βοηθουμένοις, καὶ Ἰησοῦς γοῦν φησι διὰ τοὺς ἀσθενοῦντας «ἡσθένουν» καὶ διὰ τοὺς πεινῶντας «ἐπεινῶν» καὶ διὰ τοὺς διψῶντας «ἐδίψων» ¹ , βαθύτερον δὲ ὅτι οὐκ εἴρηται· ἀλλ' ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἠθέλησαν ² <ἀλλ' > ἐν αὐτῷ· ἦν γὰρ ἐπερηρισμένα τῷ «πνεύματι καὶ» τῇ «δυνάμει Ἰησοῦ» τὰ πεπονητότα, ἡ ψυχὴ Ἰωάννου, οὐδαμῶς οὐσα Ἰησοῦ, τάχα δὲ καὶ τὸ σῶμα. Κατ' ἄλλον γὰρ τρόπον ἐν σώματι ψυχὴ καὶ πνεῦμα καὶ δυνάμις, κατ' ἄλλον δὲ τὸ σῶμα τοῦ δικαίου ἐν τοῖς κρείττοσιν, ὡσπερ ἐρηρισμένον αὐτοῖς καὶ αὐτῶν ἡρτημένον. «Οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῷ ἀρέσσαι οὐ δύνανται. Ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλ' ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν» ³ · ἡ γὰρ ψυχὴ τοῦ μὲν ἀμαρτωλοῦ ἐν σαρκὶ ἐστὶ, τοῦ δὲ δικαίου ἐν πνεύματι. Ἔτι δὲ καὶ τοῦτ' ἂν ζητηθῆι, τὸ ἀλλ' ἐποίησαν ἐν αὐτῷ ὅσα ἠθέλησαν ⁴ ἐπὶ τίνα ἀναφέρεται; ἄρα γὰρ ἐπὶ τοὺς γραμματεῖς, περὶ ὧν πυθθανόμενοι οἱ μαθηταὶ ἔλεγον· τί οὖν οἱ γραμματεῖς λέγουσιν ὅτι Ἰησοῦν δεῖ εἰσελθεῖν πρῶτον ⁵ ; ἀλλ' οὐ πάνυ γε φαίνεται ὑπὸ τῶν γραμματέων πεπονηθέναι τι Ἰωάννης, εἰ μὴ ὅτι ἄρα οὐκ ἐπίστευσαν αὐτῷ, ἢ ὅτι, ὡς καὶ ἀνωτέρω εἴπομεν, συναίτιοι γεγόνασι τοῖς τετολμημένοις κατ' αὐτοῦ ὑπὸ Ἡρώδου. Ἄλλος δ' ἂν εἴποι ὅτι τὸ ἀλλ' ἐποίησαν ἐν αὐτῷ ὅσα ἠθέλησαν ⁶ οὐκ ἐπὶ τοὺς γραμματεῖς, ἀλλ' ἐπὶ τὴν Ἡρωδιάδα καὶ τὴν θυγατέρα αὐτῆς καὶ τὸν Ἡρώδη ἀναφέρεται, ποιήσαντας ἐν αὐτῷ ὅσα ἠθέλησαν. Καὶ τὸ ἐξῆς δὲ διὰ τὸ οὕτως ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει πάσχειν ὑπ' αὐτῶν ⁷ , ἀναφέροισι ἂν, εἰ μὲν γὰρ τὸ πρότερον, ἐπὶ τοὺς γραμματεῖς, εἰ δὲ τὸ πρότερον ἐπὶ τὸν Ἡρώδη καὶ τὴν Ἡρωδιάδα καὶ τὴν θυγατέρα αὐτῆς, καὶ τὸ δεύτερον· καὶ γὰρ ἔοικε σύμψηφος γεγονέναι ὁ Ἡρώδης τῷ τὸν Ἰησοῦν ἀποθανεῖν, τάχα κοινωνούσης αὐτῷ τῆς κατ' αὐτοῦ ἐπιβουλῆς καὶ τῆς γυναικός.	
5		5
10		10
15		15
20		20
25		25
30	3. Καὶ ἐλθόντων αὐτῶν πρὸς τὸν ὄχλον προσῆλθεν αὐτῷ ἄνθρωπος γονυπετῶν αὐτῷ καὶ λέγων· κύριε, ἐλέησόν μου τὸν υἱόν ⁸ .	30

¹ cf. Mt 25, 35-36 | ² Mt 17, 12 | ³ Rom 8, 8-9 | ⁴ Mt 17, 12 | ⁵ Mt 17, 10
⁶ Mt 17, 12 | ⁷ Mt 17, 12 | ⁸ Mt 17, 14

5 ἀλλ' ἡ : ἀλλὰ M V | ἠθέλησαν + ἀλλ' scripsi : + ἀλλ' ὅσα ἠθέλησαν Kl
10 ἐρηρισμένον ἐρηρισμένων M^{a.c.} | αὐτῶν M V : ταυτῶν H 17 γε Kl. : τι H
M : τοι V 19 ἀνωτέρω H M¹ V : ἀνώτερον M² 23 ἀναφέρεται + τοὺς M¹ : τὸ M²
24 οὕτως + καὶ Koe. cf. lat. 25 γὰρ om. M V 26 γραμματεῖς + καὶ τοῦτο ἐπὶ
τοὺς γραμματεῖς Kl. cf. lat. | πρότερον Huet : δεύτερον mss. 28 κοινωνούσης
H M : κινούσης V 30 titulum Περὶ τοῦ σεληνιαζόμενον ante lemma H
31 λέγων M V : λέγον H

A ciò si risponderà, in senso più semplice, che non è strano che, per amore, gli esseri che aiutano soffrano insieme a quelli che sono aiutati: anche Gesù dice infatti di essere malato per i malati, di aver fame per gli affamati e di aver sete per gli assetati (cf. Mt 25, 35-36). In senso più profondo, invece, si risponderà che non è scritto “gli fecero ciò che vollero” ma che fecero «in lui». Le realtà che hanno sofferto, cioè l’anima di Giovanni (non certo quella di Elia) e forse anche il corpo, erano infatti aderenti allo spirito e alla potenza di Elia. È infatti diverso il modo in cui l’anima, lo spirito e la potenza si trovano nel corpo, dal modo in cui il corpo del giusto si trova nelle realtà superiori, come se fosse aderente e sospeso a queste. «Coloro che sono nella carne non possono piacere a Dio. Voi invece non siete nella carne ma nello spirito, se lo spirito di Dio abita in voi» (Rom 8, 8-9): l’anima del peccatore è infatti nella carne, quella del giusto nello spirito. Si potrebbe chiedere ancora questo: a chi si riferisce la frase «fecero in lui quello che vollero» (Mt 17, 12)? Forse agli scribi, chiedendo dei quali i discepoli dissero: «Perché dunque gli scribi dicono che prima deve venire Elia?» (Mt 17, 10) Ma non sembra affatto che Giovanni abbia subito qualcosa da parte degli scribi, se non forse il fatto che non credettero in lui o che, come abbiamo già detto sopra, furono complici delle violenze contro di lui da parte di Erode. Un altro potrebbe dire che la frase «fecero in lui quel che vollero» (Mt 17, 12) non si riferisce agli scribi ma a Erodiade, a sua figlia e a Erode, che fecero in lui quel che vollero. Anche quanto segue, cioè le parole «così il Figlio dell’uomo soffrirà da parte loro» (Mt 17, 12), si potrebbe riferire, se a loro si riferisce quel che precede, agli scribi e se invece quanto precede si riferisce a Erode, Erodiade e a sua figlia così sarà anche per la seconda frase; infatti sembra che Erode abbia acconsentito a uccidere Gesù, forse perché la donna condivideva con lui questo piano contro di lui.

3. *Quando essi giunsero presso la folla, si avvicinò a lui un uomo che si inginocchiò a lui e disse: «Signore, abbi pietà di mio figlio!» (Mt 17, 14[-20]).*

Οἱ πάσχοντες ἢ οἱ τῶν πασχόντων οἰκείοι μετὰ τῶν ὄχλων
εἰσί· διόπερ, ἐπὶ τὰ ὑπὲρ τοὺς ὄχλους ὁ Ἰησοῦς οἰκονομήσῃται,
καταβαίνει πρὸς αὐτούς, ἵνα οἱ μὴ δυνάμενοι ἀναβαίνειν διὰ τὰς
κατεχούσας τὴν ψυχὴν νόσους ὠφελῆθῶσι, καταβάσας πρὸς
5 αὐτούς ἀπὸ τῶν ὑψηλοτέρων τοῦ λόγου. Ἐξεταστέον δὲ ἐπὶ τίνων 5
μὲν νοσημάτων οἱ πάσχοντες πιστεύουσι καὶ ἀξιούσι περὶ τῆς ἰδίας
θεραπείας ἐπὶ τίνων δὲ περὶ αὐτῶν ἕτεροι τοῦτο ποιοῦσιν, οἷον ὁ
ἐκατόνταρχος περὶ παιδὸς¹ καὶ ὁ βασιλικὸς περὶ υἱοῦ² καὶ ὁ
ἀρχισυνάγωγος περὶ θυγατρὸς³ καὶ ἡ Χαναναία περὶ δαιμονώντος
10 τέκνου θήλεος⁴, καὶ νῦν ὁ γονυπετῶν αὐτῷ ἄνθρωπος περὶ υἱοῦ 10
σεληνιαζομένου. Τούτοις δὲ συνεξετάσεις, πότε ἀφ' ἑαυτοῦ ὁ
σωτὴρ καὶ ὑπὸ μηδενὸς ἀξιωθεὶς ἰάται, ὡς τὸν παραλυτικόν⁵.
Αὗται γὰρ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συγκριθεῖσαι ἀλλήλαις αἱ θεραπείαι καὶ
συνεξετασθεῖσαι πολλὰ τῷ ἀκούειν δυναμένῳ τῆς «ἐν μυστηρίῳ»⁶
15 ἀποκεκρυμμένης σοφίας θεοῦ παραστήσουσι δόγματα περὶ τε τῶν 15
διαφόρων περὶ τὰς ψυχὰς συμπτωμάτων καὶ περὶ τοῦ τρόπου τῆς
θεραπείας αὐτῶν.

4. Ἐπεὶ δὲ νῦν οὐ περὶ πάντων, ἀλλὰ τοῦ ἐκκειμένου ῥητοῦ
πρόκειται ἐξετάζειν, ἴδωμεν τροπολογούντες τίνα δυνάμεθα εἰπεῖν
20 τὸν σεληνιαζόμενον εἶναι καὶ τὸν ἀξιούντα περὶ αὐτοῦ πατέρα 20
αὐτοῦ, καὶ τί τὸ πίπτειν τὸν πάσχοντα οὐκ αἰεὶ ἀλλὰ πολλάκις, ὅτε
μὲν εἰς πύρ ἐνίοτε δὲ εἰς ὕδωρ⁷, καὶ τί τὸ μὴ δεδυνῆσθαι αὐτὸν ὑπὸ
τῶν μαθητῶν θεραπευθῆναι ἀλλ' ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Ἰησοῦ. Καὶ γὰρ
εὐλόγον· εἴπερ πᾶσα νόσος καὶ πᾶσα μαλακία, ἃς ἐθεράπευσεν ὁ
25 σωτὴρ ἡμῶν τότε «ἐν τῷ λαῷ»⁸, ἀναφέρεται ἐπὶ τὰ ἐν ψυχαῖς 25
διάφορα συμπτώματα, ὡς τοὺς μὲν παρέτους τὴν ψυχὴν καὶ
κειμένην αὐτὴν ἔχοντας ἐπὶ τοῦ σώματος παραλελυμένην
δηλοῦσθαι διὰ τῶν παραλυτικῶν, τοὺς δὲ τυφλώττοντας περὶ τὰ
τῆ ψυχῆς μόνῃ θεατὰ δηλοῦσθαι διὰ τῶν τυφλῶν καὶ εἶναι τυφλοὺς,
30 τοὺς δὲ κεκωφωμένους πρὸς παραδοχὴν σωτηρίου λόγου 30
σημαίνεσθαι διὰ τῶν κωφῶν, ἀνάλογον ἐκεῖνοις ἐξετασθῆναι
δεήσει τὰ περὶ τοῦ σεληνιαζομένου. Ἔστι δὲ τὸ πάθος τοῦτο ἐκ

¹ cf. Mt 8, 5-13 | ² cf. Gv 4, 46-54 | ³ cf. Lc 8, 40-56 | ⁴ cf. Mt 15, 21-28
⁵ cf. Gv 5, 1-9 | ⁶ 1Cor 2, 7 | ⁷ Mt 17, 15 | ⁸ Mt 4, 23

1 οἰκείοι H M¹ V : οἰκείον M 2 ὑπὲρ H M : περὶ V 3 ἵνα οἱ H V : ἵνα M² 4 τὴν
ψυχὴν mss. : τὰς ψυχὰς αὐτῶν C^{luc}36 | καταβάσας H M¹ V : καὶ ἀφέντος M²
6 ἀξιούσι περὶ H V : ἀξιούσιν ὑπὲρ (περὶ M^{corr.})M^{a.c.} 7 θεραπείας + ἢ αὐτοῦ ἢ
τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου ἀψάμενοι Kl. cf. C^{luc}36 lat. | lac. post δὲ stat. Kl.
cf. lat. 10 αὐτῷ C^{luc}36 De la Rue : αὐτὸν mss. 12 παραλυτικόν + τὸν ἐπὶ τῆ
προβατικῇ Kl. cf. C^{luc}36 lat. 21 ὅτε H : ὅτε M V 26 καὶ M V : om. H
29 θεατὰ + δίκαια καὶ ἄδικα Diehl cf. lat. 32 δὲ + γὰρ C^{luc}36

I sofferenti o i familiari dei sofferenti stanno con le folle; perciò Gesù, dopo aver operato ciò che va oltre le folle, scende da loro affinché chi non è in grado di salire a causa delle malattie che trattengono l'anima riceva aiuto dal λόγος sceso dall'alto verso di loro. Bisogna esaminare per quali malattie siano i sofferenti a credere e chiedere la propria guarigione, e per quali invece siano altri a far questo per loro, come nel caso del centurione per il suo servitore (cf. Mt 8, 5-13), del funzionario regale per il figlio (cf. Gv 4, 46-54), del capo della sinagoga per la figlia (cf. Lc 8, 40-56) e della cananea per la figlia femmina indemoniata (cf. Mt 15, 21-28) e ora nel caso dell'uomo inginocchiato per il figlio epilettico. Con questi bisogna poi confrontare i casi in cui il Salvatore guarisce di propria iniziativa, senza la richiesta di nessuno, come per il paralitico (cf. Gv 5, 1-9). Queste guarigioni, confrontate e paragonate tra loro, offriranno, a chi è in grado di ascoltare la sapienza di Dio nascosta «nel mistero» (1Cor 2, 7), insegnamenti sulle differenti malattie delle anime e sulla modalità della loro guarigione.

4. Ma visto che ora non dobbiamo esaminare tutti i casi ma solo quello in questione, vediamo chi possiamo individuare, secondo un'interpretazione tropologica, nell'epilettico e in suo padre che prega per lui; cosa significhi che il sofferente cada, non sempre ma spesso, a volte nel fuoco e altre nell'acqua, e cosa significhi il fatto che lui non poté essere guarito dai discepoli ma solo da Gesù stesso. È una cosa ragionevole: se ogni malattia e infermità che il nostro Salvatore curò allora «nel popolo» (Mt 4, 23) si riferisce a differenti malattie delle anime (con i paralitici si indicano persone dall'anima debole, e che giace paralizzata nel corpo; con i ciechi si indicano persone accecate per quanto riguarda le realtà percepibili solo con l'anima; con i sordi si indica chi è incapace di udire al momento di accogliere la parola di salvezza), in modo analogo a quelli,

διαλειμμάτων αξιολόγων ἐπιτιθέμενον τοῖς πάσχουσιν, ἐν οἷς
 οὐδὲν διαφέρειν δοκεῖ ὑγιαίνοντος ὁ πεπονηθὼς αὐτὸ παρά τὸν
 καιρὸν τοῦ μὴ ἐνεργεῖν αὐτὸν τὴν ἐπίληψιν. Τοιαῦτα δὲ τινα εὗροις
 5 ἐν σωφροσύνῃ καὶ ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς, εἴτ' ἔσθ' ὅτε ὡσπερεὶ 5
 ἐπιληψία τινὶ τῇ ἀπὸ τῶν παθῶν λαμβανομένης καὶ
 καταπιπτούσας ἀπὸ τοῦ ἐστηκέναι δοκεῖν καὶ σπωμένας περὶ τὴν
 ἀπάτην τοῦ αἰῶνος τούτου καὶ τὰς λοιπὰς ἐπιθυμίας. Τάχα οὖν οὐκ
 10 ἂν ἀμάρτοις λέγων τοὺς τοιούτους, ἴν' οὕτως εἴπω, πνευματικῶς 10
 σεληνιαζέσθαι, καταβαλλομένους ὑπὸ τῶν «ἐν τοῖς ἐπουρανίοις»
 πνευματικῶν «τῆς πονηρίας»¹, καὶ κακῶς ἔχειν πολλάκις παρά τὸν
 καιρὸν τῶν ἐπιλαμβανομένων τῆς ψυχῆς αὐτῶν παθῶν· πίπτοντας
 ποτὲ μὲν εἰς τὸ πῦρ τῶν πυρώσεων, ὅτε γίνονται, κατὰ τὰ λεγόμενα
 15 ἐν τῷ Ὡσηῆ, «οἱ μοιχεύοντες, ὡς κλίβανος καιόμενος εἰς πέψιν 15
 κατακαύματος ἀπὸ τῆς φλογός»², ποτὲ δὲ εἰς ὕδωρ, ὅτε ὁ
 «βασιλεὺς πάντων τῶν ἐν τοῖς ὕδασι»³ δρακόντων καταβάλλει
 αὐτοὺς ἀπὸ τοῦ ἐλεύθερον δοκεῖν ἀναπνεῖν ἐπὶ τὸ εἰς βάθη τῶν
 κυμάτων τῆς θαλάσσης ἤκειν τοῦ τῶν ἀνθρώπων βίου.
 Συμβαλεῖται δὲ ἡμῖν τῇ τοιαύτῃ περὶ τοῦ σεληνιαζομένου
 20 διηγῆσαι ὁ λέγων ἐν τῇ Σοφίᾳ περὶ μὲν τῆς τοῦ δικαίου 20
 ὀμαλότητος· «διήγησις εὐσεβοῦς διὰ παντὸς σοφία»⁴, περὶ δὲ τῶν
 ἀποδεδομένων· «ὁ δὲ ἄφρων ὡς σελήνη ἀλλοιοῦται»⁵. Καὶ ἔστι καὶ
 ἐν τοῖς τοιούτοις ἰδεῖν ὁρμὰς συναρπάσαι δυναμένας πρὸς ἔπαινον
 25 τοὺς μὴ ἐπιστάντας αὐτῶν τῷ ἀνερματίστῳ, ὥστε εἰπεῖν ἂν οἰονεῖ 25
 πανσέληνον εἶναι ἐν αὐτοῖς ἢ παρ' ὀλίγον πανσέληνον. Ἴδοις δ' ἂν
 πάλιν μιμούμενον τὸ δόξαν εἶναι ἐν αὐτοῖς φῶς, οὐχὶ φῶς ἡμερινὸν
 τυγχάνον ἀλλὰ καὶ φῶς νυκτερινὸν καὶ ἐπὶ τοσοῦτον λήγον, ἕως
 μηδὲ δοκοῦν φῶς εἶναι ἐπιβλεπόμενον ἐν αὐτοῖς γένηται. Εἰ δὲ οἱ
 30 πρῶτοι θέμενοι τὰ ὀνόματα τοῖς πράγμασι διὰ τοιοῦτόν τι 30
 ὠνόμασαν τὸ τῆς ἐπιληψίας πάθος σεληνιασμὸν ἢ μὴ, καὶ αὐτὸς
 ἐπιστήσεις.

5. Πατὴρ δὲ τοῦ σεληνιαζομένου τάχα ὁ λαχὼν αὐτὸν
 ἄγγελος, εἶγε πᾶσαν λεκτέον ἀνθρωπίνην ψυχὴν ὑπὸ τινὶ τετάχθαι

¹ Ef 6, 12 | ² Os 7, 4 | ³ Iob 41, 26 | ⁴ Eccli 27, 11a | ⁵ Eccli 27, 11b

3 ἐνεργεῖν + εἰς Koe. cf. lat. 5 ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς mss. : βιοῦν ὡς ὁ λόγος
 βούλεται C^{luc}36 15 εἰς + τὸ Kl. cf. C^{luc}36 16 δρακόντων mss. C^{luc}36 : δράκων
 Kl. cf. lat. 17 εἰς + τὰ Kl. cf. C^{luc}36 23 post ὁρμὰς lac. stat. Kl. cf. lat. : ὁρμὰς
 + τινας ὡσπερεὶ ἔργων ἀγαθῶν ὑφέρπειν Koe. | πρὸς H M : εἰς V
 26 μιμούμενον mss. C^{luc}36 : μειούμενον Huet cf. lat. 27 νυκτερινὸν + καὶ
 σεληνιακὸν Kl. Koe. cf. lat. | καὶ² M V : om. H 28 μηδὲ + τὸ Diehl Koe.

bisognerà esaminare anche quel che riguarda l'epilettico. Questa è una patologia che concede a chi ne è affetto notevoli lassi di tempo in cui il malato non sembra differire per nulla da un sano, quando l'epilessia non opera. Una qualche malattia del genere la potresti riconoscere anche per quelle anime che sembrano esser sane per la continenza e per le altre virtù, ma a volte, come prese da un attacco epilettico proveniente dalle passioni, sembrano cadere dalla loro posizione eretta ed esser trascinate dall'inganno di questo mondo e dagli altri desideri. Forse non sbaglieresti a dire che costoro soffrono, per così dire, di epilessia spirituale, abbattuti dagli spiriti «del male che abitano le regioni celesti» (Ef 6, 12) e, nel momento in cui le passioni assalgono la loro anima, stanno spesso male e cadono, a volte nel fuoco dei desideri brucianti quando, secondo le parole di Osea, «gli adulteri sono come forno che brucia per consumare con la fiamma» (Os 7, 4); altre volte invece cadono nell'acqua, quando «il re di tutti i draghi che stanno nell'acqua» (Iob 41, 26), nega loro l'impressione di respirare liberamente e li fa giungere negli abissi delle onde del mare, cioè nella vita umana.

La nostra interpretazione dell'epilettico si accorda con quanto si dice nel libro della Sapienza dell'equilibrio del giusto: «Il discorso del giusto è sapienza per sempre» (Eccli 27, 11a) e, di coloro di cui ci stiamo occupando: «lo stolto invece cambia come la luna» (Eccli 27, 11b). In queste persone si possono vedere slanci capaci di spingere alle lodi coloro che non notano la loro incostanza, tanto che si potrebbe dire che sono al plenilunio, o che poco manca al plenilunio. Potresti poi vedere che la luce in loro imita uno stato glorioso, e non è più luce diurna ma notturna, così debole che la luce che sembra essere in loro non è più visibile. Se coloro che per primi hanno dato i nomi alle cose hanno chiamato l'epilessia mal di luna per questo motivo oppure no, cercalo tu stesso.

ἀγγέλω, ἀξιῶν ὡς περὶ υἱοῦ τὸν ἰατρὸν τῶν ψυχῶν, ἵνα αὐτὸν
 ῥύσῃται μὴ δυνηθέντα ἀπὸ τοῦ ὑποδεεστέρου λόγου τοῦ ἐν τοῖς
 μαθηταῖς θεραπευθῆναι ἀπὸ τοῦ πάθους. Πνεῦμα δὲ «ἄλαλον καὶ
 κωφόν»¹, τροπολογητέον τὰς ἀλόγους καὶ πρὸς τὸ δοκοῦν καλὸν
 5 ὁρμάς, ὑπὸ τοῦ λόγου ἐκβαλλόμενον, ἵνα ἂν τέως τις ἐποίει ἀλόγῳ
 φορᾶ, νομιζόμενα ὑπὸ τῶν βλεπόντων καλὰ, μηκέτι μὲν πράττη
 ἀλόγως κατὰ δὲ τὸν λόγον τῆς τοῦ Ἰησοῦ διδασκαλίας. Ἐκ τούτου
 καὶ ὁ Παῦλος ὠρμημένος εἶπεν· «ἐὰν ἔχω πάσαν τὴν πίστιν, ὥστε
 10 ὄρη μεθιστάνειν»². Οὐ γὰρ ἐν μόνον ὄρος, ἀλλὰ καὶ τὰ ἀνάλογον
 αὐτῷ πλείονα μεθίστησιν ὁ ἔχων πάσαν τὴν πίστιν· ἥτις ἐστὶν ὡς
 κόκκος σινάπεως³. Ἐπεὶ ἐξουθενεῖται μὲν ἡ πίστις ὑπὸ τῶν
 ἀνθρώπων καὶ βραχύτατόν τε καὶ εὐτελές εἶναι φαίνεται, τυχοῦσα
 δὲ γῆς ἀγαθῆς, τουτέστι ψυχῆς τὸ τοιοῦτον σπέρμα παραδέξασθαι
 15 ἀπτέρων, τὰ δὲ ἐπτερωμένα πνευματικῶς «πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ»
 κατασκηνοῦν δύνασθαι «ἐν τοῖς κλάδοις» τῆς τοιαύτης πίστεως.

6. Ἦδη οὖν παραστῶμεν καὶ τῇ λέξει καὶ ζητήσωμεν
 πρότερον, πῶς σεληνιαζέσθαι λέγεται ὁ ὑπὸ τινος πνεύματος
 ἀκαθάρτου καὶ κωφοῦ καὶ ἀλάλου σκοτούμενος καὶ
 20 καταβαλλόμενος, καὶ διὰ τί παρώνυμόν ἐστι τὸ σεληνιαζέσθαι ἀπὸ
 τοῦ μεγάλου ἐν οὐρανῷ καὶ δευτέρου μετὰ τὸν ἥλιον φωστήρος, ὃν
 ἔταξεν «ὁ θεὸς» «εἰς ἀρχὰς τῆς νυκτός»⁴. Ἴατροὶ μὲν οὖν
 φυσιολογείτωσαν, ἅτε μὴδὲ ἀκάθαρτον τὸ πνεῦμα εἶναι νομίζοντες
 25 κατὰ τὸν τόπον ἀλλὰ σωματικόν σύμπτωμα, καὶ φυσιολογούντες
 τὰ ὑγρά 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

¹ Mc 9, 25 | ² 1Cor 13, 2 | ³ Mt 17, 20 | ⁴ Gen 1, 16

1 ἀγγέλω + ὡς ὑπό τινι πατρί Koe. cf. lat. | τὸν ἰατρὸν H M^{corr}. V : τῶν ἰατρῶν M^{a.c.} 2 ἀπὸ τοῦ mss. : ὑπό του dub. Kl. 4 τροπολογητέον mss. : εἰ τροπολογητέον λεκτέον Diehl Kl. Koe. cf. lat. 5 ἵνα ἂν τις C^{huc}36 7 κατὰ + τὸ λοιπόν, κατὰ Kl. Diehl. cf. lat. | διδασκαλίας + Δυσίατον δὲ τοῦτο τὸ πάθος καὶ ἰσχυρόν, δοκοῦν καλῶς πεπράχθαι τὰ μὴ καλῶς, καὶ ἔστιν οὕτως ἐν τοῖς τοιοῦτοις μεγάλη ἢ τοιαύτη ἐνέργεια, ὥστε ταύτην ὄρει παραβάλλεσθαι, δεομένη ἵνα μετατεθῇ ἀπὸ τοῦ πάσχοντος διὰ πάσης πίστεως τοῦ θεραπεύοντος. ἔστι δὲ ἡ πάσα πίστις παραβαλλομένη κόκκῳ σινάπεως. Kl. cum C^{huc}36 cf. lat. 8 πάσαν τὴν πίστιν M V : πίστιν πάσαν H 11 ὑπὸ mss. : παρὰ C^{huc}36 12 τε mss. : τι Huet 13 παραδέξασθαι H M : δέξασθαι V 16 τῆς M V : τοῖς H 18 πρότερον H : πότερον M V 23 φυσιολογείτωσαν H M¹ V : φυσιολογήτωσαν M² | ἅτε mss. : ἂ βούλονται Koe. cf. lat. | τὸ M H : om. V 24 σωματικόν + τι Koe. cf. lat.

5. Il padre dell'epilettico è forse l'angelo a lui assegnato – se proprio bisogna dire che ogni anima umana è sottoposta ad un angelo – dal momento che chiede a un medico delle anime di guarire suo figlio, che non aveva potuto essere guarito da questa malattia dall'inferiore parola di guarigione dei discepoli. Lo spirito «muto e sordo» (Mc 9, 25) rappresenta in senso tropologico gli slanci irrazionali verso il bene apparente; questo spirito è scacciato dal λόγος affinché le azioni ritenute buone da chi guarda, azioni che uno ha compiuto sino ad allora per impulso irrazionale, non le compia più senza ragione, ma in base alla ragione dell'insegnamento di Gesù. Sullo slancio di questa considerazione anche Paolo disse: «Se avessi tutta la fede, così da smuovere le montagne» (1Cor 13, 2). Non una sola montagna ma molte, simili a questa sposta chi ha tutta la fede quanto un granello di senape (Mt 17, 20). La fede è infatti disprezzata dagli uomini, a cui sembra essere una cosa piccola a semplice, ma se raggiunge la terra buona, cioè l'anima capace di accogliere bene questo seme, «diventa un grande albero» tale che tutte le creature con le ali, «gli uccelli del cielo» alati in senso spirituale, possono trovare riparo tra i rami di una tale fede.

6. Accostiamoci dunque al testo e chiediamoci in primo luogo perché chi è ottenebrato e distrutto da uno spirito impuro, sordo e muto, è chiamato lunatico e per quale ragione il mal di luna prenda nome dal grande luminare nel cielo, il secondo dopo il sole, che Dio pose «a governare la notte» (Gen 1, 16). I medici studino pure la natura, dato che ritengono che in questo passo non si tratti di uno spirito impuro ma di un sintomo corporeo; studiando la natura, dicano pure che gli umori umidi nella testa si muovono in base a un'affinità con la luce della luna, che ha natura umida. Noi invece, credendo al Vangelo nel fatto che questa malattia è causata in chi ne soffre da uno spirito impuro, sordo e muto e

θεωρείται ενεργούμενον, ὁρῶντες δὲ ὅτι καὶ οἱ εἰθισμένοι
 παραπλησίως τοῖς ἐπαυτοῖς τῶν Αἰγυπτίων ἐπαγγέλλεσθαι τὴν
 κατὰ τοὺς τοιοῦτους θεραπείαν δοκοῦσί ποτε ἐπιτυγχάνειν ἐν
 αὐτοῖς, φήσομεν ὅτι μήποτε ὑπὲρ τοῦ διαβάλλειν τὰ κτίσματα τοῦ
 5 θεοῦ, ἵνα καὶ ἀδικία «εἰς τὸ ὕψος» λαληθῆ καὶ θῶνται «εἰς οὐρανὸν 5
 τὸ στόμα αὐτῶν»¹, τὸ ἀκάθαρτον τοῦτο πνεῦμα ἐπιτηρεῖ τινὰς
 σχηματισμοὺς τῆς σελήνης καὶ οὕτως ἐνεργεῖ, ἵν' ἐκ τῆς τηρήσεως
 τοῦ κατὰ τὸν τοιόνδε τῆς σελήνης σχηματισμὸν πάσχειν τοὺς
 10 ἀνθρώπους τὴν αἰτίαν δόξῃ τοῦ τηλικούτου κακοῦ μὴ «τὸ ἄλαλον
 καὶ κωφόν»² λαμβάνειν δαιμόνιον, ἀλλὰ ὁ μέγας ἐν οὐρανῷ 10
 φωστήρ, ὁ τεταγμένος «εἰς ἀρχὰς τῆς νυκτός»³ καὶ μηδεμίαν ἔχων
 ἀρχὴν τῆς τοιαύτης ἐν ἀνθρώποις νόσου. Καὶ «ἀδικίαν γε εἰς τὸ
 ὕψος»⁴ λαλοῦσι πάντες ὅσοι παρὰ τὴν τῶν ἄστρον σχέσιν φασὶν
 εἶναι τὴν αἰτίαν πάντων τῶν ἐπὶ γῆς, εἴτε καθολικῶν εἴτε καὶ τῶν
 15 καθ' ἕκαστον, συμπτωμάτων· καὶ οἱ τοιοῦτοί γε ἀληθῶς «ἔθεντο 15
 εἰς οὐρανὸν τὸ στόμα αὐτῶν»⁵, κακοποιούς τινὰς λέγοντες εἶναι
 τῶν ἀστέρων καὶ ἄλλους ἀγαθοποιούς, οὐδενὸς ἄστρου γενομένου
 ὑπὸ τοῦ θεοῦ τῶν ὄλων ἵνα κακοποιῆ, κατὰ γε τὸν Ἱερεμίαν ὡς ἐν
 20 Θρήνοις γέγραπται· «ἐκ στόματος κυρίου ἐξελεύσεται τὰ καλὰ 20
 καὶ τὸ ἀγαθόν»⁶.

Εἰκὸς δὲ ὅτι, ὡσπερ τοῦτο τὸ ἐνεργοῦν τὸν καλούμενον
 σεληνιασμὸν πνεῦμα ἀκάθαρτον ἐπιτηρεῖ τοὺς τῆς σελήνης
 σχηματισμοὺς, ἵνα ἐνεργήσῃ εἰς τὸν διὰ τινὰς αἰτίας
 παραδιδόμενον αὐτῷ καὶ μὴ ποιήσαντα ἑαυτὸν ἄξιον φρουρᾶς
 25 ἀγγελικῆς, οὕτως καὶ ἄλλα πνεύματα καὶ δαιμόνια πρὸς τινὰς 25
 σχηματισμοὺς τῶν ἄλλων ἀστέρων, ἵνα μὴ μόνον σελήνη ἀλλὰ καὶ
 οἱ λοιποὶ λειδορηθῶσιν ἀστέρες ὑπὸ τῶν «ἀδικίαν εἰς τὸ ὕψος»⁷
 λαλούντων. Ἔστι γοῦν ἀκοῦσαι τῶν γενεθλιαλόγων, τὴν αἰτίαν
 πάσης μανίας καὶ παντὸς δαιμονιασμοῦ ἀναφερόντων ἐπὶ τοὺς τῆς
 30 σελήνης σχηματισμοὺς. Ὅτι μὲν οὖν οἱ τὸν καλούμενον 30
 σεληνιασμὸν πάσχοντες ἐνίοτε εἰς τὸ ὕδωρ πίπτουσι, δῆλόν ἐστιν·
 ὅτι δὲ καὶ εἰς τὸ πῦρ, σπανιώτερον μὲν πλὴν καὶ αὐτὸ συμβαῖνόν
 ἐστι. Καὶ οὕτω δυσίατόν ἐστι τὸ νόσημα τοῦτο, ὡς καὶ τοὺς
 ἔχοντας χάριν θεραπεύειν δαιμονῶντας ὅτε μὲν ἀπαυδᾶν πρὸς

¹ Ps 72, 8-9 | ² Mc 9, 25 | ³ Gen 1, 16 | ⁴ Ps 72, 8 | ⁵ Ps 72, 9 | ⁶ Lam 3, 38 | ⁷ Ps 72, 8

4 ὅτι H : om. M V 18 ἵνα κακοποιῆ om. M V 19 κυρίου + οὐκ Kl. cf. lat. καλὰ H V : καλλὰ M : κακά Kl. cf. lat. 21 ὅτι om. M V | τὸ ἐνεργοῦν M^{im}- τὸν H M^{corr} V: τὸ M^{a.c.} 24 μὴ M^{sl.} | καὶ...27 ἀγγελικῆς secl. Koe. cf. lat. 26 ἀστέρων + ἐπιβουλεύουσι τῷ μὴ ποιήσαντα ἑαυτὸν ἄξιον φρουρᾶς ἀγγελικῆς Koe. cf. lat.

vedendo che coloro che sono soliti promettere la guarigione a queste persone, come i maghi egiziani, sembrano a volte aver successo, diremo quindi che è forse per ingannare le creature di Dio, perché pronuncino ingiustizia «contro l'altissimo» e rivolgano «verso il cielo la loro bocca» (Ps 72, 8-9), che questo spirito impuro osserva le fasi lunare e opera così che, dall'osservazione del fatto che le persone soffrono in corrispondenza di una certa fase lunare, la causa di questo male non sembri essere il demone «muto e sordo» (Mc 9, 25) ma il grande luminare nel cielo, posto «a governare la notte» (Gen 1, 16) ma privo di potere su una malattia del genere tra gli uomini. Tutti coloro che affermano che la posizione degli astri è causa di ogni avvenimento terrestre, sia in generale sia nei singoli casi, «pronunciano ingiustizia contro l'altissimo» (Ps 72, 8) e davvero costoro «hanno rivolto verso il cielo la loro bocca» (Ps 72, 9) dicendo che alcuni astri sono malèfici e altri benefici, visto che nessun astro è stato creato dal Dio di tutto per far del male, secondo Geremia, come è scritto nelle lamentazioni: «Dalla bocca del Signore uscirà il bello e il buono» (Lam 3, 38).

È poi possibile che, come lo spirito che provoca il cosiddetto mal di luna osserva le fasi lunari per agire su colui che per qualche motivo gli è consegnato e che non si è reso degno di avere una protezione angelica, così anche altri spiriti e demoni agiscono in conformità con le fasi di altri astri, perché non solo la luna ma anche gli altri astri siano ingiuriati da coloro che pronunciano «ingiustizia contro l'altissimo» (Ps 72, 8). Si possono certo ascoltare gli astrologi, che riportano la causa di ogni follia e possessione demoniaca alle fasi lunari. Ora, che chi soffre del cosiddetto mal di luna cada a volte in acqua, è chiaro; che cada anche nel fuoco, è certo più raro ma può accadere. E questa malattia è così difficile da guarire che anche coloro che hanno il carisma di guarire gli indemoniati a volte vi rinunciano,

τούτο, ὅτε δὲ μετὰ νηστειῶν καὶ προσευχῶν καὶ πλειόνων καμάτων ἐπιτυγχάνειν.

5 Ζητήσεις δὲ εἶ, ὡσπερ ἐν τοῖς ἀνθρώποις, οὕτω καὶ ἐν τοῖς πνεύμασι τοιαυτὰ <ἐστὶ> συμπτώματα, ὡς τινὰ μὲν αὐτῶν λαλεῖν
5 τινὰ δὲ ἄλλαλα εἶναι, καὶ τινὰ μὲν ἀκούειν ἕτερα δὲ κεκωφῶσθαι. Εὐρεθήσεται γὰρ ὡσπερ ἐν αὐτοῖς ἡ αἰτία τοῦ εἶναι ἀκάθαρτα, οὕτως καὶ διὰ τὸ αὐτεξούσιον αὐτῶν καταδικασθαι αὐτὰ τὸ εἶναι
10 ἄλλαλα καὶ κωφά. Καὶ γὰρ ἀνθρώπων τινὲς τὴν τοιαύτην καταδίκην πείσονται, εἴ γε ἡ τοῦ προφήτου εὐχή ὡς πνεύματι
10 ἀγίῳ εἰρημένη ἐπακουσθήσεται, ἐν ᾗ λέλεκται ἐπὶ τινῶν ἀμαρτωλῶν· «ἄλλαλα γεννηθήτω τὰ χεῖλη τὰ δόλια»¹. Οὕτω δὲ τάχα καὶ οἱ κακῶς χρησάμενοι ταῖς ἀκοαῖς καὶ παραδεξάμενοι ἀκοὴν ματαίαν κωφωθήσονται ὑπὸ τοῦ εἰπόντος· «τίς ἐποίησε δύσκωφον καὶ κωφόν;» ἵνα μὴ πλεῖον παραδέχωνται ἀκοὴν ματαίαν.

15 7. Ἐπεὶ δὲ εἶπεν ὁ σωτήρ· ὦ γενεὰ ἄπιστε καὶ διεστραμμένη², ἐμφαίνει ὅτι ἐκ διαστροφῆς ἢ κακίας παρεισελήλυθε, παρὰ φύσιν γενομένη καὶ διαστρόφους ἡμᾶς πεποικυῖα. Ὅλον δὲ, οἶμαι, τὸ τῶν ἐπὶ γῆς ἀνθρώπων γένος διὰ τὴν κακίαν βαρούμενος καὶ τὴν μετ' αὐτῶν διατριβὴν ὁ σωτήρ εἶπε τὸ ἕως πότε μεθ' ὑμῶν ἔσομαι³;
20 Προείπομεν οὖν ἀπὸ μέρους εἰς τὸ ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐρεῖτε τῷ ὄρει τούτῳ⁴ καὶ τὰ ἐξῆς. Οὐδὲν δ' ἦττον κατὰ τὸ φαινόμενον ἡμῖν τρανότερον καὶ ταῦτα εἰς τὸν τόπον λελέξεται. Ὅρη ἐν τούτοις οἶμαι λέγεσθαι τὰς ἐν κακίᾳ κεχυμένη καὶ μεγάλη γεγενημένας ἀντικειμένας δυνάμεις, αἵτινες ὡσπερ εἰ ἐρηρισμένοι
25 εἰσὶν ἐν τισιν ἀνθρώπων ψυχαῖς. Ἐπὶ οὖν ἔχη τις «τὴν πᾶσαν πίστιν»⁵, ὥστε μηκέτι περὶ τινῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς γράμμασι κειμένων ἀπιστεῖν, καὶ τοιαύτην αὐτὴν ἔχη, ὅποια ἦν ἡ πίστις τοῦ Ἀβραάμ πιστεύοντος τῷ θεῷ ἐπὶ τοσοῦτον, ὥστε λογισθῆναι «αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην»⁶, ἔχει «τὴν πᾶσαν πίστιν»⁷ ὡς κόκκον σινάπεως. Εἴθ'
30 ὁ τοιοῦτος ἐρεῖ τῷ ὄρει τούτῳ, δείκνυμι δὲ «τὸ ἄλλαλον καὶ κωφόν»⁸ ἐν τῷ λεγομένῳ σεληνιαζέσθαι πνεύμα· *μετάβα ἔνθεν*, δηλονότι ἀπὸ τοῦ πάσχοντος ἀνθρώπου, <ἐκεῖ>, ἐπὶ τάχα τὴν ἄβυσσον, καὶ μεταβήσεται⁹. Ὁ δὲ ἀπόστολος ἐντεῦθεν, οἶμαι, τὴν ἀφορμὴν

¹ Ps 30, 19 | ² Mt 17, 17 | ³ Mt 17, 17 | ⁴ Mt 17, 20 | ⁵ 1Cor 13, 2 | ⁶ Gen 15, 6; Rom 4, 3 | ⁷ 1Cor 13, 2 | ⁸ Mc 9, 25 | ⁹ Mt 17, 20

4 τοιαυτὰ + ἐστὶ Diehl Kl. Koe. 5 ἄλλαλα M V : ἄλλαλλα H 7 καταδικασθαι H : καταδικᾶσθαι M V 8 τὴν mss. : μὲν Lomm. 20 εἰς H M¹ V : ὡς M² 21 δ' H : δὲ M V 22 λελέξεται H M¹ V : τοῦ λέξεται M² 25 ἐν τισιν H M¹ V : ἐκ ταῖς τῶν M² 27 ἔχη H : ἔχειν M V 28 ὥστε M V : ὡς H | αὐτῷ M V (cf. Gen 15, 6) : τὴν πίστιν αὐτοῦ H 32 ἀνθρώπου + ἐκεῖ Kl. cf. Hom. Ier. 3, 98

altre volte vi riescono, ma solo dopo digiuni, preghiere e molti sforzi.

Indagherai se, come tra gli uomini, così anche tra gli spiriti ci siano casi patologici tali che alcuni di loro parlano, altri sono muti, alcuni ci sentono e altri sono sordi. Si scoprirà che, come è in loro stessi il motivo dell'essere impuri, così a causa del loro libero arbitrio sono condannati a essere muti e sordi. Alcuni uomini subiranno infatti questa condanna, se sarà esaudita la preghiera rivolta dal profeta allo Spirito Santo in cui si dice di alcuni peccatori: «Divengano mute le labbra ingannatrici» (Ps 30, 19). In questo modo forse anche chi ha usato male il suo udito o ha ascoltato vanità sarà reso sordo da colui che dice: «Chi lo rese duro d'orecchi e sordo?» (Es 4, 11), affinché non ascolti più vanità.

7. Poiché disse: «O generazione incredula e perversa!» (Mt 17, 17) il Salvatore mostra che la malvagità è subentrata in seguito a una perversione avvenuta contro natura e che ci ha resi perversi. Appesantito, credo, della malvagità di tutto il genere umano che abita la terra e dalla sua permanenza in mezzo a loro, il Salvatore disse: «Fino a quando starò con voi?» (Mt 17, 17). Abbiamo già parlato in parte del passo: «Se avete fede quanto un chicco di senape, direte a questo monte» (Mt 17, 20) etc. Nondimeno, su questo passo diremo anche altro, nel modo che ci sembra più chiaro. Penso che qui siano definite montagne le potenze avverse che si trovano in una malvagità diffusa e grande e che hanno in qualche modo aderito a qualche anima umana. Se dunque uno ha «tutta la fede» (1Cor 13, 2), così da credere a tutto quel che si trova nelle sacre scritture, e ha fede come Abramo, che ebbe fede in Dio a tal punto che «gli fu computata a giustizia» (Gen 15, 6; Rom 4, 3), egli possiede «tutta la fede» (1Cor 13, 2) come un chicco di senape. Inoltre, costui dirà alla montagna, e intendo allo spirito «muto e sordo» (Mc 9, 25) che si trova in colui che è chiamato epilettico: «vattene da qui!» cioè dall'uomo malato, a qui, forse nell'abisso, e lo spirito «si sposterà» (Mt 17, 20). L'apostolo, credo, prendendo spunto da qui,

λαβών μετὰ ἀποστολικῆς εἶπεν ἐξουσίας τὸ «καὶ ἐὰν ἔχω πάσαν τὴν πίστιν ὥστε ὄρη μεθιστάνειν»¹· οὐ γὰρ ἔν μόνον ὄρος ἀλλὰ καὶ τὰ ἀνάλογον αὐτῷ πλείονα μεθίστησιν ὁ ἔχων «πάσαν τὴν πίστιν», ἣτις ἐστὶν ὡς κόκκος σινάπεως· καὶ οὐδέν² γε τούτῳ τῷ ἐπὶ τοσοῦτον πιστεύοντι ἔσται ἀδύνατον.

5

Πρόσχωμεν δὲ καὶ τῷ τούτῳ τὸ γένος οὐκ ἐκπορεύεται εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ, ἵν' εἴ ποτε δέοι περὶ θεραπείαν ἀσχολεῖσθαι ἡμᾶς τοιοῦτόν τι πεπονθότος τινός, μὴ ὀρκίζωμεν μηδὲ ἐπερωτῶμεν μηδὲ λαλῶμεν ὡς ἀκούοντι τῷ ἀκαθάρτῳ πνεύματι, ἀλλὰ «σκολάζοντες προσευχῇ καὶ νηστείᾳ» ἐπιτύχωμεν 10
προσευχόμενοι περὶ τοῦ πεπονθότος καὶ τῇ ἑαυτῶν νηστείᾳ ἀπώσωμεν ἀπ' αὐτοῦ τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα.

8. Στρεφομένων δὲ αὐτῶν εἰς τὴν Γαλιλαίαν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· μέλλει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων³.

15

Καὶ δόξει γε ἐκείνοις ταῦτα ἰσοδυναμεῖν ὅτι «ἤρξατο δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν καὶ πολλὰ παθεῖν ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων»⁴. Τὸ δὲ οὐχ οὕτως ἔχει. Οὐ γὰρ ταῦτόν ἐστι τὸ ὑποδείκνυσθαι «μαθηταῖς ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν καὶ πολλὰ παθεῖν ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων» καὶ μετὰ τὸ παθεῖν «ἀποκτανθῆναι καὶ» μετὰ τὸ ἀποκτανθῆναι «τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι»⁵, τῷ λελέχθαι αὐτοῖς οὖσιν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ, ὅπερ ἀνωτέρω οὐ μεμαθήκαμεν, ὡς ἄρα μέλλοι ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοσθαι· τὸ γὰρ παραδίδοσθαι ἀνωτέρω μὲν οὐκ εἴρηται, νῦν δὲ καὶ ὅτι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων⁶.

20

Ἐφ' ᾧ ζητήσωμεν ὑπὸ τίνος μέλλει παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ἢ τίνων. Ἐκεῖ μὲν γὰρ ὑφ' ὧν πείσεται διδασκόμεθα καὶ ἐν ᾧ τόπῳ πείσεται, ἐνταῦθα δὲ ἐπ' ἐκείνοις μανθάνομεν ὅτι τὸ «πολλὰ παθεῖν» αὐτὸν ὑπὸ τῶν προειρημένων συμβαίνει, οὐκ ἐκείνων πρώτων αἰτίων γινομένων τοῦ «πολλὰ» αὐτὸν παθεῖν, ἀλλ' ἢ τοῦ παραδιδόντος ἢ τῶν παραδιδόντων αὐτὸν εἰς χεῖρας ἀνθρώπων. Ὁ μὲν οὖν φήσει ὅτι τοῦτο διηγούμενος ὁ ἀπόστολος φησι περὶ τοῦ θεοῦ· «ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλ' ὑπὲρ

25

30

¹ 1Cor 13, 21 | ² Mt 17, 20 | ³ Mt 17, 22 | ⁴ Mt 16, 21 | ⁵ Mt 16, 21 | ⁶ Mt 17, 22

11 πεπονθότος + σωτηρίας τῆς ἀπὸ θεοῦ Diehl Koe. cf. lat 12 ἀπώσωμεν H M : ἀπώσομεν V 16 γε om. M V 18 ἀρχιερέων + καὶ γραμματέων Lomm. cf. lat. 23 ὅπερ H M² : τοῦθ' ὅπερ V 25 ἀνωτέρω H M¹ V : ἀνωτέρω M² 32 ἀλλ' ἢ Kl. cf. lat. : ἀλλὰ mss. 34 θεοῦ post θεοῦ lac. stat. Koe. cf. lat.

disse con autorità apostolica: «e se anche avessi tutta la fede così da spostare le montagne» (1Cor 13, 21). Non una sola montagna, ma molte simili a questa spostata da chi ha tutta la fede quanto un granello di senape (Mt 17, 20): certo, nulla sarà impossibile per chi ha fede a tal punto.

Facciamo poi attenzione alle parole: «Questa specie di demoni non si scaccia se non con preghiera e digiuno» (Mt 17, 21). Se mai dovessimo dedicarci alla cura di uno che soffre in questo modo, non facciamo giuramenti, domande o discorsi allo spirito impuro, come se ci ascoltasse ma «dedicandoci a preghiera e digiuno» (1Cor 7, 5) ce la faremo, pregando per il malato e col nostro proprio digiuno, e scacceremo da lui lo spirito impuro.

8. *Mentre erano riuniti in Galilea, Gesù disse loro: «Il Figlio dell'uomo sta per essere consegnato nelle mani degli uomini» (17, 22 [23])*

Sembrerà forse che queste parole abbiano lo stesso significato di: «Inizìo a mostrare ai discepoli che egli doveva andare a Gerusalemme e soffrire molto da parte degli anziani e dei sommi sacerdoti» (Mt 16, 21), ma non è così. Non sono infatti la stessa cosa mostrare «ai discepoli che egli doveva andare a Gerusalemme e soffrire molto da parte degli anziani, dei sommi sacerdoti e degli scribi» e, dopo aver sofferto «essere ucciso» e, dopo esser stato ucciso, «resuscitare il terzo giorno» (Mt 16, 21) e dire loro, mentre sono in Galilea – cosa di cui non eravamo stati informati prima – che il Figlio dell'uomo sta per essere consegnato: prima non si era usato il termine consegnare, ora invece si aggiunge anche «nelle mani degli uomini» (Mt 17, 22).

Su questo dettaglio, ci chiederemo chi è colui (o chi sono coloro) che sta per consegnare il Figlio dell'uomo nelle mani degli uomini. Là infatti apprendiamo da parte di chi e dove soffrirà, qui invece, oltre a quelle cose, impariamo anche che il suo «molto soffrire» da parte dei suddetti si verifica senza che loro siano causa prima del suo molto soffrire, ma la causa è colui che lo consegna (o coloro che lo consegnano) nelle mani degli uomini. Uno dirà che l'apostolo, spiegando queste parole, disse di Dio: «egli non risparmiò il suo proprio Figlio ma

ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν»¹, ἔδωκε δὲ καὶ ὁ υἱὸς «ὑπὲρ ἡμῶν
 ἑαυτὸν»² εἰς θάνατον, ὥστε οὐ μόνον ὑπὸ τοῦ πατρὸς, ἀλλὰ καὶ ὑφ'
 ἑαυτοῦ παρεδόθη. Ἄλλος δὲ οὐ μόνον ἐκεῖνο ἀλλὰ καὶ τὰ
 ἐκκείμενα ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγαγὼν φήσει παραδεδοῦσθαι πρῶτον
 5 ὑπὸ τοῦ θεοῦ τὸν υἱὸν εἶτα πειραθησόμενον, εἶτα ἀγωνιούμενον, 5
 εἶτα ὑπὲρ ἀνθρώπων πεισόμενον ἢ καὶ «ὄλου τοῦ κόσμου»³, ἵνα
 αὐτοῦ ἄρη «τὴν ἁμαρτίαν», τῷ ἄρχοντι «τοῦ αἰῶνος τούτου»⁴ καὶ
 τοῖς ἄλλοις ἄρχουσιν αὐτοῦ, εἶτα ὑπὸ τούτων εἰς χεῖρας ἀνθρώπων
 10 αὐτὸν παραδίδοσθαι τῶν ἀποκτενούντων αὐτόν. Παράδειγμα δὲ
 παραληφθήσεται τὰ τοῦ Ἰώβ. «Ἴδου πάντα ὅσα ἐστὶν αὐτῷ δίδωμι 10
 ἐν τῇ χειρὶ σου· ἀλλὰ αὐτοῦ μὴ ἄψη»⁵, εἶτα ὡσπερὶ παραδοθέντος
 ὑπὸ τοῦ διαβόλου τοῖς ἄρχουσιν αὐτοῦ τοῖς αἰχμαλωτεύουσι, τοῖς
 ἰππεύσι, τῷ καταβαίνοντι ὡς ἐξ οὐρανοῦ πυρί, τῷ ἐκ τῆς ἐρημίας
 15 ἐλθόντι μεγάλῳ πνεύματι καὶ τὴν οἰκίαν χαλάσαντι. Ἐπιστήσεις
 δὲ εἰ, ὡσπερ τοῖς αἰχμαλωτεύουσι παραδέδωκε τὰ τοῦ Ἰώβ καὶ 15
 τοῖς ἰππεύσιν, οὕτως καὶ τινι ἐνεργείᾳ ὑπὸ «τὸν ἄρχοντα τῆς
 ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος τοῦ ἐνεργούντος νῦν ἐν τοῖς
 υἱοῖς τῆς ἀπειθείας»⁶, ἵνα τὸ ἐκεῖθεν καταβαῖνον πῦρ ἐπὶ τὰ
 20 πρόβατα τοῦ Ἰώβ ἐξ οὐρανοῦ ὀφθῆ καταβαῖνον τῷ ἀπαγγέλλοντι
 τῷ Ἰώβ ὅτι «πῦρ ἔπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατέκαυσε τὰ 20
 πρόβατα αὐτοῦ, καὶ τοὺς ποιμένας κατέφαγεν ὁμοίως»⁷.
 Παραπλησίως δὲ τούτοις ζητήσεις, εἰ καὶ τὸ «ἐξαίφνης μέγα
 πνεῦμα ἀπὸ τῆς ἐρήμου» ἐλθὼν καὶ ἀψάμενον «τῶν τεσσάρων
 25 γωνιῶν τῆς οἰκίας»⁸ ἐν τῶν ὑπὸ τὸν διάβολον ἦν, ᾧ παρέδωκεν ὁ
 διάβολος τὸ «τῶν υἱῶν» «καὶ τῶν θυγατέρων» τοῦ Ἰώβ 25
 συμπόσιον, ἵνα συμπέσῃ «ἡ οἰκία ἐπὶ τὰ παιδιά» τοῦ δικαίου καὶ
 τελευτήσωσιν⁹.
 Ἔστω οὖν, ὡς ἐπὶ τοῦ Ἰώβ, πρῶτον παραδιδούς ὁ πατὴρ τὸν
 30 υἱὸν ταῖς ἀντικειμέναις ἐνεργείαις, εἴθ' αὐταὶ παραδιδότωσαν 30
 αὐτὸν εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ἐν οἷς ἀνθρώποις καὶ Ἰούδας ἦν, εἰς ὃν
 «μετὰ τὸ ψωμίον εἰσῆλθεν ὁ σατανᾶς»¹⁰, ἀρχικώτερον τοῦ Ἰούδα
 παραδιδούς αὐτόν. Ἄλλ' ὄρα, μήποτε τὸ παραδίδοσθαι ταῖς

¹ Rom 8, 32 | ² Gal 1, 4 | ³ 1Gv 2, 2 | ⁴ Gv 14, 30 | ⁵ Iob 1, 12 | ⁶ Ef 2, 2
⁷ Iob 1, 16 | ⁸ Iob 1, 19 | ⁹ cf. Iob 1, 18-19 | ¹⁰ Gv 13, 27

1 ἔδωκε...6 παρεδόθη om. M V 4 παραδεδοῦσθαι H : παραδίδοσθαι M V
 5 υἱὸν + γεννηθησόμενον dub. Kl. | πειραθησόμενον H : πειρασθη- M V
 10 αὐτῷ H M : ἐν αὐτῷ V 11 εἶτα ὡσπερὶ H M¹ V : εἶπομεν περὶ (περὶ) M²
 16 post ἰππεύσιν lac. stat. Diehl Kl. Koe. cf. lat. | οὕτως H : οὕτω M V
 ἐνεργείᾳ + τῶν Kl. 24 τὸν M V : τῶν H | παρέδωκεν H : παραδέδωκεν M V
 25 τοῦ Ἰώβ H : αὐτοῦ M V 29 εἴθ' αὐταὶ M V : εἴτ' αὐταὶ H

lo consegnò per tutti noi» (Rom 8, 32) e il Figlio consegnò «sé stesso per noi» (Gal 1, 4) alla morte, così da essere consegnato non solo dal Padre ma anche da sé stesso. Un altro quindi, dopo aver considerato non solo quel passo ma anche quello che stiamo analizzando, dirà che in un primo momento il Figlio è stato consegnato dal Padre; in seguito, perché fosse messo alla prova, combattesse e soffrisse per gli uomini, o meglio «per tutto il mondo» (1Gv 2, 2), per togliere il peccato da lì, fu consegnato al principe «di questo mondo» (Gv 14, 30) e agli altri che qui hanno potere. Infine, fu consegnato da loro nelle mani degli uomini che lo uccisero. Si prenderanno ad esempio le vicende di Giobbe: «Ecco, tutto ciò che lui possiede lo consegno nelle tue mani, ma lui non lo toccherai» (Iob 1, 12), che fu come consegnato dal diavolo ai suoi principi: ai predoni, ai cavalieri, al fuoco che scende dal cielo, al forte vento che viene dal deserto e che si abbatté sulla casa. Indagherai se, nello stesso modo in cui consegnò ai predoni e ai cavalieri i beni di Giobbe, così li consegnasse a una potenza «sottomessa al principe del potere dell'aria, che è lo spirito che provoca nei figli la disobbedienza» (Ef 2, 2), in modo che il fuoco che scende da là sulle pecore di Giobbe sembrasse scendere dal cielo a chi ha annunciato a Giobbe: «il fuoco cadde dal cielo e bruciò le tue pecore e divorò allo stesso modo i pastori» (Iob 1, 16). Similmente ti chiederai anche questo, se anche il «forte vento che venne dal deserto» e colpì «i quattro angoli della casa» (Iob 1, 19) era uno dei sottoposti del diavolo, a cui il diavolo consegnò il banchetto «dei figli» «e delle figlie» di Giobbe, affinché «la casa cadesse sui figli» del giusto e questi morissero (cf. Iob 1, 18-19).

Ammettiamo quindi che sia stato il Padre, come nel caso di Giobbe, a consegnare per primo il Figlio alle potenze avverse, poi queste lo abbiano consegnato nelle mani degli uomini, tra i quali c'era anche Giuda, in cui «dopo quel boccone, entrò Satana» (Gv 13, 27), causa prima del fatto che Giuda lo consegnò. Ma osserva se,

5 ἀντικειμέναις ἐνεργείαις ὑπὸ τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν συνεξετάζων τῷ
 παραδίδοσθαι ὑπ' ἐκείνων εἰς χεῖρας ἀνθρώπων τὸν σωτήρα,
 νομίσης ἴσον εἶναι τὸ ἐπ' ἀμφοτέρων λεγόμενον παραδίδοσθαι.
 Κατανόει γὰρ ὅτι ὁ μὲν πατήρ «ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν
 10 αὐτόν»¹ ἀπὸ φιλανθρωπίας· αἱ δὲ ἀντικείμεναι δυνάμεις
 παραδοῦσαι τὸν σωτήρα εἰς χεῖρας ἀνθρώπων οὐκ ἐσκόπουν τὸ
 ὑπὲρ τινων σωτηρίας παραδιδόναι αὐτόν, ἀλλὰ, τὸ ὅσον ἐπ'
 αὐταῖς, ἐπεὶ οὐδεὶς αὐτῶν ἐγίνωσκε τὴν τοῦ «θεοῦ σοφίαν τὴν ἐν
 15 μυστηρίῳ ἀποκεκρυμμένην»², παρεδίδουν αὐτόν ἀποθανούμενον,
 ἵνα ὁ «ἐχθρὸς» αὐτοῦ «θάνατος»³ ὑποχείριον αὐτόν λάβῃ ὁμοίως
 20 τοῖς «ἐν τῷ Ἀδὰμ»⁴ ἀποθνήσκουσι. Καὶ οἱ ἀποκτείναντες δὲ αὐτόν
 ἄνθρωποι θελήματι τυπούμενοι τῶν βουλομένων τὸν Ἰησοῦν
 ὑποχείριον γενέσθαι θανάτῳ τοῦτο ἐποίουν. Οἶμαι δὲ ἀναγκαίως
 25 ἐξητάσθαι καὶ ταῦτα διὰ τὸ τὸν παραδιδόμενον εἰς χεῖρας
 ἀνθρώπων Ἰησοῦν μὴ ὑπὸ ἀνθρώπων εἰς χεῖρας ἀνθρώπων
 παραδίδοσθαι, ἀλλ' ὑπὸ δυνάμεων αἷς «ὑπὲρ ἡμῶν πάντων
 παρέδωκεν»⁵ ὁ πατήρ τὸν υἱόν, ἐν αὐτῷ τῷ παραδεδοσθαι καὶ
 γίνεσθαι ὑπὸ τοὺς οἷς παρεδόθη καταλύοντα «τὸν τὸ κράτος
 30 ἔχοντα τοῦ θανάτου»⁶. «διὰ» γὰρ «τοῦ θανάτου» κατήγγησε «τὸν
 τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τουτέστι τὸν διάβολον, καὶ»⁷
 ἀπήλλαξε «τούτους, ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι
 ἦσαν δουλείας»⁸.

25 9. «Κράτος» δὲ «θανάτου»⁹ νομιστέον ἔχειν τὸν διάβολον οὐ
 τοῦ μέσου καὶ ἀδιαφόρου, καθ' ὃν ἀποθνήσκουσιν οἱ σύνθετοι ἐκ
 ψυχῆς καὶ σώματος χωριζομένης αὐτῶν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ
 σώματος, ἀλλὰ τοῦ ἐναντίου καὶ ἐχθροῦ τοῦ εἰπόντος· «ἐγὼ εἰμι ἢ
 30 ζωὴ»¹⁰, καθ' ὃν «ψυχὴ ἡάμαρτάνουσα, αὕτη ἀποθανεῖται»¹¹.
 Ἐμφαίνει δὲ ὅτι οὐχ ὁ θεὸς εἰς χεῖρας ἀνθρώπων παρέδωκεν αὐτόν,
 ὁ σωτὴρ λέγων· «εἰ ἦν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἢ βασιλεία ἢ ἐμῆ, οἱ
 30 ὑπηρετῶντες ἂν οἱ ἐμοὶ ἠγωνίζοντο, ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς
 Ἰουδαίοις»¹². Παραδιδόμενος γὰρ Ἰουδαίοις εἰς χεῖρας ἀνθρώπων
 παρεδόθη, οὐχ ὑπὸ τῶν ἰδίων ὑπηρετῶν, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ ἄρχοντος

¹ Rom 8, 32 | ² 1Cor 2, 7 | ³ 1Cor 15, 26 | ⁴ 1Cor 15, 22 | ⁵ Rom 8, 32

⁶ Ebr 2, 14 | ⁷ Ebr 2, 14 | ⁸ Ebr 2, 15 | ⁹ Ebr 2, 14 | ¹⁰ Ez 18, 4; Gv 11, 25; 14, 16 | ¹¹ Ez 18, 4 | ¹² Gv 18, 36

1 συνεξετάζων τῷ H M¹ : συνεξετάζων τὸ V : συνεξετάζοντες M² 4 πατήρ + οὐχ ἀπλῶς, ἀλλ' Koe. cf. lat. 8 αὐτῶν M V : αὐτόν H 11 ἀποθνήσκουσι M V : ἀποκτείναντες H 12 ἄνθρωποι + οὐχι θελήματι τοῦ θεοῦ ἤδη καθεστηκότε ἀλλὰ δυνάμεων Kl. Koe. cf. lat. 13 γενέσθαι H : ποιείσθαι M V | δὲ om. V 17 παραδεδοσθαι H : παραδιδόσθαι M V 24 ἀδιαφόρου Huet : διαφόρου mss. 26 ἐχθροῦ H V : ἐχρῶ M 30 οἱ H V : om. M

confrontando il fatto che il Padre abbia consegnato il Figlio alle potenze avverse con il fatto che il Salvatore sia stato consegnato da queste nelle mani degli uomini, ti sembra che sia identico il «consegnare» usato nei due casi. Intendi che il Padre «lo consegnò per tutti noi» (Rom 8, 32) per amore degli uomini, mentre le potenze avverse, consegnando il Salvatore nelle mani degli uomini, non miravano a consegnarlo per la salvezza di qualcuno ma – per quanto stava in loro, visto che nessuna di loro conosceva la «sapienza di Dio nascosta nel mistero» (1Cor 2, 7) – lo consegnarono per farlo morire, affinché il suo «nemico, la morte» (1Cor 15, 26) lo prendesse sotto il suo potere, come accade a chi muore «in Adamo» (1Cor 15, 22). E gli uomini che lo uccisero lo fecero uniformandosi al volere di chi voleva che Gesù fosse sottomesso alla morte. Credo che sia necessario esaminare anche questo passo in base al fatto che Gesù, consegnato nelle mani degli uomini, non fu consegnato da uomini nelle mani degli uomini, ma dalle potenze a cui il Padre consegnò il Figlio «per tutti noi» (Rom 8, 32) e, visto che lui fu consegnato e sottomesso a coloro ai quali fu consegnato, distrusse «colui che ha il potere della morte» (Ebr 2, 14). Infatti «per mezzo della morte» soppresse «colui che ha il potere della morte, cioè il diavolo» (Ebr 2, 14) e liberò «coloro che, per paura della morte, erano stati soggetti a schiavitù per tutta la loro vita» (Ebr 2, 15).

9. Bisogna ritenere che il diavolo abbia «il potere della morte» (Ebr 2, 14) ma non di quella comune e indifferente, della quale muoiono i composti di anima e corpo nei momenti in cui l'anima si separa dal corpo, ma di quella morte che è opposta e nemica di chi dice «Io sono la vita» (Ez 18, 4; Gv 11, 25; 14, 16), in base alla quale «è l'anima che pecca, quella che muore» (Ez 18, 4). Il Salvatore mostra che non è stato il Padre a consegnarlo nelle mani degli uomini nel momento in cui dice «se il mio regno fosse di questo mondo, i miei servitori combatterebbero per me, perché io non sia consegnato ai Giudei» (Gv 18, 36). Ed essendo consegnato ai Giudei, fu consegnato nelle mani degli uomini, non dai suoi servitori ma dal «principe

«τοῦ αἰῶνος τούτου»¹ εἰπόντος περὶ τῶν ἐν ἀοράτοις δυνάμεσι
 κατὰ ἀνθρώπων ἰσταμένων βασιλειῶν· «ταῦτά σοι πάντα δώσω,
 ἐὰν πεσῶν προσκυνήσης μοι»². Διὸ καὶ περὶ ἐκείνων λελέχθαι
 νομιστέον τὸ «παρέστησαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ οἱ ἄρχοντες
 5 συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ
 αὐτοῦ». Κἀκεῖνοι μὲν «οἱ βασιλεῖς» καὶ «οἱ ἄρχοντες»
 «παρέστησαν» καὶ «συνήχθησαν κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ τοῦ
 Χριστοῦ αὐτοῦ»³· ἡμεῖς δὲ ἐκ τοῦ παραδεδοσθαι αὐτὸν ὑπ’ ἐκείνων
 εἰς χεῖρας ἀνθρώπων καὶ ἀπεκτάνθαι ὠφεληθέντες, φαμέν τὸ
 10 «διαρρήξωμεν τοὺς δεσμοὺς αὐτῶν, καὶ ἀπορρίψωμεν ἀφ’ ἡμῶν
 τὸν ζυγὸν αὐτῶν»⁴.
 Ὅτε γὰρ «σύμμορφοι»⁵ γινόμεθα τῷ θανάτῳ τοῦ Χριστοῦ,
 οὐκέτι ἐσμὲν ὑπὸ τοὺς δεσμοὺς τῶν, ὡς ἀποδεδώκαμεν, βασιλείων
 «τῆς γῆς», οὐδ’ ὑπὸ τὸν ζυγὸν τῶν κατὰ τοῦ κυρίου συναχθέντων
 15 ἀρχόντων «τοῦ αἰῶνος τούτου»⁶· καὶ διὰ τοῦτο ὁ πατὴρ «τοῦ ἰδίου
 υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλ’ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν», ἵν’
 οἱ παραλαβόντες αὐτόν καὶ παραδόντες αὐτόν εἰς χεῖρας
 ἀνθρώπων, ὑπὸ τοῦ κατοικήσαντος «ἐν τοῖς οὐρανοῖς»
 20 ἐγγελασθῶσι καὶ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἐκμυκτηρισθῶσιν⁷, εἰς κατάλυσιν
 τῆς ἰδίας βασιλείας καὶ ἀρχῆς παρὰ προσδοκίαν παραλαβόντες
 ἀπὸ τοῦ πατρὸς τὸν υἱόν, ὅστις τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἠγέρθη τῷ τὸν
 ἐχθρὸν αὐτοῦ θάνατον κατηργηκέναι καὶ ἡμᾶς πεπονηκέναι
 «συμμόρφους», οὐ μόνον «τοῦ θανάτου αὐτοῦ» ἀλλὰ καὶ «τῆς
 25 ἀναστάσεως»⁸, δι’ ὃν «ἐν καινότητι ζωῆς»⁹ περιπατοῦμεν, οὐκέτι
 καθεζόμενοι «ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου», διὰ τὸ ἀνατεῖλαν ἐφ’
 ἡμᾶς «φῶς» τοῦ θεοῦ¹⁰. Εἰπόντος δὲ τοῦ σωτῆρος τὸ μέλλει ὁ υἱὸς
 τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων, καὶ ἀποκτενοῦσιν
 αὐτόν, καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσεται¹¹, οἱ μαθηταὶ σφόδρα
 30 ἐλυπήθησαν, τῷ μὲν παραδίδοσθαι μέλλειν αὐτόν εἰς χεῖρας
 ἀνθρώπων καὶ τῷ ἀποκτείνουσθαι αὐτόν, ὡς σκυθρωποὺς καὶ ἀξιοὺς
 λύπης ἐπιστήσαντες, μὴ προσχόντες δὲ τῷ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ
 ἀναστήσεσθαι αὐτόν δεηθέντα οὐδὲ χρόνου πλείονος, «ἵνα διὰ τοῦ
 θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου»¹².

¹ Gv 14, 30 | ² Mt 4, 9 | ³ Ps 2, 2 | ⁴ Ps 2, 3 | ⁵ Rom 6, 5 | ⁶ 1Cor 2, 8
⁷ cf. Ps 2, 4 | ⁸ Rom 6, 5; 8, 29 | ⁹ Rom 6, 4 | ¹⁰ cf. Mt 4, 16; Is 8, 23; 9, 1
¹¹ Mt 17, 23 | ¹² Ebr 2, 14

¹ δυνάμεσι M V : δυνάμεων H ³ προσκυνήσης M V : προσκυνήσεις H ¹¹ post
 αὐτῶν lac. stat. Kl. Koe. cf. lat. ¹² γινόμεθα H V : γινώμεθα M ¹⁴ κυρίου H :
 Χριστοῦ M V ¹⁷ οἱ + ἄρχοντες οἱ Kl. Koe. cf. lat. ¹⁹ ἐγγελασθῶσι V : -θῶσιν
 H M ²⁸ οἱ μαθηταὶ om. H ³⁰ σκυθρωποὺς H M : σκυθρωπὸν V

di questo mondo» (Gv 14, 30) che aveva detto, riferendosi ai regni delle potenze invisibili che si levano contro gli uomini: «ti darò tutto questo se, prostrato, mi adorerai» (Mt 4, 9). Perciò bisogna ritenere che anche di quei regni sia detto: «Insorgono i re della terra e i governanti hanno congiurato contro il Signore e contro il suo Cristo» (Ps 2, 2). Quei re e quei governanti sono insorti e hanno congiurato contro il Signore e contro il suo Cristo; noi invece, a cui è giovato che lui sia stato consegnato da loro nelle mani degli uomini e sia stato ucciso, diremo: «Spezzeremo le loro catene e getteremo via da noi il loro giogo» (Ps 2, 3).

Quando infatti diventiamo «conformi» alla morte di Cristo (Rom 6, 5), non siamo più sotto le catene dei re della terra, come abbiamo spiegato, né sotto il giogo dei governanti «di questo mondo» (1Cor 2, 8), congiurati contro il Signore. Per questo il Padre «non risparmiò suo Figlio, ma lo consegnò per tutti noi» (Rom 8, 32) affinché coloro che lo hanno ricevuto e consegnato nelle mani degli uomini vengano derisi da colui che abita «nei cieli» e vengano scherniti dal Signore (cf. Ps 2, 4). È infatti per la distruzione del loro regno e del loro potere che, contro le proprie attese, hanno ricevuto dal Padre il Figlio che resuscitò il terzo giorno sopprimendo il proprio nemico, la morte, e rendendoci conformi non solo «alla sua morte», ma anche «alla resurrezione» (Rom 8, 29; 6, 5). Grazie a lui camminiamo «nella novità di vita» (Rom 6, 4), non più seduti «dalla parte dell'ombra della morte», dal momento che si è levata su di noi la luce di Dio (cf. Mt 4, 16; Is 8, 23; 9, 1). Quando il Salvatore dice «Il Figlio dell'uomo sta per essere consegnato nelle mani degli uomini, lo uccideranno e il terzo giorno risorgerà» (Mt 17, 23), i discepoli si rattristarono molto del fatto che lui stesse per essere consegnato nelle mani degli uomini ed essere ucciso, come se avessero inteso parole cupe e degne di tristezza, senza riflettere sul fatto che sarebbe risorto il terzo giorno e non sarebbe servito molto tempo «per sopprimere, per mezzo della morte, colui che ha il potere della morte» (Ebr 2, 14).

10. Ἐλθόντων δὲ εἰς Καπερναοῦμ προσήλθον οἱ τὰ δίδραγμα λαμβάνοντες τῷ Πέτρῳ¹.

Εἰσὶ τινες βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ τούτων υἱοί, μὴ διδόντες τέλη ἢ κήνσους, καὶ ἕτεροι παρὰ τοὺς υἱοὺς αὐτῶν ἀλλότριοι τῶν βασιλέων τῆς γῆς, ἀφ' ὧν λαμβάνουσιν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς τέλη ἢ κήνσον. Καὶ εἰσιν οἱ μὲν υἱοὶ αὐτῶν ἐλεύθεροι παρὰ τοῖς βασιλευσὶ τῆς γῆς ὡς παρὰ πατράσιν· οἱ δὲ ἀλλότριοι αὐτῶν ὡς μὲν πρὸς τὰ ἔξω γῆς ἐλεύθεροι, ὡς δὲ κατὰ τοὺς δυναστεύοντας αὐτῶν καὶ καταδουλουμένους, ὡς «κατεδυνάστευον οἱ Αἰγύπτιοι τοὺς υἱοὺς Ἰσραήλ, καὶ κατωδύνων αὐτῶν τὴν ζωὴν», καὶ «κατεδουλοῦντο αὐτοὺς μετὰ βίας»², δούλοι. Δι' οὓς δουλεύοντας ἀνάλογον τῇ δουλείᾳ τῶν Ἑβραίων μόνον «μορφὴν» τοῦ «δούλου»³ ἀνείληφεν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, οὐδὲν ἔργον ποιῶν πῆλινον καὶ δούλον. Ὡς οὖν ἔχων τὴν τοῦ «δούλου» ἐκείνου «μορφὴν», τέλος καὶ κήνσον δίδωσιν οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν διδόμενον ὑπὸ τοῦ μαθητοῦ αὐτοῦ· ὁ γὰρ αὐτὸς ἤρκει στατήρ καὶ τὸ ἐν νόμισμα διδόμενον ὑπὲρ τοῦ Ἰησοῦ καὶ τοῦ μαθητοῦ αὐτοῦ. Τοῦτο δὲ τὸ νόμισμα ἐν μὲν τῇ οἰκίᾳ τοῦ Ἰησοῦ οὐκ ἦν, ἐν δὲ τῇ θαλάσῃ ἐτύγγανε, καὶ ἦν ἐν τῷ στόματι τοῦ θαλασσίου ἰχθύος, ὃν καὶ αὐτὸν οἶμαι εὐεργετούμενον ἀναβεβηκέναι ἐν τῷ Πέτρου ἀγκίστρῳ συνειλημμένον, γενομένου ἀλιέως «ἀνθρώπων»⁴, ἐν ᾧ ἦν ὁ τροπικῶς λεγόμενος ἰχθύς, ἵνα καὶ ἀπαρθῆ ἀπ' αὐτοῦ <τὸ> ἔχον τὴν εἰκόνα «Καίσαρος» νόμισμα⁵, καὶ γένηται ἐν οἷς οἱ ἀλιευόμενοι ὑπὸ τῶν μεμαθηκότων ἀνθρώπων ἀλιεύειν. Ὁ μὲν οὖν ἔχων «τὰ Καίσαρος» ἀποδότω αὐτὰ τῷ «Καίσαρι», ἵνα μετὰ τοῦτο ἀποδιδόναί δυνηθῆ «τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ»⁶. Ἐπεὶ δὲ Ἰησοῦς, εἰκῶν ὧν «τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου», οὐκ εἶχε τὴν εἰκόνα τοῦ «Καίσαρος», ὁ γὰρ «ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου οὐδὲν»⁷ εἶχεν ἐν αὐτῷ, διὰ τοῦτο ἀπὸ οἰκείου τόπου τῆς θαλάσσης τὴν εἰκόνα «Καίσαρος» λαμβάνει, ἵνα δῶ τοῖς τῆς γῆς βασιλευσὶν ἀντὶ αὐτοῦ καὶ τοῦ μαθητοῦ αὐτοῦ, ἵνα μηδὲ ὑπολαμβάνωσιν οἱ τὰ δίδραγμα λαμβάνοντες ὀφειλέτην αὐτῶν εἶναι καὶ τῶν βασιλέων τῆς γῆς τὸν Ἰησοῦν· ἀπέδωκε γὰρ τὴν ὀφειλήν,

¹ Mt 17, 24 | ² cf. Es 1, 14 | ³ Fil 2, 7 | ⁴ Mc 1, 17 | ⁵ Mt 22, 21 | ⁶ cf. Mt 22, 19-21 | ⁷ Gv 14, 30

1 Ἐλθόντων M H : λθόντων V (lit. rub. in M) | δίδραγμα : δίδραγμα scribit M 7 πατράσιν + υἱοὶ Kl. cf. lat. 11 δουλεύοντας H M¹ V : δουλεύοντες M² 14 τέλος H M¹ V : ὡς δούλος M² 15 διδόμενον H V : διδομένον M 16 τοῦ om. M V 17 οἰκία H M : οἰκεία V | τοῦ² om. H 18 ἐτύγγανε H : ἐτύγγανεν M V 21 ᾧ mss. : οἷς Huet cf. lat. 22 αὐτοῦ αὐτοῦ + τὸ Koe. 24 ἀποδότω M V (cf. Mt 22, 21 ἀπόδοτε) : ἀποδιδότω H 28 τοῦτο + οὐκ ἀπὸ ἰδίου, ἀλλ' Kl. Koe. cf. lat.

10. *Giunti poi a Cafarnao, si avvicinarono a Pietro quelli che riscuotevano il didracma (Mt 17, 24-27).*

Ci sono alcuni re della terra, i cui loro figli non pagano tasse o tributi e ci sono altre persone, diversi dai loro figli ed estranei ai re della terra, dai quali i re della terra riscuotono tasse o tributi. I loro figli sono liberi al cospetto dei re della terra, visto che sono al cospetto dei loro padri, chi invece è estraneo a loro, è libero in rapporto a quanto è fuori dalla terra, ma è schiavo per chi comanda su di lui e lo tiene in schiavitù, come «gli Egiziani comandavano sui figli di Israele e rendevano dolorosa la loro vita» e «li tenevano in schiavitù con violenza» (cf. Es 1, 14). Per coloro che sono in schiavitù, il Figlio di Dio assunse solo la «forma di servo» (Fil 2, 7) in analogia alla schiavitù degli Ebrei, ma senza svolgere alcuna attività vile e servile. Dato che ha la forma di quello schiavo, paga una tassa o un tributo non diverso da quello pagato dal suo discepolo; sarebbe infatti bastato lo stesso statere e una sola moneta pagata da Gesù e dal suo discepolo. Ma questa moneta non era in casa di Gesù: si trovò nel mare ed era nella bocca del pesce di mare. E penso che questo pesce abbia ricevuto il beneficio di salire in alto abboccando all'amo di Pietro che era diventato «pescatore di uomini» (Mc 1, 17), e all'amo abbocca colui che è chiamato tropologicamente pesce, affinché gli fosse tolta la moneta «con l'immagine di Cesare» (cf. Mt 22, 19-21) e si venisse a trovare tra quelli pescati da chi ha imparato a pescare uomini. Chi ha «quel che è di Cesare» lo dia a Cesare per poi essere in grado di rendere «a Dio quel che è di Dio» (cf. Mt 22, 19-21). Ma poiché Gesù, che è immagine «del Dio invisibile», non aveva l'immagine di Cesare – «il principe di questo mondo non può nulla» (Gv 14, 30) contro di lui – per questo prende da un luogo adatto, dal mare, l'immagine di Cesare, per darla ai re della terra per sé e per il suo discepolo, affinché coloro che riscuotevano il didracma non pensassero che Gesù fosse debitore loro e dei re della terra: pagò infatti il dovuto

οὐκ ἀναλαβὼν αὐτὴν οὐδὲ κεκτημένος οὐδὲ πορίσας οὐδὲ ἴδιόν ποτε ποιήσας αὐτὴν κτῆμα, ἵνα μηδέποτε ἢ «Καίσαρος» εἰκῶν ἢ παρὰ τῇ εἰκόνι «τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου»¹.

11. Καὶ κατ' ἄλλον δὲ τρόπον λεχθείη· εἰσὶ τινὲς τῶν βασιλέων τῆς γῆς υἱοὶ καὶ <τινὲς> οὐχ υἱοὶ αὐτῶν, πλὴν υἱοὶ καὶ ἀπολελυμένως υἱοί, ἕτεροι δὲ διὰ τὸ εἶναι ἀλλότριοι τῶν υἱῶν τῶν βασιλέων τῆς γῆς, οὐδενὸς μὲν τῶν ἐπὶ γῆς υἱοί, αὐτὸ δὲ τοῦτο υἱοί, ἦτοι δὲ τοῦ θεοῦ ἢ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ ἢ τινος τῶν τοῦ θεοῦ. Ἐὰν οὖν ὁ σωτὴρ πυνθάνηται τοῦ Πέτρου λέγων· οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς ἀπὸ τίνων λαμβάνουσι τέλη ἢ κῆνσον; ἀπὸ τῶν ἰδίων υἱῶν ἢ ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων αὐτῶν; εἰπόντος δὲ τοῦ Πέτρου ὅτι οὐκ ἀπὸ τῶν ἰδίων υἱῶν, ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων² αὐτῶν, φησὶν ὁ Ἰησοῦς περὶ τούτων, οἵτινες ἀλλότριοί εἰσι τῶν βασιλέων τῆς γῆς καὶ διὰ τὸ εἶναι ἐλεύθεροι υἱοὶ τυγχάνουσι, τὸ ἄρα γε ἐλεύθεροί εἰσιν οἱ υἱοί³, οὐκ ἐλεύθεροι γὰρ οἱ υἱοὶ τῶν βασιλέων τῆς γῆς, ἐπεὶ «πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἀμαρτίαν δούλος τῆς ἀμαρτίας ἐστίν»⁴, ἐλεύθεροι δὲ οἱ μείναντες ἐν τῇ ἀληθείᾳ τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τοῦτο γινόντες τὴν ἀλήθειαν, ἵνα καὶ ἐλευθερωθῶσιν ἀπ' αὐτῆς. Εἴ τις οὖν ἐστὶν υἱὸς ἀπλῶς καὶ μὴ τοῦτο ὄλον υἱὸς τῶν βασιλέων τῆς γῆς, ἐκεῖνός ἐστιν ἐλεύθερος. Καὶ ὅμως, ὢν ἐλεύθερος, πεφρόντικε τοῦ μὴ σκανδαλίζειν καὶ τοὺς βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ τοὺς υἱοὺς αὐτῶν καὶ τοὺς τὰ δίδραχμα λαμβάνοντας· διό φησι· μὴ σκανδαλίσωμεν αὐτούς, ἀλλὰ πορευθεὶς βάλε τὸ ἄγκιστρον σου, καὶ τὸν ἀναβάντα πρῶτον ἰχθὺν ἄρον⁵ καὶ τὰ ἐξῆς. Πυθοίμην δ' ἂν τῶν χαιρόντων τῇ περὶ φύσεων μυθοποιῶν, ποίας φύσεως ἦσαν εἴτε οἱ τῆς γῆς βασιλεῖς εἴτε οἱ υἱοὶ αὐτῶν εἴτε οἱ τὰ δίδραχμα λαμβάνοντες, οὐς μὴ βούλεται σκανδαλίζειν ὁ σωτὴρ. Φαίνεται δὴ, ὡς κατὰ τὴν ὑπόθεσιν, ὅτι οὐκ ἐπαινετῆς εἰσι φύσεως, καὶ ὅμως πεφρόντικε τοῦ μὴ σκανδαλισθῆναι αὐτούς, καὶ ὅμως κωλύει σκάνδαλόν τι αὐτοῖς γενέσθαι, ἵν' ἦτοι μὴ χεῖρον † ἀμαρτάνειν καὶ πρὸς τὸ, εἰ βούλονται, σωθῆναι καὶ † ἐκ τοῦ ἀποδέξασθαι τὸν φεισάμενον αὐτῶν ἵνα μὴ σκανδαλισθῶσι. Καὶ ὡς ἐν χωρίῳ γε παρακλήσεως,

¹ Col 1, 15 | ² Mt 17, 26 | ³ Mt 16, 26 | ⁴ Gv 8, 32 | ⁵ Mt 17, 27

4 λεχθείη + ἄν Kl. cf. lat : λεχθείη + ἄν· τῶν υἱῶν Koe. cf. lat. 5 υἱοί¹ om. M V | καί¹ + τινὲς Kl. 10 ἀπὸ² H : om. M V 12 ἀλλ' H V : ἀλλὰ M | ὁ Ἰησοῦς M V : Ἰησοῦς H 13 εἰσι mss. : εἰσιν Kl. 17 ἐν V et Kl. : om H M² 18 ἐστὶν + ὁ H 21 καί³ ... καὶ ... καὶ mss. : ἢ ... ἢ ... ἢ Kl. cf. lat 24 ἐξῆς H M¹ V : ἐν αὐτῷ M² 28 φύσεως H M¹ V : φρενῶς M² 29 ὅμως om. V 30 ἀμαρτάνειν + σκανδαλιζόμενοι Koe. | ἀμαρτάνειν καὶ mss. : ἀμαρτάνοιεν (Huet) ἢ (Kl.) cf. lat. 31 καὶ mss. : ἤχοιεν Koe.

ma senza averlo preso, posseduto, acquistato né reso sua proprietà, affinché l'immagine di Cesare non si trovasse mai presso l'immagine «del Dio invisibile» (Col 1, 15).

11. Sia poi detto in un altro modo: alcuni sono figli dei re della terra, altri non sono loro figli ma sono comunque figli in senso assoluto, altri ancora, dato che sono estranei ai figli dei re della terra, non sono figli di nessuno sulla terra, proprio per questo sono figli di Dio o di suo Figlio o di qualcuna delle creature di Dio. Quando dunque il Salvatore chiede a Pietro: «I re della terra, da chi esigono tasse e tributi? Dai loro figli o dagli estranei?» e Pietro risponde: «Non dai loro figli, ma da chi è loro estraneo» (Mt 17, 26), Gesù si riferisce a coloro che sono estranei ai re della terra e, dato che sono liberi, sono anche figli: «Quindi i figli sono liberi» (Mt 17, 26). Non sono liberi i figli dei re della terra poiché «chiunque commetta peccato è schiavo del peccato» (Gv 8, 32), libero è invece chi rimane nella verità della parola di Dio e perciò conosce la verità, così da essere anche reso libero da questa. Se dunque uno è semplicemente figlio e non è affatto figlio dei re della terra, costui è libero. E forse, essendo libero, si preoccupa di non scandalizzare i re della terra, i loro figli e coloro che riscuotono il didracma. Perciò dice: «Non scandalizziamoli» ma «va' getta il tuo amo» e «prendi il primo pesce che viene su» (Mt 17, 27) etc. Vorrei proprio chiedere a chi si diverte con le favole sulle nature, di che natura erano i re della terra, i loro figli e coloro che riscuotevano il didracma, che il Salvatore non vuole scandalizzare. In base alla loro supposizione, non sembra che siano di natura lodevole, e forse si preoccupa di non scandalizzarli ed evita loro uno scandalo, affinché non pecchino in modo peggiore e, se vogliono, si salvino anche accogliendo colui che ha risparmiato loro uno scandalo. E nel "campo dell'esortazione",

5	<p>οὕτω γὰρ ἐρμηνεύεται ἡ <i>Καφαρναούμ</i>, παρακαλῶν τὸν μαθητὴν καὶ ἐλεύθερον αὐτὸν εἶναι καὶ υἷόν, δίδωσιν αὐτῷ δύναμιν τοῦ ἀλιεῦσαι <i>ἰχθὺν πρῶτον</i>, ἵνα ἀναβάντος αὐτοῦ παρακληθῆ ὁ Πέτρος ἐπὶ τῷ ἀναβάντι καὶ ἀλιευθέντι, καὶ ἀπὸ τοῦ στόματος εἰληφθαι τὸν <i>στατήρα</i> ἀποδοθησόμενον τοῖς οἰκείοις τοῦ στατήρος καὶ ἀπαιτοῦσιν ὡς ἴδιον τὸ τοιοῦτον νόμισμα.</p>	5
10	<p>12. Χαριέντως δ' ἂν ποτε χρήσαιο τῷ ῥητῷ ἐπὶ φιλαργύρῳ, μηδὲν ἀνά στόμα ἔχοντι ἢ τὰ περὶ τοῦ ἀργυρίου, ἐπὰν ἴδῃς αὐτὸν ὑπὸ τινος Πέτρου τεθεραπευμένον, ἀφελόντος αὐτοῦ οὐ μόνον ἐκ τοῦ στόματος καὶ τῶν λόγων, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ ὅλης διαθέσεως τὸν <i>στατήρα</i>, σύμβολον ὄντα πάσης αὐτοῦ φιλαργυρίας. Ἐρεῖς γὰρ τὸν τοιοῦτον ἐν θαλάσῃ μὲν γεγονέναι καὶ τοῖς ἀλμυροῖς τοῦ βίου πράγμασι καὶ τοῖς κύμασι τῶν τῆς φιλαργυρίας φροντίδων καὶ μεριμνῶν, ἔχοντα ἐν τῷ στόματι τὸν <i>στατήρα</i> ὅτε ἄπιστος ἦν καὶ φιλάργυρος, ἀναβεβηκέναι δὲ ἀπὸ τῆς θαλάσσης ἐν τῷ λογικῷ ἀγκίστρῳ συνειλημμένον καὶ εὐεργετούμενον, ὑπὸ τινος αὐτὸν διδάξαντος Πέτρου τὴν ἀλήθειαν, μηκέτι ἔχειν ἐν τῷ στόματι τὸν <i>στατήρα</i> ἀλλὰ ἀντ' ἐκείνου τὰ, ἔχοντα τὴν εἰκόνα, λόγια τοῦ θεοῦ.</p>	10
15	<p>13. Ἔτι εἰς τὸ προσήλθον οἱ τὰ δίδραχμα λαμβάνοντες τῷ Πέτρῳ¹ παραθήσῃ ἀπὸ τῶν Ἀριθμῶν ὅτι ὑπὲρ μὲν τῶν ἁγίων κατὰ τὸν τοῦ θεοῦ νόμον οὐχ ἀπλῶς δίδραχμον δίδοται, ἀλλὰ δίδραχμον ἅγιον. Γέγραπται γάρ· «καὶ λήψῃ πέντε σίκλους κατὰ κεφαλὴν, κατὰ τὸ δίδραχμον τὸ ἅγιον»². Ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ «πάντων τῶν υἰῶν Ἰσραὴλ»³ κατὰ κεφαλὴν δίδοται δίδραχμον ἅγιον. Ἐπει οὖν οὐχ οἷόν τε μετὰ τῶν ἁγίων δίδραχμων ἔχειν καὶ δίδραχμα, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, βέβηλα τὸν ἅγιον τοῦ θεοῦ, διὰ τοῦτο τοῖς λαμβάνουσι τὰ οὐχ ἅγια δίδραχμα καὶ ἐρωτήσασι τὸν Πέτρον καὶ εἰποῦσιν· ὁ διδάσκαλος ὑμῶν οὐ τελεῖ τὰ δίδραχμα⁴; προστάσσει δοθῆνα <i>στατήρα</i>, ἐν ᾧ ἦν <δύο> δίδραχμα, ὁ σωτὴρ εὐρισκόμενον ἐν τῷ στόματι τοῦ πρώτου ἀναβάντος ἰχθύος, ἵνα δοθῆ ἀντὶ τοῦ διδασκάλου καὶ τοῦ μαθητοῦ.</p>	15
20	<p>13. Ἔτι εἰς τὸ προσήλθον οἱ τὰ δίδραχμα λαμβάνοντες τῷ Πέτρῳ¹ παραθήσῃ ἀπὸ τῶν Ἀριθμῶν ὅτι ὑπὲρ μὲν τῶν ἁγίων κατὰ τὸν τοῦ θεοῦ νόμον οὐχ ἀπλῶς δίδραχμον δίδοται, ἀλλὰ δίδραχμον ἅγιον. Γέγραπται γάρ· «καὶ λήψῃ πέντε σίκλους κατὰ κεφαλὴν, κατὰ τὸ δίδραχμον τὸ ἅγιον»². Ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ «πάντων τῶν υἰῶν Ἰσραὴλ»³ κατὰ κεφαλὴν δίδοται δίδραχμον ἅγιον. Ἐπει οὖν οὐχ οἷόν τε μετὰ τῶν ἁγίων δίδραχμων ἔχειν καὶ δίδραχμα, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, βέβηλα τὸν ἅγιον τοῦ θεοῦ, διὰ τοῦτο τοῖς λαμβάνουσι τὰ οὐχ ἅγια δίδραχμα καὶ ἐρωτήσασι τὸν Πέτρον καὶ εἰποῦσιν· ὁ διδάσκαλος ὑμῶν οὐ τελεῖ τὰ δίδραχμα⁴; προστάσσει δοθῆνα <i>στατήρα</i>, ἐν ᾧ ἦν <δύο> δίδραχμα, ὁ σωτὴρ εὐρισκόμενον ἐν τῷ στόματι τοῦ πρώτου ἀναβάντος ἰχθύος, ἵνα δοθῆ ἀντὶ τοῦ διδασκάλου καὶ τοῦ μαθητοῦ.</p>	20
25	<p>13. Ἔτι εἰς τὸ προσήλθον οἱ τὰ δίδραχμα λαμβάνοντες τῷ Πέτρῳ¹ παραθήσῃ ἀπὸ τῶν Ἀριθμῶν ὅτι ὑπὲρ μὲν τῶν ἁγίων κατὰ τὸν τοῦ θεοῦ νόμον οὐχ ἀπλῶς δίδραχμον δίδοται, ἀλλὰ δίδραχμον ἅγιον. Γέγραπται γάρ· «καὶ λήψῃ πέντε σίκλους κατὰ κεφαλὴν, κατὰ τὸ δίδραχμον τὸ ἅγιον»². Ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ «πάντων τῶν υἰῶν Ἰσραὴλ»³ κατὰ κεφαλὴν δίδοται δίδραχμον ἅγιον. Ἐπει οὖν οὐχ οἷόν τε μετὰ τῶν ἁγίων δίδραχμων ἔχειν καὶ δίδραχμα, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, βέβηλα τὸν ἅγιον τοῦ θεοῦ, διὰ τοῦτο τοῖς λαμβάνουσι τὰ οὐχ ἅγια δίδραχμα καὶ ἐρωτήσασι τὸν Πέτρον καὶ εἰποῦσιν· ὁ διδάσκαλος ὑμῶν οὐ τελεῖ τὰ δίδραχμα⁴; προστάσσει δοθῆνα <i>στατήρα</i>, ἐν ᾧ ἦν <δύο> δίδραχμα, ὁ σωτὴρ εὐρισκόμενον ἐν τῷ στόματι τοῦ πρώτου ἀναβάντος ἰχθύος, ἵνα δοθῆ ἀντὶ τοῦ διδασκάλου καὶ τοῦ μαθητοῦ.</p>	25
30	<p>13. Ἔτι εἰς τὸ προσήλθον οἱ τὰ δίδραχμα λαμβάνοντες τῷ Πέτρῳ¹ παραθήσῃ ἀπὸ τῶν Ἀριθμῶν ὅτι ὑπὲρ μὲν τῶν ἁγίων κατὰ τὸν τοῦ θεοῦ νόμον οὐχ ἀπλῶς δίδραχμον δίδοται, ἀλλὰ δίδραχμον ἅγιον. Γέγραπται γάρ· «καὶ λήψῃ πέντε σίκλους κατὰ κεφαλὴν, κατὰ τὸ δίδραχμον τὸ ἅγιον»². Ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ «πάντων τῶν υἰῶν Ἰσραὴλ»³ κατὰ κεφαλὴν δίδοται δίδραχμον ἅγιον. Ἐπει οὖν οὐχ οἷόν τε μετὰ τῶν ἁγίων δίδραχμων ἔχειν καὶ δίδραχμα, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, βέβηλα τὸν ἅγιον τοῦ θεοῦ, διὰ τοῦτο τοῖς λαμβάνουσι τὰ οὐχ ἅγια δίδραχμα καὶ ἐρωτήσασι τὸν Πέτρον καὶ εἰποῦσιν· ὁ διδάσκαλος ὑμῶν οὐ τελεῖ τὰ δίδραχμα⁴; προστάσσει δοθῆνα <i>στατήρα</i>, ἐν ᾧ ἦν <δύο> δίδραχμα, ὁ σωτὴρ εὐρισκόμενον ἐν τῷ στόματι τοῦ πρώτου ἀναβάντος ἰχθύος, ἵνα δοθῆ ἀντὶ τοῦ διδασκάλου καὶ τοῦ μαθητοῦ.</p>	30

¹ Mt 17, 24 | ² Num 3, 47 | ³ Num 3, 45 | ⁴ Mt 17, 24

1 τὸν mss. : ἕκαστον Diehl. Kl. cf. lat. 2 υἷόν + ἀπαγγέλλων Kl. cf. lat. 4 τοῦ + ἐξ ἀνοιχθέντος αὐτοῦ τοῦ Kl. Diehl. Koe. cf. lat. 10 τῶν λόγων mss. : τὸν ἀργυρίου λόγον Koe. cf. lat. 13 πράγμασι H V : πράμμασι M² 18 λόγια H^{corr.} M V : τὰ λόγια H^{a.c.} | τοῦ om. V 29 ἦν + δύο Kl. cf. lat. et Hier. εὐρισκόμενον H V : -όμενον M²

così si traduce infatti Cafarnao, esortando il discepolo a essere libero e figlio, gli dà il potere di pescare il primo pesce, affinché, quando questo emerge, Pietro sia esortato verso il pesce risalito e pescato e gli prenda dalla bocca lo statere per darlo a coloro che hanno a che vedere con lo statere e richiedono una tale moneta come propria.

12. Sarebbe davvero grazioso sfruttare questo passo nei confronti di una persona avara, che ha sempre il denaro sulla punta della lingua, qualora la si veda guarita da un Pietro che le tolga non solo dalla bocca e dai discorsi, ma anche dalla sua generale disposizione interiore, quello statere che è simbolo di tutta la sua avidità. Dirai che un uomo del genere, quando era incredulo e avido, si è trovato con in bocca lo statere nel mare, negli affari salati di questa vita e tra le onde delle preoccupazioni dell'avidità, ma poi è risalito dal mare catturato dall'amo del *λόγος* e beneficato da un Pietro che gli ha insegnato la verità, e non ha più in bocca lo statere ma, al suo posto, le parole che hanno l'immagine di Dio.

13. Con il passo «Si avvicinarono a Pietro coloro che riscuotevano il didracma» (Mt 17, 24) si potrebbe confrontare, dal libro dei Numeri, il fatto che, secondo la legge di Dio, per i santi non si paga un semplice didracma, ma il didracma santo. È scritto infatti: «Prenderai cinque scicli a testa, secondo il didracma santo» (Num 3, 47). Ma anche «per tutti i figli di Israele» (Num 3, 45) è pagato un didracma santo a testa. Poiché dunque non è possibile che il santo di Dio abbia, dopo il didracma santo anche il didracma, per così dire, profano, per questa ragione, a coloro che riscuotono il didracma non santo e chiedono a Pietro: «Il vostro maestro non paga il didracma?» (Mt 17, 24), il Salvatore ordina che sia pagato uno statere, che vale due didracmi, trovato nella bocca del primo pesce che viene su, perché lo si dia per il maestro e il discepolo.

14. Ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ προσήλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ λέγοντες· τίς ἄρα μείζων ἐστὶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν¹;

Δυνάμενος ὁ Ματθαῖος ὑπὲρ τοῦ διδαχθῆναι ἡμᾶς, τί τε προσελθόντες οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ ἠξίουσαν παρ' αὐτοῦ μαθεῖν πῶς
5 τε ἀπεκρίνατο πρὸς τὸ πύσμα αὐτῶν, αὐτὸ τοῦτο μόνον 5
διηγήσασθαι, ὁ δὲ προσέθηκε κατὰ μὲν τινα τῶν ἀντιγράφων· ἐν
ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ προσήλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ, κατὰ δὲ ἄλλα· ἐν
ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. Καὶ ἀναγκαῖον μὴ ἀνεξέταστον εἶσαι τὸ βούλημα
τοῦ εὐαγγελιστοῦ. Διόπερ ἐπιστήσαντες τοῖς πρὸ τοῦ ἐν ἐκείνῃ τῇ
10 ἡμέρᾳ ἢ ὥρᾳ, σκοπήσωμεν εἰ οἶόν τέ ἐστὶν ἀπ' ἐκείνων ὁδὸν λαβεῖν 10
πρὸς τὸ θεωρῆσαι ὡς ἀναγκαῖαν τὴν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἢ ὥρᾳ
προσθήκην. Ἐληλύθεισαν τοίνυν εἰς τὴν «Καφαρναοῦμ»² ὁ Ἰησοῦς
ἅμα τοῖς μαθηταῖς ἔνθα «οἱ τὰ δίδραχμα λαμβάνοντες τῷ Πέτρῳ
προσήλθον καὶ» ἐρωτῶντες «εἶπον» τὸ «ὁ διδάσκαλος ὑμῶν οὐ
15 τελεῖ τὰ δίδραχμα;»³ εἶτα ἀποκριναμένου πρὸς αὐτοὺς τοῦ Πέτρου 15
καὶ εἰπόντος «ναί»⁴, ὁ «Ἰησοῦς» προαπολογησάμενος περὶ τῆς
δόσεως τῶν διδράχμων πέμπει τὸν Πέτρον τῷ ἀγκίστρῳ
ἀνασπάσοντα «ἰχθύν»⁵, οὗ ἐν τῷ στόματι ἔφασκεν εὐρεθῆσθαι
«στατήρα» τὸν δοθησόμενον ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ Πέτρου. Δοκεῖ οὖν
20 μοι ὅτι μεγίστην νομίσαντες ταύτην εἶναι ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς τὸν 20
Πέτρον τιμὴν, κρίναντος αὐτὸν μείζονα τῶν λοιπῶν γνωρίμων,
ἐβούλοντο, ὅπερ ὑπενόουν, ἀκριβῶσαι διὰ τοῦ πυθόμενοι τοῦ
Ἰησοῦ ἀκοῦσαι παρ' αὐτοῦ εἰ, ὡς ὑπελάμβανον, μείζονα κέκρικε
τὸν Πέτρον αὐτῶν. Ἄμα δὲ ἤλιπζον καὶ τὴν αἰτίαν εἴσεσθαι τοῦ
25 προκεκρίσθαι τὸν Πέτρον τῶν λοιπῶν μαθητῶν. Ταῦτ' οὖν, οἶμαι, 25
δηλῶσαι ὁ Ματθαῖος βουλόμενος ἐπήγαγε τῷ «ἐκείνον λαβών,
δηλονότι τὸν στατήρα, δὸς αὐτοῖς ἀντὶ ἐμοῦ καὶ σοῦ»⁶ τὸ ἐν ἐκείνῃ
τῇ ἡμέρᾳ προσήλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ λέγοντες· τίς ἄρα μείζων
30 ἐστὶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν⁷; Τάχα δὲ καὶ ἀμφέβαλλον διὰ τὸ 30
τρεῖς προκεκρίσθαι κατὰ τὴν μεταμόρφωσιν, ἀμφέβαλλον δὲ περὶ
τοῦ τίς τῶν τριῶν μείζων εἶναι κέκριται παρὰ τῷ κυρίῳ. Ὁ μὲν γὰρ
Ἰωάννης ἀνέπεσεν ἐπὶ τὸ στήθος αὐτοῦ δι' ἀγάπην⁸, καὶ
ἀκόλουθον πρὸ τοῦ δεῖπνου τιμῆς ἐξαιρέτου σύμβολα πολλὰ
αὐτοὺς ἔωρακένας πρὸς τὸν Ἰωάννην ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ. Ὁ δὲ Πέτρος

¹ Mt 18, 1 | ² Mt 17, 24 | ³ Mt 17, 24 | ⁴ Mt 17, 25 | ⁵ Mt 17, 27 | ⁶ Mt 17, 27 | ⁷ Mt 18, 1 | ⁸ cf. Gn 13, 25

1 titulum Περὶ τῶν λεγόντων τίς μείζων καὶ περὶ τοῦ προσκληθέντος παιδίου ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ H ante lemma 2 μείζων M V: μείζον H 7 τῷ H M^{p.c.} V: τε τῷ M^{a.c.} 10 εἰ om. H 15 τελεῖ H M^{p.c.} V: δίδοι M^{a.} 18 εὐρεθῆσθαι H: εὐρέσεσθαι M V 21 post τιμὴν lac. stat. Kl. Koe. cf. lat. 25 Ταῦτ' H: Ταῦτα M V 28 ἡμέρα + ἢ ὥρα Kl. cf. lat. 30 δὲ H: om. M: γὰρ ἂν V

14. *In quel giorno i discepoli si avvicinarono a Gesù dicendo: «Chi è il più grande nel regno dei cieli?» (Mt 18, 1[-6]).*

Per istruirci, Matteo avrebbe potuto limitarsi a raccontarci solo cosa i discepoli chiesero di sapere da Gesù dopo essersi avvicinati e come lui rispose alla loro richiesta, ma egli aggiunse, in base ad alcune copie: «In quell'ora i discepoli si avvicinarono a Gesù», invece, in base ad altre: «In quel giorno». Non bisogna sorvolare sull'intenzione dell'evangelista. Perciò, esaminando ciò che precede le parole: «In quel giorno (o quell'ora)», vediamo se è possibile intraprendere da lì una strada che ci faccia considerare necessaria l'aggiunta «In quel giorno (o quell'ora)». Gesù insieme ai suoi discepoli era dunque giunto a «Cafarnao» (Mt 17, 24), lì «coloro che riscuotono il didracma si erano avvicinati a Pietro e» aveva chiesto: «Il vostro maestro non paga il didracma?» (Mt 17, 24). Poi, dopo che Pietro rispose di «sì» (Mt 17, 25), Gesù, per giustificarsi sul pagamento del didracma, manda Pietro a pescare con l'amo un «pesce» (Mt 17, 27), nella cui bocca disse che avrebbe trovato uno statere da pagare per sé e per Pietro. Mi sembra dunque che i discepoli ritennero che questo fosse il più grande onore accordato a Pietro da Gesù, che lo giudicava quindi più grande degli altri suoi conoscenti, e vollero fare questa domanda a Gesù per chiarire, sentendolo dire da lui, se, come ritenevano, egli giudicasse Pietro più grande di loro. Al contempo speravano di venire a sapere anche il motivo per cui Pietro era preferito agli altri discepoli. Volendo mostrare questo, credo, Matteo giustappose alle parole «Presolo – chiaramente lo statere – dallo loro per me e per te» (Mt 17, 27) la frase «In quel giorno i discepoli si avvicinarono a Gesù dicendo: Chi è il più grande nel regno dei cieli?» (Mt 18, 1). Forse già dubitavano a causa dei tre prescelti per assistere alla trasfigurazione, e dubitavano anche su chi dei tre fosse giudicato più grande presso il Signore. Giovanni infatti si appoggiò sul suo petto per amore (cf. Gv 13, 25), ed è logico che anche prima dell'ultima cena essi avessero visto molti segni di notevole onore resi a Giovanni da Gesù. Pietro poi,

5 ἐν τῇ ὁμολογίᾳ ἤκουσε μακάριος διὰ τὸ «σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ
θεοῦ τοῦ ζῶντος»¹· πάλιν δὲ διὰ τὸ «ὑπάγε ὀπίσω μου, σατανᾶ·
σκάνδαλόν μου εἶ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν
ἀνθρώπων»² περισπῶντο μήποτε οὐχ οὗτος εἶη ὁ μείζων, ἄτερος
5 δὲ τῶν Ζεβεδαίου υἱῶν. Τοσαῦτα μὲν διὰ τὸ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἢ
ἄρα, ἐν ᾗ ἐγεγόνει τὰ περὶ τὸν «στατήρα».

10 15. Ἐξῆς δὲ κατανοητέον τὸ προσήλθον αὐτῷ οἱ μαθηταί³, ὡς
μαθηταὶ διδασκάλῳ προβλήματα προτείνοντες καὶ ἐξετάζοντες,
τίς ἄρα μείζων ἐστὶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. Καὶ μιμητέον γε ἐν
10 τούτοις τοὺς τοῦ Ἰησοῦ μαθητάς· εἴ ποτε ζητούμενόν τι ἐν ἡμῖν μὴ
εὐρίσκοιτο, μετὰ πάσης ὁμοιοῦσας περὶ τοῦ ζητουμένου
προσέλθωμεν τῷ Ἰησοῦ, παρόντι ὅπου «δύο καὶ τρεῖς συνηγμένοι»⁴
ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ, καὶ ἐτοιμῶ ἐν τῇ κατὰ δύναμιν παρουσίᾳ
15 φωτίζειν τὰς καρδίας τῶν γνησίως αὐτῷ μαθητεύεσθαι θελόντων
πρὸς κατάληψιν τῶν ζητουμένων. Οὐκ ἄτοπον δὲ καὶ τινι τῶν ὑπὸ
τοῦ θεοῦ τεταγμένων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ διδασκάλων προσελθόντας
ἡμᾶς προτείνειν ἀνάλογόν τι πρόβλημα τῷ τίς ἄρα μείζων ἐστὶν ἐν
τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν⁵.

20 Τί μὲν οὖν ἤδη ἔγνωστο τοῖς μαθηταῖς τῶν κατὰ τὸ πύσμα
τούτου; τί δὲ ἐζητεῖτο; ὅτι μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ἰσότης τῶν ἀξιουμένων
20 τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, κατελήφεισαν, καὶ ὅτι, μὴ οὔσης
ἰσότητος, ἔστι τις ὁ μείζων καὶ οὕτω καθεξῆς μέχρι τοῦ ἐλαχίστου.
Ἄποδοτι δὲ ὁ μείζων, καὶ ὅπως βιώσας ὁ ἐλάχιστος καὶ τίνες οἱ
μεταξύ, ἔτι ἐζήτουν. Εἰ μὴ ἄρα ἀκριβέστερον ἔστιν εἰπεῖν ὅτι, τίς
25 μὲν ὁ ἐλάχιστος ἤδεισαν ἐκ τοῦ «ὅς ἐάν λύση μίαν τῶν ἐντολῶν
τούτων τῶν ἐλαχίστων καὶ διδάξῃ οὕτως τοὺς ἀνθρώπους,
ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν»⁶, τίς δὲ ὁ
πάντων μείζων οὐκ ἐγίνωσκον, εἰ καὶ κατελάμβανον τὸ «ὅς δ' ἂν
ποιήσῃ καὶ διδάξῃ, οὗτος μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν
30 οὐρανῶν»⁷· μεγάλων γὰρ ὄντων πλείονων, τίς ὁ τῶν μεγάλων
μείζων, ὡς ἐν ἀνθρώποις, οὐκ ἦν αὐτοῖς σαφές. Καὶ ὅτι μεγάλοι
μὲν πλείους, οὐκ ἐπίσης δὲ μεγάλοι οἱ μεγάλοι, δηλώσει τὸ μέγας
ὄνομα κείμενον ἐπὶ τοῦ Ἰσαάκ, «ὅς προβαίνων μείζων ἐγένετο
σφόδρα σφόδρα»⁸, εἰρημένον δὲ καὶ ἐπὶ Μωσέως καὶ ἐπὶ τοῦ

¹ Mt 16, 16 | ² Mt 16, 23 | ³ Mt 18, 1 | ⁴ Mt 18, 20 | ⁵ Mt 18, 1 | ⁶ Mt 5, 19
⁷ Mt 5, 19 | ⁸ Gen 26, 13

6 ἐγεγόνει H M^{p.c.} V : γεγόνει M^{a.c.} 8 διδασκάλῳ H : τοῦ σωτήρος M : om. V
12 καὶ mss. : ἢ Kl. cf. lat. 17 τι H M¹ V : om. M² 23 Ἄποδοτις mss. :
Ἄποδοτις Huet 24 ἔστιν H : om. M V 33 ἐγένετο + ἕως οὐ μέγας ἐγένετο
Huet Kl. cf. lat. Gen 26, 13 34 ἐπὶ¹ + τοῦ H

nella sua confessione, fu definito beato poiché aveva detto «Tu sei il Cristo, il figlio del Dio vivente» (Mt 16, 16); ma, al contrario, a causa delle parole «Vai dietro a me, Satana: mi sei di scandalo poiché non pensi le cose di Dio ma quelle degli uomini» (Mt 16, 23) erano spinti a pensare che non fosse lui il più grande, ma fosse uno dei figli di Zebedeo. Abbiamo detto questo a causa dell'espressione «in quel giorno (o in quell'ora)», in cui erano svolti i fatti dello statere.

15. In seguito, le parole «i discepoli si avvicinarono» (Mt 18, 1) a lui, bisogna intenderle come se fossero di scolari che propongono dei problemi al maestro e domandano chi è il più grande nel regno dei cieli. E i discepoli di Gesù vanno imitati in questo: se non si trova tra noi una risposta a una questione, avviciniamoci con grande concordia a Gesù, che è presente dove «due e tre sono riuniti» (Mt 18, 20) nel suo nome ed è pronto, rivelandosi in base alle nostre capacità, a illuminare i cuori di chi vuole essere sinceramente educato da lui per comprendere le diverse questioni. Non è poi fuori luogo avvicinarci a uno dei maestri ordinati da Dio nella Chiesa e proporgli un problema analogo a «Chi è il più grande nel regno dei cieli?» (Mt 18, 1).

Cosa era già noto ai discepoli riguardo questo quesito e cosa chiedevano? Avevano compreso che non c'è uguaglianza tra coloro che sono degni del regno dei cieli e che, dato che non c'è uguaglianza, qualcuno è più grande, e così via fino al più piccolo. Ma si chiedevano ancora in che senso uno fosse più grande, e come visse il più piccolo e chi ci fosse in mezzo. Se si deve parlare più precisamente, sapevano già chi è il più piccolo, in base alle parole: «Chi infrange uno di questi comandamenti più piccoli e insegna agli uomini a fare così, sarà chiamato il più piccolo nel regno dei cieli» (Mt 5, 19) ma non sapevano chi fosse il più grande di tutti, anche se avevano compreso che «chi fa e insegna questo, sarà chiamato grande nel regno dei cieli» (Mt 5, 19). Ma, dato che molti sono grandi, non era chiaro per loro chi fosse il più grande dei grandi (come accade tra gli uomini). E che molti sono i grandi, senza che siano grandi alla pari, lo dimostrerà la parola "grande" riferita a Isacco, «che, progredendo, divenne davvero davvero grande» (Gen 26, 13) e riferita anche a Mosè,

βαπτιστοῦ Ἰωάννου καὶ ἐπὶ τοῦ σωτήρος. Καὶ πᾶς γε ὁμολογήσει
ὅτι καὶ πάντες οὗτοι μεγάλοι ἦσαν κατὰ τὴν γραφήν, ἀλλὰ μείζων
αὐτῶν ἦν ὁ σωτήρ. Εἰ δὲ καὶ Ἰωάννης τοῦ Ἰσαάκ καὶ τοῦ Μωσέως
μείζων ἦν, οὐ «μείζων οὐδεὶς ἐν γεννητοῖς γυναικῶν»¹ ἦν, ἢ οὐ
5 μείζων μὲν ἴσος δὲ ἀμφοτέροις ἢ τινι αὐτῶν, οὐκ ἀκίνδυνον 5
ἀποφύνασθαι. Καὶ ἐκ τοῦ Ἰσαάκ δὲ «προβαίνων μείζων ἐγένετο,
ἕως οὐ μέγας ἐγένετο»², οὐχ ἀπλῶς ἀλλὰ μετὰ προσθήκης τῆς
«σφόδρα» δις κατειλεγμένης, ἔστι μαθεῖν ὅτι διαφορὰ ἐστὶ
μεγάλων, τινὸς μὲν ὄντος μεγάλου, ἐτέρου δὲ σφόδρα μεγάλου καὶ
10 ἄλλου σφόδρα σφόδρα μεγάλου. Ἐζήτουν τοίνυν οἱ μαθηταὶ 10
προσελθόντες τῷ Ἰησοῦ μαθεῖν, τίς ἄρα μείζων ἐστὶν ἐν τῇ βασιλείᾳ
τῶν οὐρανῶν³. Καὶ τάχα ἐκεῖνοι μὲν ἐβούλοντο μαθεῖν ἀκούσαντες
ἀπ' αὐτοῦ τὸ τοιοῦτον· ὁ δεῖνα μείζων ἐστὶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν
15 οὐρανῶν· ὁ δὲ ἐπὶ τὸ καθολικώτερον ἀνάγει τὸν λόγον, δεικνύς 15
ὁποταπὸς τῇ ποιότητι μείζων ἐστὶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν,
ὄντινα κατὰ δύναμιν ἐκ τῶν γεγραμμένων κατανοήσωμεν.

16. Προσκαλεσάμενος γὰρ ὁ Ἰησοῦς παῖδιον καὶ τὰ ἐξῆς⁴. Ἔστι
δὲ πρότερον ἀπλῶς διηγῆσασθαι. Εἴποι δ' ἂν ὁ κατὰ τὸ ἀπλοῦν
διηγούμενος τὸν τοῦ σωτήρος ἐν τούτοις λόγον ὅτι, ἐὰν ἀνὴρ τις ὢν
20 ἐπὶ τοσοῦτον νεκρώσῃ τὰς ἀνδρικὰς ἐπιθυμίας, «πνεύματι τὰς 20
πράξεις τοῦ σώματος»⁵ θανατῶν καὶ «πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ
Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι»⁶ περιφέρων, ὥστε παιδίου ἀγεύστου
ἀφροδισίων καὶ ἀνενοήτου ἀνδρικῶν κινήματων ἔχειν
κατάστασιν, ὁ τοιοῦτος ἐστράφη καὶ γέγονεν ὡς τὰ παῖδια. Καὶ ὁ
25 σωτήρ γε προσέθηκε τῇ τῶν παιδίων περὶ τῶν τοιούτων 25
κινήματων καταστάσει, τοσοῦτῳ μᾶλλον τῶν ἀσκούντων καὶ ἐπὶ
τοσοῦτον ἐληλακότων σωφροσύνης, τὸ μείζων ἐστὶν ἐν τῇ βασιλείᾳ
τῶν οὐρανῶν.

30 Ὅπερ δὲ ἐπὶ τῶν κατὰ τὰ ἀφροδίσια λέλεκται περὶ τῶν 30
παιδίων, τοῦτ' ἂν λεχθεῖη καὶ περὶ τῶν λοιπῶν παθῶν καὶ
ἀρρωστημάτων καὶ νοσημάτων τῆς ψυχῆς, εἰς ἃ μὴ πέφυκε παιδία

¹ Lc 1, 32 | ² Gen 26, 13 | ³ Mt 18, 1 | ⁴ Mt 18, 2 | ⁵ Rom 8, 13 | ⁶ 2Cor 4, 10

2 ὅτι + εἰ Kl. cf. lat. | καὶ πάντες H : οἱ ἄνδρες M V 3 Ἰωάννης M H : Ἰωάννου V 4 οὐδεὶς ἐν γε. γυ. H M : ἐν γε. γυ. οὐδεὶς V 5 ἴσος H V : ἴσως M 6 τοῦ + τεταγμένου ἐν Kl. Koe. cf. lat. | δὲ + ὅς Fr. 8 κατειλεγμένης H M V^{im} : κατηλεγ- V^{a.c.} 9 καὶ H V : om. M 15 ὁποταπὸς mss. : ὁποταπὸς Kl. | τῇ ποιότητι H : τῆς ποιότητος M V 18 τὸ ἀπλοῦν διηγούμενος H : τὸν ἀπλοῦν διηγούμενος M V 23 ἀνενοήτου H M : ἀνενοήτου V 24 ὁ²...27 σωτήρ mss. : ὅσον Par^{im}. 26 μᾶλλον + ἄλλων Diehl Kl. Koe. cf. lat. 27 τοσοῦτον + οὐκ Huet cf. lat. | τὸ mss. : secl. Kl. : τόπον Koe. | μείζων M : μείζον H V 29 δὲ + καὶ M V 30 τοῦτ' H : τοῦτο M² V 31 παῖδια M V : πεδία H

a Giovanni il Battista e al Salvatore. Tutti concorderanno sul fatto che tutti costoro erano grandi secondo la scrittura, ma il più grande tra loro era il Salvatore. Non è senza rischi chiedere se Giovanni, di cui «nessuno tra i nati da donna era più grande» (Lc 1, 32), fosse più grande di Isacco e Mosè, o se non fosse più grande ma pari a entrambi o a uno di loro. E dal fatto che Isacco «progredendo divenne più grande, fino a che non divenne» non semplicemente «grande» (Gen 26, 13) ma grande con l'aggiunta di due «davvero», è possibile imparare che c'è differenza tra i grandi, dato che uno è "grande", un altro "davvero grande" e un altro ancora "davvero davvero grande". Avvicinandosi a Gesù i discepoli chiedevano chi è il più grande nel regno dei cieli. E forse quelli volevano impararlo, sentendo da lui una risposta del genere: il tale è il più grande nel regno dei cieli. Ma lui eleva il discorso a un livello più generale e mostra quali qualità possiede chi è più grande nel regno dei cieli. Cerchiamo di comprenderlo, secondo le nostre capacità, in base alle scritture.

16. *Chiamato un bambino, Gesù etc* (Mt 18, 2). Per prima cosa bisogna offrire un'interpretazione semplice. Chi interpreta in senso semplice la parola del Salvatore in questo contesto, potrebbe dire che, qualora uno, pur essendo uomo, mortifica i desideri virili, uccidendo «con lo spirito gli atti del corpo» (Rom 8, 13) e sopportando «del tutto la morte di Gesù nel proprio corpo» (2Cor 4, 10) a tal punto da avere la disposizione d'animo di un bambino che non ha gustato i piaceri sessuali e non ha concepito impulsi virili, costui si è convertito ed è divenuto come un bambino. E per l'appunto il Salvatore accosta le parole «è più grande nel regno dei cieli» (Mt 18, 4) alla condizione infantile verso tali pulsioni di chi tanto più si è sforzato e ha raggiunto un tale grado di continenza.

Ciò che si è detto dei bambini per i piaceri sessuali si potrebbe dire anche per le altre passioni, debolezze e malattie dell'anima, nelle quali non possono per natura cadere i bambini,

5 ἐμπίπτειν, ὅσα τὸν λόγον μηδέπω συμπεπλήρωκεν· οἷον ἵνα
 στραφῆ τις καὶ ὁποῖόν ἐστι τὸ βραχὺ παιδίον πρὸς ὄργην τοιοῦτος
 γένηται ὡν ἀνὴρ, καὶ ὁποῖόν ἐστι τὸ παιδίον πρὸς λύπην, ἔσθ' ὅτε
 10 παρὰ τὸν καιρὸν τοῦ τεθνηκότος πατρός ἢ μητρός ἢ τινος
 ἀδελφοῦ, ὡς γελᾶν καὶ παίζειν κατ' ἐκείνον τὸν χρόνον,, τοιοῦτος
 ἂν γένοιτο ὁ στραφεὶς ὡς παιδία καὶ ἕξιν ἀναλαβῶν ἐκ λόγου τῆς
 λύπης ἀπαράδεκτον, ὥστε ὁποῖόν ἐστι πρὸς λύπην τὸ βραχὺ
 15 παιδίον αὐτὸν γενέσθαι. Τὸ δ' ὅμοιον φήσεις περὶ τῆς καλουμένης
 ἡδονῆς, καθ' ἣν ἀλόγως ἐπαίρονται οἱ φαῦλοι, ἣν οὐ πάσχει τὰ
 παιδία οὐδ' οἱ στραφέντες καὶ γενόμενοι ὡς τὰ παιδία. 10
 Ὡς μὲν οὖν πρὸς τὸ ἀκριβές, ἀποδέδεικται καὶ ἄλλοις ὅτι
 οὐδὲν τῶν παθῶν πίπτει εἰς τὰ μηδέπω συμπεπληρωκότα τὸν
 λόγον παιδία· εἰ δ' οὐδέν, δηλονότι οὐδὲ φόβος, ἀλλ' εἰ ἄρα
 20 ἀνάλογόν τι τοῖς πάθεσι, καὶ ταῦτα ἀμυδρὰ καὶ τάχιστα
 ἀνασκευαζόμενα καὶ θεραπευόμενα γίνεται ἐν τοῖς παιδίοις, ὡς
 ἀγαπητὸν εἶναι ἐπὶ τοῦτο φθάσαι τὸν στραφέντα ὡς τὰ παιδία ὅσον
 ἔχει τῆς οἰονεὶ ὑποβολῆς τῶν παθῶν ὡς τὰ παιδία. Καὶ περὶ φόβου
 25 τοίνυν τὰ ὅμοια τοῖς ἀποδεδομένοις νοήσεις ὅτι τὰ παιδία τὸν μὲν
 φόβον τῶν φαύλων οὐ πάσχει, ἄλλο δέ τι ὃ οἱ μὴ ἀκριβοῦντες τὰ
 τῶν παθῶν καὶ τῶν ὀνομάτων ἐκείνων λέγουσιν εἶναι φόβον, οἷον
 30 δὲ καὶ τὸ τῶν παιδίων ἀμνησικάκον παρ' αὐτοὺς τοὺς τῶν δακρύων
 καιροὺς ἐν ἀκαρεῖ μεταβαλλομένων καὶ γελώντων καὶ
 συμπαιζόντων τοῖς νομιζομένοις λελυπηκέναι καὶ πεφοβηκέναι,
 ἀλλ' οὐ κατὰ τὴν ἀλήθειαν ταῦτα ἐνηργηκόσιν. Οὕτω δὲ καὶ
 25 ταπεινώσει ἑαυτὸν τις ὡς ὃ προσεκαλέσατο ὁ Ἰησοῦς παιδίον· οὐ
 γὰρ πίπτει ὑψηλοφροσύνη καὶ οἷσις εὐγενείας ἢ πλοῦτου ἢ τινος
 τῶν νομιζομένων μὲν οὐκ ὄντων δὲ ἀγαθῶν εἰς παιδίον. Διόπερ
 ἔστιν ἰδεῖν τὰ κομιδῆ νήπια μέχρι τριῶν καὶ τεττάρων ἐτῶν ὅμοια
 30 τοῖς ἀγενέσι, κὰν εὐγενῆ εἶναι δοκῆ, καὶ μὴ μᾶλλον πάντως φιλεῖν
 δοκοῦντα τὰ πλούσια παιδία παρὰ τὰ πενιχρά.
 Ἐὰν οὖν, ὅπερ παρὰ τὴν ἡλικίαν πάσχει τὰ παιδία πρὸς τὰ
 τοὺς ἀνοήτους ἐπαίροντα τοιαῦτα πάθη, ἀπὸ λόγου ὁ τοῦ Ἰησοῦ

1 ἵνα + καὶ H 2 βραχὺ om. H 5 ἀδελφοῦ mss. : φίλου Kl. cf. lat. 7 πρὸς
 λύπην om. V 10 οὐδ... παιδία² om. V 11 πρὸς τὸ H M¹ V : τοῦτο M²
 12 συμπεπληρωκότα H V : συμπ- M² 13 οὐδὲ Koe. cf. lat. : καὶ ὁ mss. 14 τοῖς
 + ἄλλοις Diehl cf. lat. 17 ὑποβολῆς mss. : ὑπερβολῆς C^{luc}39 | ὡς del. Fr.
 18 ἀποδεδομένοις H M¹ V : ἀποδειγμένοις M² Tar. | νοήσεις Kl. : νοήσιεν
 mss. : νοήθειεν Huet 19 μὴ ἀκριβοῦντες Kl. cf. C^{luc}39 : διακριβοῦντες mss.
 21 δὲ mss. : δὴ Kl. Koe. 24 τὴν H : om. M V 25 προσεκαλέσατο H : παρεκαλ-
 M V 28 τὰ + μὴ Lomm. | τεττάρων H M : τεσσάρων V dub. Kl. 31 πάσχει
 H : πάσχη M V | παιδία M V : παιδεία H

che non hanno ancora completato lo sviluppo delle facoltà razionali. Facciamo un esempio: uno si converte e, com'è un bambino piccolo in quanto all'ira, tale diventa lui pur essendo uomo, e, com'è un bambino in quanto alla tristezza (a volte, quando muore il Padre, la madre o un fratello, in qual momento ridono e scherzano in modo inopportuno), tale diventa chi si è convertito come un bambino e ha assunto una disposizione razionale che non accetta la tristezza, così da diventare esattamente come un bambino piccolo in quanto alla tristezza. Una cosa del genere la potrai dire in relazione al cosiddetto piacere, con cui gli uomini malvagi si eccitano in modo irrazionale, ma di cui non soffrono né i bambini né chi si è convertito ed è divenuto come un bambino.

Poiché dunque è stato accuratamente dimostrato da altri che nessuna passione ricade sui bambini che non hanno ancora completato lo sviluppo delle facoltà razionali, se non c'è passione, è chiaro che non c'è nemmeno paura, ma se in loro si verifica qualcosa di analogo alle passioni, sono cose vaghe, che rapidamente passano e guariscono. Così è desiderabile che chi si è convertito come un bambino, giunga a tal punto da trovarsi, per così dire, nel punto più basso delle passioni, come i bambini. E riguardo alla paura, la penserai come abbiamo appena detto: i bambini non sentono la stessa paura che provano gli sciocchi, ma un altro sentimento simile chiamato paura da chi non si interessa con precisione delle passioni e dei loro nomi. Un esempio è il fatto che i bambini non hanno ricordo del male e, mentre stanno piangendo, in un attimo cambiano umore, ridono e scherzano con coloro che si penserebbe li dovrebbero aver rattristati e spaventati, ma che in realtà non l'avevano fatto. In questo modo uno umilierà sé stesso come il bambino che Gesù chiamò: l'ambizione, il pensiero della nobiltà, della ricchezza o di un altro dei cosiddetti beni non ricadono sui bambini. Perciò è possibile vedere che i bambini veramente piccoli, fino a tre o quattro anni, anche se li si ritiene nobili, sono simili a quelli di umili origini e non dimostrano di amare i bambini ricchi più di quelli poveri.

Se dunque il discepolo di Gesù <accoglie>, per mezzo della ragione, ciò che i bambini sperimentano in base all'età nei riguardi di quei sentimenti che eccitano gli sciocchi,

μαθητής <ἀναλάβη>, ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν ὡς ὃ ἔδειξεν ὁ Ἰησοῦς
 παιδίον, οὐκ ἐπαιρόμενος ἐπὶ δοξαρίῳ οὐδὲ φυσιοῦμενος ἐπὶ
 πλούτῳ οὐδ' ἐπὶ περιβολῇ οὐδὲ ὄγκουμένος ἐπὶ εὐγενείᾳ.
 Μάλιστα δὲ τοὺς, ὡς ὁ λόγος ἀπέδειξε, στραφέντας ὡς ὃ
 5 προσελάβετο ὁ Ἰησοῦς παιδίον, ἀποδεκτέον καὶ μιμητέον ἐπὶ τῷ 5
 Ἰησοῦ ὀνόματι, ἐπεὶ μάλιστα ἐν τούτοις ἐστὶν ὁ Χριστός. Καὶ διὰ
 τοῦτο λέγει τὸ καὶ ὅς ἂν δέξηται ἐν παιδίῳ τοιοῦτο ἐπὶ τῷ ὀνόματί
 μου, ἐμὲ δέχεται¹.

17. Τὸ δὲ ἐξῆς ἐργῶδες κατὰ ἀκολουθίαν τῶν
 10 προαποδομένων διηγήσασθαι. Εἴποι γὰρ ἂν τις, πῶς ὁ στραφεὶς 10
 καὶ γενόμενος ὡς τὰ παιδία μικρός ἐστι τῶν πιστευόντων εἰς τὸν
 Ἰησοῦν καὶ ἐπιδεκτικὸς τοῦ σκανδαλισθῆναι; πειρασώμεθα δὲ καὶ
 τοῦτο ἀκολούθως σαφηνίσαι. Πᾶς ὁ τῷ Ἰησοῦ ὡς υἱῷ
 15 συγκαταθέμενος θεοῦ κατὰ τὴν ἀληθῆ περι αὐτοῦ ἱστορίαν καὶ 15
 ὁδεύων διὰ τῶν κατὰ τὸ εὐαγγέλιον πράξεων εἰς τὸ βιώσαι κατ'
 ἀρετὴν ἐστράφη καὶ ὁδεύει πρὸς τὸ γενέσθαι ὡς τὰ παιδία, τοῦτον
 ἀμήχανον μὴ εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Πολλοὶ οὖν
 20 οἱ τοιοῦτοι, ἀλλ' οὐ πάντες οἱ στραφέντες πρὸς τὸ γενέσθαι ὡς τὰ 20
 παιδία, ἐφθάκασιν ὡς ἐπὶ τὸ ἐξομοιωθῆναι τοῖς παιδίοις· ἀλλ'
 ἕκαστος τοσοῦτον ἀπολείπεται τῆς πρὸς τὰ παιδία ὁμοιώσεως,
 ὅσον ἀπολείπεται τῆς ἀποδομένης τῶν παιδίων πρὸς τὰ πάθη
 25 ἕξω. Ἐν παντὶ οὖν τῷ πλήθει τῶν πιστευόντων εἰσὶ καὶ οἱ 25
 ὡσπερὶ ἄρτι στραφέντες περὶ τὸ γενέσθαι ὡς τὰ παιδία, οἵτινες
 κατ' αὐτὸ τὸ ἐστράφθαι ἵνα γένωνται ὡς τὰ παιδία μικροὶ
 30 χρηματίζουσι, καὶ τούτων οἱ στραφέντες μὲν ἵνα γένωνται ὡς τὰ 30
 παιδία, πολὺ δὲ ἀπολείπόμενοι τοῦ γενέσθαι ἄκρως ὡς τὰ παιδία,
 ἐπιδέχονται τὸ σκανδαλισθῆναι· ὧν ἕκαστος τοσοῦτον
 ἀπολείπεται τῆς πρὸς αὐτὰ ὁμοιώσεως, ὅσον ἀπολείπεται τῆς
 ἀποδομένης τῶν παιδίων πρὸς τὰ πάθη ἕξω. Οἷς οὐ δέον
 30 ἀφορμὰς παρέχειν τοῦ σκανδαλισθῆναι· εἰ δὲ μή γε, ὁ σκανδαλίσας 30
 δεήσεται ὡς συμφέροντος αὐτῷ ἐπὶ θεραπείᾳ τοῦ κρεμασθῆναι

¹ Mt 18, 5

1 μαθητής + ἀναλάβη Diehl Kl. Koe. cf. lat. 3 εὐγενείᾳ M V : εὐγενείᾳ H
 4 τοὺς ὡς mss. : τοὺς τοιοῦτους οὗς Kl cf. C^{huc}39 5 μιμητέον mss. : τιμητέον
 Kl. cf. lat. 7 τὸ καὶ H M : καὶ τὸ V | τοιοῦτο H : τοιοῦτον M V 13 Πᾶς Huet
 cf. lat. : Πῶς mss. 16 γενέσθαι... τὰ H : βιώσαι κατὰ M V 17 οὐρανῶν + Ὁ δὲ
 μὴ στραφεὶς πρὸς τὸ γενέσθαι ὡς τὰ παιδία τοῦτον ἀμήχανον εἰσελθεῖν εἰς τὴν
 βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Kl. cf. lat. 21 ἀποδομένης H M¹ V : ἀποδεδραμένης
 M² 26 ἄκρως H : ἀκριβῶς M V | παιδία² + μικροὶ εἰσὶ καὶ Kl. Koe. cf. lat.
 29 πρὸς τὰ πάθη ἕξω H M : ἕξω pr. τὰ πά. V 31 δεήσεται + ὡς εἶται H^{a.c.}
 del. H^{corr.} | ἐπὶ θεραπείᾳ om. V : ἐπὶ θερ. + ἀμαρτίας Kl. Koe. cf. lat.

allora si è umiliato come il bambino che Gesù mostrò, e non si esalta per una gloria da nulla né si vanta per la ricchezza o per l'abbigliamento, né si inorgolisce per la nobiltà. Dobbiamo accogliere e imitare nel nome di Gesù soprattutto coloro che, come questo discorso ha mostrato, si sono convertiti come il bambino chiamato da Gesù, poiché soprattutto in loro c'è Cristo. E per questo dice anche «chi accoglie un solo bambino come questo nel mio nome, accoglie me» (Mt 18, 5).

17. È difficile interpretare quanto segue in modo conseguente con quanto già detto, poiché qualcuno potrebbe dire: come è possibile che chi si è convertito ed è divenuto come un bambino sia piccolo tra chi crede in Gesù e possa ricevere scandalo? Ma proviamo a chiarire anche questo in modo conseguente. Chiunque acconsenta a Gesù come Figlio di Dio in base al vero racconto su di lui, percorra la strada segnata dagli atti evangelici, si sia convertito alla vita virtuosa e sia in cammino per diventare come un bambino, è impossibile che non entri nel regno dei cieli. Ci sono molti uomini del genere ma non tutti coloro che si sono convertiti per diventare come bambini sono arrivati a essere uguali a loro, ma ciascuno dista dall'uguaglianza con i bambini tanto quanto dista dal suddetto atteggiamento infantile verso le passioni. In mezzo alla massa dei credenti ci sono anche quelli che, essendosi appena convertiti per diventare come bambini, sono chiamati piccoli in base al loro essersi convertiti per diventare come bambini. Tra loro, quelli che si sono sì convertiti per diventare come bambini, ma a cui manca molto prima di diventare davvero come bambini possono ricevere scandalo. Ciascuno di loro dista dall'uguaglianza con i bambini tanto quanto dista dal suddetto atteggiamento infantile verso le passioni. Ed è a loro che non bisogna offrire spunti di scandalo. Altrimenti chi li scandalizza sarà costretto ad avere

5 μύλον ὄνικόν περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ καταποντισθῆναι ἐν τῷ
πελάγει τῆς θαλάσσης¹. Οὕτω γὰρ τίσας τὴν αὐτάρκη δίκην ἐν τῇ
θαλάσσει, ὅπου ὁ «δράκων» ὄν «ἔπλασεν ὁ θεὸς ἐμπαίζειν αὐτῷ»²,
καὶ πρὸς τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος ὁ κολασθεὶς παθῶν, ἐν τοῖς
5 ἐξῆς <ἔξω> ἔσται τῶν κατὰ τὸ πέλαγος τῆς θαλάσσης πόνων, οὓς 5
ὑπέμεινε καθελκόμενος ὑπὸ τοῦ ὄνικου μύλου.

Εἰσὶ γὰρ καὶ μύλων διαφοραὶ ὡς εἶναι τὸν μὲν τινα αὐτῶν, ἴν'
οὕτως ὀνομάσω, ἀνθρωπικόν, ἄλλον δὲ ὄνικόν· καὶ ἀνθρωπικὸς μὲν
ἔστιν ἐκεῖνος, περὶ οὗ γέγραπται· «δύο» ἔσονται «ἀλήθουςαι ἐν»
10 ἐνὶ «μύλῳ, μία παραλαμβάνεται καὶ μία ἀφίεται»³, ὄνικός δὲ ὁ 10
περιτεθησόμενος τῷ σκανδαλίσαντι. Εἴποι δ' ἂν τις, οὐκ οἶδα
πότερον ὑγιῶς ἢ ἐσφαλμένως λέγων, ὄνικόν εἶναι τὸ βαρὺ τοῦ
φαύλου σώμα καὶ κατωφερές, ὅπερ ἀναλήψεται ἐν τῇ ἀναστάσει,
ἵνα καταποντισθῆ ἐν τῇ ἀβύσσῳ λεγομένη πελάγει θαλασσίῳ,
15 ὅπου ὁ «δράκων» ὄν «ἔπλασεν ὁ θεὸς ἐμπαίζειν αὐτῷ»⁴. Ἄλλος δὲ 15
τὸ σκανδαλίζειν ἕνα τῶν μικρῶν ἀνοίσει ἐπὶ τὰς ἀοράτους
ἀνθρώποις δυνάμεις· πολλὰ γὰρ καὶ ἀπὸ τούτων σκάνδαλα εἰς
τοὺς δεικνυμένους ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ μικροὺς γίνεται. Ἐπὶ δὲ
σκανδαλίωσιν τῶν δεικνυμένων ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ μικρῶν ἕνα
20 πιστευόντων εἰς αὐτόν, ὄνικόν μύλον, τὸ φθαρτὸν σῶμα τὸ βαρύνον 20
ψυχὴν, ἀναλήψεται, κρεμάμενον ἐκ τοῦ καθελκομένου αὐτὸν ἐπὶ
τὰ τῆδε πράγματα τραχήλου, ἵνα διὰ τούτων καθαιρεθῆ αὐτῶν τὸ
οἴημα καὶ τίσαντες δίκην ἐν τῷ συμφέροντι αὐτοῖς διὰ τοῦ ὄνικου
μύλου γένωνται.

25 18. Καὶ ἄλλη δὲ διήγησις παρὰ τὴν ἀπλούστερον | λεγομένην 25
λελέχθω, εἴτε ὡς δόγμα εἴτε ὡς γυμνασίου ἕνεκεν. Καὶ ζητήσωμεν
ποῖον προσκαλεσάμενος παιδίον ὁ Ἰησοῦς ἔστησεν ἐν μέσῳ τῶν
μαθητῶν. Ὅρα δὲ εἰ δύνασαι τὸ ταπεινώσαν ἑαυτὸ πνεῦμα ἅγιον,
ὑπὸ τοῦ σωτήρος προσκληθὲν καὶ σταθὲν ἐν μέσῳ τῷ ἡγεμονικῷ
30 τῶν μαθητῶν Ἰησοῦ, εἰπεῖν εἶναι ὁ προσκαλέσατο ὁ Ἰησοῦς παιδίον, 30

¹ cf. Mt 18, 6 | ² Ps 103, 26 | ³ Mt 24, 41 | ⁴ Ps 193, 26

2 αὐτάρκη H M¹ V : αὐτοῦ M² 3 ἔπλασεν H M^{corr.} V : ἔπλαπλασεν M^{a.c.}
4 πρὸς¹ H M¹ V : οὕτω Kl. cf. lat. | κολασθεὶς + καὶ H 5 ἐξῆς + ἔξω Kl. cf. lat.
13 ἀναστάσει + πᾶς ἀμαρτωλός Kl. cf. lat. 19 σκανδαλίωσιν M V : -ωσι H
δεικνυμένων H : δεικνυμένων M V | ἕνα + τῶν dub. Kl. 21 ἀναλήψεται mss. :
ἀναλήψονται Huet | αὐτόν del. dub. Vogt : αὐτας Huet 23 τίσαντες mss. :
τίσοντες Fr. | αὐτοῖς mss. : αὐταῖς Huet 25 Praesto est II F¹ | λεγομένην
mss. : εἰρημένην II 26 λελέχθω post ἕνεκεν II | δόγμα mss. II : δόγμαν M^{a.c.} :
δόγματος Kl. cf. lat. 27 ποῖον προσκαλεσάμενος παιδίον mss. : ποῖον παιδ.
προσκαλ. II 28 δὲ mss. : οὖν II | ἑαυτὸ Huet II : ἑαυτόν mss. 30 Ἰησοῦ
mss. : ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ II

una macina da asino appesa al collo e dovrà essere gettato nel fondo del mare (cf. Mt 18, 6), come gli conviene, per guarire. Scontando così una pena sufficiente nel mare, dove sta «il drago» che «Dio creò per prendersi gioco di lui» (Ps 103, 26), e quando il punito avrà sofferto fino alla fine quanto gli conviene, sarà in seguito libero dalle pene del fondo del mare, che subì trascinato dalla macina da asino.

Ci sono anche differenze tra le macine dato che una di queste è, per così dire, da uomo, un'altra da asino: è da uomo quella di cui è scritto: «due donne macineranno a una sola macina, una sarà presa e una lasciata» (Mt 24, 41) mentre è da asino quella imposta a chi scandalizza. Qualcuno potrebbe dire, non so se a ragione o a torto, che la macina da asino è il corpo pesante del malvagio, che porta verso il basso e che sarà assunto per essere inabissato nel cosiddetto fondo del mare, dove sta «il drago» che «Dio creò per prendersi gioco di lui» (Ps 103, 26). Un altro riferirà lo scandalizzare uno di questi piccoli alle potenze invisibili agli uomini: da queste infatti vengono molti scandali per i piccoli indicati da Gesù. Ma qualora scandalizzino uno solo dei piccoli indicati da Gesù e che credono in lui, assumeranno la macina da asino – cioè il corpo corruttibile e che appesantisce l'anima – appesa al collo che li trascina verso le cose di quaggiù, affinché, per mezzo di queste, venga distrutta la loro presunzione e, scontata la pena, si ritrovino dove spetta loro grazie alla macina da asino.

18. Oltre a quella più semplice, sia offerta anche un'altra interpretazione, sia come insegnamento, che per esercizio. Chiediamoci quale bambino Gesù abbia chiamato e posto in mezzo ai discepoli. Guarda se puoi dire che quel bambino chiamato da Gesù non sia lo Spirito Santo che ha umiliato sé stesso ed è stato chiamato dal Salvatore e posto in mezzo al principio egemonico dei discepoli

εἶτε βούλεται ἡμᾶς πάντα τὰ ἄλλα ἀποστραφέντας στραφῆναι
 πρὸς τὰ παραδείγματα ὑπὸ τοῦ ἁγίου ὑποβαλλόμενα πνεύματος,
 ὥστε ἡμᾶς οὕτω γενέσθαι ὡς τὰ παιδιά, τὰ καὶ αὐτὰ στραφέντα
 καὶ ὁμοιωθέντα τῷ ἁγίῳ πνεύματι· ἅτινα παιδιά ἔδωκεν ὁ θεὸς τῷ
 5 σωτήρι κατὰ τὸ ἐν Ἡσαΐα λελεγμένον· «ἰδοὺ ἐγὼ καὶ τὰ παιδιά ἃ 5
 μοι ἔδωκεν ὁ θεός»¹. Καὶ οὐκ ἔστι γε εἰσελθεῖν εἰς τὴν τῶν οὐρανῶν
 βασιλείαν μὴ στραφέντα ἀπὸ τῶν κοσμικῶν πραγμάτων καὶ
 ἐξομοιωθέντα τοῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον πεφορεκόσι παιδίοις· ὅπερ
 10 πνεῦμα ἅγιον προσκαλεσάμενος ὁ Ἰησοῦς, ἀπὸ τῆς ἰδίας
 τελειότητος καταβεβηκὸς πρὸς ἀνθρώπους, ὡς παιδίον ἔστησεν 10
 αὐτὸ ἐν μέσῳ τῶν μαθητῶν. Δεῖ οὖν στραφέντα ἀπὸ τῶν κοσμικῶν
 ἐπιθυμιῶν ταπεινώσαι ἑαυτὸν, οὐχ ἀπλῶς ὡς τὸ παιδίον, ἀλλὰ,
 κατὰ τὸ γεγραμμένον, ὡς τὸ παιδίον τοῦτο². Ἔστι δὲ τὸ ταπεινώσαι
 15 ἑαυτὸν ὡς τὸ παιδίον ἐκεῖνο τὸ μιμήσασθαι τὸ ὑπὲρ σωτηρίας
 ἀνθρώπων ταπεινώσαν ἑαυτὸ πνεῦμα ἅγιον. Ὅτι δὲ ὁ σωτὴρ καὶ 15
 τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐξαπεστάλη ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν
 ἀνθρώπων, δεδήλωται ἐν τῷ Ἡσαΐα ἐκ προσώπου τοῦ σωτήρος
 λέγοντος· «καὶ νῦν κύριος ἀπέστειλέ με καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ»³.
 Ἰστέον μέντοι ὅτι ἀμφίβολός ἐστιν ἡ λέξις· ἢ γὰρ ὁ θεὸς
 20 ἀπέστειλεν, ἀπέστειλε δὲ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸν σωτήρα, ἢ, 20
 ὡς ἐξειλήφαμεν, ἀμφοτέρω ἀπέστειλεν ὁ πατήρ, τὸν σωτήρα καὶ
 τὸ ἅγιον πνεῦμα.
 Μείζων οὖν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν ὁ ταπεινώσας ἑαυτὸν
 25 παρὰ πάντας τοὺς ταπεινοῦντας ἑαυτοὺς μιμητικῶς ἐκεῖνου τοῦ 25
 παιδίου. Πολλοὶ μὲν γὰρ οἱ θέλοντες ἑαυτοὺς ταπεινώσαι ὡς τὸ
 παιδίον ἐκεῖνο, ὁ δὲ πάντῃ παραπλήσιος γενόμενος τῷ
 ταπεινώσαντι ἑαυτὸν παιδίῳ, ἐκεῖνος ἂν εὐρεθῆι ὁ χρηματίσων
 πάντων μείζων ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν⁴. <Χρῆ δὲ καὶ δέχεσθαι

¹ Is 8, 18 | ² Mt 18, 4 | ³ Is 48, 16 | ⁴ cf. Mt 18, 4

2 ὑποβαλλόμενα mss. : ὑπολαμβάνόμενα Π 3 παιδιά + τουτέστι τοὺς
 ἀποστόλους Kl. Koe. cf. lat 5 λελεγμένον + τὸ V 8 πεφορεκόσι mss. Huet :
 πεφορηκόσι Π De la Rue 11 Δεῖ οὖν mss. : Καὶ δεήσει γε Π | στραφέντα...18
 ἐπιθυμιῶν mss. : ἕκαστον Π 12 ἑαυτὸν Π H : αὐτόν M V (deest Π) | ἀλλὰ...
 19 παιδίον mss. : salt. Π 13 τοῦτο mss. : + ὁ προσκαλεσάμενος Ἰησοῦς ἔστησεν
 ἐν μέσῳ τῶν μαθητῶν Π 14 ἑαυτὸν H Π : αὐτόν M² V | ἐκεῖνο + τὸ
 ταπεινώσαι ἑαυτὸν ὑπὲρ θεοῦ καὶ Kl. Diehl. Koe. cf. lat. | ὑπὲρ...21 ἀνθρώπων
 post ἐνεῖνο Π 15 πνεῦμα ἅγιον mss. : ἁγ. πν. Π 16 πατὴρ H : σωτήρος M V :
 θεοῦ Π 17 δεδήλωται H Π : δεδήλωκεν M V | σωτήρος H M¹ V Π : πατὴρ M²
 18 λέγοντος mss. : λέγοντι Koe. cf. lat. 20 ἢ H M¹ V : ἄρ' M² 23 Μείζων M V
 Π : Μείζων H 24 μιμητικῶς mss. : μειμητικῶς Π 25 ἑαυτοὺς H V : αὐτοὺς M
 26 πάντῃ H Π : πάντα M V 27 ἐκεῖνος H M¹ V : ἐκεῖνα M² | ἐκεῖνος + η (lege
 εἶ) τις Π 28 οὐρανῶν + Χρῆ δὲ καὶ δέχεσθαι ἐν {τοιούτο} παιδίον τοιούτο Π :
 Δεῖ οὖν δέχεσθαι ἐν παιδίον τοιούτο Kl. cf. lat. prob. Vogt

e se puoi dire che egli vuole che noi ci distogliamo da tutto il resto e ci rivolgiamo agli esempi offerti dallo Spirito Santo, così che diventiamo come bambini, che a loro volta si sono convertiti e fatti uguali allo Spirito Santo. E questi bambini Dio li diede al Salvatore, secondo quanto è detto in Isaia: «Ecco, me e i bambini che Dio mi ha dato» (Is 8, 18). E non è possibile entrare nel regno dei cieli senza essersi distolti dalle realtà terrene e aver raggiunto l'uguaglianza con i bambini che hanno portato lo Spirito Santo. Spirito Santo che, disceso tra gli uomini dalla propria perfezione, Gesù chiamò e pose in mezzo ai discepoli come fosse un bambino. Bisogna dunque distogliere dalle realtà terrene e umiliare sé stessi non semplicemente come un bambino, ma, secondo la lettera, «come questo bambino» (Mt 18, 4). Umiliare sé stessi come questo bambino significa imitare lo Spirito Santo che si è umiliato per la salvezza degli uomini. Che poi il Salvatore e lo Spirito Santo siano stati mandati dal Padre per la salvezza degli uomini lo dimostrano le parole di Isaia, pronunciate a nome del Salvatore: «e ora il Signore ha mandato me e il suo spirito» (Is 48, 16).

Bisogna sapere che quest'espressione è ambigua: o Dio e anche lo Spirito Santo mandarono il Salvatore o (come abbiamo inteso), il Padre mandò entrambi, il Salvatore e lo Spirito Santo. Più grande nel regno dei cieli è dunque colui che, imitando quel bambino, ha umiliato sé stesso più di tutti coloro che hanno umiliato sé stessi. Molti sono infatti quelli che vogliono umiliare sé stessi come quel bambino, ma colui che si è fatto del tutto simile a quel bambino che ha umiliato sé stesso, costui sarà detto «il più grande nel regno dei cieli» (cf. Mt 18, 4). <Si deve accogliere

ἐν παιδίον τοιοῦτο > ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ, μάλιστα ἐν αὐτῷ
 ὄντος τοῦ Ἰησοῦ. Ὡσπερ δὲ τὸν Ἰησοῦν δέχεται, ὅς ἐάν δέξῃται ἐν
 παιδίον τοιοῦτο ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ, οὕτως τὸν Ἰησοῦν
 ἀποδοκιμάζει καὶ ἐκβάλλει ὁ μὴ βουλόμενος δέξασθαι ἐν παιδίον
 5 τοιοῦτο ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ. Εἰ δὲ καὶ τῶν τοῦ ἁγίου 5
 πνεύματος ἀξιουμένων ἐστὶ διαφορὰ, πλεῖον ἢ ἔλαττον
 λαμβανόντων τοῦ ἁγίου πνεύματος τῶν πιστευόντων, εἶεν ἂν τινες
 οἱ μικροὶ τῶν εἰς θεὸν πιστευόντων σκανδαλίζεσθαι δυνάμενοι, οὓς
 ἐκδικῶν σκανδαλισθέντας ὁ λόγος φησὶ περὶ τῶν σκανδαλισάντων
 10 αὐτοὺς τὸ συμφέρει αὐτῷ ἵνα κρεμασθῇ μύλος ὀνικός εἰς τὸν 10
 τράχηλον αὐτοῦ καὶ καταποντισθῇ ἐν τῷ πελάγει τῆς θαλάσσης.
 Ταῦτα λελέχθω κατὰ τὰ ἐκκείμενα τοῦ Ματθαίου ῥητά.

19. Ἰδωμεν δὲ καὶ τὰ παραπλήσια ἀπὸ τῶν λοιπῶν. Μάρκος
 τοίνυν φησὶν ὅτι «διελέχθησαν ἐν τῇ ὁδῷ» οἱ δώδεκα, «τίς» αὐτῶν
 15 «μείζων»¹ ἐστὶ· διὸ καὶ «καθίσας ἐφώνησεν»² αὐτοὺς καὶ διδάσκει 15
 τίς ὁ μείζων, λέγων πρωτείων ὡς μείζονα τεύξεσθαι τὸν γενόμενον
 «πάντων» διὰ τῆς μετριότητος καὶ τῆς ἐπιεικειᾶς ἔσχατον, ὥστε
 τὸν μὲν τοῦ διακονουμένου μὴ ἀναδέξασθαι τόπον τὸν δὲ τοῦ
 διακονοῦντος, καὶ τοῦτον οὐ πρὸς τινὰς μὲν τινὰς δ' οὐ, ἀλλὰ πρὸς
 20 πάντας ἀπαξαπλῶς. Πρόσχες γὰρ τῷ «εἰ τις θέλει πρῶτος 20
 γενέσθαι, ἔσται πάντων ἔσχατος καὶ πάντων διάκονος»³. Καὶ ἐξῆς
 τούτοις φησὶν ὅτι «λαβὼν παιδίον – δηλονότι ὁ Ἰησοῦς – ἔστησεν
 ἐν μέσῳ» τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, «καὶ ἐναγκαλισάμενος αὐτὸ εἶπεν
 αὐτοῖς· ὅς ἐάν ἐν τῶν παιδίων τοιούτων δέξῃται ἐπὶ τῷ ἐμῷ
 25 ὀνόματι, ἐμὲ δέχεται»⁴. Ποῖον δὲ ἔλαβε παιδίον καὶ ἐνηγκαλίσατο 25
 ὁ Ἰησοῦς κατὰ τὸν βαθύτερον ἐν τοῖς τόποις λόγον ἢ τὸ ἅγιον
 πνεῦμα; καὶ τούτῳ γε τῷ παιδίῳ ἐξωμοιώθησάν τινες, περὶ ὧν εἶπε

¹ Mc 9, 34 | ² Mc 9, 35 | ³ Mc 9, 35 | ⁴ cf. Mc 36-37

1 τοῦ mss. : om. Π | ἐν αὐτῷ ὄντος Μ Π : ἐν τῷ ὄντως V : ἐν αὐτῷ ὄντως H
 2 δέχεται Μ V Π : δέχετε H 3 παιδίον Μ V Π : τῶν παιδίων H | τοιοῦτο Η Μ
 Π : τοιοῦτον V | οὕτως Η V : οὕτος Μ : οὕτω Π 5 τοιοῦτο Η Μ Π : τοιοῦτον V
 6 πλεῖον Η Μ Π : πλείων V 8 εἰς Η Μ Π : om. V | θεὸν Η Μ V : Ἰησοῦν Π
 12 Ταῦτα λελέχθω Η Μ V : Ἐν δὲ τῆς Π 13 ἀπὸ mss. Π : ἐπὶ Koe. 14 φησὶν Μ
 V Π : φησὶ Η | διελέχθησαν Η V Π : διελέγχθησαν Μ 16 ὡς mss. : ὅς Π
 μείζονα Η Μ Π : μείζων V 18 ἀναδέξασθαι Η Μ Π : δέξασθαι V 19 τοῦτον
 mss. (deest Π) : τοῦτο malim 21 ἔσται Η Π : ἔστω Μ V | Καὶ ἐξῆς Η Μ V Π
 : Τῇ ἐξῆς Μ² 22 φησὶν Μ V Π : φησὶ Η 23 αὐτοῦ mss. : om. Π | αὐτὸ mss. :
 αὐτῷ Π 24 ἐν mss. : om. Π | τῶν παιδίων τοιούτων Π : τῶν παιδίων τούτων
 Μ V : τῶν παιδίων Η : τῶν τοιούτων παιδίων Kl. Koe. cf. lat | ἐπὶ Η Μ V Π :
 ἐν Μ² | ἐμῷ ... 3 ὀνόματι Mss. : ὀνόματι μου Π 25 ἔλαβε mss. : ἔλαβεν Π

un bambino del genere> in nome di Gesù, soprattutto perché in lui c'è Gesù. Come chi accoglie un solo bambino del genere nel nome di Gesù, accoglie Gesù, così chi non vuole accogliere un solo bambino del genere nel nome di Gesù, rifiuta e scaccia Gesù. Se poi c'è differenza tra coloro che sono degni dello Spirito Santo, nel senso che i credenti accolgono più o meno lo Spirito Santo, ci possono essere alcuni, i piccoli tra i credenti in Dio, che possono ricevere scandalo. E vendicando questi scandalizzati, il λόγος dice di chi ha provocato lo scandalo: «conviene che gli sia appesa una macina da asino al collo e che sia gettato nel fondo del mare» (Mt 18, 6). Questo sia detto sul testo di Matteo che stiamo interpretando.

19. Vediamo ora i passi simili negli altri Vangeli. Marco dice che i dodici «avevano discusso, lungo la strada, su chi di loro fosse più grande» (Mc 9, 34). Perciò Gesù «si sedette e parlò» (Mc 9, 35) loro, e insegna chi è il più grande, dicendo che ottiene il primato in grandezza chi si rende ultimo tra tutti per umiltà e affabilità, in modo da non prendere mai il posto di chi viene servito, ma di chi serve, e questo posto va preso non verso qualcuno sì e verso qualcuno no, ma verso tutti in generale. Bada infatti alle parole: «se uno vuole diventare primo, sarà ultimo tra tutti e servo di tutti» (Mc 9, 35). In seguito a ciò dice che Gesù – è chiaro – «prese un bambino e lo pose in mezzo» ai suoi discepoli, «lo abbracciò e disse loro: chi accoglie uno di questi bambini nel mio nome, accoglie me» (cf. Mc 9, 36-37). Quale bambino potrebbe aver preso e abbracciato, secondo il più profondo significato del passo, se non lo Spirito Santo? Alcuni si resero uguali a questo bambino, e di loro

τὸ «ὅς ἐάν ἐν τῶν τοιούτων παιδίων δέξῃται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται»¹. Κατὰ μέντοι τὸν Λουκᾶν «διαλογισμὸς» εἰς τοὺς μαθητὰς οὐκ ἀναβέβηκεν ἀλλ' «εἰσῆλθε» περὶ τοῦ «τίς αὐτῶν εἶη μείζων»². Καὶ «ιδῶν ὁ Ἰησοῦς τὸν διαλογισμὸν τῆς καρδίας αὐτῶν»³, ἅτε ἔχων ὀφθαλμοὺς διαλογισμοὺς καρδιῶν βλέποντας «ιδῶν τὸν διαλογισμὸν τῆς καρδίας αὐτῶν» οὐδὲ ἐρωτηθεὶς, κατὰ τὸν Λουκᾶν ἔλαβε τὸ παιδίον καὶ «ἔστησεν», οὐ μόνον ἐν μέσῳ αὐτῶν, ὡς ὁ Ματθαῖος καὶ ὁ Μάρκος εἰρήκασιν, ἀλλ' ἤδη καὶ «παρ' ἑαυτῷ καὶ εἶπε»⁴ τοῖς μαθηταῖς οὐ μόνον τὸ ὅς ἐάν δέξῃται ἐν παιδί | ον τοιοῦτο⁵ ἢ «ὅς ἐάν ἐν τῶν τοιούτων παιδίων δέξῃται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται»⁶, ἀλλ' ἤδη καὶ ἐπαναβεβηκότες τὸ «ὅς ἐάν δέξῃται τοῦτο τὸ παιδίον ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται»⁷. Χρῆ οὖν κατὰ τὸν Λουκᾶν ἐκεῖνο τὸ παιδίον, οὗ λαβόμενος ὁ Ἰησοῦς «ἔστησεν αὐτὸ παρ' ἑαυτῷ», δέξασθαι «ἐπὶ τῷ ὀνόματι»⁸ τοῦ Ἰησοῦ.

Καὶ οὐκ οἶδα εἰ δύναται τις μὴ τροπολογῆσαι τὸ «ὅς ἐάν δέξῃται τοῦτο τὸ παιδίον ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου»⁹. Χρῆ γὰρ ἐκεῖνο τὸ παιδίον, ὃ τότε «ἔστησεν» ὁ Ἰησοῦς «παρ' ἑαυτῷ λαβόμενος»¹⁰ αὐτοῦ, δέξασθαι ἕκαστον ἡμῶν «ἐπὶ τῷ ὀνόματι»¹¹ τοῦ Ἰησοῦ. Ζῆ γὰρ ὡς ἀθάνατον, καὶ χρῆ αὐτὸ ἀπ' αὐτοῦ τοῦ Ἰησοῦ δέξασθαι «ἐπὶ τῷ ὀνόματι» τοῦ Ἰησοῦ, οὗ μὴ χωριζόμενος ὁ Ἰησοῦς γίνεται παρὰ τῷ δεχομένῳ τὸ παιδίον, ὡς κατὰ τοῦτο λελέχθαι τὸ «ὅς ἐάν δέξῃται τοῦτο τὸ παιδίον ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται»¹². Εἴτ' ἐπεὶ ἀχώριστός ἐστι τοῦ υἱοῦ ὁ πατήρ, γίνεται παρὰ τῷ δεξαμένῳ τὸν υἱόν· διὸ λέλεκται· «καὶ ὅς ἐάν ἐμὲ δέξῃται, δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με»¹³. Ὁ δὲ δεξάμενος τὸ παιδίον καὶ τὸν σωτήρα καὶ τὸν ἀποστείλαντα αὐτόν, «μικρότερός» ἐστὶν «ἐν πᾶσι» τοῖς Ἰησοῦ μαθηταῖς, ἑαυτὸν σμικρύνων· ὅσον δὲ ἑαυτὸν σμικρύνει, τοσοῦτον γίνεται «μέγας», αὐτοῦ τοῦ ἐπὶ πλείον σμικρύνειν αὐτόν καὶ ποιούντος ἐπιδιδόναι εἰς μέγεθος· πρόσχες γὰρ τῷ «ὁ

¹ Mc 9, 37 | ² cf. Lc 9, 46 | ³ Lc 9, 47 | ⁴ Lc 9, 47-48 | ⁵ Mt 18, 5 | ⁶ Mc 9, 36-37 | ⁷ Lc 9, 48 | ⁸ Lc 9, 47 | ⁹ Lc 9, 48 | ¹⁰ Lc 9, 47 | ¹¹ Lc 9, 48 | ¹² Lc 9, 48 | ¹³ Lc 9, 48

¹ τῶν τοιούτων παιδίων H Π : τῶν παιδίων τούτων M V | ὀνόματί μου H Π : ἐμῷ ὀνόματι M² V 4 μείζων M V Π : μείζον H | ιδῶν mss. : ἴδεν Π 5 αὐτῶν mss. : om. Π 6 ιδῶν mss. : ιδῶν + οὖν Π | διαλογισμὸν mss. : διαλογισμὸν + τούτων Π 7 ἔλαβε τὸ H M¹ V : ἔλαβεν M² : ἔλαβεν τὸ Π 10 Desinit Π¹ τοιοῦτο H M : τοιοῦτον V 19 ἐπὶ H M¹ V : ἐν M² 20 Ἰησοῦ + κατασταθὲν παρὰ τῷ Ἰησοῦ Koe. cf. lat. 24 ἀχώριστός ἐστι H M : ἀχώριστά ἐστι V πατήρ + ὁμοῦ καὶ ὁ πατήρ Diehl Koe. cf. lat. 29 μέγας + ὑπ' Koe : + ἀπ' Diehl. cf. lat. | ἐπὶ πλείον mss. : ἐπιτέλλοντος Kl. Koe. cf. lat. | αὐτόν Huet : αὐτόν mss. : ἑαυτόν ποιούντος C^{luc}40

disse: «chi accoglie uno di questi bambini nel mio nome, accoglie me» (Mc 9, 37). Secondo Luca, un «pensiero» non “sorsero” tra i discepoli ma «giunse» presso di loro, su chi fra loro fosse più grande (cf. Lc 9, 46). Gesù, vedendo «il pensiero dei loro cuori» (Lc 9, 47), poiché aveva occhi che vedevano i pensieri dei cuori e vedeva il pensiero nel loro cuore senza fare domande, prese il bambino e non solo lo mise in mezzo a loro, come dissero Matteo e Marco, ma lo mise «vicino a sé e disse» (Lc 9, 47-48) ai discepoli non solo «chi accoglie un bambino del genere» (Mt 18, 5) o «chi accoglie uno di questi bambini nel mio nome, accoglie me» (Mc 9, 36-37) ma, con un significato più elevato disse: «chi accoglie questo bambino nel mio nome, accoglie me» (Lc 9, 48). Stando a Luca, bisogna accogliere «nel nome» di Gesù proprio quel bambino che egli prese e «pose vicino a sé» (Lc 9, 47).

Non so se qualcuno può intendere in senso tropologico le parole: «chi accoglie questo bambino nel mio nome» (Lc 9, 48). Bisogna infatti che ciascuno di noi accolga «nel nome» di Gesù quel bambino che allora egli «prese e pose vicino a sé» (Lc 9, 47). Questo infatti vive poiché è immortale, e bisogna accoglierlo dallo stesso Gesù «nel nome di Gesù» (Lc 9, 48) e Gesù, senza separarsi da questo, si trova vicino a chi accoglie il bambino. In questo senso è detto: «chi accoglie questo bambino nel mio nome, accoglie me» (Lc 9, 48). Inoltre, poiché il Padre è inseparabile dal Figlio, il Padre si trova vicino a chi ha accolto il Figlio. Perciò vien detto: «e chi accoglie me, accoglie colui che mi ha mandato» (Lc 9, 48). Chi dunque accoglie il bambino, il Salvatore e chi l'ha mandato, è «il più piccolo tra tutti i discepoli di Gesù, perché si è fatto piccolo. E quanto più si fa piccolo, tanto più diventa grande: è lo stesso farsi quanto più possibile piccolo che lo fa progredire in grandezza. Bada alle parole: «chi è

μικρότερος ἐν πάσιν ὑμῖν ὑπάρχων, οὗτός ἐστι μέγας»¹.
Ἐγένωμεν δὲ καὶ ἐν ἄλλοις «καὶ ἔσται μέγας».

Κατὰ δὲ τὸν Λουκᾶν ἐάν μή τις «δέξῃται τὴν τοῦ θεοῦ
5 βασιλείαν ὡς παιδίον, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν»²· καὶ ἔστιν
ἀμφίβολος ἢ λέξις, ἢ γὰρ ἵνα ὁ δεχόμενος τὴν τοῦ θεοῦ βασιλείαν
γένηται ὡς παιδίον, ἢ ἵνα τὴν τοῦ θεοῦ βασιλείαν παραδέξῃται
γενομένην αὐτῷ ὡς παιδίον. Καὶ τάχα ἐνταῦθα μὲν οἱ δεχόμενοι
τὴν τοῦ θεοῦ βασιλείαν δέχονται αὐτὴν οὖσαν ὡς παιδίον, ἐν δὲ τῷ
10 μέλλοντι αἰῶνι οὐκέτι ὡς παιδίον κατὰ τὸ μέγεθος τῆς τελειότητος
ἐν τῇ, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, πνευματικῇ ἡλικίᾳ ἐπιδεικνυμένης πᾶσι
τοῖς ἐπὶ τοῦ παρόντος παραδεξαμένοις αὐτὴν οὖσαν ἐνταῦθα ὡς
παιδίον.

20. Οὐαὶ τῷ κόσμῳ ἀπὸ τῶν σκανδάλων³.

Καθ' αὐτὴν μὲν καὶ ἀπολελυμένως εἴρηται ἢ κόσμος φωνὴ
15 <ἐν τῷ> «ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω»⁴. Κατὰ
δὲ τὴν πρὸς τι σχέσιν, μετὰ τῆς πρὸς ἐκεῖνο ἐπιπλοκῆς οὗ κόσμος
ἐστίν, ὠνόμασται ἐν τῷ «μὴ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἰδὼν
τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ πάντα τὸν κόσμον τοῦ οὐρανοῦ
πλανηθεὶς προσκυνήσῃ αὐτοῖς καὶ λατρεύσῃ αὐτοῖς»⁵. Τὸ δ'
20 ὅμοιον φήσεις ἐν τῇ Ἐσθῆρ λελέχθαι περὶ αὐτῆς, ὅτε γέγραπται
περιελομένη «πάντα τὸν κόσμον αὐτῆς»⁶. Οὐ γὰρ ταῦτόν ἐστιν
ἀπλῶς ὁ κόσμος καὶ ὁ κόσμος τοῦ οὐρανοῦ ἢ ὁ κόσμος τῆς Ἐσθῆρ.
Τὸ δὲ νῦν ἡμῖν ζητούμενον ἄλλο. Νομίζω οὖν ὅτι οὐ τὸ ἐξ οὐρανοῦ
καὶ γῆς σύστημά ἐστι κατὰ τὰ θεῖα γράμματα ὁ κόσμος, ἀλλ' ὁ
25 περιγίειος μόνος τόπος, καὶ οὗτος οὐ καθ' ὅλην νοούμενος τὴν γῆν,
ἀλλ' ὁ κατὰ τὴν ἡμετέραν οἰκουμένην· «ἐν τῷ κόσμῳ» γὰρ «ἦν τὸ
ἀληθινὸν φῶς»⁷, τῷ περιγείῳ τόπῳ τῷ κατὰ τὴν ἡμετέραν
<οἰκουμένην> νοουμένῳ, «καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω»⁸, οἱ ἐν τῷ
περιγείῳ τόπῳ ἄνθρωποι, τάχα δὲ καὶ αἱ οἰκείαι τῷ χωρίῳ τούτῳ
30 δυνάμεις. Ἄτοπον γὰρ λέγειν τὸ ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν
αὐτοῖς σύστημα, ὥστ' εἰπεῖν ἂν ὅτι ἥλιος καὶ σελήνη καὶ ὁ χορὸς
τῶν ἀστέρων καὶ οἱ ἐν ὄλῳ τῷ κόσμῳ τούτῳ ἄγγελοι οὐκ ἔγνωσαν
«τὸ ἀληθινὸν φῶς»⁹ καὶ ἀγνοοῦντες αὐτὸ ἐτήρησαν τὴν

¹ Lc 9, 48 | ² Lc 18, 17 | ³ Mt 18, 7 | ⁴ Gv 1, 10 | ⁵ Deut 4, 19 | ⁶ Est 4, 17
⁷ cf. Gv 1, 9-10 | ⁸ Gv 1, 10 | ⁹ Gv 1, 9

1 πᾶσιν H : πᾶσι M : om. V 9 κατὰ Koe. : καὶ mss. 10 ἐπιδεικνυμένης Huet :
ἐπιδεικνυμένοις mss. 14 Καθ' αὐτὴν H : Καθ' αὐτὴν M V | ἢ + τοῦ M² | φωνὴ
+ ἐν τῷ Huet 22 ἀπλῶς ὁ H : ἀπλῶς M : ὁ V | ἢ H M : καὶ V 23 οὐ τὸ H V :
ἐν τῷ M² 27 ἡμετέραν + οἰκουμένην Kl. Koe. cf. lat. 31 αὐτοῖς H M¹ V : αὐτῷ
M²

più piccolo tra tutti voi, costui è grande» (Lc 9, 48). In altri manoscritti abbiano letto anche «sarà grande».

Stando a Luca, se uno non «accoglie il regno di Dio come un bambino, non entra in esso» (Lc 18, 17). La frase è ambigua: o chi accoglie il regno dei cieli diventa come un bambino, oppure accoglie il regno dei cieli che è diventato per lui come un bambino. E forse qui coloro che accolgono il regno dei cieli lo accolgono come se fosse un bambino, nel tempo futuro invece non lo accoglieranno più come un bambino ma secondo la grandezza della perfezione che – per così dire – si mostra nell'età spirituale a tutti coloro che nel presente lo accolgono come un bambino.

20. *Guai al mondo per gli scandali!* (Mt 18, 7-[14])

La parola «mondo» viene usata di per sé e in senso assoluto nel passo: «era nel mondo e il mondo non lo riconobbe» (Gv 1, 10) mentre è usata in relazione a qualcosa e in connessione con ciò di cui è ornamento nel passo: «perché tu, guardando il cielo e vedendo il sole, la luna e tutto l'ornamento del cielo, non sia ingannato e non ti prostri a loro per adorarli» (Deut 4, 19). Affermerai che lo stesso è detto nel libro di Ester, dove è scritto che si tolse «ogni suo ornamento» (Est 4, 17). Non sono infatti la stessa cosa il mondo, l'ornamento del cielo e l'ornamento di Ester, ma quello che stiamo cercando ora è un'altra cosa. Credo infatti che, secondo le sacre scritture, il cosmo non sia il complesso di cielo e terra ma solo lo spazio terreno, e questo inteso non nel senso di tutta la terra, ma solo della nostra terra abitata. «La vera luce era infatti nel mondo» (cf. Gv 1, 9-10), cioè nello spazio terreno inteso come la nostra terra abitata; «e il mondo non lo riconobbe» (Gv 1, 10), cioè gli uomini nello spazio terreno e forse anche le potenze proprie di quel luogo. È assurdo dire che il complesso di cielo e terra e di quanto è in essi, come dire il sole, la luna, la schiera degli astri e gli angeli che si trovano in questo intero «mondo» non riconobbero «la vera luce» (Gv 1, 9) e, pur ignorandolo, hanno conservato

5 επιτεταγμένην αὐτοῖς ἀπὸ θεοῦ τάξιν. Ἀλλὰ καὶ ὅταν λέγηται ὑπὸ
 τοῦ σωτήρος ἐν τῇ πρὸς τὸν πατέρα εὐχῇ· «καὶ νῦν δόξασόν με,
 πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι
 5 παρὰ σοί»¹, χρῆ ἀκούειν κόσμον λέγεσθαι τὴν καθ' ἡμᾶς ἐπὶ γῆς
 οἰκουμένην. Ἀπὸ γὰρ τούτου τοῦ κόσμου ἔδωκε τῷ υἱῷ ὁ πατήρ
 ἀνθρώπους, περὶ ὧν ὁ σωτὴρ ἐρωτᾷ τὸν πατέρα μόνων, καὶ «οὐ
 περὶ τοῦ κόσμου»² ὅλου τῶν ἀνθρώπων. Ἀλλὰ καὶ ὁ σωτὴρ λέγων·
 «κἀγὼ πρὸς σέ ἔρχομαι, καὶ οὐκέτι εἰμί ἐν τῷ κόσμῳ»³, τὸν
 10 ἐπίγειον λέγει κόσμον· οὐ γὰρ νομιστέον τὰ ἀντικείμενα αὐτὸν
 λέγειν φάσκοντα· «κἀγὼ πρὸς σέ ἔρχομαι, καὶ οὐκέτι εἰμί ἐν τῷ
 κόσμῳ καὶ ἐν τῷ κόσμῳ εἰμί»⁴. Ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ «καὶ ταῦτα λαλῶ
 ἐν τῷ κόσμῳ»⁵ τὸν περιγίειον τόπον τοῦτον νομιστέον. Σαφῶς δὲ
 οὗτος σημαίνεται καὶ ἐκ τοῦ «καὶ ὁ κόσμος ἐμίσησεν αὐτούς, ὅτι
 15 οὐκ εἰσὶν ἐκ τοῦ κόσμου»⁶. ἐμίσησε γὰρ ἡμᾶς, ἐξ οὗ μηκέτι
 σκοποῦμεν «τὰ βλεπόμενα ἀλλὰ τὰ μὴ βλεπόμενα»⁷, διὰ τὴν
 Ἰησοῦ διδασκαλίαν οὐ κόσμος ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν
 αὐτοῖς συνεστηκῶς πάς, ἀλλ' οἱ ἐπὶ γῆς μεθ' ἡμῶν ἄνθρωποι. Τὸ
 «οὐκ εἰσὶν ἐκ τοῦ κόσμου»⁸ ἴσον ἐστὶ τῷ οὐκ εἰσὶν ἐκ τοῦ περιγίειου
 20 τόπου· οὕτω δὲ καὶ οἱ τοῦ Ἰησοῦ μαθηταὶ «ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ
 εἰσὶν» ὡς οὐδ' αὐτὸς «ἐκ τοῦ κόσμου» ἦν. Ἔτι δὲ καὶ τὸ «ἵνα ὁ
 κόσμος πιστεύσῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας»⁹, δις εἰρημένον ἐν τῷ
 κατὰ Ἰωάννην, οὐκ ἀναφέρεται ἐπὶ τὰ κρείττονα τῶν ἀνθρώπων,
 ἀλλ' ἐπὶ τοὺς χρῆζοντας πιστεύειν ἀνθρώπους ὅτι ὁ πατήρ τὸν
 25 υἱὸν εἰς τὸν τῆδε κόσμον ἀπέστειλε. Καὶ παρὰ τῷ ἀποστόλῳ δὲ «ἡ
 πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ»¹⁰. 25

21. Εἰ δὲ οὐαὶ τοῖς πανταχοῦ τῆς γῆς ἀνθρώποις ἀπὸ τῶν
 σκανδάλων¹¹, ὧν καὶ τὰ σκάνδαλα ἄπτεται, οὐκ εἰσὶ δὲ οἱ μαθηταὶ
 «ἐκ τοῦ κόσμου» μὴ σκοποῦντες «τὰ βλεπόμενα»¹² καθὼς οὐδὲ ὁ
 διδάσκαλος «ἐκ τοῦ κόσμου» ἐστίν, οὐδενὶ τῶν μαθητῶν τοῦ
 30 Ἰησοῦ ἐστὶν ἀπὸ τῶν σκανδάλων οὐαὶ, ἐπεὶ περ «ἐστὶν εἰρήνη πολλή
 τοῖς ἀγαπῶσι τὸν νόμον τοῦ θεοῦ, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτοῖς
 σκάνδαλον»¹³. Εἰ δέ τις δοκεῖ μὲν χρηματίζειν μαθητῆς, ἔτι δὲ

¹ Gv 17, 5 | ² Gv 17, 9 | ³ Gv 17, 11 | ⁴ Gv 17, 11 | ⁵ Gv 17, 13 | ⁶ Gv 17, 14
⁷ 2Cor 4, 18 | ⁸ Gv 17, 14 | ⁹ Gv 17, 21; 23 | ¹⁰ Rom 1, 18 | ¹¹ Mt 18, 7
¹² 2Cor 4, 18 | ¹³ Ps 118, 165

5 Ἀπὸ...14 ἀνθρώπων post τοῦτον νομιστέον 79,12 transp. Diehl. cf. lat.
 6 μόνων H : μόνον M V 9 αὐτὸν H M : αὐτῷ V 11 καὶ³ H : om. M V
 12 τοῦτον M V : om. H | Ἀλλὰ...22 βλεπόμενα¹ salt. V 15 τὰ² H : διὰ M V
 17 αὐτοῖς H : αὐτῷ M V | Τὸ + δὲ V Lomm. 18 ἴσον V : ἴσον H M
 25 καταγγέλλεται H : -γέλλεται M V 31 νόμον τοῦ θεοῦ H : θεὸν M V : *nomen*
 lat. (τὸ ὄνομα v.l. in Ps 118, 165)

l'ordine imposto loro da Dio. Ma anche quando il Salvatore, nella sua preghiera al Padre, dice: «e ora glorificami presso di te, Padre, con la gloria che avevo prima che il mondo fosse presso di te» (Gv 17, 5), bisogna intendere che mondo è definito la terra abitata da noi. Da questo mondo infatti il Padre diede al Figlio gli uomini, e per loro soli il Salvatore prega il Padre, e non «per tutto il mondo» (Gv 17, 9) degli uomini. Ma anche quando il Salvatore dice: «anch'io vengo verso di te e non sono più nel mondo» (Gv 17, 11), chiama mondo lo spazio terreno e non bisogna ritenere che egli affermi il contrario se dice: «anch'io vengo verso di te e non sono più nel mondo eppure sono nel mondo» (Gv 17, 11). Bisogna peraltro ritenere che si indichi questo spazio terreno anche nel passo: «dico queste cose nel mondo» (Gv 17, 13). Il mondo viene chiaramente indicato dalle parole: «il mondo li odiò poiché non sono del mondo» (Gv 17, 14); a odiare noi, da quando non guardiamo più «le realtà visibili ma quelle invisibili» (2Cor 4, 18) grazie all'insegnamento di Gesù, non è l'intero mondo composto di cielo, di terra e di quanto in essi, ma gli uomini che sono sulla terra con noi. Dire «non sono del mondo» (Gv 17, 14) equivale a dire “non sono dello spazio terreno”. Così anche i discepoli di Gesù «non sono del mondo» (Gv 17, 14) e neppure lui era «del mondo». Inoltre, la frase «affinché il mondo creda che tu mi hai mandato» (Gv 17, 21; 23), pronunciata due volte in Giovanni, non si riferisce a realtà superiori agli uomini ma agli uomini che hanno bisogno di credere che il Padre ha mandato il Figlio qui nel mondo. E nell'apostolo: «La vostra fede si spande per tutto il mondo» (Rom 1, 8).

21. Se dunque il «guai per gli scandali» (Mt 18, 7) vale ovunque sulla terra per gli uomini toccati dagli scandali, i discepoli non sono «del mondo» dato che non guardano «le realtà visibili», così come il loro maestro non è «del mondo». Il «guai per gli scandali» non è per nessuno dei discepoli di Gesù poiché «grande è la pace per coloro che amano la legge di Dio, e non c'è per loro scandalo» (Ps 118, 165). E se uno sembra chiamarsi discepolo ma è

5 ἐστὶν «ἐκ τοῦ κόσμου» διὰ τὸ ἀγαπᾶν «τὸν κόσμον» καὶ «τὰ ἐν
 αὐτῷ»¹, λέγω δὲ τὴν ἐν τῷ περιγείῳ τόπῳ ζωὴν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ
 χρήματα ἢ κτήματα ἢ ὅποιανποτοῦν περιουσίαν, ὡς μὴ ἀρμόζειν
 αὐτῷ τὸ «ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ εἰσίν», ἀλλ' ὡς «ἐκ τοῦ κόσμου» ὄντι
 10 τούτῳ τὸ τῷ κόσμῳ συμβαῖνον οὐαὶ ἀπὸ τῶν σκανδάλων
 συμβήσεται αὐτῷ. Ὁ δὲ θέλων ἐκαλῖναι τὸ οὐαὶ τοῦτο μὴ ἔστω
 φιλοζῶος, ἀλλὰ λεγέτω κατὰ Παῦλον· «ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται
 καὶ γὰρ τῷ κόσμῳ»²· οἱ γὰρ «ὄντες ἐν τῷ σκήνει» ἅγιοι στενάζουσι
 15 «βαρούμενοι»³ ἀπὸ τοῦ τῆς ταπεινώσεως σώματος⁴ καὶ πάντα
 πράττουσιν, ἵνα ἄξιοι γένωνται εὐρεθῆναι ἐν τῷ τῆς ἀναστάσεως
 μυστηρίῳ, ὅτε «μετασχηματίσει» ὁ θεὸς οὐ πάντων «τὸ σῶμα τῆς
 ταπεινώσεως»⁵, ἀλλὰ τῶν Χριστῷ γνησίως μαθητευομένων, εἰς τὸ
 20 γενέσθαι αὐτὸ «σύμμορφον τῆς δόξης»⁶ τοῦ Χριστοῦ. Ὡσπερ γὰρ
 οὐδὲν τῶν οὐαὶ συμβαίνει τινὶ τῶν Χριστοῦ μαθητῶν, οὕτως οὐδὲ
 15 τὸ οὐαὶ τῷ κόσμῳ ἀπὸ τῶν σκανδάλων⁷. Ἴνα γὰρ καὶ μυρία
 σκάνδαλα γίνηται, ἀλλ' οὐχ ἄψεται τῶν οὐκέτι «ἐκ τοῦ κόσμου»⁸.
 Εἰ δὲ ἐπιδέχεται τις τὸ σκανδαλίζεσθαι παρὰ τὸ ἀνερμάτιστον τῆς
 πίστεως καὶ ἀβέβαιον τῆς πρὸς τὸν λόγον τοῦ θεοῦ
 20 συγκαταβάσεως, ἴστω μηδέπω χρηματίζων παρὰ τῷ Ἰησοῦ
 μαθητῆς αὐτοῦ. Τοσαῦτα δὲ ἔρχεσθαι νομιστέον σκάνδαλα, ὥστε
 τὸ οὐαὶ μὴ ἐπὶ τινα μόρια τῆς γῆς φθάνειν, ἀλλ' ἐπὶ τὸν ὅλον ἐν
 αὐτῇ κόσμον.

22. Καὶ ἀνάγκη ἐστὶν ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα⁹, ἅπερ ἄλλα νομίζω
 εἶναι τῶν ἀνθρώπων δι' ὧν ἔρχεται. Τὰ οὖν ἐρχόμενα σκάνδαλα
 25 στρατιά τις ἐστὶ τοῦ διαβόλου, ἄγγελοι αὐτοῦ καὶ μοχθηρὸς χορὸς
 πνευμάτων ἀκαθάρτων, ἅπερ ζητοῦντα ὄργανα δι' ὧν ἐνεργήσει
 εὐρίσκει πολλάκις μὲν τοὺς πάντη ξένους τῆς εὐσεβείας, ἔσθ' ὅτε
 δὲ καὶ τῶν νομιζομένων τινὰς πιστεύειν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ, οἷς
 30 χεῖρόν ἐστι τὸ οὐαὶ παρὰ τὸ οὐαὶ τῷ σκανδαλιζομένῳ, ὥσπερ καὶ
 «Τύρω καὶ Σιδῶνι ἀνεκτότερον ἔσται ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως»¹⁰ ἢ περ
 τοῖς τόποις ἔνθα ἐποίησε μὲν σημεῖα ὁ Ἰησοῦς καὶ τέρατα, οὐκ
 ἐπιστεύθη δέ. Δυνηθεὶς δ' ἂν τις ὥσπερ πραγματεῖαν ποιῆσαι ἀπὸ
 τῶν γραφῶν ἐκ τῆς τῶν μακαριζομένων καὶ ἐφ' οἷς μακαρίζονται
 συναγωγῆς, οὕτω καὶ ἐκ τῶν γεγραμμένων οὐαὶ καὶ τῶν ἐφ' οἷς

¹ 1Gv 2, 15 | ² Gal 6, 14 | ³ 2Cor 5, 4 | ⁴ Fil 3, 21 | ⁵ Fil 3, 21 | ⁶ Fil 3, 21
⁷ Mt 18, 7 | ⁸ Gn 17, 14; 16 | ⁹ Mt 18, 7 | ¹⁰ Mt 11, 22

3 ὅποιανποτοῦν H M : ὅποιανούν V 4 ἀλλ' mss. : ἀληθῶς Kl. cf. lat.
 9 βαρούμενοι H : βαρυνόμενοι M V 13 σύμμορφον + τῷ σώματι Huet cf. lat.
 15 τῶν σκανδάλων² H V : om. M | Ἴνα mss. : Ἐάν Kl. cf. lat. 20 ἔρχεσθαι H
 M¹ V : ἔρχεται M² 24 εἶναι H M¹ V : τίνας μὲν M²

ancora «del mondo» visto che ama il mondo e quanto è in esso (1Gv 2, 15) – intendo la vita nello spazio terreno, i beni, i possedimenti e qualsiasi profitto che è in esso – e non si addicono a lui le parole «non sono del mondo» (Gv 17, 14; 16) ma è «del mondo», allora capiteranno a lui i guai che capitano a questo mondo per gli scandali. Chi poi vuole evitare questi guai, smetta di amare la vita ma dica con Paolo: «Il mondo è stato crocifisso per me e io per il mondo» (Gal 6, 14); infatti i santi «mentre sono in questa tenda» si lamentano «sotto il peso» (2Cor 5, 4) «del corpo dell'umiliazione» (Fil 3, 21) e fanno ogni cosa pur di diventare degni di trovarsi nel mistero della resurrezione, quando Dio «trasformerà il corpo dell'umiliazione» (Fil 3, 21) non di tutti ma di chi ha davvero imparato da Cristo a diventare «conforme alla gloria» (Fil 3, 21) di Cristo. Come infatti nessuno dei guai può capitare a uno dei discepoli di Cristo, così vale anche per il: «guai al mondo per gli scandali» (Mt 18, 7). Se anche avvenissero decine di migliaia di scandali, non toccheranno chi non è più «del mondo» (Gv 17, 14; 16). Se poi qualcuno accettasse di essere scandalizzato a causa dell'instabilità della fede o dell'incertezza dell'adesione al λόγος di Dio, sappia che non sarà più chiamato discepolo da Gesù. Bisogna ritenere che avvengano così tanti scandali che i «guai» non raggiungono solo alcune parti della terra, ma tutto il mondo.

22. «Ed è necessario che avvengano gli scandali» (Mt 18, 7), che credo essere cosa diversa dagli uomini a causa dei quali avvengono. Gli scandali che avvengono sono l'esercito del diavolo, suoi angeli e schiera malvagia di spiriti impuri che cercano strumenti con i quali agire e li trovano spesso in persone del tutto estranee alla pietà ma a volte anche in alcuni che sono ritenuti credano nella parola di Dio. Per loro il «guai» è peggiore che per coloro che vengono scandalizzati, come anche «per Tiro e Sidone, nel giorno del giudizio, la pena sarà più leggera» (Mt 11, 22) che per i luoghi in cui Gesù compì segni e prodigi, ma che non gli credettero. Si potrebbe quasi scrivere un trattato a partire dalle scritture raccogliendo chi è detto beato e per quale motivo; allo stesso modo si potrebbero raccogliere

λέλεκται τὸ οὐαί. Ἔτι δὲ καὶ εἰς τὸ χεῖρον εἶναι τὸ ἀπὸ τοῦ
σκανδαλίζοντος οὐαί παρὰ τὸ τοῦ σκανδαλιζομένου παραστήσεις
τὸ «ὃς δ' ἂν σκανδαλίση ἓνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων
εἰς ἐμέ, συμφέρει αὐτῷ»¹ καὶ τὰ ἐξῆς· ἐκδικουμένου γὰρ τοῦ
5 σκανδαλισθέντος μικροῦ ἀπὸ τοῦ σκανδαλίσαντος αὐτὸν, τοιοῦτον 5
συμφέρει βαρὺ καὶ δυσυπομόνητον ὃ ἀναγγέλλεται εἶναι περὶ τοῦ
σκανδαλίζοντος. Ταῦτα δὲ εἰ ἐπιμελέστερον ἐννοοῦμεν,
ἐφυλαξάμεθα ἂν ἁμαρτάνειν «εἰς τοὺς ἀδελφούς καὶ» τύπτειν
«αὐτῶν τὴν συνείδησιν ἀσθενούσαν»², ἵνα μὴ «εἰς Χριστὸν»³
10 ἁμαρτάνωμεν, πολλάκις ἀπολλυμένων οὐ μόνον τῇ ἡμετέρᾳ 10
«γνώσει»⁴ ἀλλὰ καὶ ἄλλοις τισὶ τῶν περὶ ἡμᾶς ἀδελφῶν, δι' οὓς
«Χριστὸς ἀπέθανεν» ἐφ' οἷς «εἰς Χριστὸν» ἁμαρτάνοντες τίσομεν
δίικας ἐκδικουμένης τῆς τῶν δι' ἡμᾶς ἀπολλυμένων ψυχῆς ἐξ
ἡμῶν.

15 23. Μετὰ ταῦτα βασανιστέον τὸ τῆς ἀνάγκης ὄνομα ἐν τῷ 15
ἀνάγκη γὰρ ἐστὶν ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα⁵ καὶ τὸ ἰσοδυναμοῦν αὐτῷ
παρὰ τῷ Λουκᾶ· «ἀνένδεκτόν ἐστι τοῦ μὴ ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα»⁶,
ἀντὶ τοῦ ἀδύνατον. Καὶ ὡσπερ ἀνάγκη τὸ θνητὸν ἀποθνήσκειν καὶ
ἀνένδεκτον αὐτὸ μὴ ἀποθανεῖν, καὶ ἀνάγκη τρέφεσθαι τὸν ἐν
20 σῶματι – ἀνένδεκτον γὰρ τὸν μὴ τρεφόμενον ζῆν – , οὕτως ἀνάγκη 20
καὶ «ἀνένδεκτον μὴ ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα»⁷, ἐπεὶ ἀνάγκη καὶ
προῦφεστάναι τὴν κακίαν τῆς ἀρετῆς ἐν ἀνθρώποις, ἀφ' ἧς κακίας
τὰ σκάνδαλα. Ἀνένδεκτον γὰρ ἐστὶν ἀνθρωπὸν εὐρεθῆναι πάντη
ἀναμάρτητον καὶ χωρὶς ἁμαρτίας ἀνειληφότα τὴν ἀρετὴν. Ἡ γὰρ
25 ἐν ταῖς πονηραῖς δυνάμεσι κακία, ἀρχηγικὴ τυγχάνουσα τῆς ἐν 25
ἀνθρώποις κακίας, πάντας ὁρμᾷ ἐπὶ τὸ διὰ τινῶν ὀργάνων
ἐνεργῆσαι κατὰ τῶν τοῦ κόσμου ἀνθρώπων. Τάχα δὲ καὶ πλείον αἱ
πονηραὶ δυνάμεις ἐξαγριοῦνται ἐκβαλλόμεναι τῷ λόγῳ τοῦ Ἰησοῦ
καὶ μειουμένης τῆς λατρείας αὐτῶν τῶν ἐθίμων θυσιῶν αὐτοῖς οὐ
30 προσφερομένων, καὶ ἀνάγκη ἐστὶ ταῦτα ἐλθεῖν, οὐκ ἀνάγκη δὲ διὰ 30
τοῦδέ τινος. Διόπερ ὡς τόπον δεδωκότι τῇ πονηρᾷ ἐνεργείᾳ
σκανδαλίζειν προαιρουμένη τῷ ἀνθρώπῳ δι' οὗ τὸ σκάνδαλον

¹ Mt 18, 6 | ² 1Cor 8, 11 | ³ 1Cor 8, 12 | ⁴ 1Cor 8, 11 | ⁵ Mt 18, 7 | ⁶ Lc 17, 1
⁷ Lc 17, 1

1 τὸ¹ H M : om. V 2 τὸ H : om. M V 3 σκανδαλίση H V : σκαλίση M
7 ἐννοοῦμεν mss. : ἐνενοοῦμεν Kl. cf. lat. 15 ἀνάγκης H : ἀγάπης M V
18 τὸ...28 αὐτὸ mss. : τὸν ... αὐτὸν dub. Kl. 19 ἐν + τῷ M V 20 ἀνάγκη +
ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα Kl. cf. lat. 22 ἀνθρώποις mss. : οὐρανοῖς Kl. cf. lat.
26 πάντας mss. : πάντως Huet 29 καὶ + οἱ δαίμονες τρεφθέντες τῷ αἵματι τῶν
θυσιῶν ἐξοργίζονται Diehl cf. lat. 31 ὡς H M¹ V : ἔχη M²

i «guai» e le realtà a cui sono riferiti. Inoltre, metterai a confronto il fatto che i «guai» sono peggiori per chi scandalizza che per chi è scandalizzato, con le parole: «Chi scandalizza uno solo di questi piccoli che credono in me, gli conviene» (Mt 18, 6) etc. Dal momento che il piccolo scandalizzato si rivarrà su chi lo ha scandalizzato, conviene che ciò che è promesso a chi scandalizza sia tanto più pesante e insopportabile. Se considerassimo più attentamente questi fatti, ci guarderemmo dal peccare «contro i fratelli» e dal colpire «la loro debole coscienza» (1Cor 8, 12), per non peccare «contro Cristo» (1Cor 8, 12); spesso infatti non è solo per la nostra «sciensa» (1Cor 8, 11) ma anche per altre ragioni che vanno in rovina i fratelli che ci circondano, per i quali Cristo è morto. Se pecciamo contro di loro, saremo puniti perché l'anima di chi è andato in rovina per colpa nostra si rivarrà su di noi.

23. Dopo ciò, bisogna analizzare la parola «necessità» nella frase: «È necessario che avvengano gli scandali» (Mt 18, 7) e l'equivalente in Luca: «È inammissibile (invece che necessario) che non avvengano gli scandali» (Lc 17, 1). E come è necessario che ciò che è mortale muoia ed è inammissibile che non muoia, ed è necessario che chi è in un corpo si nutra ed è inammissibile che chi non si nutre viva, così è necessario e «inammissibile che non avvengano gli scandali» (Lc 17, 1), poiché è necessario che la malvagità preesista alla virtù negli uomini, e dalla malvagità vengono gli scandali. È infatti inammissibile che si trovi un uomo del tutto privo di peccato, che abbia assunto la virtù senza il peccato. La malvagità delle potenze avverse, che si trova all'origine della malvagità degli uomini, muove contro tutti per agire, attraverso alcuni strumenti, contro gli uomini del mondo. Forse le potenze avverse incrudeliscono di più se scacciate da Gesù, poiché viene meno il loro culto e non vengono loro offerti i soliti sacrifici, ed è necessario che questo avvenga ma non è necessario che avvenga per mezzo di un uomo specifico. Perciò i «guai» sono per l'uomo per mezzo del quale avvengono gli scandali, poiché ha dato spazio a una potenza malvagia che aveva deciso di scandalizzare.

5	<p>ἔρχεται, γίνεται τὸ οὐαί. Μὴ νομίσης δὲ φύσει τινὶ καὶ ἐκ κατασκευῆς τὰ σκάνδαλα εἶναι ἀνθρώπους ζητοῦντα δι' ὧν ἔλθῃ· ὡς γὰρ «ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν»¹, οὕτως οὐδὲ σκάνδαλα ἔκτισεν, ἀλλὰ τὸ αὐτεξούσιον ἐγέννησεν ἔν τισι τὸ σκάνδαλον, μὴ βουληθεῖσιν ἀνατλήναι τοὺς ὑπὲρ ἀρετῆς πόνους.</p>	5
10	<p>24. Καὶ καλὸν μὲν οὖν εἰ ἐπαινετὸς εἶη ὁ ὀφθαλμὸς καὶ ἡ χεὶρ, ἵνα μὴ δύνηται εὐλόγως «εἰπεῖν ὁ ὀφθαλμὸς τῇ χειρὶ· χρεῖαν σου οὐκ ἔχω»². Εἰ δὲ τις ἐν τῷ ὅλῳ σώματι τῶν συναγωγῶν τῆς ἐκκλησίας χεὶρ χρηματίσας διὰ τὸ πρακτικόν, μεταβαλὼν γένοιτο σκανδαλίζουσα χεὶρ, λεγέτω τῇ τοιαύτῃ χειρὶ ὁ ὀφθαλμὸς· «χρεῖαν σου οὐκ ἔχω»³, καὶ εἰπὼν ἐκκοψάτω αὐτὴν καὶ βαλέτω ἀφ' ἑαυτοῦ. Οὕτω δὲ καλὸν μὲν, εἰ καὶ κεφαλὴ τις εἶη μακαρία καὶ πόδες ἄξιοι τῆς μακαρίας κεφαλῆς, ἵνα μὴ δύνηται τὰ πρέποντα ἑαυτῇ τηροῦσα «ἡ κεφαλὴ τοῖς ποσίν» εἰπεῖν· «χρεῖαν ὑμῶν οὐκ ἔχω»⁴. Εἰ μέντοι τις εὐρεθεῖη ποὺς σκάνδαλον τοῦ ὅλου γινόμενος σώματος, λεγέτω ἡ κεφαλὴ τῷ τοιοῦτῳ ποδί· «χρεῖαν σου οὐκ ἔχω»⁵, καὶ ἐκόψας αὐτὸν βαλέτω ἀπ' αὐτοῦ. Καὶ γὰρ πολλῶ βέλτιον εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν τὸ λοιπὸν σῶμα, λείπον τῷ σκανδαλίσαντι ποδί ἢ τῇ σκανδαλίσασῃ χειρὶ, ἥπερ, διαδοθέντος τοῦ σκανδάλου ἐπὶ ὅλον τὸ σῶμα, βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός μετὰ τῶν δύο ποδῶν ἢ τῶν δύο χειρῶν⁶. Οὕτω δὲ καλὸν μὲν τὸν δυνηθέντα γενέσθαι ὀφθαλμὸν τοῦ ὅλου σώματος ἄξιον εἶναι Χριστοῦ καὶ τοῦ ὅλου σώματος. Εἰ μέντοι μεταβάλοι ποτὲ ὁ τοιοῦτος ὀφθαλμὸς εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν σκάνδαλον τοῦ ὅλου σώματος, καλὸν αὐτὸν ἐξελόντα ἔξω βαλεῖν τοῦ σώματος ὅλου καὶ χωρὶς ἐκείνου τοῦ ὀφθαλμοῦ σωθῆναι τὸ λοιπὸν σῶμα, ἢ, μετ' αὐτοῦ ὅλου βεβλαμμένου τοῦ σώματος, βληθῆναι ὅλον βεβλαμμένον τὸ σῶμα εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός.</p>	10
15	<p>24a. Δύναται γὰρ καὶ τὸ ἀμαρτητικῶς μὲν, ἴν' οὕτως ὀνομάσω, <πρακτικὸν καὶ> πορευτικὸν τῆς ψυχῆς, ἀμαρτητικῶς δὲ διορατικὸν ἢ σκανδαλίζουσα εἶναι χεὶρ καὶ ὁ σκανδαλίζων ποὺς</p>	15
20	<p>ὀνομάσω, <πρακτικὸν καὶ> πορευτικὸν τῆς ψυχῆς, ἀμαρτητικῶς δὲ διορατικὸν ἢ σκανδαλίζουσα εἶναι χεὶρ καὶ ὁ σκανδαλίζων ποὺς</p>	20
25	<p>ὀνομάσω, <πρακτικὸν καὶ> πορευτικὸν τῆς ψυχῆς, ἀμαρτητικῶς δὲ διορατικὸν ἢ σκανδαλίζουσα εἶναι χεὶρ καὶ ὁ σκανδαλίζων ποὺς</p>	25
30	<p>ὀνομάσω, <πρακτικὸν καὶ> πορευτικὸν τῆς ψυχῆς, ἀμαρτητικῶς δὲ διορατικὸν ἢ σκανδαλίζουσα εἶναι χεὶρ καὶ ὁ σκανδαλίζων ποὺς</p>	30

¹ Sap 1, 13 | ² 1Cor 12, 21 | ³ Mt 18, 8 | ⁴ 1Cor 12, 21 | ⁵ Mt 18, 8 | ⁶ cf. Mt 18, 8-9

1 τινὶ Vogt cf. lat. : τινὰς mss. : τινὰ Huet 2 ἀνθρώπους ζητοῦντα H : ζητ. ἀνθ. M V 4 ἐγέννησεν... τισι H M : ἔν τισι ἐγέ. V 9 τὸ mss. : τι Kl. cf. lat. 18 εἰσελθεῖν M V : ἐλθεῖν H 20 ἐπὶ + ὅλον τὸ σῶμα Diehl Kl. cf. lat. 22 γενέσθαι ὀφθαλμὸν H M : ὀφθ. γεν. V | εἶναι + τῆς κεφαλῆς Kl. Koe. cf. lat. 23 καὶ M^{ac}. | μεταβάλοι H : μεταβάλλοι M V 28 βεβλαμμένον M V : om. H fort. recte 29 Δύναται...14 σωθῶμεν post πυρός 84,2 transp. Kl. cf. lat. ἀμαρτητικῶς H : ἀμαρτηκῶς M V 30 ὀνομάσω + πρακτικὸν καὶ Kl. cf. lat. : + πρακτικὸν τῆς ψυχῆς καὶ τὸ ἀμαρτητικῶς Huet. cf. lat.

Non credere che, per una qualche natura e per costituzione, gli scandali siano alla ricerca di uomini per mezzo dei quali avvenire: come infatti «Dio non fece la morte» (Sap 1, 13), così non creò neppure gli scandali ma è il libero arbitrio che generò gli scandali, in alcuni che non vollero sopportare fatiche per ottenere la virtù.

24. Sarebbe bello se l'occhio e la mano fossero lodevoli, perché «l'occhio» non possa a buon diritto «dire alla mano: non ho bisogno di te» (1Cor 12, 21). Ma se nelle assemblee della Chiesa qualcuno chiamato mano per la sua abilità pratica diventa mano che scandalizza, dica l'occhio a una mano del genere: «Non ho bisogno di te», e detto ciò la tagli e la getti «via da sé» (Mt 18, 8). Sarebbe altresì bello che la testa fosse beata e i piedi degni della testa beata, perché la testa, svolgendo i compiti che le spettano, non possa dire «ai piedi: Non ho bisogno di voi» (1Cor 12, 21). Se quindi si scoprisse che un piede è scandalo per l'intero corpo, dica la testa a un piede del genere: «Non ho bisogno di te» (Mt 18, 8), lo tagli e lo getti via da sé. E sarebbe molto meglio se il resto del corpo entrasse nella vita senza il piede o la mano che hanno dato scandalo, piuttosto che, propagandosi lo scandalo a tutto il corpo, esser gettato nella Geenna del fuoco con due piedi o due mani (cf. Mt 18, 8-9). Sarebbe allo stesso modo bello che chi è in grado di diventare occhio di tutto il corpo sia degno di Cristo e di tutto il corpo. Se poi un tale occhio cambiasse e divenisse scandalo per tutto il corpo, sarebbe giusto eliminarlo e gettarlo lontano da tutto il corpo, e che il resto del corpo si salvasse senza quell'occhio invece che, essendosi danneggiato il corpo insieme a quell'occhio, tutto il corpo danneggiato fosse gettato nella Geenna del fuoco.

24a. È possibile che la mano, il piede

καὶ ὁ σκανδαλίζων ὀφθαλμός· ἅτινα κρείττον ἀποβαλεῖν καὶ ἀποθέμενον αὐτὰ χωρὶς αὐτῶν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν οἶονεὶ χωλὸν ἢ κυλλὸν ἢ μονόμματον, ἢ μετ' ἐκείνων τὴν ὄλην ἀπολέσαι ψυχὴν. Ὅμοίως καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς καλὸν καὶ μακάριον ἐπὶ τοῖς βελτίστοις
5 χρήσθαι τῇ δυνάμει αὐτῆς· εἰ δὲ μέλλομεν διὰ τινα μίαν 5 ἀπολέσθαι, αἰρετώτερον ἀποβαλεῖν τὴν χρῆσιν αὐτῆς, ἵνα μετὰ τῶν ἄλλων δυνάμεων σωθῶμεν.

25. Δυνατὸν δὲ τοῖς ῥητοῖς τούτοις χρήσασθαι καὶ ἐπὶ τῶν οἰκειοτάτων καὶ ὡσπερὶ μελῶν ἡμῶν, διὰ τὴν πολλὴν οἰκειότητα
10 εἴτε συγγενικὴν εἴτε ἔκ τινος συνηθείας, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, 10 φιλικῆς μελῶν ἡμῶν νομομισμένων, ὧν οὐ χρὴ φείσασθαι τὴν ψυχὴν ἡμῶν βλαπτόντων. Ἐκκόψομεν γὰρ ἀφ' ἑαυτῶν, ὡς χεῖρα ἢ πόδα ἢ ὀφθαλμόν, πατέρα ἢ μη | τέρα τὰ ἐναντία τῇ θεοσεβείᾳ ἡμᾶς πράττειν θέλοντας καὶ υἱὸν ἢ θυγατέρα, τὸ ὅσον ἐφ' ἑαυτοῖς,
15 ἀφιστάντας ἡμᾶς τῆς ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς ἀγάπης 15 αὐτοῦ. Ἄλλὰ κἂν «γυνὴ ἢ ἐν κόλπῳ ἢ φίλος ὁ ἴσος τῆς ψυχῆς»¹ σκάνδαλα ἡμῶν γίνωνται, μὴ φεισώμεθα, ἀλλὰ ἐκκόψαντες αὐτούς ἀφ' ἑαυτῶν βάλωμεν ἔξω τῆς ψυχῆς ἡμῶν ὡς οὐκ οἰκείους, ἀλλὰ πολεμίους ἡμῶν τῇ σωτηρίᾳ. Ὅστις γὰρ «οὐ μισεῖ τὸν πατέρα ἢ
20 τὴν μητέρα»² καὶ τὰ ἐπιφερόμενα, ὅτε καιρὸς ἐστὶν αὐτὰ μισεῖν ὡς 20 πολέμια καὶ ἐπίβουλα, ἵνα δυνηθῇ κερδησαί Χριστόν, οὗτος οὐκ ἐστὶν ἄξιος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

Καὶ ἐπὶ τούτων γε ἔστιν εἰπεῖν ὅτι ἐκ περιστάσεως οἶονεὶ
25 χωλὸς τις σώζεται ἀπολέσας πόδα, φέρε εἰπεῖν τὸν ἀδελφόν, καὶ 25 μόνος κληρονομῶν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, καὶ κυλλὸς σώζεται, μὴ σωζομένου αὐτῷ τοῦ πατρὸς <καὶ τῆς μητρός>, ἀλλ' ἐκείνων μὲν ἀπολλυμένων αὐτοῦ δὲ χωριζομένου ἐκείνων, ἵνα μόνος τύχη τῶν μακαρισμῶν. Οὕτω δὲ καὶ μονόμματός τις σώζεται, τὸν ὀφθαλμόν

¹ Deut 13, 7 | ² Lc 14, 26

1 ἀποβαλεῖν + κακά ὄντα Diehl Kl. cf. lat. 2 post ζωὴν lac. stat. Koe. cf. lat. 5 post μίαν lac. stat. Diehl Kl. Koe. cf. lat. 6 αὐτῆς + σκανδαλιζούσης Diehl. Koe. cf. lat. 12 Ἐκκόψομεν mss. : Ἐκκόψομεν Huet 13 denuo praesto est Π² | τῇ mss. : om. Π 14 ἡμᾶς πράττειν mss. : πρ. ἡμᾶς Π | ἑαυτοῖς M V Π : ἑαυτῆς H 15 ἀφιστάντας M V Π : ἐφ- H | Χριστοῦ mss. : θεοῦ Π 16 αὐτοῦ mss. : τοῦ κυρίου Π | κἂν + ἢ Π | τῆς ψυχῆς H M Π : τῇ ψυχῇ V 19 ἢ H V : καὶ Π : non liquet M 23 γε Kl. Π : τε mss. 25 κυλλός + τις Π Koe. cf. lat. 26 αὐτῷ... πατρὸς H M Π : τοῦ πατρὸς αὐτοῦ V | πατρὸς + καὶ τῆς μητρός Π : + ἢ τῆς μητρός Kl. cf. lat. 27 ἀπολλυμένων H M¹ V Π : ἀπολυ- M² | ἵνα μόνος H V Π : ἵνα + μὴ M 28 μονόμματός M V Π : μονόματός H

e l'occhio che scandalizzano siano, dell'anima, (per così dire) la facoltà pratica, motrice o visiva che operano in modo peccaminoso; ed è meglio gettar via queste facoltà e, dopo averle deposte, entrare nella vita come zoppo, storpio o guercio piuttosto che perdere tutta l'anima con esse. Ugualmente per l'anima è cosa bella e beata sfruttare le proprie facoltà per il meglio; se invece siamo destinati ad andare in rovina per una sola facoltà, è preferibile rinunciare al suo uso, così da essere salvati con tutte quante le altre facoltà.

25. È possibile applicare queste parole anche ai famigliari più stretti, quasi fossero nostre membra: anche se sono considerati nostre membra per la familiarità profonda o per parentela o per un'amicizia, per così dire, abituale, non bisogna risparmiarli se rovinano la nostra anima. Tagliamoli via da noi, come una mano, un piede o un occhio, anche il padre o la madre se ci inducono a compiere atti contrari alla pietà o anche un figlio o una figlia che, per quanto possono, ci allontanano dalla Chiesa di Cristo e dal suo amore. Ma anche se «la moglie che riposa nel tuo grembo o l'amico che è la tua stessa anima» (Deut 13, 7) diventano scandali per noi, non risparmiamoli ma tagliamoli via da noi e gettiamoli lontano dalla nostra anima come se non fossero famigliari ma nemici della nostra salvezza. Chi infatti «non odia il padre o la madre» (Lc 14, 26) e quanto segue, quand'è il momento di odiarli come nemici e cospiratori per poter guadagnare Cristo, costui non è degno del Figlio di Dio.

Oltre a queste cose, si può dire che uno si salva da una situazione difficile essendo come zoppo, cioè avendo perduto un piede, vale a dire un fratello, ed eredita così da solo il regno dei cieli; o si salva storpio, senza suo padre o sua madre, poiché questi non si sono salvati ma sono andati in rovina, ed egli è separato da loro, così da ottenere benedizioni da solo. Così uno si salva guercio avendo cavato l'occhio

τῆς ἑαυτοῦ οἰκίας ἐκκόψας, τὴν γαμετὴν πορνεύσασαν, ἵνα μὴ δύο ὀφθαλμοὺς ἔχων ἀπέλθῃ εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός.

26. Ὅρατε μὴ καταφρονήσητε ἐνὸς τῶν μικρῶν τούτων¹.

5 Δοκεῖ μοι ὅτι ὡσπερ ἐν τοῖς ἀνθρωπίνοις σώμασιν ἐστὶ
5 μεγέθη διάφορα, ὡς τινὰς μὲν αὐτῶν εἶναι μικροὺς ἑτέρους δὲ
5 μεγάλους καὶ ἄλλους μεταξὺ, καὶ πάλιν εἶναι μικρῶν διαφορὰς ἐπὶ
5 πλείον ἢ ἔλαττον ὄντων μικρῶν, ὁμοίως καὶ μεγάλων, καὶ τῶν
5 μεταξὺ, οὕτως καὶ ἐν ταῖς τῶν ἀνθρώπων ψυχαῖς ἐστὶ τινα
10 χαρακτηρίζοντα τὴν μικρότητα αὐτῶν καὶ ἄλλα τὴν, ἵν' οὕτως
10 εἴπω, μεγαλότητα καὶ ἀπαξιαπλῶς, ἀνάλογον τοῖς σωματικοῖς, τὴν
10 μεταξύτετα. Ἄλλ' ἐπὶ μὲν τῶν σωματῶν οὐ παρὰ τὴν αἰτίαν τοῦ
10 ἀνθρώπου, ἀλλὰ παρὰ τοὺς σπερματικούς λόγους ὁ μὲν τίς ἐστὶ
10 βραχὺς καὶ μικρός, ὁ δὲ μέγας, ὁ δὲ μεταξὺ. Ἐπὶ δὲ τῶν ψυχῶν καὶ
15 τὸ ἐφ' ἡμῖν καὶ αἰ τοιαῖδε πράξεις καὶ τὸ τοιοῦτον ἦθος τὴν αἰτίαν
15 ἔχει τοῦ μέγαν τινὰ εἶναι ἢ μικρὸν ἢ ἐν τοῖς μεταξὺ τυγχάνειν· καὶ
15 ἔστιν ἐκ τῶν ἐφ' ἡμῖν ἢτοι προκόπτειν τῇ ἡλικίᾳ ἐπιδιδόντα εἰς
15 μέγεθος ἢ μὴ προκόπτοντα εἶναι βραχύν. Καὶ οὕτω γε ἀκούω περὶ
20 τοῦ σωτήρος ἀναλαβόντος καὶ ἀνθρωπίνην ψυχὴν τὸ «Ὁ Ἰησοῦς
20 προέκοπτεν»². Ὡς γὰρ ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν τῆς ψυχῆς αὐτοῦ ἦν ἡ «ἐν
20 σοφίᾳ» προκοπὴ «καὶ χάριτι», οὕτως καὶ ἐν «ἡλικίᾳ»³· καὶ ὁ
20 ἀπόστολος· «μέχρι καταστήσωμεν πάντες εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς
20 μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ»⁴. Καταντᾶν γὰρ εἰς
25 ἄνδρα καὶ τοῦτον τέλειον, «κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον»⁵ νομιστέον,
25 τὸν διαβάντα τὰ τοῦ νηπίου καὶ φθάσαντα ἐπὶ τὸν ἄνδρα καὶ
25 καταργήσαντα «τὰ τοῦ νηπίου» καὶ ἀπαξιαπλῶς τελειώσαντα τὰ

¹ Mt 18, 10 | ² Lc 2, 52 | ³ cf. Lc 2, 52 | ⁴ Ef 4, 13 | ⁵ Rom 7, 22

1 μὴ + μετὰ τοιοῦτου ὀφθαλμοῦ Π Diehl Kl. Koe. cf. lat. 3 Μετὰ τοῦτο ἴδωμεν τὸ· Ὅρατε μὴ καταφρονήσητε ἐνὸς τῶν μικρῶν τούτων· λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οἱ ἄγγελοι αὐτῶν ἐν οὐρανοῖς διὰ παντός βλέπουσι τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς. Ἄξιον ἐν τῷ τόπῳ ζητήσαι τῶτον μὲν τίνες οἱ μικροὶ ὧ μὴ χρὴ καταφρονεῖν· δευτέρον δὲ πῶς ἄγγελοι αὐτῶν εἴρηται ὡσπερ εἰ ἀνειλόμενοι τῇ περὶ αὐτοὺς οἰκονομίᾳ καὶ τρίτον πῶς ἄγγελοι τῶν μικρῶν διὰ παντός βλέπουσιν τὸ πρόσωπον τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς πατρὸς Π | τῶν μικ. τούτ. mss. : τούτ. τῶν μικ. Π 4 Δοκεῖ + δὴ Π | ἐστὶ μεγέθη διάφορα mss. : διάφ. ἐστὶ μεγ. Π 5 μὲν Η Μ Π : om. V | αὐτῶν Μ V Π : om. Η 6 ἄλλους + τοὺς Koe. εἶναι + καὶ Π 7 ὄντων Η Μ² V Π : τῶν Μ² 9 τὴν²... 16 εἴπω Μ V Π : τὴν οὕτως Η 10 μεγαλότητα Η Π : μεγαλειότητα Μ V | ἀπαξιαπλῶς + ἄλλα Diehl 13 μικρός... δὲ¹ mss. : om. Π 15 μικρὸν Η Μ² V Π : σμικρὸν Μ^{com.} | ἦ² + καὶ V 16 τῶν mss. Π : τοῦ Kl. 17 περὶ mss. : ἔνεκεν Π 19 προέκοπτεν + τῇ σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ καὶ χάριτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις Π 20 καὶ³... 3 ἀπόστολος mss. : ὑπὸ δὲ τοῦ ἀποστόλου τὸ οὕτως εἰρεμήνου Π 23 τοῦτον mss. Π : τοῦτο Diehl cf. lat.

della sua casa, cioè la sposa adultera, per non andare con due occhi nella Geenna del fuoco.

26. *Guardate di non disprezzare uno solo di questi piccoli.* (Mt 18, 10)

Mi sembra che, così come c'è grande differenza tra i corpi degli uomini in modo che alcuni di loro sono piccoli, altri grandi e altri ancora medi, e ancora ci sono differenze tra quelli più o meno piccoli e allo stesso modo tra i grandi e i medi, così nelle anime degli uomini ci sono alcuni segni che indicano la loro piccolezza, altri, per così dire, la grandezza e, per farla breve, in modo analogo ai segni corporei, ci sono segni che indicano la medietà. Ma per quanto riguarda i corpi, non dipende dall'uomo, ma da motivi ereditari³, se uno è basso e piccolo, un altro grande e un altro medio. Per quanto riguarda le anime è invece ciò che dipende da noi, azioni e comportamento, a motivare il fatto che una è grande, piccola o si trova tra i medi. E dipende da noi crescere in età progredendo in grandezza oppure non crescere e restare piccoli. È in questo senso che intendo le parole «Gesù progredi» (Lc 2, 52) riguardo al Salvatore che ha assunto anima umana. Come infatti dipendeva dalla libera volontà della sua anima il progresso «in sapienza e grazia», così anche il crescere in età (Lc 2, 52). Anche l'apostolo dice: «finché non arriveremo tutti all'uomo perfetto, a misura della pienezza di Cristo» (Ef 4, 13). Raggiungere lo stato di uomo e di uomo perfetto va inteso «secondo l'uomo interiore» (Rom 7, 22), che ha superato quel che è del bambino e ha raggiunto l'uomo, ha cioè soppresso le cose da bambino e, per farla breve, ha portato a perfezione le cose

³ Origene usa qui un lessico stoico e scrive letteralmente «ragioni seminali».

τοῦ ἀνδρός. Οὕτω δ' ὑποληπτέον εἶναι τι καὶ μέτρον πνευματικῆς ἡλικίας, ἐφ' ᾧ ἡ τελειοτάτη δύναται φθάσαι ψυχὴ ἐκ τοῦ μεγαλύνειν τὸν κύριον καὶ μεγάλη γίνεσθαι¹.

Οὕτως οὖν καὶ μεγάλοι μὲν περὶ ὧν τοῦτ' ἀναγέγραπται
5 γεγόνασιν, Ἰσαὰκ καὶ Μωσῆς καὶ Ἰωάννης καὶ αὐτοὺς ἐπὶ πᾶσιν ὁ 5
σωτήρ· καὶ γὰρ περὶ αὐτοῦ ὁ Γαβριήλ εἶπε τὸ «ἔσται μέγας»².
Μικροὶ δὲ τὰ «ἀρτιγέννητα βρέφη», «λογικὸν ἄδολον γάλα»³
ἐπιποθοῦντα, οἵτινες καὶ τῶν παρὰ τῷ Ἡσαΐα λεγομένων τιθηνῶν
δέονται καὶ τροφῶν, λέγοντι περὶ τῆς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν κλήσεως·
10 «καὶ ἄξουσι τοὺς υἱοὺς ἐν κόλπῳ, τὰς δὲ θυγατέρας ἐπὶ τῶν ὤμων 10
ἀροῦσι, καὶ ἔσονται βασιλεῖς τιθηνοὶ σου, αἱ δὲ ἄρχουσαι αὐτῶν
τροφοὶ σου»⁴. Ἐπιστήσεις οὖν διὰ ταῦτα καὶ τῷ μὴ καταφρονήσητε
ἐνός τῶν μικρῶν⁵, μήποτε οἱ ἄγγελοι αὐτῶν οἱ ἄγοντες αὐτοὺς εἰσιν
«ἐν κόλπῳ», ἐπὶ τῶν υἱῶν υἱοὶ, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν «ὤμων» αἴροντες
15 τὰς λεγομένας «θυγατέρας», καὶ ἀπὸ τούτων εἰσὶ «τιθηνοὶ» μὲν οἱ 15
λεγόμενοι «βασιλεῖς», «τροφοὶ» δὲ αἱ ὀνομαζόμεναι «ἄρχουσαι»⁶.
Καὶ ἐπεὶ οἱ δεικνύμε | νοὶ ὑπὸ τοῦ σωτήρος ἡμῶν μικροὶ ὡς ὑπὸ
τροφῶν καὶ τιθηνῶν οἰκονομοῦνται, διὰ τοῦτ' οἶμαι καὶ Μωσέα,
πιστεύοντα ἐν τῇ τῶν μεγάλων ἤδη τετάχθαι χώρα, εἰρηκέναι
20 πρὸς τὸ «ὁ ἄγγελός μου προπορεύσεται ὑμῶν»⁷ τὸ «εἰ μὴ αὐτὸς 20
συμπορεύη μετ' ἐμοῦ, μὴ με ἀναγάγῃς ἐντεῦθεν»⁸. εἶπερ γὰρ ὁ
μικρὸς μὲν καὶ «κληρονόμος» ἦ, «νήπιος» δὲ ὡς μηδὲν διαφέρων
«δούλου»⁹ ὅτε ἐστὶ νήπιος, καὶ ἦ μικρὸς ἐστὶ τὸ τῆς «δουλείας εἰς
25 φόβον»¹⁰ ἔχει πνεῦμα, ὁ δὲ μηδαμῶς ἔτι τοιοῦτος, οὐκέτι μὲν τὸ 25
τῆς «δουλείας», ἤδη δὲ τὸ τῆς «υἰοθεσίας»¹¹, ὅτε «ἡ τελεία ἀγάπη
ἔξω βάλλει τὸν φόβον»¹², δῆλον ἔσται σοι, ὅτι κατὰ ταῦτα
παρεμβάλλειν λέγεται ὁ «ἄγγελος κυρίου κύκλω τῶν φοβουμένων

¹ cf. Lc 1, 46 | ² Lc 1, 32 | ³ 1Petr 2, 2 | ⁴ Is 49, 22-23 | ⁵ Mt 18, 10 | ⁶ cf. Is 49, 22-23 | ⁷ Ex 32, 34 | ⁸ Ex 33, 15 | ⁹ cf. Gal 4, 1 | ¹⁰ Rom 8, 15 | ¹¹ Rom 8, 15 | ¹² 1Gv 4, 18

2 ἐφ' ᾧ H : ἐφ' ᾧ M V : deest Π | δύναται φθάσαι mss. : φθά. δύν. Π 4 ὧν mss. : οὗ Π 5 γεγόνασιν Ἰσαὰκ mss. : Ἰσὰκ γεγόνασιν Π 6 Γαβριήλ Π Huet cf. lat. : σωτήρ mss. | εἶπε mss. : εἶπεν Π 7 βρέφη + ἐν Χριστῷ <...> ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη Kl. Diehl. cf. lat. 8 ἐπιποθοῦντα + καὶ ὡς ὀνόμασεν ὁ ἀπόστολος οἱ σαρκικοὶ καὶ νήπιοι ἐν Χριστῷ γάλακτι ἀρκούμενοι βρώματος κηδέπω λαβεῖν δυνάμενοι Π 9 λέγοντι mss. : λέγοντι + μυστήριον Π κλήσεως + οὕτως λέγει κύριος· ἰδοὺ αἶρω εἰς τὰ ἔθνη τὴν χειρὰ μου καὶ εἰς τὰς νήσους ἀρῶ σύσσημον Π 10 υἱοὺς + σου Π | θυγατέρας + σου Π 12 καταφρονήσητε M V Π : -νήσετε H 13 μικρῶν + τούτων Lomm. 17 Desinit Π² | ὑπὸ¹ H : ἐπὶ M V 19 ἤδη H M : om. V 20 τὸ² H M¹ V : τῷ M² 22 ἦ mss. : ἦ Koe | νήπιος mss. : κύριος malim cf. Gal 4, 1 27 παρεμβάλλειν λέγεται H M¹ V : παρεμβάλλη καὶ ἄγεται M²

da uomo. Così bisogna supporre che ci sia una misura dell'età spirituale, alla quale può giungere l'anima più perfetta, per il fatto che rende grande il Signore e diventa essa stessa grande (cf. Lc 1, 46).

Così dunque sono divenuti grandi coloro di cui questo è stato scritto: Isacco, Mosè, Giovanni e su tutti il Salvatore stesso, di lui infatti disse Gabriele: «Sarà grande» (Lc 1, 32). Piccoli invece sono «i bambini appena nati» «che desiderano il puro latte spirituale» (1Petr 2, 2). Essi hanno bisogno di quei tutori e nutrici di cui racconta Isaia, parlando della chiamata delle nazioni: «Porteranno i figli in grembo e solleveranno le figlie sulle spalle; i re saranno i tuoi tutori e le sovrane le tue nutrici» (Is 49, 22-23). Indagherai dunque in questa prospettiva anche le parole «Non disprezzate uno solo di questi piccoli» (Mt 18, 10), se i loro angeli siano quelli che li portano in grembo o se non siano quelli che sollevano sulle spalle le suddette figlie, indagherai anche se da questi provengano i tutori detti re e le nutrici dette sovrane. (cf. Is 49, 22-23). E poiché i piccoli indicati dal nostro Salvatore sono accuditi da nutrici e tutori, perciò penso che Mosè, pur credendo di trovarsi già nella regione dei grandi, abbia detto, oltre a «il mio angelo camminerà davanti a voi» (Ex 32, 34), «se tu non camminerai con me, non condurci via da qui» (Ex 33, 15). Se infatti chi è piccolo è anche erede, visto che è bambino e non differisce in nulla dallo schiavo (cf. Gal 4, 1), e in quanto piccolo ha lo spirito «di schiavitù che porta alla paura» (Rom 8, 15), mentre chi non è per nulla piccolo non ha più lo spirito «di schiavitù» ma quello «di figlio adottivo» (Rom 8, 15), dal momento che «l'amore perfetto scaccia via il timore» (1Gv 4, 18), ti sarà chiaro che in questo senso si dice che «l'angelo del Signore pone l'accampamento attorno a coloro che lo temono,

αὐτὸν» καὶ ῥύεσθαι «αὐτούς»¹. Ἐπιστήσεις δὲ κατὰ ταῦτα καὶ εἰ
μικρῶν μὲν εἰσιν ἄγγελοι τῶν πνεύματι «δουλείας τῶν εἰς φόβον»²
 ἀγομένων, ἐπεὶ «παρεμβάλλει ἄγγελος κυρίου κύκλω τῶν
 φοβουμένων αὐτὸν καὶ ῥύεται αὐτούς»³, μεγάλων δὲ ὁ τῶν
 5 ἀγγέλων μείζων κύριος, ὅστις λέγοι ἂν περὶ ἑνὸς ἐκάστου αὐτῶν 5
 τὸ «μετ' αὐτοῦ εἶμι ἐν θλίψει»⁴. Καὶ ὅσον μὲν ἐσμὲν ἀτελεῖς καὶ
 δεόμενοι τοῦ βοηθοῦντος ἡμῖν πρὸς τὸ ῥυσθῆναι ἀπὸ κακῶν,
 ἀγγέλου δεόμεθα περὶ οὗ ἔλεγεν ὁ Ἰακώβ τὸ «ὁ ἄγγελος ὁ
 10 ῥυόμενός με ἐκ πάντων τῶν κακῶν»⁵. τελειωθέντες δὲ καὶ 10
 διελθόντες τὸ ὑπὸ «τιθηνοῦς» εἶναι καὶ «τροφούς» καὶ
 «οἰκονόμους» καὶ «ἐπιτρόπους»⁶, χωροῦμεν ἤδη ὑπ' αὐτῷ
 οἰκονομῆσθαι τῷ κυρίῳ.

27. Εἶτα πάλιν ζητήσκειν ἂν τις, πότε τῶν δεικνυμένων ὑπὸ
 τοῦ σωτῆρος *μικρῶν* οἱ λεγόμενοι αὐτῶν ἄγγελοι προΐστανται,
 15 πότερον ἀρξάμενοι τὴν οἰκονομίαν περὶ αὐτούς διοικεῖν, ἀφ' οὗ 15
 «διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας»⁷, ᾧ ἐγεννήθησαν, «ὡς ἀρτιγέννητα
 βρέφη τὸ λογικὸν καὶ ἄδολον γάλα»⁸ ἐπιποθοῦσι, καὶ μηκέτι
 ὑποκείμενοι πονηρᾷ τινὶ δυνάμει· ἢ ἀπὸ γενέσεως κατὰ τὴν τοῦ
 θεοῦ πρόγνωσιν καὶ τὸν προορισμὸν αὐτοῦ, ἐπιταχθέντες τούτοις,
 20 «οὓς καὶ προέγνω καὶ προώρισεν»⁹ ἐσομένους «συμμόρφους» 20
 «τῆς δόξης»¹⁰ τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός. Καὶ πρὸς μὲν τὸ ἀπὸ γενέσεως
 ἔχειν ἀγγέλους εἴποι τις ταῦτα, τὸ «ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας
 μητρός μου»¹¹ καὶ τὸ «ἐκ κοιλίας μητρός μου σύ μου εἶ
 σκεπαστής»¹² καὶ «ἀντελάβετο μου ἐκ κοιλίας μητρός μου»¹³ καὶ
 25 «ἐπὶ σὲ ἐπερρίφην ἐκ μήτρας»¹⁴ καὶ ἐν τῇ Ἰουδα ἐπιστολῇ «τοῖς ἐν 25
 θεῷ πατρὶ ἠγαπημένοις καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τετηρημένοις
 κλητοῖς»¹⁵, πάντως ὑπὸ τῶν τηρούντων ἀγγέλων.

¹ Ps 33, 8 | ² Rom 8, 15 | ³ Ps 33, 8 | ⁴ Ps 90, 15 | ⁵ Gn 48, 16 | ⁶ cf. Is 49, 23; Gal 4, 2 | ⁷ Tit 3, 5 | ⁸ 1Petr 2, 2 | ⁹ Rom 8, 29 | ¹⁰ Fil 3, 21 | ¹¹ Gal 1, 15 | ¹² Ps 70, 6 | ¹³ Ps 138, 12 | ¹⁴ Ps 21, 11 | ¹⁵ Iud 1

1 κατὰ ταῦτα H M¹ V : καὶ τὰ τοιαῦτα M² 2 τῶν post ἄγγελοι transp. Diehl Koe. 6 τὸ H : om. M V | μὲν M V : om. H 13 ζητήσκειν M V Huet : ζητήσαιεν H : ζητήσοι M² | ὑπὸ...20 μικρῶν H : μικρῶν ὑ. τ. σωτ. M V 16 λουτροῦ + τῆς M V | ᾧ mss. : ἐν Χριστῷ (χω) Koe. cf. lat. 19 ἐπιταχθέντες τούτοις Kl. : ἐπιταχθέντας τούτους mss. 20 οὓς καὶ del. dub. Huet 21 τῆς δόξης H : τῆ δόξη M V 22 εἴποι + ἂν Diehl Kl. | τὸ + ὁ Lomm. | ἀφορίσας Huet : ἀφωρίσας mss. 24 ἀντελάβετο mss. : ἀντελάβου Kl. cf. Ps 138, 13

e li salva» (cf. Ps 33, 8). Indagherai se, secondo questi passi, esistono anche gli angeli dei piccoli condotti verso la paura dallo spirito di schiavitù, poiché «l'angelo del Signore pone l'accampamento attorno a coloro che lo temono, e li salva» (Ps 33, 8). Presso i grandi invece c'è il Signore stesso, più grande degli angeli, che ha detto di ciascuno dei grandi: «sono con lui nella tribolazione» (Ps 90, 15). Fintanto che siamo imperfetti e bisognosi di qualcuno che ci soccorra e ci salvi dai mali, abbiamo bisogno di quell'angelo di cui Giacobbe disse: «L'angelo che mi salva da tutti i mali» (Gn 48, 16); una volta perfezionati e passati dall'essere sotto tutori, nutrici, amministratori e protettori (cf. Is 49, 23; Gal 4, 2), siamo pronti a farci curare dal Signore stesso.

27. Qualcuno potrebbe ancora cercare il momento in cui i suddetti angeli assumono la guida dei piccoli indicati dal Salvatore: se cominciano a prendersi cura di loro dal momento in cui, «per il lavacro di rigenerazione» (Tit 3, 5) col quale furono generati, «come bambini appena nati desiderano il puro latte spirituale» (1Petr 2, 2) e non sono più sottoposti a nessuna potenza malvagia; oppure se gli angeli assumono la loro guida dalla nascita, secondo la prescienza di Dio e la sua predeterminazione verso coloro «che conosceva già da prima e aveva predestinato» (Rom 8, 29) a essere conformi alla gloria di Cristo (Fil 3, 21). A favore del fatto che si abbiano angeli sin dalla nascita, si potrebbero usare i passi: «scegliendomi dal seno di mia madre» (Gal 1, 15) e «dal seno di mia madre tu sei il mio protettore» (Ps 70, 6) e «mi hai accolto dal seno di mia madre» (Ps 138, 12) e «a te mi sono affidato provenendo da mia madre» (Ps 21, 11) e nella lettera di Giuda: «Ai chiamati, amati da Dio Padre e custoditi da Gesù Cristo» (Iud 1), di certo sotto il controllo di angeli che li custodiscono.

28. Πρὸς δὲ τὸ ὅτε «διὰ λουτροῦ»¹ γέγονε ἐν Χριστῷ νήπιος, μὴ παρεῖναι ἅγιον ἄγγελον τοῖς ἔτι κακίᾳ <... κατὰ> τὸν καιρὸν τῆς ἀπιστίας, ὑπὸ τοῖς ἀγγέλοις εἶναι τοῦ σατανᾶ· μετὰ δὲ τὴν ἀναγέννησιν ὁ τοῦ ἰδίου αἵματος ἐξαγοράσας ἡμᾶς παραδίδωσιν ἀγίῳ ἀγγέλῳ καὶ διὰ τὴν καθαρότητα βλέποντι τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ.

Καὶ τρίτος δ' ἂν τις τοιοῦτος εἴη κατὰ τὸν τόπον λόγος φάσκων ὅτι δυνατόν, ὡσπερ μεταβαλεῖν ἄνθρωπον ἀπὸ ἀπιστίας εἰς πίστιν καὶ ἀπὸ ἀκολασίας εἰς σωφροσύνην καὶ ἀπαξιαπλῶς ἀπὸ κακίας εἰς ἀρετήν, οὕτω καὶ τὸν ἐγκεχειρισμένον ἅμα γενέσει ψυχὴν τινα κατὰ μὲν τὰς ἀρχὰς φαῦλον εἶναι δύνασθαι, ὕστερον δὲ ποτε ἀνάλογον τῷ πιστεύοντι πιστεύειν καὶ ἐπὶ τοσοῦτον προκόπτειν, ὡς γενέσθαι αὐτὸν ἄγγελον ἕνα τῶν διὰ παντὸς βλεπόντων τὸ πρόσωπον τοῦ ἐν οὐρανοῖς πατρὸς². Ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦδε τοῦ χρόνου τῷ προγνωσθέντι κατὰ τόνδε τὸν χρόνον πιστεύειν καὶ προορισθέντι συζεύγνυται, τῶν ἀρρήτων κριμάτων τοῦ θεοῦ καὶ ἀνεξερευνητῶν καὶ ἀβύσσοις ἐοικότων εἰκότως πάσαν τὴν τοιαύτην ἀρμονίαν συναγαγόντων ἀγγέλων πρὸς ἀνθρώπους. Δυνατὸν δὲ καὶ ὡσπερ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἀμφοτέρων ἀπίστων, ὅτε μὲν ὁ ἀνὴρ πρότερον πιστεύσας τῷ χρόνῳ σώζει τὴν γυναῖκα, ὅτε δὲ ἡ γυνὴ ἀρξαμένη ὕστερόν ποτε πείθει τὸν ἄνδρα, οὕτω γίνεσθαι καὶ ἐπὶ τῶν ἀγγέλων καὶ τῶν ἀνθρώπων. Εἰ μὲν οὖν καὶ ἐπ' ἄλλων γίνεται ἀγγέλων τὸ τοιοῦτον ἢ μή, καὶ αὐτὸς ἐξετάσει. Μήποτε δὲ οὐχ ἀρμόζει περὶ τοῦ ἐκάστου ἀγγέλου τὸ τοιοῦτο λέγειν, τοσοῦτον τετιμημένου κατὰ τὸν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν λόγον, ὥστε διὰ παντὸς αὐτὸν βλέπειν λέγεσθαι τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς τοῦ ἐν οὐρανοῖς.

Ἐπεὶ δὲ ἐν τοῖς ἀνωτέρω ἐλέγομεν τῶν μὲν μικρῶν εἶναι ἀγγέλους, διεληλυθέναι δὲ τὴν τοιαύτην τάξιν τοὺς μεγάλους, ἀντερεῖ τις ἡμῖν ἐκ τῶν Πράξεων τῶν ἀποστόλων, ἔνθα γέγραπται ὅτι Ῥόδη παιδίσκη τις τοῦ Πέτρου «κρούσαντος τὴν θύραν» προσήλθεν ὑπακούσαι, «καὶ ἐπιγνοῦσα τὴν φωνὴν τοῦ Πέτρου», εἰσδραμοῦσα «ἀπήγγειλεν ἐστάναι τὸν Πέτρον πρὸ τοῦ πυλῶνος»³. θαυμάσαντες δὲ οἱ ἐν τῷ οἴκῳ συνηθροισμένοι καὶ

¹ Tit 3, 5 | ² Mt 18, 10 | ³ cf. Act 12, 13-15

1 γέγονε H : γέγονα M V : γεγόνασιν Kl. cf. lat | νήπιος mss. : νήπιοι Kl. cf. lat.
 2 ἔτι H M : ἔτι + ἐν V | post κακίᾳ lac. stat. Huet : lac. + ἀλλὰ κατὰ μὲν Kl. Diehl. Koe. cf. lat. 4 παραδίδωσιν M V : -δίδωσι H 12 ποτε M V : om. H 13 αὐτὸν mss. : αὐτῷ Koe. 14 ἐν + τοῖς V 18 ἀγγέλων Kl : ἀγγέλους mss. 22 καὶ³ M V : om. H 25 λόγον M V : λόγου H 26 πατὸς τοῦ ἐν οὐρανοῖς H : τοῦ ἐν οὐρ. πατ. M V 28 εἶναι + τοὺς M² 30 ἐκ H M¹ V : ἐν M²

28. A favore del fatto che «per il lavacro» (Tit 3, 5) divenne bambino in Cristo, <si può dire> che non è un angelo santo a stare a fianco di chi vive ancora nella malvagità, ma nel tempo dell'incredulità sono sottoposti agli angeli di Satana; invece, dopo la rigenerazione, colui che ci ha redenti col suo sangue ci affida a un angelo santo che, con la sua purezza, guarda il volto di Dio.

Su questo passo si potrebbe fare un terzo discorso che afferma che, come un uomo può passare dall'incredulità alla fede, dalla dissolutezza alla continenza e, per farla breve, dalla malvagità alla virtù, così l'angelo a cui alla nascita viene affidata un'anima, all'inizio può essere cattivo ma poi, in modo analogo al credente, inizi a credere e progredisca tanto da diventare uno di quelli che «sempre vedono il viso del Padre che è nei cieli» (Mt 18, 10). Da allora, si associa a colui che era predestinato e predeterminato a credere da quel momento: sono probabilmente gli indicibili giudizi di Dio, imperscrutabili e simili ad abissi, a mettere assieme una tale armonia di angeli e uomini. Come poi tra marito e moglie, entrambi infedeli, a volte sia il marito il primo a credere e, col tempo, a salvare la moglie, altre volte invece sia la moglie a iniziare e a convincere poi il marito, è poi possibile che così avvenga anche tra angeli e uomini. Se una cosa del genere avviene anche per altri angeli, lo indagherai da solo. Forse dire una cosa del genere non si adatta a ognuno degli angeli che, secondo la parola del nostro Salvatore, sono tanto onorati da vedere sempre il viso del Padre che è nei cieli.

Ma poiché prima avevamo detto che i piccoli hanno gli angeli mentre i grandi hanno superato questa schiera, qualcuno ci obietterà che negli *Atti degli apostoli* è scritto che una certa bambina, Rode, quando Pietro «bussò alla porta» andò a sentire e, «riconosciuta la voce di Pietro» entrò ad «annunciare che Pietro era alla porta» (cf. Act 12, 13-15); tuttavia quelli che erano riuniti in casa si sorpresero e,

ὡσπερὶ ἀδύνατον εἶναι νομίσαντες τὸν Πέτρον ἀληθῶς ἐστηκέναι
 «ἔλεγον ὅτι ὁ ἄγγελος αὐτοῦ ἐστὶ»¹. Φήσκει γὰρ ὅτι ἅπαξ μαθόντες
 ἐκεῖνοι ἕκαστον τῶν πιστευόντων ἔχειν ἄγγελον τόνδε τινά, ἤδεισαν
 καὶ Πέτρον τινά εἶναι ἄγγελον. Ὁ δὲ παριστάμενος οἷς
 5 προειρήκαμεν φήσκει ὅτι οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι δόγμα τὸν τῆς Ῥόδης 5
 λόγον, τάχα δὲ καὶ οὐκ ἠκριβωκότων πότε μὲν ὑπ' ἀγγέλων τῶ ὡς
 μικρός τις καὶ φοβούμενος τὸν θεὸν οἰκονομεῖται, πότε δὲ ἤδη ὑπ'
 αὐτῷ τῷ κυρίῳ. Μετὰ ταῦτα εἰς κατασκευὴν τοῦ ὡς ἐξειλήφαμεν
 νοεῖσθαι τὸν μικρὸν λεχθήσεται ὅτι οὐ δεόμεθα μὲν ἐντολῆς τῆς
 10 περὶ τοῦ μὴ καταφρονεῖν ἐπὶ τῶν μεγάλων χρῆζομεν δὲ αὐτῆς ἐπὶ 10
 τῶν μικρῶν. Διὸ οὐχ ἀπλῶς εἴρηται· μὴ καταφρονήσητε ἐνός τούτων,
 δεικνυμένων πάντων τῶν μαθητῶν, ἀλλ' ἐνός τούτων τῶν μικρῶν²,
 δεικνυμένων ὑπὸ τοῦ βλέποντος μικρότητα καὶ μεγαλότητα
 ψυχῆς.
 15 29. Ἄλλος δ' ἂν λέγοι μικρὸν ἐν τούτοις λέγεσθαι τὸν 15
 τέλειον συγχρώμενος τῷ «ὁ γὰρ μικρότερος ἐν πάσιν ὑμῖν
 ὑπάρχων, οὗτός ἐστι μέγας»³, καὶ φήσκει ὅτι ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν καὶ
 γινόμενος νήπιος ἐν μέσῳ πάντων τῶν πιστευόντων, καὶ
 ἀπόστολος, καὶ ἐπίσκοπος ἦ, καὶ γινόμενος τοιοῦτος «ὡς ἂν
 20 τροφὸς θάλπη τὰ ἑαυτῆς τέκνα»⁴, οὗτός ἐστιν ὁ δεικνυμένος ὑπὸ 20
 τοῦ Ἰησοῦ μικρός, καὶ ἄξιόν γε τοῦ τοιοῦτου ἄγγελον εἶναι
 βλέποντα τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ. Τὸ γὰρ μικροῦς λέγειν ἐνταῦθα
 τοὺς τελείους κατὰ τὸ «ὁ γὰρ μικρότερος ἐν πάσιν ὑμῖν ὑπάρχων,
 οὗτός ἐστι μέγας»⁵ καὶ ὡς ὁ Παῦλος εἶπεν τὸ «ἐμοὶ τῷ
 25 ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη»⁶ δόξει μὴ 25
 συναδέειν τῷ «ὅς ἂν σκανδαλίση ἓνα τῶν μικρῶν τούτων»⁷ καὶ τῷ
 οὕτως οὐκ ἔστι θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς, ἵνα
 ἀπόληται εἷς τῶν μικρῶν τούτων⁸. Ὁ γὰρ ὡς ἀποδέδοται νῦν μικρὸς
 οὐκ ἂν σκανδαλισθεῖν οὐδ' ἀπόλοιτο ἂν· «εἰρήνη γὰρ πολλή τοῖς
 30 ἀγαπῶσι τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτοῖς σκάνδαλον»⁹. 30

¹ Act 12, 15 | ² Mt 18, 10 | ³ Lc 9, 48 | ⁴ 1Tess 2, 7 | ⁵ Lc 9, 48 | ⁶ Ef 3, 8
⁷ Mt 18, 6 | ⁸ Mt 18, 14 | ⁹ Ps 118, 165

1 Πέτρον + πρὸ τοῦ πυλῶνος Lomm. 3 τόνδε τινά Huet : τὸν δὲ τινά mss.
 6 καὶ H : om. M V | ὑπ' ... 14 δὲ ὑπ' ἀγγέλων ... πότε δὲ salt. H | τῶ Kl. : τῷ
 mss. : τῷ + παρέλκειν Huet : τις Lomm. 9 λεχθήσεται Huet : λεχθήσεται
 mss. 10 μεγάλων post μεγάλων lac. stat. Diehl. Kl. cf. lat. 12 + μικρῶν
 Diehl. cf. lat. 16 γὰρ mss. : δὲ Diehl cf. lat. | πάσιν H M : om. V 17 ἑαυτὸν
 H^{com}. M V : ἑαυτῶν H^{a.c.} | καὶ² + γινόμενος μιμητῆς τοῦ ἑαυτὸν ταπεινώσαντος
 ὑπὲρ τῆς τῶν ἀνθρώπων σωτηρίας καὶ Diehl Kl. Koe. cf. lat. 18 πάντων τῶν V
 Kl. : πάντων H M 20 θάλπη H M : ἤτις θάλπει V 22 γὰρ mss. : γοῦν Eltester
 24 καὶ ὡς mss. : καθὼς Koe. | εἶπεν M H : εἶπε V 29 οὐκ ἂν M V : οὐ H

come se ritenessero che fosse impossibile che Pietro fosse davvero lì, «dicevano che era il suo angelo» (Act 12, 15). Chi obietta dirà infatti che, appreso definitivamente che ciascun credente ha un angelo per sé, sapevano che anche Pietro aveva un angelo. Chi invece si attiene a quel che abbiamo affermato prima, dirà che il racconto di Rode non è un insegnamento fondamentale, poiché quelli non avevano ben osservato il fatto che prima uno, piccolo e timorato di Dio, è accudito da angeli e poi dal Signore stesso. Dopo ciò, come prova che per «piccolo» si intende quel che abbiamo detto, si dirà che non abbiamo bisogno di comandamenti per non disprezzare i grandi, mentre ci servono per i piccoli. Perciò non è detto semplicemente: «Non disprezzate uno di questi», indicando tutti i discepoli, ma «uno di questi piccoli» (Mt 18, 10), indicati da colui che vede la piccolezza e la grandezza dell'anima.

29. Un altro potrebbe dire che, in questo passo, a esser chiamato «piccolo» è il perfetto, servendosi del passo: «Chi è più piccolo tra tutti voi, costui è grande» (Lc 9, 48) e dirà che chi umilia sé stesso e diventa bambino in mezzo a tutti i credenti, sia pure apostolo o vescovo, e diventa come «una nutrice che accudisce i propri figli» (1Tess 2, 7), costui è il piccolo indicato da Gesù ed è giusto che l'angelo di costui guardi il viso di Dio. Ma chiamare qui piccoli i perfetti in base al passo: «Chi è più piccolo tra tutti voi, costui è grande» (Lc 9, 48) e, come disse Paolo: «a me, il più piccolo di tutti i santi, fu data questa grazia» (Ef 3, 8), non sembra concordare con le frasi: «chi scandalizza uno di questi piccoli» (Mt 18, 6) e «così il Padre vostro nei cieli non vuole che si perda nemmeno uno di questi piccoli» (Mt 18, 14). Chi è piccolo nel modo ora esposto non potrebbe essere scandalizzato né andare perduto: «grande è la pace per coloro che amano il nome di Dio, e non c'è per loro scandalo» (Ps 118, 165).

Και οὐκ ἂν ἀπόλοιτο ὁ πάντων μικρότερος ἐν πᾶσι τοῖς μαθηταῖς
 Χριστοῦ ὑπάρχων καὶ διὰ τοῦτο γινόμενος μέγας· καὶ ἐπεὶ οὐκ ἂν
 ἀπόλοιτο, λέγοι ἂν τὸ «τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης»¹ καὶ τὰ
 5 ἐξῆς. Ἄλλ' ὁ βουλόμενος τὴν τελευταίαν ταύτην κρατεῖν διήγησιν
 φήσει, ὅτι μεταπτωτὴ ἐστὶ καὶ ἡ τοῦ δικαίου ψυχὴ, ὡς μαρτυρεῖ 5
 καὶ ὁ Ἰεζεκιήλ λέγων τὸν δίκαιον ἀφίστασθαι δύνασθαι τῶν
 ἐντολῶν τοῦ θεοῦ, ὡς μὴ λογισθῆναι αὐτῷ τὴν προτέραν
 δικαιοσύνην². Διὰ τοῦτο λέγεται· «ὃς ἂν σκανδαλίση ἓνα τῶν
 10 μικρῶν τούτων»³ καὶ τὸ οὐκ ἔστι θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν τοῖς
 οὐρανοῖς, ἵνα ἀπόληται εἷς τῶν μικρῶν τούτων⁴. 10
 Τὰ δὲ περὶ τῶν ἑκατὸν προβάτων ἔχεις εἰς τὰς κατὰ Λουκᾶν
 ὁμιλίας.

30. Ἐὰν ἀμάρτη ὁ ἀδελφός σου, ὕπαγε ἔλεγξον αὐτὸν μεταξὺ
 σου καὶ αὐτοῦ μόνοῦ⁵.

15 Ὁ μὲν ἐπερυσάμενος τῇ λέξει, ὑπερβάλλουσαν τοῦ Ἰησοῦ
 φιλανθρωπίαν παριστὰς φήσει ὅτι, τῶν ῥητῶν διαφορὰν
 ἀμαρτημάτων οὐχ ὑποβαλλόντων, περισσὸν ποιήσουσι καὶ παρὰ
 τὴν χρηστότητα τοῦ Ἰησοῦ οἱ προσυπακούοντες ἐπὶ τῶν
 ἐλαττόνων ἀμαρτημάτων ταῦτα χώραν ἔχειν λέγεσθαι. Ἄλλος δέ
 20 τις καὶ τῇ λέξει ἐπερυσάμενος καὶ μὴ ἔξωθεν προσυπακούειν
 θέλων ταῦτα, μὴ περὶ παντὸς ἀμαρτήματος λέγεσθαι φήσει, ὅτι ὁ
 τὰ μεγάλα ἐκεῖνα ἀμαρτάνων οὐδὲ ἀδελφός ἐστιν, ἀλλ' εἰ ἄρα,
 ἀδελφός ὀνομαζόμενος, ὡς φησὶν ὁ ἀπόστολος· «ἐὰν δέ τις
 ἀδελφός ὀνομαζόμενος ἢ πόρνος ἢ πλεονέκτης ἢ εἰδωλολάτρης,
 25 καὶ τὰ ἐξῆς, τῷ τοιοῦτῳ μηδὲ συνεσθίειν»⁶. Οὐδεὶς γὰρ 25
 εἰδωλολάτρης ἀδελφός οὐδὲ πόρνος οὐδὲ πλεονέκτης· εἰ γὰρ ἔχει
 τι τούτων, δοκῶν φορεῖν τὸ Χριστοῦ ὄνομα «ἀδελφός
 ὀνομαζόμενος» ἀλλ' οὐκ ἀδελφός ἐνδίκως ἂν λέγοιτο. Ὡσπερ οὖν

¹ Rom 8, 38 | ² cf. Ez 33, 13 | ³ Mt 18, 6 | ⁴ Mt 18, 14 | ⁵ Mt 18, 15 | ⁶ 1Cor 5, 11

3 χωρίσει M V : χωρίση H | ἀγάπης + τοῦ Χριστοῦ V 5 μεταπτωτὴ mss. : μεταπτωτικὴ Koe. 11 δὲ H : om. M² V 13 Ἐὰν + δὲ Koe. cf. lat. 15 ἐπερυσάμενος M¹ V : ἐπερυσάμενος H : ἐπενεισάμενος M² | λέξει + καὶ τὴν Kl. cf. lat. | τοῦ Ἰησοῦ φιλανθρωπίαν M V : φιλ. τοῦ Ἰησ. H 16 ῥητῶν + αὐτῶν τοῦ Ἰησοῦ Koe. cf. lat. 17 ποιήσουσι H V : ποιούσουσι M 19 ἐλαττόνων + μόνων Kl. cf. lat. 21 μὴ Eltester : μὴ τε mss. : μὴ γε malim ὁ om. H 22 ἐστὶν M V : ἐστὶ H | ἄρα H M¹ V : ἀπὸ M² 23 δέ mss. : del. Koe. 24 ἢ mss. : ἢ Lomm. cf. lat. 25 Οὐδεὶς γὰρ H M¹ V : Οὐδὲ M² 26 ἔχει... 4 φορεῖν mss. : ἔχειν τι τούτων ὁ δοκῶν, φορεῖ Koe.

E non potrebbe andar perduto chi è più piccolo tra tutti i discepoli di Cristo ed è divenuto per questo grande. E poiché non potrebbe andar perduto, potrebbe dire: «Chi ci separerà dall'amore» (Rom 8, 38) etc. Ma chi vuole che quest'ultima interpretazione prevalga, dirà che anche l'anima del giusto è mutevole, come testimonia Ezechiele dicendo che il giusto può allontanarsi dai comandamenti di Dio, cosicché la sua precedente giustizia non viene tenuta in conto (cf. Ez 33, 13). Perciò è detto: «chi scandalizza uno di questi piccoli» (Mt 18, 6) e «così il Padre vostro nei cieli non vuole che si perda nemmeno uno di questi piccoli» (Mt 18, 14).

Quanto riguarda le cento pecore lo trovi nelle omelie su Luca.

30. *Se tuo fratello commette peccato, va', ammoniscilo tra te e lui solo*
(Mt 18, 15[-18])

Chi si attiene alla lettera e considera straordinaria la filantropia di Gesù dirà che, dato che queste parole non presuppongono differenza tra i peccati, coloro che sottintendono che queste parole abbiano valore per i piccoli peccati, fanno una cosa inutile e contro la bontà di Gesù. Un altro poi, pur attenendosi alla lettera, ma senza voler sottintendere nulla di esterno, dirà che non si parla di ogni peccato, poiché chi ne commette di grandi non è fratello ma semmai viene solo chiamato fratello, come dice l'apostolo: «Se uno è chiamato fratello ma è adultero, avaro, idolatra etc., non mangiare insieme a lui» (1Cor 5, 11). Nessun idolatra, adultero o avaro è fratello; se ha uno di questi vizi, anche se sembra portare il nome di Cristo ed è chiamato fratello, non può essere definito fratello a buon diritto. Come dunque,

φαντασία τοῦ εἰς ὑπερβολὴν Χριστοῦ ἐπιτριβῆς ἀφορμὰς παρείχεν
 ὁ ἐπὶ παντὸς ἀμαρτήματος λέγων τὰ τοιαῦτα εἰρήσθαι, κἄν φόνος
 ἢ τὸ ἀμάρτημα ἢ φαρμακία ἢ παιδοφθορία ἢ τι τῶν τηλικούτων,
 οὕτως ἐκ τοῦ ἐναντίου ὁ τὸν ἀδελφὸν διαστειλάμενος ἀπὸ τοῦ
 5 ὀνομαζομένου ἀδελφοῦ διδάξαι ἂν τὸν ἐπ' ἐλάττοσι τῶν 5
 ἀνθρωπίνων ἀμαρτημάτων μὴ ἐπιστρέφοντα μετὰ τὸν ἔλεγχον ὡς
 ἔθνικὸν καὶ τελώνην¹ λογισθῆναι ἐπὶ ἀμαρτήμασι τοῖς «μὴ πρὸς
 θάνατον»² ἢ, ὡς ὠνόμασεν ἐν Ἀριθμοῖς ὁ νόμος, τοῖς μὴ
 10 θανατηφόροις³· ὅπερ δόξαι ἂν ὠμότερον τυγχάνειν. Οὐ γὰρ οἶμαι 10
 ταχέως εὐρεθήσεσθαι τινα τὸν μὴ τρίς ἐπὶ τῷ αὐτῷ εἶδει τῆς
 ἀμαρτίας ἐλεγχθέντα, φέρ' εἰπεῖν λοιδορία, καθ' ἣν οἱ
 λοιδοροῦντες δυσφημοῦσι τοὺς πέλας, ἤτοι φυσιώσει, ἢ
 πολυποσία, ἢ λόγῳ ψευδεὶ καὶ ἀργῷ, ἢ τινι τῶν ἐν τοῖς πολλοῖς.
 Ζητήσεις οὖν, μήποτε λανθάνει τις κατὰ τὸν τόπον τήρησις
 15 καὶ τοὺς φαντασία τῆς τοῦ λόγου χρηστότητος καὶ πρὸς τοὺς τὰ 15
 μέγιστα ἡμαρτηκότας τὸ συγγνωμονικὸν διδόντας, καὶ τοὺς ἐπὶ
 τοῖς ἐλαχίστοις διδάσκοντας λογίζεσθαι ὡς ἔθνικὸν καὶ τελώνην
 τὸν μετὰ <τὸ ἐλεγχθῆναι δις ἢ> τρίς τὰ βραχύτερα ἡμαρτηκότα,
 ἀλλότριον ποιοῦντας τῆς ἐκκλησίας. Τὸ δὲ λανθάνον ἐκατέρους
 20 τοιοῦτόν μοι φαίνεται· τὸ ἐκέρδησας τὸν ἀδελφόν σου⁴ ἐπὶ τοῦ μόνου 20
 ἀκούσαντος τάξας ὁ λόγος, οὐκέτι αὐτὸ ἔθηκεν ἐπὶ τοῦ δευτέρου ἢ
 τρίτον πταίσαντος καὶ ἐλεγχθέντος, ἀλλ' ὡσπερὶ μετέωρον εἶασε
 τὸ ἀνάλογον τῷ ἐκέρδησας τὸν ἀδελφόν σου⁵ λεχθησόμενον περὶ τοῦ
 25 δευτέρου ἢ τρίτου ἐλεγχθέντος. Οὐ πάντως οὖν κερδαίνεται οὐδὲ 25
 πάντως ἀπολείται ἢ πληγὰς λήψεται. Καὶ πρόσχες ἐπιμελῶς τῷ
 πρώτῳ μὲν λέγοντι· ἐάν σου ἀκούσῃ, ἐκέρδησας τὸν ἀδελφόν σου· τῷ
 δὲ δευτέρῳ κατὰ τὴν λέξιν τόπῳ φάσκοντι· ἐάν δὲ μὴ ἀκούσῃ,
 παράλαβε μετὰ σεαυτοῦ ἓνα ἢ δύο, ἵνα ἐπὶ στόματος δύο ἢ τριῶν
 30 μαρτύρων σταθῆσεται πᾶν ῥῆμα⁶. Τί οὖν μετὰ τὸ σταθῆναι πᾶν ῥῆμα 30
 ἐπὶ δύο ἢ τριῶν μαρτύρων ἔσται τῷ τὸ δευτέρου νουθετηθέντι, ἡμῖν
 ἐννοεῖν καταλέλοιπε. Καὶ πάλιν ἐάν παρακούσῃ αὐτῶν, δῆλον δ' ὅτι

¹ Mt 18, 17 | ² 1Gv 5, 16 | ³ cf. Num 18, 22 | ⁴ Mt 18, 15 | ⁵ Mt 18, 15 | ⁶ Mt 18, 16

1 τοῦ...Χριστοῦ mss. : τῆς εἰς ὑπερβολὴν χρηστότητος Χριστοῦ Kl. cf. lat. ἐπιτριβῆς mss. : διατριβῆς Huet 3 φαρμακία H (-εἶα V) : φθαρμακία M 5 τὸν ἐπ' M V : ἐπὶ H 6 ἐπιστρέφοντα M V : ἐπιστρέψαντα H 8 ἐν H : ἐπ' M V 12 τοὺς H M : τοῖς V | ἤτοι φυσιώσει Kl. Koe. cf. lat. : οἱ τε θυμούμενοι mss. 13 ψευδεὶ καὶ H M : om. V 17 λογίζεσθαι + καὶ διὰ τοῦτο εὐθέως (vel potius ἀθρόως Fr.) Kl. cf. lat. 18 μετὰ + τὸ ἐλεγχθῆναι δις ἢ Kl. cf. lat. 21 ἔθηκεν H M : om. V 23 τὸν ἀδελφόν H M : τῷ ἀδελφῷ V 28 σεαυτοῦ + ἔτι Lomm. 30 τῷ om. H | νουθετηθέντι H M : -τιθέντι V

col pretesto dell'eccellenza della bontà di Cristo, offre motivi di cattiva condotta colui che afferma che queste parole sono pronunciate per ogni peccato, anche l'omicidio, l'avvelenamento, la pedofilia o una cosa del genere; così, al contrario, chi distingue il fratello dal cosiddetto fratello dovrebbe insegnare che chi non si ravvede dai più piccoli peccati umani dopo l'ammonimento, è considerato «come un pagano e un pubblicano» (Mt 18, 17) anche per peccati «che non portano alla morte» (1Gv 5, 16) o, come dice la legge nei Numeri, di peccati che non «portano la morte» (Num 18, 22). Ma questo potrebbe sembrare troppo crudele: non penso infatti che si troverebbe velocemente uno che non sia stato ammonito tre volte per lo stesso tipo di peccato, per esempio l'ingiuria, per cui gli ingiurianti diffamano il prossimo, o l'arroganza, l'ubriachezza, un discorso falso e inutile o uno di quei peccati che molti commettono.

Indagherai dunque se non sia sfuggita una qualche osservazione su questo passo a coloro che, col pretesto della bontà del λόγος, concedono il perdono anche a chi ha commesso peccati gravi e a coloro che insegnano a considerare come un pagano e un pubblicano chi ha commesso due o tre volte i peccati più lievi dopo esser stato ammonito, e lo considerano estraneo alla Chiesa. Ciò che sfugge loro, mi pare sia questo: collocando le parole «hai guadagnato tuo fratello» (Mt 18, 15) solo dopo il caso di colui che ha ascoltato una volta, il λόγος non pose le stesse parole dopo il caso di chi due o tre volte ha peccato ed è stato ammonito, ma lascio sospeso il corrispondente di «hai guadagnato tuo fratello» (Mt 18, 15) riferito a chi fu ammonito due o tre volte. Non è dunque né del tutto guadagnato né perduto, né riceverà percosse. E considera attentamente il primo passo che dice: «Se ti ascolta, hai guadagnato tuo fratello»; al secondo passo che dice alla lettera: «Se non ti ascolta, prendi con te una o due persone affinché ogni cosa sia sistemata sulla parola di due o tre testimoni» (Mt 18, 16). Ma cosa accada a chi viene ammonito per la seconda volta dopo che ogni cosa è stata sistemata con due o tre testimoni, resta a noi da capire. E di nuovo, se non ascolta loro (chiaramente

τῶν παραληφθέντων μαρτύρων, εἶπον φησὶ, τῇ ἐκκλησίᾳ¹· καὶ οὐκ
 εἶπε τί πείσεται, ἐὰν μὴ ἀκούσῃ τῆς ἐκκλησίας, ἀλλ' ἐδίδαξεν ὅτι
 ἐὰν τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ, δεῖ αὐτὸν εἶναι τῷ τρις νουθετήσαντι
 καὶ μὴ ἀκουσθέντι πρὸς τὸ λοιπὸν ὡς τὸν ἐθνικὸν καὶ τὸν τελώνην.
 5 Οὐ πάντως οὖν κερδαίνεται οὐδὲ πάντως ἀπολείται, ἀλλ' ὅ τί ποτε 5
 πείσεται ὁ τὸ πρότερον μὲν μὴ ἀκούσας μαρτύρων δὲ δεηθείς, ἢ
 καὶ ὁ τούτων παρακούσας ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν δὲ ἀχθείς, ὁ θεὸς ἂν
 εἰδείῃ. Ἡμεῖς γὰρ οὐκ ἀποφαινόμεθα κατὰ τὸ «μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ
 κριθήτε»² «ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος, ὃς καὶ φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ
 10 σκότους, καὶ φανερώσει τὰς βουλάς τῶν καρδιῶν»³. 10
 Πρὸς δὲ τὸ δοκοῦν σκληρὸν πρὸς τοὺς τὰ ἐλάττονα
 ἡμαρτηκότας εἶποι τις ἂν ὅτι ἔξεστι, δις ἐξῆς μὴ ἀκούσαντα τὸ
 τρίτον ἀκούσαι, ὡς διὰ τοῦτο μηκέτι εἶναι ὡς ἐθνικὸν καὶ τελώνην
 ἢ μηκέτι δεηθῆναι τοῦ ἐπὶ πάσης τῆς ἐκκλησίας ἐλέγχου· δεῖ γὰρ
 15 μεμνήσθαι τοῦ «οὕτως οὐκ ἔστι θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου 15
 τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἵνα ἀπόληται εἷς τῶν μικρῶν τούτων»⁴. Καὶ
 γὰρ εἶπερ δεῖ «τοὺς πάντας ἡμᾶς» παραστήναι «ἔμπροσθεν τοῦ
 βήματος τοῦ Χριστοῦ, ἵνα κομίσῃται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος
 20 πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον»⁵, χρῆ ὄση δύναμις τὰ 20
 παρ' αὐτὸν ποιεῖν, ἵνα μὴ περὶ πλειόνων κομίσῃται φαύλων διὰ τοῦ
 σώματος πεπραγμένων, κἂν μέλλῃ περὶ πάντων ὧν ἐποίησε
 χειρόνων ἀπολαμβάνειν· φιλοτιμητέον δὲ περὶ πλειόνων εὐποιοῦν
 μισθὸν κομίσασθαι, ἐπεὶ «ᾧ μέτρῳ» μετροῦμεν,
 25 «ἀντιμετρηθήσεται»⁶ ἡμῖν καὶ «κατὰ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν ἡμῶν 25
 συμβήσεται»⁷ ἡμῖν. Καὶ οὐκ ἀπειροπλάσια μὲν, ἤτοι δὲ διπλάσια ἢ
 ἑπταπλάσια λήψονται οἱ ἡμαρτηκότες ἐκ χειρὸς κυρίου τὰ
 ἁμαρτήματα ὅταν μὴ [καὶ] «κατὰ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν» τινι
 ἀποδίδωται, ἀλλὰ πλείονα ὧν πεποίηκεν· Ἱερουσαλήμ μὲν γάρ, ὡς
 30 ὁ Ἡσαΐας ἐδίδαξεν, «ἐδέξατο ἐκ χειρὸς κυρίου διπλὰ τὰ 30
 ἁμαρτήματα αὐτῆς»⁸, οἱ δὲ γείτονες τοῦ Ἰσραὴλ, οἵτινές ποτ' ἂν
 ὦσιν, ἑπταπλάσια λήψονται κατὰ τὸ ἐν Ψαλμοῖς οὕτως εἰρημένον·
 «ἀπόδος τοῖς γείτοσιν ἡμῶν ἑπταπλασίονα εἰς τὸν κόλπον αὐτῶν,
 τὸν ὄνειδισμὸν αὐτῶν ὃν ὠνειδίσαν σε, κύριε»⁹. Καὶ ἄλλοι ἂν
 εὐρεθεῖεν τρόποι τῆς ἀνταποδόσεως, οὓς ἐὰν νοῶμεν, εἰσόμεθα ὅτι

¹ Mt 18, 17 | ² Mt 7, 1 | ³ 1Cor 4, 5 | ⁴ Mt 18, 14 | ⁵ 2Cor 5, 10 | ⁶ Mt 7, 2
⁷ Is 3, 11 | ⁸ Is 40, 2 | ⁹ Ps 79, 12

1 εἶπον H M : εἶπέ V (Mt 18, 17) : εἶπὸν Kl 5 ἀπολείται M V : -τε H 9 κριθήτε
 + καὶ τὸ μὴ πρὸ καιροῦ τι κρίνετε Kl. (post Huet) cf. lat. 12 ὅτι M V : + οὐκ
 H | ἐξῆς om. V 14 ἢ mss. : καὶ Koe. | δεῖ M V : χρῆ H 20 αὐτὸν H : αὐτῶν
 M V 27 ἁμαρτήματα + Ἔστι δὲ Kl. cf. lat. | καὶ secl. Kl. 28 ἀποδίδωται
 mss. : -διδῶται Kl. : -δίδεται Huet 29 διπλὰ H : διπλὰ M V

i testimoni convocati) «dillo – afferma – all'assemblea» (Mt 18, 17), ma non disse cosa subirà se non darà ascolto all'assemblea ma indicò che, se non ascolta l'assemblea, da allora in poi lui deve essere, per chi lo ha ammonito tre volte e non è stato ascoltato, come il pagano e il pubblicano. Egli non è dunque del tutto guadagnato né del tutto perduto, ma ciò che un giorno subirà chi non ha ascoltato all'inizio e ha avuto bisogno di testimoni o chi non ha ascoltati questi ed è stato condotto davanti all'assemblea, lo può sapere solo Dio. Noi non ci esponiamo in base al detto: «Non giudicate, per non essere giudicati» (Mt 7, 1) «fino a che non verrà il Signore che illuminerà i segreti della tenebra e manifesterà le intenzioni dei cuori» (1Cor 4, 5).

In quanto al fatto che ciò sembra troppo duro contro chi ha commesso peccati minori, si potrebbe dire che è possibile che qualcuno che non ha ascoltato due volte di seguito, la terza ascolti e così non sia più come pagano e pubblicano o non abbia più bisogno di essere ammonito davanti a tutta l'assemblea. Bisogna infatti ricordare le parole: «Così il Padre vostro nei cieli non vuole che si perda nemmeno uno di questi piccoli» (Mt 18, 14). E infatti, se è necessario che «tutti noi» presenziamo «davanti al tribunale di Cristo perché ciascuno riceva la ricompensa delle opere compiute per mezzo del corpo, sia in bene che in male» (2Cor 5, 10), bisogna fare del proprio meglio per non ricevere una punizione a causa di molte opere compiute tramite il corpo, anche se la deve ricevere per tutto ciò che di male fece. È preferibile ricevere una ricompensa per molte buone azioni, poiché «col metro» con cui giudichiamo «saremo giudicati a nostra volta» (Mt 7, 2) e «secondo le opere delle nostre mani avverrà» (Is 3, 11) a noi. E i peccatori non riceveranno dalla mano di Dio la punizione per i peccati in misura indeterminata, ma due o sette volte tanto; quando uno non sarà ripagato «secondo le opere delle mani» (Is 3, 11) ma in misura maggiore di quanto fece. Gerusalemme infatti, come insegnò Isaia, «ricevette dalle mani del Signore il doppio dei suoi peccati» (Is 40, 2) mentre i vicini di Israele (chiunque siano) riceveranno sette volte tanto, secondo il Salmo che dice: «Rendi sette volte nel grembo dei nostri vicini l'offesa con cui ti colpirono, Signore» (Ps 79, 12). Si potrebbero trovare altre tipologie di ricompensa e, se le comprendiamo, sapremo che

5 λυσιτελεί μεθ' ὅποσαοῦν ἁμαρτήματα μετανοεῖν, ἵνα πρὸς τῷ μὴ
περὶ πλειόνων κολάζεσθαι ἡμᾶς καὶ περὶ ἀγαθῶν ἐλπὶς τις ἡμῖν
ὑστερόν ποτε τῶν πεπραγμένων ἀπολειφθῆ, κὰν πρὸ αὐτῶν μυρία
5 ὅσα ἐπταισμένα τινὶ ἦ· ἄτοπον γὰρ τὰ μὲν χείρονα λογισθῆναί τι
τὰ δὲ μετὰ τὰ χείρονα κρείττονα μηδὲν ὠφελεῖν, ἅπερ καὶ ἀπὸ τοῦ
Ἰεζεκιήλ τοῖς ἐπιμελῶς τηροῦσι τὰ περὶ τῶν τοιούτων ῥητὰ ἔστι
μαθεῖν¹. 5

31. Καλῶς δέ μοι δοκεῖ συνήφθαι τῷ μετὰ τὸ τρις
νενουθετησθαι κριθέντι εἶναι ὡς ὁ ἐθνικός καὶ ὁ τελώνης² τὸ ἀμὴν
10 λέγω ὑμῖν, δηλονότι τοῖς κρίνασιν εἶναι τινα ὡς ὁ ἐθνικός καὶ ὁ
τελώνης, ὅσα ἐὰν δῆσητε ἐπὶ τῆς γῆς³ καὶ τὰ ἐξῆς. Δικαίως γὰρ
ἔδησεν ὁ τρις νουθετήσας καὶ μὴ ἀκουσθεὶς τὸν κριθέντα εἶναι ὡς
ἐθνικὸν καὶ τελώνην. Διόπερ ὁ τοιοῦτος δεδεμένος καὶ
15 δεδικασμένος ὑπὸ τοῦ τοιοῦδι μένει δεδεμένος, οὐδενὸς τῶν ἐν
οὐρανῷ ἀναλύοντος τοῦ δεδεκότος αὐτὸν τὴν ψῆφον. Οὕτω δὲ καὶ
ὁ ἄπαξ νουθετηθεὶς ἄξια ποιήσας τοῦ κερδηθῆναι, λυθεὶς διὰ τῆς
νουθεσίας τοῦ κερδήσαντος αὐτὸν καὶ μηκέτι «σειραῖς τῶν
ἀμαρτιῶν»⁴ ἑαυτοῦ περὶ ὧν ἐνουθετήθη δεδεμένος, λελυμένος
20 κριθήσεται ὑπὸ τῶν ἐν οὐρανοῖς. Πλὴν τὰ ἐν τοῖς ἀνωτέρω μόνω
τῷ Πέτρῳ δεδομένα⁵ ἔοικε δηλοῦσθαι δεδωκέναι πᾶσι τοῖς τὰς
τρις νουθεσίας προσαγαγοῦσι πᾶσι τοῖς ἡμαρτηκόσιν, ἵνα, ἐὰν μὴ
ἀκουσθῶσι, δῆσωσιν ἐπὶ γῆς τὸν κριθέντα εἶναι ὡς ἐθνικὸν καὶ
25 τελώνην ὡς δεδεμένου τοῦ τοιοῦτου ἐν τῷ οὐρανῷ.⁶ Ἄλλ' ἐπεὶ
ἐχρήν, εἰ καὶ κοινόν τι ἐπὶ τοῦ Πέτρου καὶ τῶν νουθετησάντων τρις
τοὺς ἀδελφοὺς λέλεκται, ἐξαίρετόν <τι> ἔχειν τὸν Πέτρον παρὰ
25 τοὺς τρις νουθετήσαντας, ἰδίᾳ τοῦτο προτέτακται ἐπὶ τοῦ Πέτρου
τὸ «δώσω σοι τὰς κλεῖς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν»⁷ τοῦ καὶ ὅσα
ἐὰν δῆσητε ἐπὶ τῆς γῆς καὶ τὰ ἐξῆς. Καίτοιγε εἰ ἐπιμελῶς
προσέχομεν τοῖς εὐαγγελικοῖς γράμμασι, καὶ ἐν τούτοις εὐροίμεν

¹ cf. Ez 33, 13 | ² Mt 18, 17 | ³ Mt 18, 18 | ⁴ Prov 5, 22 | ⁵ cf. Mt 16, 19
⁶ Mt 18, 18 | ⁷ Mt 16, 19

3 ὑστερόν ποτε M V : ποτε ὑστερόν H 15 δεδεκότος H^{p.c.} M^{p.c.} V : δεδωκότος
H^{a.c.} M^{a.c.} : δεδηκότος (a δάνω) Huet 16 νουθετηθεὶς + καὶ dub. Kl.
ποιήσας H : ποιήσει M V 17 τοῦ V Kl. : om. H M 18 ἑαυτοῦ H : αὐτοῦ M V
19 κριθήσεται + δικαίως καὶ Kl. Diehl. Koe. cf. lat. 20 δεδωκέναι + Ἰησοῦν
dub. Kl. 21 πᾶσι H M : om. V | ἵνα M V : ἴν' H 22 ἀκουσθῶσι H :
ἀκουσθῶσιν M V 24 τρις om. V 25 ἐξαίρετόν + τι Koe. cf. lat.
26 προτέτακται H : πέπρακται M V 27 τὸ H : τοῦ M V | δώσω σοι M V :
δώσωσι H | οὐρανῶν + καὶ ὁ ἐὰν δῆσης ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένος ἐν τοῖς
οὐρανοῖς, καὶ ὁ ἐὰν λύσης ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένος ἐν τοῖς οὐρανοῖς Kl. cf.
lat.

conviene convertirsi dopo qualunque peccato, affinché, oltre a non essere puniti per più peccati, ci resti una speranza per il bene operato in seguito, anche se prima avevamo sbagliato in mille modi: è infatti assurdo che a uno vengano tenute in conto le azioni cattive, ma il bene compiuto dopo queste non giovi a nulla. Queste cose si possono apprendere anche da Ezechiele se si considerano attentamente le sue parole sull'argomento (cf. Ez 33, 13).

31. Mi sembra che le parole: «In verità vi dico – chiaramente a chi ha condannato qualcuno a essere come il pagano e il pubblicano – ciò che legherete sulla terra» (Mt 18, 18) etc. siano ben collegate al discorso su chi, ammonito tre volte, è condannato a essere come il pagano e il pubblicano. Giustamente infatti chi tre volte ammonì e non fu ascoltato legò quello condannato a essere come pagano e pubblicano. Perciò costui, legato e condannato da un uomo del genere, resta legato poiché nessuno nei cieli scioglie il giudizio di chi l'ha condannato. Così anche chi è stato ammonito una volta e ha agito in modo da essere guadagnato, cioè sciolto, grazie all'ammonimento di chi l'ha guadagnato e non più legato «dalle catene dei peccati» (Prov 5, 22) per i quali era stato ammonito, sarà giudicato sciolto anche da chi è nei cieli. Tuttavia, quel che in un passo precedente era concesso al solo Pietro (cf. Mt 16, 19) sembra che sia ora concesso a tutti coloro che rivolgono tre ammonimenti a qualunque peccatore, cosicché, se non vengono ascoltati, legano sulla terra il condannato a essere come pagano e pubblicano in modo tale che questo sia legato anche in cielo. Ma anche se si dice qualcosa di comune a Pietro e a chi ha ammonito tre volte i fratelli, era necessario che Pietro avesse qualcosa di superiore a chi ha ammonito tre volte: solamente per Pietro infatti, alla frase «ciò che legherete sulla terra» (Mt 18, 18) etc., vengono anteposte le parole «ti darò le chiavi del regno dei cieli» (Mt 16, 19). Peraltro, se consideriamo attentamente le parole del Vangelo, anche in ciò che sembra comune a Pietro e a chi ammonisce tre volte i fratelli, possiamo trovare

5 ἄν καὶ κατὰ ταῦτα, τὰ δοκοῦντα εἶναι κοινὰ πρὸς τὸν Πέτρον καὶ
 τοὺς τρεῖς νουθετήσαντας τοὺς ἀδελφούς, πολλήν διαφορὰν καὶ
 ὑπεροχήν ἐκ τῶν πρὸς τὸν Πέτρον εἰρημένων παρὰ τοὺς
 δευτέρους. Οὐ γὰρ ὀλίγη διαφορὰ τὸν Πέτρον εἰληφέναι τὰς
 5 «κλεΐδας» οὐχ ἑνὸς οὐρανοῦ ἀλλὰ πλειόνων, καὶ ἵνα, ὅσα ἔαν δῆσῃ
 «ἐπὶ τῆς γῆς», ἧ δεδεμένα οὐκ ἐν ἐνὶ οὐρανῷ ἀλλ' ἐν πάσιν
 οὐρανοῖς, πρὸς τοὺς πολλοὺς δέοντας ἐπὶ τῆς γῆς καὶ λύοντας ἐπὶ
 τῆς γῆς, ὥστε ταῦτα δεδέσθαι καὶ λελύσθαι οὐκ ἐν «οὐρανοῖς», ὡς
 10 ἐπὶ Πέτρου, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ ἐνί· οὐ γὰρ διαβαίνουσι τῇ δυνάμει, ὡς
 Πέτρος, ἵνα δῆσωσιν ἢ λύσωσιν ἐν πάσιν «οὐρανοῖς». Ὅσῳ οὖν
 10 βελτίων ὁ δεσμεύων, τοσοῦτον μακαριώτερος ὁ λελυμένος, ὡς
 πανταχοῦ τῶν οὐρανῶν εἶναι αὐτοῦ τὸ λελύσθαι.

3 εἰρημένων H M¹ V : λεγομένων M² 4 διαφορὰ + τοῦ Fr. 5 οὐχ ἑνὸς H M¹ V :
 τῆς βασιλείας τοῦ M² | καὶ secl. Koe. cf. lat. 6 ἐνὶ + μόνον Koe. cf. lat.
 πάσιν H : πάσι M V 7 οὐρανοῖς Diehl Koe. cf. lat. : αὐτοῖς H M² V : non
 liquet M¹ | πολλοὺς + δὲ ὄντας Kl. cf. lat. 8 γῆς + οὕτω λέγεσθαι Kl. cf. lat.
 9 διαβαίνουσι H M¹ V : διαβαίνει M² 11 δεσμεύων + τοσοῦτον ὁ δεδεμένος
 πλεῖον ἢ ἐν ἐνὶ οὐρανῷ δέδεται, καὶ ὅσῳ βελτίων ὁ λύων Kl. cf. lat. | ὡς M V :
 ὡς + καὶ H : τῷ Koe.

una grande differenza e una superiorità di quel che è detto a Pietro rispetto ai secondi. Non è infatti piccola la differenza tra il fatto che Pietro abbia preso «le chiavi» non di un cielo, ma di più cieli, in modo che quel che scioglie «sulla terra» sia sciolto non in un solo cielo, ma in tutti i cieli, e il fatto che molti legano e sciolgono sulla terra, in modo che queste cose non siano legate e sciolte «nei cieli», come per Pietro, ma in un solo cielo. Costoro non avanzano in potenza, tanto da legare e sciogliere in tutti i cieli, come Pietro. Quanto migliore è dunque colui che incatena, tanto più beato è colui che è sciolto, poiché viene sciolto in ogni luogo dei cieli.

Commento filologico ad alcuni loci critici

Libro 12

Par. 1

70, 2 Kl

La frase presenta una difficoltà duplice: Origene costruisce l'aggettivo ὅμοιος costantemente con il dativo mentre qui è presente il genitivo τοῦτων. Inoltre l'aggettivo ὅμοιον, privo di elementi concordati, potrà difficilmente rappresentare il soggetto dell'enunciato. Per questo va accolta l'integrazione dell'indefinito τι proposta da Koetschau. Un'integrazione alternativa sarebbe stata quella dell'articolo τό prima di ὅμοιον ma la particella δέ non elisa rende meno probabile questa integrazione, che darebbe anche luogo a un testo meno preciso sul piano del significato: i due casi confrontati (Farisei e Sadducei con Erode e Pilato) non sono certo identici ma soltanto simili. Per quanto riguarda la reggenza dell'aggettivo invece, la presenza del genitivo appare giustificata, oltre che dai lessici¹, dal καὶ εἴ τι τοῦτων ὅμοιον di Or. 15, 1, 13. Nonostante ciò non è improbabile ipotizzare una corruzione di un originario dativo singolare τούτῳ nel genitivo plurale τοῦτων.

70, 3 Kl

La tradizione manoscritta è concorde nell'accentazione Πιλάτων, con α considerato breve. Tale grafia va pertanto accolta alla luce dell'oscillazione al riguardo nelle edizioni dei testi cristiani.

70, 6 Kl

Come abbiamo argomentato², in questa sezione il codice V non è apografo di M ma è più strettamente imparentato con H. In questo particolare punto i tre manoscritti divergono l'uno dall'altro: la lezione corretta sembra tramandata da M (ἀξιοῦν αὐτὸν) mentre H presenta una prima lezione ἀξιοῦντος a cui viene aggiunto a margine il pronome αὐτὸν, senza tuttavia cancellare la desinenza -τος del participio. La *facies* testuale di V (ἀξιοῦντος ἀναιρεθῆναι αὐτὸν) si lascia ben spiegare con la presenza di un αὐτὸν già nel margine del comune modello di H e V: il primo ha riprodotto esattamente la *mise en page* dell'antigrafo mentre il secondo lo ha integrato nel corpo del testo.

70, 7 Kl

Già Huet³ aveva notato l'asimmetria tra i due *cola* della frase, il primo riferito a Erode, il secondo a Pilato. In quest'ultimo manca infatti un infinito in dipendenza da ἐποίησεν dato che, secondo la tradizione manoscritta, καταδεδικάσθαι è retto dall'articolo τοῦ, in posizione sostantivata e indica l'oggetto della ῥοπή, dell'inclinazione, di Pilato. Klostermann ha affrontato il problema intergrando il sintagma ἀπολύσαι τὸν Ἰησοῦν ma appare qui preferibile la brillante ed economica congettura proposta da Früchtel⁴, che ha diagnosticato nell'articolo al genitivo

¹ LSJ s.v.B, 2.

² Si rimanda alle pagg. 232-240 della presente ricerca.

³ Huet 1668a, 264.

⁴ Früchtel 1955a, 55.

una corruzione per il *nomen sacrum* abbreviato Ἰησοῦ. Questo intervento dà un oggetto (cioè Gesù) alla ῥοπή di Pilato e restituisce καταδεδικάσθαι alla sua funzione sintattica, parallela a quella del precedente ἀναιρεθῆναι.

Par. 2

72, 15 Kl

In luogo della forma del verbo προσκαλέω (chiamare, convocare)⁵, testimoniato concordemente dai manoscritti, è necessario stampare la poco invasiva congettura προκαλουμένη di Klostermann, che, tanto per significato (invitare, sollecitare, intimare) quanto per reggenza (ἐπί τι)⁶, è l'unica a potersi conciliare con il contesto esegetico.

Par. 3

72, 28 Kl

La variante ἐπιζητοῦσι H V: τοῖς αἰτοῦσι M è una delle più incisive nell'indicare la non derivazione di V da M in questa sezione del *CMt* e, al contrario, la sua affinità con il testo di H.

73, 1 Kl

La lezione γεγονέναι σημείον dei due manoscritti più antichi non offre una sintassi accettabile⁷ e la genesi dell'errore si può facilmente attribuire all'influenza del contesto. Un tentativo di ristabilire un testo leggibile si incontra nel codice V che avverte qui la necessità di un verbo di modo finito e scrive γέγονεν σημείον aggiungendo poi un verbo di moto (εἰσελθεῖν) per render conto del complemento di luogo εἰς τὸν παράδεισον. Meglio però seguire la scelta di Klostermann che sfrutta la tradizione indiretta rappresentata dal commento di Pietro di Laodicea⁸ per restituire γέγονεν ἅμα τῷ e render meglio conto del seguente dativo εὐεργετουμένῳ ληστῆ.

73, 18 Kl

La lezione tradita dai manoscritti (γράμματος) è qui chiaramente insoddisfacente⁹. Già un lettore di H si era accorto di questo quando annotò a margine l'inevitabile integrazione γραφή, andando a comporre il sintagma ἐν τῇ καινῇ γραφῇ. Accolto questo primo intervento, gli editori moderni si accordano anche nella ricostruzione dell'ultima parola caduta: πράγματος. De La Rue e Klostermann divergono invece nella ricostruzione della parte centrale. Origene chiede ai suoi allievi di indagare ogni segno nell'antico testamento per stabilire di cosa sia segno (σημείον De La Rue) o tipo (τύπος Klostermann). L'integrazione dell'editore tedesco è meno tautologica, ma neppure la ripetizione proposta dai maurini si può escludere e si po-

⁵ GI³ s.v.2; di norma costruito col doppio accusativo (τινά τι).

⁶ GI³ s.v. 2c.

⁷ Le difficoltà insite in questo assetto testuale sono rispecchiate dalla traduzione libera e poco perspicua di Huet: *cum praesertim tempore passionis signum fuerit latroni, summo beneficio in Dei paradisum evectum* (Huet 1668a, 267).

⁸ Heinrici 1908, 181. L'editore aveva precedentemente segnalato la necessità di questo intervento in una breve e incisiva *Miszelle* (Klostermann 1911).

⁹ Vogt 1999, 113 argomenta in favore della conservazione del testo tradito sottintendendo σημείον, ma facendo così è costretto a dare a γράμμα l'inusitato significato di «Abschnitt», cioè passo della scrittura (Vogt 1983, 162). Contro la soluzione di Vogt si pronuncia Bossina 2011a, 77 n. 160.

trebbero avanzare anche altre proposte di integrazione. Meglio quindi sospendere il giudizio e segnalare la lacuna.

Par. 4

74, 9 Kl

In questo contesto denso di allusioni all'Epistola ai Romani è necessario accogliere la congettura *πράττοντι* di Klostermann per ristabilire la concordanza al dativo. Il nominativo *πράττων* finirebbe per concordare con *νόμος*, e ciò condurrebbe all'impossibile affermazione che «la legge nacque sotto la legge». Scegliendo invece un'interpunzione medio-forte dopo *πολιτευομένω* la concordanza sarebbe con l'immediatamente precedente *Χριστός*, in una frase che Huet ha trovato piuttosto difficile tradurre in latino¹⁰ per la sua costruzione anacolutica. Meglio quindi accogliere la regolarizzazione messa in atto da Klostermann, che fa corrispondere questo sintagma al precedente *μηκέτι ὑπὸ νόμον πολιτευομένω*.

74, 21 Kl

Per spiegare il termine *μοιχαλῖς*, Origene applica la metafora matrimoniale a lui cara, al rapporto anima-legge. Nel ricapitolare le tre circostanze in cui la donna si può trovare (sposata, adultera o passata a un nuovo marito) l'esegeta giustappone il referente allegorico ai personaggi "drammatici" (*ἄνδρα τὸν νόμον; ἀνδρὶ ἐτέρω*», *τῷ νόμῳ τῆς σαρκός*; etc.): appare così fuori posizione l'indicazione *τὴν ψυχὴν* (oltretutto tradita in modo non univoco) prima del terzo e ultimo *γυναῖκα*. Due sono i modi per porre rimedio a questa difficoltà: trasporre le parole *τὴν ψυχὴν* tra *γυναῖκα* e *ὑπανδρον* oppure espungerle, considerandole come una glossa marginale intrusa nel testo. In assenza di elementi interni che facciano propendere per l'una o per l'altra decisione sembra meglio optare per la seconda opzione, che meglio rende conto della genesi dell'errore.

74, 26 Kl

La presenza nei codici del nesso *χρηματίσειεν ἄν*, di per sé non impossibile visto il suo ricorrere – tra gli altri – in Eusebio di Cesarea¹¹, si spiega qui per la sua quasi perfetta omofonia con la lezione della tradizione diretta paolina (Rom 7, 3: *χρηματίσει ἐάν*). Quest'ultima va pertanto ristabilita per evitare un improbabile ottativo indipendente e un altrettanto improbabile – almeno in Origene – uso di *ἄν* con valore di congiunzione ipotetica seguita dal congiuntivo (*γένηται*).

Par. 6

77, 28 Kl

La forma di congiuntivo aoristo passivo, terza persona singolare, *ὀνομάσθη* tradita dai manoscritti, per quanto seriore e poco sorvegliata, non va emendata in *ὀνομασθῆ*. La ritrazione dell'accento si inserisce infatti nello sviluppo della morfologia verbale greca a partire dall'età imperiale¹² e non si può quindi escludere che questa forma, per quanto "demotica", risalga direttamente all'autore.

¹⁰ *Sed idem facit quod Chriftus qui legi se subdiderit* (Huet 1668a, 268).

¹¹ Si veda il Commento al Salmo 59 in PG 23, 264, 24.

¹² Holton 2019, 1513; 1519-1522.

Par. 7

78, 30 Kl

Il sintagma ἐν τῷ ἀκολάστῳ va senza dubbio riferito a βίαν; ma, accogliendo il testo tradito, questo sembrerebbe piuttosto essere legato al verbo πεποιηθέναι, indicando così il luogo in cui si verificano gli effetti della violenza. Meglio quindi accettare l'integrazione dell'articolo τὴν proposta da Klostermann. Se poi ἰἀκολάστῳ evocato sia da intendersi al maschile, con i traduttori moderni¹³, o al neutro, come fa Huet¹⁴, e come ci sembra preferibile, sta alla sensibilità del traduttore.

79, 2 Kl

È qui necessario ristabilire la forma παρακειμένως tradita concordemente dai manoscritti medievali. L'*hapax* παρανακειμένως, infatti, stampato sino ad ora da tutti gli editori del *CMt* è frutto di una svista di Huet. L'unico possibile riscontro è rappresentato dal participio τῶν παρανακειμένων in Gregorio di Nissa (GNO 5, 439, 4).

Par. 8

79, 6 Kl

La congettura ὅτε di Klostermann, per quanto elegante, non è qui indispensabile. La congiunzione ὅτι, infatti, oltre a corrispondere letteralmente alla citazione di Mt 16, 7, si inserisce bene nel contesto indicando la causa per cui i discepoli avrebbero dovuto far ricorso al lievito di farisei e sadducei.

Par. 9

80, 20 Kl

La lezione comune a tutta la tradizione manoscritta è μαθηταί. La congettura di Klostermann, μιμηταί, poggia sul testo latino: *nos qui volumus esse Christi imitatores*, a cui intese avvicinarsi ancor più fedelmente Paul Koetschau con l'integrazione μιμηταί βουλόμενοι εἶναι. Questo intervento (così come la successiva integrazione ἡμῶν ad 80, 23 Kl) non tiene conto delle caratteristiche proprie della redazione greca e della traduzione latina: mentre TG riporta il ragionamento sul piano impersonale e attualizzante¹⁵, TL prosegue la movenza esortativa alla prima persona plurale con cui si era aperto il paragrafo (80, 15 Kl)¹⁶. Il fatto che il pronome ἡμῶν sia conservato anche nella tradizione catenaria risalente a Niceta (C^{luc}22) lascia supporre che l'opzione di TL sia quella più genuinamente origeniana, ma ciò non toglie che il redattore greco abbia optato per altre modalità espressive, che vanno rispettate il più fedelmente possibile – tanto più che già nella catena di Niceta si legge μαθηταί.

¹³ Vogt 1983, 168; Bendinelli 2012, 135; Heine 2018, 96.

¹⁴ Così la traduzione di Huet 1668a, 272: *vim autem in re impudica corpori casto vitium intulisse*.

¹⁵ Simonetti 2005, 266.

¹⁶ La prima persona plurale è propria anche di una parte della tradizione catenaria: in uno scolio editato da Heinrici sulla base del solo Mosq.Sinod.gr. 48 si legge: ἵνα μάθωμεν περιεργάζεσθαι τί λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι περὶ ἐμῶν (Heinrici 1908, 184).

83, 1; 7 Kl

Non è facile spiegarsi per quale motivo Klostermann abbia qui scelto di segnare lacuna pur disponendo di una tradizione indiretta catenaria (C^{luc}22 risalente alla Catena di Niceta) capace di colmare lo iato tra TG e TL. Questa mancanza di coerenza rende chiaro una volta di più come sia preferibile conservare la redazione greca, sia pure con i tagli che la caratterizzano, anche rispetto alla tradizione indiretta.

83, 23 Kl

Di fronte al παρά di H e M, la lezione περί che si incontra in V deriva dall'erroneo scioglimento del segno tachigrafico per αρα che fa bella mostra di sé in M: come abbiamo precedentemente mostrato, è proprio a partire da queste pagine che il codice di Venezia si comporta come un apografo diretto di M.

84, 2 Kl

La congiunzione εἰ H M rende la sitassi oltremodo difficoltosa, conviene quindi accogliere l'economica correzione ἦ proposta da Huet e attribuire la lezione dei codici antichi a un itacismo propiziato da attrazione progressiva: un εἰ è infatti di poco precedente (83, 31 Kl). La necessità di intervenire sul testo è altresì confermata dal fatto che il copista di V aveva già in qualche modo anticipato l'intervento moderno scrivendo ἦ εἰ.

84, 6 Kl

L'oscillazione tra i *nomina sacra* Ἰησοῦς (H) e Χριστὸς (M V) si può risolvere solo in base a criteri interni, in assenza del parallelo testo latino. La scelta di Klostermann cade felicemente su Ἰησοῦς perché l'appellativo di Χριστὸς sarebbe stato rivelato come risposta alla domanda di Gesù, ed è quindi immetodico inserirla subito a lui.

Par. 10

85, 1 Kl

Di fronte alla due forme, entrambe potenzialmente possibili, ἐφθακέναι (H) e πεφθακέναι (M V) prevale giustamente già in Klostermann l'*usus* origeniano che conosce solo la forma con raddoppiamento in ἐ⁻¹⁷.

85, 8 Kl

L'accusativo ἀποκαλύψαντα, restituito da Klostermann in concordanza con πατέρα, va senza dubbio accolto sul piano della coerenza grammaticale. Il genitivo ἀποκαλύψαντος, che Huet traduce come un genitivo assoluto e di cui integra il soggetto¹⁸, si spiega infatti alla luce della frequenza, in queste righe, di forme di genitivo uscenti in -οντος.

86, 2 Kl

Come ad 80, 20 Kl, a fronte del μαθητής della tradizione manoscritta, Klostermann congettura μιμητής sulla base di TL (*omnis qui imitator est Christi*). In questo caso a puntellare

¹⁷ Si vedano per esempio *CMt* 12, 5 (75, 24 Kl); 13, 17 (224, 3-4 Kl); *Clo* 1, 7, 38, 5; 6, 36, 128, 5 (ἐφθακέναι); 6, 39, 202, 10; *Or.* 26, 6, 12; 28, 10, 10

¹⁸ Huet 1668a, 274.

l'intervento del filologo tedesco è anche la tradizione indiretta rappresentata dalla Catena di Niceta di Eraclea (C^{luc}22) e un passo parallelo nelle omelie su Geremia: λέγω ὅτι πάντες οἱ Χριστοῦ μιμηταί, ὡς ἐκεῖνος πέτρα ἐστὶ, πέτραι γίνονται (*Hom.Ier.* 16,3). Benché il tema della μίμησις non sia stato qui ancora esplicitamente introdotto da TG, lo stringente parallelismo con un passo del paragrafo successivo (88, 16 Kl) spinge ad accettare – se pur con qualche incertezza – la congettura di Klostermann: μαθητής sarà qui probabilmente una banalizzazione sorta nel corso della tradizione della redazione greca.

In seguito nella citazione da 1Cor 10, 4, un secondo ἔπινον, caduto probabilmente per aplografia, e reintegrato da Klostermann sulla base di TL e si rende necessaria per rendere la frase traducibile: già Huet lo introduce tacitamente nella propria traduzione latina¹⁹. Una pedissequa fedeltà al testo paolino porterebbe poi a emendare il primo ἔπινον nell'aoristo ἔπιον, ma tale accortezza sembra eccessiva.

Par. 11

86, 20-21 Kl

Nell'introdurre una pungente domanda retorica volta a ridimensionare la posizione privilegiata di Pietro rispetto agli altri discepoli Origene utilizzerebbe, secondo la tradizione manoscritta, il nesso ἄλλως τε. Di fronte al latino *vere ergo* Klostermann ha però congetturato ἀληθῶς, spianando la strada al ritocco τε>γε compiuto da Koetschau. In Origene ἄλλως è utilizzato come formula di passaggio (“inoltre” IG³ a2) o col significato di “invano” (IG³ d). Pur riconoscendo l'efficacia dell'ἀληθῶς γε stampato nei GCS²⁰, la prima delle due accezioni appena elencate si inserisce bene nel contesto e ciò permette di mantenere la lezione tradita ἄλλως τε e che già Huet (Huet 1668a, 275) traduceva efficacemente con *alioquin*. La resa *vere ergo* si spiegherà meglio con una leggera infedeltà del traduttore.

86, 28 Kl

In questa ennesima citazione di Mt 16, 18 si osserva una diffrazione non registrata da Klostermann. Se H si mantiene fedele al dettato evangelico e scrive αὐτῆς, l'altro ramo di tradizione riferisce il pronome plurale αὐτῶν a «gli altri apostoli e i perfetti» (86, 23-24 Kl): la lezione originaria di M sembra quindi preservata dal solo codice marciano, in cui si legge αὐτῶν a fronte del pasticciato e insensato αὐτὸν ᾧ creato dalle mani che si sono sovrapposte nel Monacense.

88, 22 Kl

Che gli imitatori di Cristo possano essere chiamati «Cristi» è un'affermazione piuttosto diffusa tra i padri dei primi secoli (ad esempio Giustino, Clemente e lo stesso Origene)²¹, salvo poi farsi più rara a partire dal V sec.; in un contesto esegetico parallelo a quello origeniano, e che ad esso sembra debitore, il plurale Χριστοί si incontra poi in Cirillo di Alessandria²². In questo passo la parola Χριστοί è stata restaurata da Klostermann sulla scorta di TL, mentre

¹⁹ Huet 1668a, 275: *Petra enim est omnis discipulus Christi, de quo bibebant, qui «bibebant de spiritali consequenti petra».*

²⁰ Questo nesso non è comunque molto diffuso nelle opere dell'Alessandrino in apertura di periodo, esso si incontra solo in CC 4, 45, 44.

²¹ Si vedano soprattutto *Clo* 6, 6, 42, 4 e *CC* 6, 78.

²² Fr. 190 Reuss (Reuss 1957, 215).

i manoscritti greci e la tradizione indiretta catenaria²³ danno concordemente la lezione Χριστιανοί. Senza escludere una semplice banalizzazione nel corso della copiatura, è probabile che questa variante sia nata dagli scrupoli teologici del redattore greco, intimorito dai possibili risvolti cristologici di una tale frase. A conferma di ciò si deve notare che in TG manca anche la citazione di Ab 3,13²⁴ (88, 23-24), testimoniata invece da TL, in cui si legge lo stesso “scandaloso” plurale. Non sembra quindi irragionevole mantenere qui la lezione tradita.

89, 12-20 Kl

Di fronte all'oscillazione tra le forme ἐφ' ἧς ed ἐφ' ἣν all'interno del testo origeniano, non si può far altro che prendere atto della legittimità di entrambe e della loro sostanziale sinonimia²⁵. Si è dunque scelto di conservare nel testo questa incoerenza nell'uso grammaticale.

90, 24 Kl

A fronte dell'aggettivo verbale ῥητέον presente nella tradizione medievale, Koetschau propone la congettura ῥητόν, direttamente concordata con γεγραμμένον, e attribuisce la genesi dell'errore all'influsso del precedente λεκτέον. Quest'intervento, per quanto elegante, non può essere però accettato poiché TG è in sé perfettamente comprensibile e inoltre manca qui qualsiasi confronto con TL.

91, 15-92, 25 Kl

Nella propria edizione, Klostermann traspone la pericope di testo che i manoscritti pongono a 91, 15 Kl nella pagina successiva, a 92, 5 Kl. Così facendo egli ristabilisce la precisa corrispondenza tra TG e TL e ricostruisce inoltre una stratta concatenazione tra 92, 2-3 Kl, dove vengono elencati i più importanti capi di sette gnostiche (Marcione, Basilide e Valentino) con l'espressione ἕκαστος μὲν τῶν πατέρων μοχθηρᾶς γνώμης ἀρχιτέκτων (92, 6-7 Kl), che ad essi sembra riferirsi direttamente. Un certo disagio per i nessi tra le varie sezioni del testo tradito sembra poi rappresentato dalla variante marginale riferita a 92, 6 Kl presente nel manoscritto cantabrigense (H: ἔστι τις πατήρ) e non registrata da Klostermann.

Nonostante ciò, il testo tradito non è privo di una sua possibile coerenza: la trattazione dei diversi nomi che le porte dell'Ade mutuerebbero dai diversi peccati potrebbe essere stata innescata dalla precedente osservazione che «ognuno dei padri di una dottrina malvagia è diventato costruttore di una porta dell'Ade». Dopo aver sviluppato quest'interpretazione, l'esegeta ha sentito il bisogno, forse esortato dagli allievi, di esplicitare a quali eretici avesse precedentemente fatto allusione. Da ciò il disordine del testo, specchio della sua genesi scolastica.

92, 11; 92, 1 Kl

La confusione tra i verbi οἰκοδομέω e οἰκονομέω e tra i loro derivati è tutt'altro che improbabile, soprattutto nelle scritture maiuscole. Partendo dal presupposto che Mt 16, 18 assicura la priorità del più raro οἰκοδομέω, non sorprende che a 92, 1 Kl, a fronte di ῥηκοδόμησεν in H M il manoscritto marciano offra la lezione ῥηκονόμησεν, senza dubbio inferiore. Diverso è il caso di

²³ Fr. 345 II (Klostermann 1955, 149). Klostermann trae l'*interpretamentum* dal manoscritto Athon. Lavra B.113 (Greg. 1507).

²⁴ Ab 3, 13a: Ἐξήλθες εἰς σωτηρίαν λαοῦ σου τοῦ σώσαι τοὺς χριστοὺς σου.

²⁵ Il testo evangelico qui riecheggiato (Mt 16, 18) non è qui d'aiuto: l'edizione Nestle-Aland 2012, 52 non offre alternative alla forma ἐπί + dativo.

92, 11 Kl, dove l'intera tradizione è concorde nel leggere οἰκονόμοι. Più che giustificato è allora il dubbio di Klostermann, che propone in apparato οἰκοδόμοι ma non osa porre a testo la propria congettura in assenza del sostegno di TL. La corruzione è dunque verisimile ma la sua probabile antichità lascia supporre che essa si fosse già generata al momento della redazione di TG.

Par. 13

93, 7 Kl

Come sottolinea argutamente Früchtel²⁶, congetturare ἐναντία in luogo del tradito ἐναντίως facendo leva su TL, dove si legge *contrariae*, è totalmente illegittimo, data la totale omofonia e omografia nei manoscritti latini medievali della forma avverbiale (*contrarie*) con il femminile plurale *contrariae*.

Per l'uso dell'ottativo potenziale senza ἄν si veda Kühner-Gerth I, 225-226: inutile è quindi l'integrazione stampata dagli editori del *corpus* di Berlino. La testimonianza di TL diventa invece fondamentale nella scelta tra le forme verbali in cui si divide la tradizione manoscritta greca tra il νοηθεῖεν di H e il ῥηθεῖεν del ramo rappresentato da M e V la traduzione *intelligendae sunt* fa propendere nettamente per il primo.

94, 12 Kl

Nell'*excursus* lessicale dedicato alle "porte" Origene cita Ps 117, 19-20:

(19) ἀνοίξατέ μοι πύλας δικαιοσύνης·
εἰσελθὼν ἐν αὐταῖς ἔξομολογήσομαι τῷ κυρίῳ.
(20) αὕτη ἡ πύλη τοῦ κυρίου,
δίκαιοι εἰσελεύσονται ἐν αὐτῇ.

Quel che interessa all'esegeta qui lo slittamento dal plurale al singolare: in questo contesto la tradizione greca medievale legge μετὰ τὰς πύλας μία. Klostermann decide qui di stampare la propria congettura πολλὰς in luogo di πύλας, sulla base del latino *post multas*. L'intervento, per quanto poco invasivo, risulta tuttavia superfluo poiché non si può escludere che Origene abbia voluto utilizzare le parole del Salmo (ἀνοίξατέ μοι πύλας) prima di citarlo *verbatim*.

94, 24 Kl

Se il maligno stia sopra (ὕπερ Klostermann sulla base del latino *super*) o sotto (ὕπὸ mss.) le porte dell'Ade è una questione che si lascia risolvere non solo immaginando la struttura discendente degli inferi (o meglio dello *Sheol*), ma anche notando che spesso il redattore latino è impreciso nel rendere le preposizioni²⁷. Su queste basi pare preferibile mantenere la lezione tradita.

Par. 14

96, 18 Kl

Il verbo φράσσω, nel suo significato medio riflessivo, è spesso costruito con πρὸς + acc.

²⁶ Früchtel 1955, 60.

²⁷ Si veda Früchtel 1955, 33.

della cosa contro cui ci si fortifica. Tra i molti esempi possibili si vedano Plut., *Mar.* 23, 2, 5²⁸; Ios. Fl., 19, 75, 1; Eus., *VC* 1, 5, 2, 2. Del tutto erronea è quindi l'espunzione della preposizione πρὸς operata da Klostermann, così come ingiustificata è la congettura πράξεισι proposta da Koe-tschau²⁹.

96, 29 Kl

Il ritocco in σωφροσύνης del tradito σωφροσύνην attuato da Klostermann può essere evitato ammettendo una leggera *variatio* tra i due κῶλα del periodo. Sul modello di Huet³⁰ si traduca pertanto:

καὶ εἰσέρχεται, ὡς μὲν σώφρων, διὰ τινος ἀνοιγομένης σωφροσύνης πύλης ὑπὸ κλειδὸς ἀνοιγούσης σωφροσύνην, καὶ δι' ἑτέρας, ὡς δίκαιος, δικαιοσύνης πύλης ἀνοιγομένης ὑπὸ κλειδὸς δικαιοσύνης· καὶ οὕτως ἐπὶ τῶν λοιπῶν ἀρετῶν.

ed entra, in quanto casto, per una porta della castità aperta dalla chiave che schiude la castità; in quanto giusto, invece, per un'altra porta della giustizia, aperta dalla chiave della giustizia, e così per le altre virtù.

97, 14 Kl

Dopo aver ipotizzato che ogni virtù, oltre a essere una porta possa anche rappresentare un regno dei cieli, Origene dice che tutte le virtù, prese assieme (ἅμα), siano il “regno dei cieli”. In questo contesto il plurale è indispensabile e Klostermann lo introduce infatti su base congetturale essendo a lui nota solo la lezione πᾶσα di H e M². Ma il plurale πᾶσαι è già in V ed è assai probabile che esso fosse la lezione originaria del codice monacense, la cui prima mano è qui del tutto obliterata dall'intervento di ricalco.

97, 16 Kl

Che i danni osservabili in M in questo punto siano molto antichi è confermato dalla lezione ὑπάρχειν offerta da V in un punto in cui il codice di Monaco non permette, se non a costo di grande fatica, di individuare quella che era la sua lezione origina, testimoniata oggi anche da H: ἤδη.

100, 26 Kl

La congettura κρίμα, plasmata da Klostermann sul testo latino, sembra assicurata dal testo di 1Tim 3, 6, a cui l'esegeta fa chiaro riferimento³¹. Tuttavia, la lezione πτώμα dei manoscritti può essere, in linea di principio, mantenuta per la sua coerenza con il contesto³². È destinato a rimanere incerto se ci troviamo di fronte a un *lapsus* di memoria dell'autore, o a un poliptoto (ἐμπέπτωκεν - πτώμα) ricercato come espediente retorico o se questa identità di

²⁸ Questo passo è già addotto a riscontro da Früchtel 1955, 56.

²⁹ A questa stessa conclusione approda anche Simonetti 2005, 286.

³⁰ Huet 1668a, 278: *clave pudicitiam aperiente sereratam*. Una traduzione affine è stata da ultimo proposta da Heine 2018, 103

³¹ Altri passi origeniani, in traduzione latina, da cui traspare la lezione κρίμα sono *CMtSer* 12 (Klostermann 1933, 24, 12-13) *HomIs* 8 (Baehrens 1925, 286, 31-32), *HomEz* 9, 2 (Baehrens 1925, 408, 26-27) e *HomLuc* 8 (Rauer 1930, 59, 13-14).

³² Huet traduce il termine con *crimen* mentre Erasmo 1527, 250 opta per un più energico *ruinam*.

radici non sia altro che il risultato di un errore ingeneratosi in qualche fase alta della tradizione manoscritta³³.

Par. 15

103, 12 Kl

Nell'ennesimo riecheggiamento del versetto della confessione di Pietro (Mt 16, 16), Klostermann stampa τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ senza segnalare nulla in apparato. In realtà la lezione di M e V è τὸν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ; testo più ampio che conviene accogliere per fedeltà al dettato evangelico.

103, 20 Kl

Prima di proporre la propria esegesi, Origene esorta gli allievi a proporre un'interpretazione alternativa: ἐὰν ᾗ πιστικωτέρα τῶν ὑφ' ἡμῶν λεχθησομένων ὡς ὑπομετρίων («a patto che sia più convincente di quelle che sto per proporre a un livello più basso»). La difficoltà di questo testo risiede nel fatto che l'aggettivo ὑπομέτριος concordato col participio λεχθησομένων e trasmesso con chiarezza dai codici M e H è *hapax legomenon*, e come tale è registrato nel Lampe³⁴. Posto di fronte a questa peculiarità il copista di V ha scritto ὑπὸ μετρίων, concordato con ἡμῶν con la ripresa della preposizione ὑπό³⁵. Una medesima reazione di fronte a un tale *hapax legomenon* avrà poi Paul Koetschau, che allo stesso testo di V giungerà indipendentemente per congettura. In assenza di una traduzione latina che possa fare da riscontro, è auspicabile in questo contesto mantenere la lezione dei codici più antichi, che testimoniano una formazione lessicale legittima all'interno della lingua greca³⁶ e che, a livello di *ordo verborum*, si collega con più naturalezza a λεχθησομένων che a ἡμῶν.

104, 3 Kl

La ripetizione di due participi identici a contatto – uno sostantivato l'altro con funzione predicativa – ha reso quasi inevitabile l'omissione di uno dei due, anche in rami diversi della tradizione: l'unico manoscritto in cui il testo si conserva sano è infatti M, mentre il secondo γινωσκόντων manca in H e V, senza che ciò rappresenti un errore congiuntivo.

104, 26 Kl

L'edizione di Klostermann tende ad evitare la ripetizione della particella ἄν all'interno della stessa frase e a sostituirla con αὐ³⁷. Benché in questo contesto l'*autem* di TL sembri suffragare la congettura³⁸, a prevalere è senza dubbio l'osservazione che la ripetizione di ἄν è ammessa nella prosa greca per anticipare in apertura di frase il significato eventuale dell'enunciato (Kühner-Gerth I, 246-247). Tale fenomeno si incontra in Origene (si

³³ Per un simile poliptoto in Origene si veda *FrEph*, 9, 163-164 (Gregg 1902, 403).

³⁴ Lampe s.v. ὑπομέτριος, 1451: «on a lower level».

³⁵ Il fatto che il pronome sia esplicitato in posizione attributiva non impone la presenza di un aggettivo ad esso concordato: la sua presenza qui non fa altro che rimarcare il contrasto tra il parlante (Origene) e il pubblico degli allievi.

³⁶ Per aggettivi composti con il prefisso ὑπο- si veda Schwyzer 1950, 532-533.

³⁷ La congettura αὐ per ἄν si incontra in questo passo a *CMt* 15, 16 (395, 15 Kl). Per coerenza una medesima sostituzione avrebbe dovuto essere operata a *CMt* 13, 21 (117, 18 Kl) e *CMt* 14, 24(343, 13 Kl).

³⁸ Per il valore avversativo di αὐ si veda LSJ s.v. αὐ, IV.

vedano ad esempio *CC* 2, 8, 16; 3, 53, 14; 4, 54, 9 – a brevissima distanza; *CIO* 32, 13, 143, 2) e in altri autori (tra i tanti casi possibili si veda il classico *Xen., An.,* 2, 5, 20 e, più vicino a Origene, *Clem., Strom.,* 6, 78, 3). Ciò spinge senza dubbio a mantenere il testo tradito qui come in altri luoghi origeniani analoghi.

106, 10 Kl

Nel suo apparato Klostermann segnala l'omissione dell'articolo τὴν davanti a ἐξουσίαν nel manoscritto H; in realtà esso manca anche in V e dalla prima mano di M: l'articolo va dunque considerato un'autonoma aggiunta M² ed escluso di conseguenza dal testo.

106, 26 Kl

In questo passo la lezione che può essere considerata in qualche modo *difficilior* (o piuttosto, meglio capace di spiegare la genesi delle altre varianti in base al principio dell'*utrum in alterum*) è quella di H: ἀλλ' ἅπασι. A partire da essa bene si spiega la trafila che ha portato dall'erroneo e indifendibile iato ἀλλὰ ἅπασι di M alla nuova divisione delle parole, ἀλλὰ πάσι, nel codice marciano.

107, 22-24 Kl

La frase in questione si legge nella tradizione medievale nella seguente forma: ἐρεῖ ὅτι οἰονεὶ κατηγήσαι ἠθέλησε πρότερον τοὺς τῶν ἀποστόλων ἀκουσομένους τὸ Χριστοῦ ὄνομα. Su di essa interviene in due punti Klostermann, supportato da TL e dalla tradizione catenaria: a questo passo corrisponde infatti il frammento C^{luc}23 della *Catena Palatina*³⁹. Questo il risultato dei suoi interventi: ἐρεῖ ὅτι οἰονεὶ κατηγήσαι ἠθέλησε πρότερον <ἀμαυρότερον> τοὺς <παρὰ> τῶν ἀποστόλων ἀκουσομένους τὸ Χριστοῦ ὄνομα. La prima integrazione va molto probabilmente a restituire un termine origeniano mentre l'inserzione di παρὰ si rivela del tutto superflua. In questo punto il latino si allontana infatti dalla lettera di TG e la presenza della preposizione in C^{luc}23 si potrebbe spiegare con un intervento del catenista che, alla ricerca di una maggiore chiarezza, ha forse inteso l'accusativo τὸ Χριστοῦ ὄνομα come dipendente dal verbo ἀκούω – che si troverebbe così a reggere un genitivo (τῶν ἀποστόλων)⁴⁰ e un accusativo – mentre esso dipende più probabilmente da κατηχέω⁴¹. In ogni caso il doppio intervento di Klostermann, pur non privo di ragioni nel ricostruire il testo originario, si rivela superfluo nella prospettiva della redazione compendiarica greca, che mostra una propria autonoma fisionomia.

108, 5 Kl

In una nuova citazione del testo commentato, Mt 16, 21 appare nell'inusitata forma τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ εἰ δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν καὶ τάδε καὶ τάδε παθεῖν. Di Huet (e non di Lommatzsch come scrive Klostermann in apparato) è il restauro ὅτι, che regolarizza la sintassi in accordo col testo evangelico. La congiunzione εἰ potrebbe essere qui nata per attrazione regressiva della forma verbale δεῖ, immediatamente seguente, o dell'εἰ che apre il periodo successivo (108, 7 Kl).

³⁹ Si vedano le pagg. 80-81 della presente ricerca.

⁴⁰ La costruzione di ἀκούω col genitivo (LSJ s.v. ἀκούω, I, b) pur essendo tipicamente poetica, non è esclusa dall'uso origeniano: si vedano ad esempio *FriCor* 11, 48; *HomPs* 6, 3, 25; 22, 8, 9.

⁴¹ Huet 1668a, 282, che traduce *eos qui ab apostolis Christi nomen erant audituri*, sceglie invece di far dipendere il sintagma τὸ Χριστοῦ ὄνομα dal *verbum audiendi*.

109, 5 Kl

Lo scandalo che va evitato è quello di chi, prima della passione, sapeva già chi fosse il Cristo. Questo è quanto intende il testo greco dei manoscritti: τοὺς πρότερον μαθόντας, ὅτι αὐτὸς εἶη ὁ Χριστός. Il testo latino, invece, offre una formulazione diversa: *quid arbitramur passuros eos fuisse qui primum audiebant, si audissent quia ipse erat Christus?* Per livellare le due tradizioni, Klostermann ha inserito il participio presente *μανθάνοντας* prima del participio aoristo *μαθόντας*⁴². Tuttavia, quest'integrazione modifica radicalmente il significato del passo: lo scandalo sembrerebbe così nascere dal semplice fatto di sapere che Gesù è il Cristo, e non dalla sua inopinata sofferenza. Consapevole di ciò Früchtel⁴³ scrive implacabile: «Streiche <μανθάνοντας>; der Lateiner hat πρότερον (d. h. vor dem Leiden Christi) mißverstanden und dann willkürlich geändert». Il latino traduce πρότερον con *primum*, attribuendogli il significato di «per la prima volta» e non «prima della passione» trovandosi così nella necessità di riformulare la frase ampliandola. La linea argomentativa di Früchtel sarebbe poi stata ripresa da Vogt⁴⁴.

Da questo errore di interpretazione deriva un ampio e arbitrario *plus* di TL (109, 11-22 Kl): il riferimento al discorso di Paolo sull'Areopago (Act 19, 30), ovviamente pronunciato dopo la resurrezione, si riferisce allo shock degli Ateniesi, che per la prima volta sentono parlare di Cristo, secondo il senso attribuito al passo dal traduttore latino.

110, 24 Kl

Per quanto la costruzione del verbo πιστεύω con accusativo e l'omissione dell'infinito sia perfettamente legittima⁴⁵, si impone qui la necessità di uniformare le costruzioni sintattiche dell'intero periodo, in cui il verbo di credere è sempre costruito con la preposizione εἰς e l'accusativo. Questo ritocco era già stato operato di Huet e accolto tacitamente dai De La Rue e da Klostermann⁴⁶.

111, 19-23 Kl

Dopo aver citato Gv 12, 31-32 Origene sottolinea che Gesù attrarrà tutti a sé solo quando «il principe di questo mondo» non avrà più la forza di impedirlo. Se ci atteniamo al testo tradito, questo concetto è espresso in modo piuttosto criptico: οὐκέτι τοσοῦτον ὅσον δυναμένου τοῦ κωλύοντος ἔρχεσθαι πρὸς τὸν Ἰησοῦν τοὺς ἐλκομένους ὑπ' αὐτοῦ.

Rimarrebbe così sospeso il correlativo ὅσον, che non può reggere direttamente il genitivo assoluto seguente, e non è molto chiaro chi sia colui che impedisce (κωλύοντος). Di conseguenza Klostermann, nella sua edizione, stampa due integrazioni, una propria e una di Diehl, entrambe fondate su TL: οὐκέτι τοσοῦτον ὅσον <πρότερον> δυναμένου τοῦ <ἀρχοντος τοῦ> κωλύοντος ἔρχεσθαι πρὸς τὸν Ἰησοῦν τοὺς ἐλκομένους ὑπ' αὐτοῦ.

Mentre la seconda congettura rende sì il testo più scorrevole, ma inserisce un'informazione ricavabile anche dal contesto, non è assolutamente possibile intendere il testo senza

⁴² In Klostermann 1955, 21 questa integrazione viene presentata come un sicuro miglioramento rispetto al testo tradito.

⁴³ Früchtel 1955, 56.

⁴⁴ Vogt 1999, 114.

⁴⁵ LSJ s.v. πιστεύω, III.

⁴⁶ Si noti che alle righe 110, 24-27 il codice cantabrigense presenta un'ampia omissione per omeoteleuto e la tradizione manoscritta si riduce quindi al ramo M V.

precisare che viene qui istituito un confronto con un momento precedente, in cui la potenza diabolica era sufficiente a impedire che i chiamati giungessero a Gesù. Per questa ragione si è scelto di accogliere solamente la prima integrazione di Klostermann, che reintegra un πρότερον caduto probabilmente per omeoteleuto.

Par. 19

112, 1 Kl

Di fronte alla scelta tra il testo della tradizione manoscritta (εἶναι) e la congettura proposta da Klostermann (εἰπεῖν), il contesto interamente riferito al κήρυγμα farebbe propendere per l'εἰπεῖν, corrispondente al *qui Iesum quidem Christum dicit* di TL. La lezione εἶναι della tradizione greca medievale potrebbe peraltro nascere da una ripetizione della stessa forma verbale presente a poca distanza (111, 32 Kl).

Nonostante ciò, il testo tradito si potrebbe intendere efficacemente spostandosi dal piano dell'annuncio al piano della sostanza: per l'esegeta sarebbe più difettoso un Cristo non crocifisso di un Cristo non taumaturgo. Da questo assunto – per così dire – ontologico derivano le conseguenze legate alla predicazione cristologica esposte nel seguito del paragrafo. Alla luce di queste riflessioni si è dunque scelto di conservare il testo tradito, pur con tutte le sue asprezze.

112, 30 Kl

È questo uno dei rari casi in cui, nelle varianti relative ai *nomina sacra*⁴⁷ che si incontrano nel *CMt*, a una bipartizione della tradizione greca (Ἰησοῦ H : θεοῦ M V) si affianca una divergenza di TL rispetto a TG (*a Christo*). La scelta tra le due varianti è obbligata anche senza l'apporto della tradizione indiretta: è infatti Gesù (e non Dio) a mostrare ai discepoli le parole che egli stesso aveva pronunciato.

113, 3 Kl

Come era già stato notato da Früchtel 1955, 56 la congettura λέξις, proposta da Koe-tschau, è del tutto superflua – e infatti non è accolta neppure da Klostermann – di fronte al δειξις dei manoscritti, confermato dal ricorrere della medesima espressione, ἀπό λογικῆς δειξίως, a 113, 20-21 Kl.

Par. 20

113, 25-26; 27-28; 114, 2 Kl

È questo uno dei casi in cui più chiaramente si ravvisa la diretta dipendenza di V da M. H offre infatti la lezione προφήτην ἀπολέσθαι mentre il Monacense risulta completamente illeggibile, e doveva già esserlo nel momento in cui fu esemplato il codice marciano, il cui copista cerca infatti di colmare *ope ingenii* la lacuna scrivendo τὰ τοιαῦτα ἀποτελέσθαι, espressione vaga e senza un referente definito. Un atteggiamento diverso sarà invece seguito da V in due occasioni di poco successive, quando, di fronte a un nuovo danno materiale nel modello, il copista sceglierà di lasciare uno spazio bianco, segno irrefutabile di dipendenza diretta.

⁴⁷ Su questa problematica nell'intreccio delle diverse redazioni del *CMt* si veda Bossina 2011a, 61-62.

114, 7 Kl

L'esegeta contrappone qui la Gerusalemme celeste (114, 5 Kl: ἐν τοῖς «ἄνω» Ἱεροσολύμοις) alla Gerusalemme terrena e al culto in essa praticato: τὴν ἐπὶ⁴⁸ γῆς, μετὰ πάσης τῆς ἐν αὐτῇ λατρείας. Al solito, Klostermann, sulla scia di TL e di Koetschau, ha integrato τὴν ἐπὶ γῆς <Ἱεροσαλήμ>. Quel che lascia più perplessi è lo slittamento dalla forma di neutro plurale Ἱεροσόλυμα al femminile singolare Ἱεροσαλήμ, entrambe diffuse negli scritti origeniani con una frequenza che non permette di esprimere preferenze di principio⁴⁹. In questo passo sembra inoltre rovesciata l'abitudine origeniana di indicare con il neutro plurale Ἱεροσόλυμα la realtà terrena e a preferire la forma Ἱεροσαλήμ per riferirsi alla città celeste⁵⁰. In realtà questa incongruenza è solo di TL (e dell'editore che lo ha seguito): si può infatti render conto di TG in modo più economico e meno invasivo ipotizzando che il sostantivo sottinteso nella brachilogica espressione τὴν ἐπὶ γῆς sia un generico πόλιν.

115, 3 Kl

Come osservato fa Früchtel⁵¹, l'integrazione di un μὲν in correlazione con il δὲ di 115, 7 Kl nei due *cola* anaforici che compongono quest'ampia subordinata finale, non è necessaria. Espressioni anaforiche in cui manca una precisa correlazione μὲν ... δὲ si incontrano, nel *CMt*, ad esempio, a 12, 40 (162, 22-29 Kl), 13, 14 (215, 7-9 Kl; il δὲ a r.5 è in correlazione col μὲν a r. 15) e 16, 15 (523, 29-524, 1 Kl).

115, 34 Kl

Tra la forma υἰοῖς τοῦ φωτός trasmessa da H e la variante priva di articolo che si incontra in M e V, la seconda si fa preferire per la maggior frequenza nel *corpus* origeniano (6 contro 2 occorrenze, di cui una di dubbia attribuzione)⁵² e per il fatto che qui l'Alessandrino sembra riecheggiare 1 Tess 5, 5 dove, appunto, l'articolo manca.

Par. 21

117, 6-7 Kl

La sintassi di questo periodo si presenta in modo piuttosto problematico nella tradizione manoscritta:

Οὗ τὴν μὲν πρόθεσιν ἀποδεξάμενος τῇ δὲ ἀγνοίᾳ ἐπιτιμῶν, διὰ μὲν τὴν πρόθεσιν οὖσαν δεξιᾶν λέγει αὐτῷ· ὑπαγε ὀπίσω μου, οἶονεὶ καταλιπόντι τὰ δι' ὧν ἠγνόει καὶ οὐκ ὀρθῶς ἔλεγεν ἀκολουθεῖν τῷ Ἰησοῦ, διὰ δὲ τὴν ἀγνοίαν, ὡς ἀντικείμενόν τι ἔχοντι τοῖς τοῦ θεοῦ εἶπε· σατανᾶ, ὅπερ ἐστὶν Ἑβραϊκῶς ἀντικείμενον.

Dal participio καταλιπόντι concordato con αὐτῷ, dipende una proposizione relativa anticipata da un articolo neutro plurale all'accusativo (τὰ δι' ὧν). A questo punto non è chiaro in che rapporto si ponga l'infinito ἀκολουθεῖν con l'ἔλεγεν della relativa in quanto Pietro (che

⁴⁸ Si è optato per la variante testuale trasmessa dai codici M e V, priva dell'articolo, sulla scorta di *CIO* 10, 42, 291, 4: τὴν ἐπὶ γῆς Ἱεροσαλήμ.

⁴⁹ Ἱεροσόλυμα 681 occorrenze totali; Ἱεροσαλήμ 493.

⁵⁰ Si veda Corsini 1968, 412 che commenta *CIO* 10, 16, 131.

⁵¹ Früchtel 1955, 56.

⁵² *FrPs* 118, 169, 21. L'unica altra attestazione certa resta *CIO* 2, 27, 169, 4.

sarebbe così il soggetto della frase) non ha mai detto di seguire Gesù. La traduzione di Huet, attribuendo un forzato valore finale all'infinito ἀκολουθεῖν, non contribuisce a risolvere i nostri dubbi: *quasi, ut Jesum sequatur, missis iis factis per quae ignarus erat, nec recte loquebatur*. Alla luce di ciò diventa necessario lasciarsi guidare da TL e accettare il doppio intervento di Klostermann e Koetschau che, espungendo l'articolo τὰ, danno alla relativa un valore prettamente causale mentre il ruolo di oggetto di καταλιπόντι viene preso da ἀκολουθεῖν, necessariamente preceduto a questo punto dall'articolo neutro τὸ.

117, 12 Kl

Il lessico di Montanari cita esplicitamente questo passo come unica attestazione del piuccheperfetto di ἐπιτιμάω (GF³ s.v.). Tale assenza di confronti rende difficile operare una scelta tra la variante con aumento ἐπετετιμήκει attestata da M e V e quella senza aumento ἐπιτετιμήκει, trasmessa da H e preferita da Klostermann. Le testimonianze contraddittorie rendono arduo stabilire la presenza dell'aumento nei piuccheperfetti⁵³ composti nella lingua di Origene. Un piuccheperfetto ἐπεδεδώκει è testimoniato dal codice M in *Clo* 20, 6, 41, 2 – dove tra l'altro V ha un impossibile ἐπιδεδώκει. Una forma simile, ma senza aumento, ἐπιδεδώκεις, si incontra in *Philoc.* 5, 8 (che Preuschen accoglie tra i frammenti del *Clo* correggendola tacitamente in ἐπεδεδώκεις; *Clo* 5, 8, 1, 23). Per contro i piuccheperfetti dei composti di γράφω portano sempre l'aumento⁵⁴.

La scelta è dunque tra stampare la forma irregolare ἐπιτετιμήκει (in cui l'ε iniziale potrebbe altresì essere stato rianalizzato come aumento)⁵⁵ e il più regolare ἐπετετιμήκει: a spingere verso la seconda opzione sono una certa tendenza riscontrabile nell'*usus* origeniano assieme alla scarsa precisione ortografica del codice di Cambridge, testimone della forma ἐπιτετιμήκει.

117, 17 Kl

Il dettato di TL (*ire post eum*) ha qui spinto Diehl e Klostermann a mutare il tradito – e statico – εἶναι nel il più dinamico λέναι. Che tuttavia sia legittimo conservare il testo dei manoscritti sembra confermato da 118, 14 Kl, dove si ha di nuovo una forma del verbo εἰμί⁵⁶.

Par. 22

119, 1 Kl

L'apparato di Klostermann segnala qui la variante φησί per il codice H, contro il φησὶν di M (seguito poi da V). Il fatto che il verbo in questione sia compendiato nel codice monacense non offre solidi appigli per stabilire le intenzioni del copista riguardo sulla presenza o meno del -ν efelcistico, che va comunque accolto per evitare lo iato.

⁵³ Sul diradarsi delle forme organiche di perfetto e piuccheperfetto a partire dall'età imperiale veda l'ampio Chantraine 1927, 214-251 e il più succinto Browning 1983, 30. La presenza o meno dell'aumento nei verbi composti è poi estremamente oscillante già a partire dalla κοινή di età imperiale (Gignac 1981, 223-225; 224 per il piuccheperfetto) e ancor più nel greco medievale Holton 2019, 1419.

⁵⁴ *CC* 6, 38, 10-21-22: ἐπεγέγραπτο; *CC* 1, 43, 3: ἀνεγέγραπτο. Non si può tuttavia escludere che questa coerenza sia dovuta alle abitudini grafiche del copista del Vat. gr. 386, archetipo conservato del *Contra Celsum*.

⁵⁵ Holton 2019, 1432-1433.

⁵⁶ Che a 118, 14 Kl al greco εἶναι corrisponda il latino *esse* non inficia l'argomento già esposto in Früchtel 1955, 56.

Par. 23

120, 13 Kl

L'incipit *Καὶ μετὰ ταῦτα* testimoniato dal ramo MV, pur teoricamente possibile⁵⁷, è tuttavia assai meno comune del semplice *Μετὰ ταῦτα* di H. Il principio dell'*usus scribendi* origeniano spinge quindi a optare per quest'ultima variante.

120, 17 Kl

Questa citazione di Ps 118, 165 offre senza incertezze la variante *νόμον*. Per possibili oscillazioni tanto nel *CMt* quanto nella tradizione dei LXX si veda la nota a 13, 21 Kl.

121, 28 Kl

Si incontra qui la medesima diffrazione nei *nomina sacra* già riscontrata in riferimento a *CMt* 12, 19 (112, 30 Kl). Il codice cantabrigense ha infatti *Ἰησοῦ* contro *θεοῦ* di M e V; in disaccordo con entrambi è invece poi TL con il suo *Christi*⁵⁸. Bossina⁵⁹ ha osservato che TG tende a evitare ogni rischio di subordinazionismo disciogliendo «nella divinità più vaga» le prime due persone. A una prima indagine, i due casi presi ora in considerazione sembrerebbero evidenziare un'ipotetica fase intermedia di questo processo, in cui accanto al vago *θεοῦ* di M e V rimane nella tradizione il più preciso *Ἰησοῦ* di H.

Tuttavia, è più probabile che questa variante si spieghi alla luce della paleografia (uno *ι* può essere facilmente scambiato per un *θ* molto stretto) dal momento che una revisione teologica ad opera del redattore greco dovrebbe consegnarci una tradizione compatta, e considerare la variante *Ἰησοῦ* di H come una felice congettura sembra eccessivamente antieconomico.

122, 18-20 Kl

Come già osservato in *CMt* 12, 20, incontriamo qui un passo che denuncia la diretta dipendenza di V da M. Di fronte a danni materiali che sfigurano il codice monacense, il copista di V sceglie infatti a volte di colmare la lacuna per congettura (r. 18: *καὶ φρονήματος* H e prima mano di M: *καὶ παιδείας* V), altre volte di lasciare una "finestra", come in corrispondenza del più difficilmente divinabile *Βασιλίδου* al rigo 20.

Par. 24

122, 26 Kl

Nel lemma che introduce l'esegesi di un nuovo gruppo di versetti si legge: *εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν*⁶⁰, laddove la tradizione neotestamentaria è compatta nel leggere *εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν*. Nella sua dissertazione sulle citazioni evangeliche in Origene Hautsch⁶¹ afferma che il testo del *CMt* è qui da emendare. Conviene tuttavia mantenere il lemma così come trasmesso nei manoscritti medievali dal momento che la citazione imprecisa sarà qui

⁵⁷ Si veda per esempio *CMt* 17, 31, 12.

⁵⁸ Per rimanere nella stessa pagina TL utilizza l'appellativo *Christus* per tradurre le forme del greco *Ἰησοῦς* anche ai rigi 18 e 22.

⁵⁹ Bossina 2011a, 62.

⁶⁰ Per la costruzione *ἀκολουθεῖν ὀπίσω* + gen si veda ad esempio 3Reg 10, 38, 2; Is 45, 14, 3; Ez 19, 16, 3.

⁶¹ Hautsch 1909, 54.

da imputare a un *lapsus* di memoria dell'esegeta⁶², che stava già pensando alla seconda parte di Mt 16, 24, o al versetto gemello Mt 10, 38 o al parallelo Mc 8, 34.

124, 24 Kl

Insistendo sulla necessità di rinnegare sé stessi, Origene esorta a fare in modo che ogni nostro ragionamento, pensiero, parola o atto γινέσθω τῆς ἡμῶν περὶ ἑαυτῶν μὲν ἀρνήσεως. L'espressione non è trasparente poiché γίγνομαι seguito dal genitivo indica generalmente appartenenza⁶³, né aiuta la traduzione parafrastica di Huet⁶⁴. Per dare una minima leggibilità al testo diviene quindi indispensabile rivolgersi a TL in cui si legge: *Propterea omnis cogitatio nostra et intellectus et omnis sermo et omnis actus nostram quidem denegationem spiret. Ita fiet, ut nobis quidem renuntiemus*. Sulla base di questa preziosa testimonianza, non fu difficile per Klostermann proporre la congettura πνεέσθω che, anche per la sua economicità paleografica (Π > ΠΙ) può essere convenientemente accolta a testo. Anche in questo caso l'esigenza di offrire un testo comprensibile prevale per noi sul rischio di "sovracorreggere" la redazione greca, ripristinando una forma probabilmente già corrotta quando il compendio fu redatto.

Par. 25

125, 31 Kl

A differenza di quanto osservato nella prima sezione del libro 12, la concordanza in lezione corretta tra H e V (ἑαυτὸν, contro il corrotto ἑαυτοῦ di M) va spiegata con una facile correzione ad opera del copista del codice marciano.

126, 30 Kl

In un passaggio in cui sono fitte le reminiscenze paoline, si assiste al passaggio da una serie di riferimenti alla Lettera ai Galati in cui predomina l'immagine della croce⁶⁵, a una citazione finale – e trionfale – di Col 2, 15. Il fatto che attraverso la croce si possa ottenere il trionfo sulle potenze avverse rappresenta un paradosso ben acclimatato nella logica del cristianesimo antico, e nulla vieta quindi che sia un γὰρ a concatenare le due sezioni, così come accade in H e, per quanto è possibile leggere, in M. Nonostante ciò Koetschau ha voluto seguire TL nell'inserire come segno di passaggio una particella avversativa: ecco quindi che dall'*autem* della *vetus interpretatio* viene plasmato un δέ che si incontra ugualmente, ma come erronea *lectio singularis*, nel codice V.

Par. 26

127, 22 Kl

La scelta tra il pronome οὗτος di M e V e l'avverbio οὕτως di H è resa facile dal riscontro con TL che, con il suo *iste*, supporta la prima variante. Inoltre, al rigo seguente (127, 23 Kl) l'espressione modale τὸν τρόπον τοῦτον renderebbe l'avverbio οὕτως inutilmente ripetitivo.

⁶² Ipotesi tra l'altro presa in considerazione nello stesso Hautsch 1909, 3-7.

⁶³ LSJ s.v. γίγνομαι Π, 3^o. Estraneo all'uso origeniano è il significato di *aim at, be concerned with one thing only* registrato in Lampe s.v. γί(γ)νομαι per Giovanni Crisostomo.

⁶⁴ Huet 1668a, 287: *Propterea, omne colloquium nostrum et cognitio, omnis sermo et actio ita fiet, ut nobis quidem ipsi renuntiemus*.

⁶⁵ 126 16 Kl: Gal 2, 19; 126, 17 Kl: Gal 6, 14; 126, 30 Kl: Gal 2, 19.

Par. 28

131, 20

La forma agglutinata καθό, tramandata da H e M, è di gran lunga prevalente in *CMT*, e si lascia pertanto preferire al più grammaticalmente corretto καθ' ὃ restaurato da V. La forma apostrofata è prevalente in *CIO* e ciò sarà dovuto a scelte operate a monte della tradizione medievale, alle quali conviene uniformarsi data anche la pari distribuzione delle due forme nel *corpus* origeniano.

Par. 29

132, 22 Kl

Alla frase semplice trasmessa da TG (Νῦν μὲν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐλήλυθεν οὐκ ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ) Huet ha preferito la costruzione avversativa (quasi una frase scissa) propria di TL, e ha ottenuto ciò grazie all'inserimento congetturale di un ἀλλά (Νῦν μὲν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐλήλυθεν, ἀλλ' οὐκ ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ). Il dettato proposto da Huet e accolto da Klostermann è senza dubbio efficace ed espressivo, ma un intervento di questo tipo su un testo corretto e leggibile contrasta con i principi ecdotici che ci siamo proposti in questa sede.

133, 33 Kl

Il testo stampato da Klostermann (οὐδὲ γὰρ ἔπρεπε) è testimoniato solo da M² in un punto in cui il ricalcatore è intervenuto al termine di un rigo evanido (f. 36^r r. 16). La lezione di H e V è invece οὐ γὰρ ἔπρεπε e la medesima forma si può scorgere come propria della prima mano di M. La negazione composta è pertanto un'innovazione autonoma della seconda mano di M e non può assolutamente essere accolta a testo.

133, 2 Kl

A rendere necessario l'accoglimento di προευτρεπίσας, forma congetturata da Klostermann sulla base di TL, in luogo del tradito προευτρεπίσαι non è soltanto la sua coordinazione con γενόμενος – un altro participio aoristo – ma è anche il procedere stesso del ragionamento origeniano: è contraddittorio dire che Cristo viene nella gloria «per preparare (προευτρεπίσαι: infinito con valore finale) i discepoli» grazie alla sua apparenza umile, agli verrà, semmai, nella gloria dopo averli preparati (προευτρεπίσας) nella sua prima umile venuta.

133, 15 Kl

Per quanto riguarda l'inserzione dell'avverbio τροπικῶς, ricalcato sul latino *moraliter*, è in errore Früchtel nell'affermare che esso «stimmt zum Sinn des folgenden Textes gar nicht»⁶⁶. L'esegesi gradualistica e individualizzante sviluppata in questo paragrafo corrisponde infatti all'uso origeniano dell'aggettivo τροπικός⁶⁷. L'integrazione andrà semmai respinta perché la soppressione dell'avverbio deriva da una scelta deliberata del redattore, la cui sensibilità teologica potrebbe essere stata ferita dall'eccesso di allegorismo nel testo di Origene.

⁶⁶ Früchtel 1955b, 57.

⁶⁷ Simonetti 2004, 51-71.

133, 31 Kl

La costruzione di *μονογενής* col dativo è attestato nella lingua dei Settanta⁶⁸ e ciò rende superflua la congettura τὸ παρὰ θεοῦ proposta in modo dubitativo da Klostermann. La lezione dei manoscritti permette anche di apprezzare la *variatio* sintattica nel riecheggiare il precedentemente citato Gv 1, 14⁶⁹. È più interessante notare qui la già osservata tendenza di TG a disciogliere in un vago concetto di divinità le persone della trinità, che rischierebbero altrimenti di apparire subordinate l'una all'altra. In questo caso, laddove nel latino si legge *a patre*, TG ha – *ad abundantiam* - τῷ πατρὶ θεῷ, con l'appellativo di divinità aggiunto a quello di semplice paternità.

Par. 31

136, 20 Kl

L'integrazione di ὅτι nella citazione a lemma di Mt 16, 28 proposta da Koetschau e accettata da Klostermann è del tutto illegittima poiché la congiunzione è omessa in importanti manoscritti neotestamentari⁷⁰, alla cui testimonianza testuale si dovrà senza dubbio aggiungere anche quella di Origene.

138, 16-17 Kl

Origene espone dapprima l'interpretazione di alcuni, che riconoscono la venuta del Figlio dell'uomo nella gloria nella trasfigurazione narrata subito dopo. Questa esegesi è però valutata da Origene come letterale e adatta ai *simpliciores*. Partendo da questa osservazione, l'Alessandrino apre una breve digressione sul tema dei cibi spirituali e sul progresso spirituale che essi rappresentano⁷¹.

Qui come altrove (*Cct praef.* 1, 4; *Clo* 13, 34, 217, 3; *FriCor* 12) Origene incrocia diversi versetti paolini (1Petr 2, 2; 1Cor 3, 2; Heb 5, 14; Rom 14, 2) per tratteggiare la progressione dal latte degli incipienti al cibo solido dei progrediti. In un tale contesto esegetico Origene afferma che chi è stato svezzato come Isacco:

ζητήσκειν ἂν τὴν ἐν τούτοις καὶ πάσῃ γραφῇ στερεὰν οἶμαι οὖσαν τοῦ βρώματος μὲν οὐ στερεὰς δὲ τροφῆς καὶ τῶν ὀνομαζομένων τροπικῶς λαχάνων.

Che il testo così non funzioni era chiaro già a Huet⁷², che infatti traduce *in istis et in tota Scriptura quaesiverit cibum, qui alter est ab eo cibo qui cibus quidem est, at alimentum solidum non est et aliud ab his quae olera tropice appellantur*. In questa traduzione si legge in controluce la congettura τροφὴν ἑτέραν⁷³ di cui tuttavia non si sono accontentati Klostermann e i suoi collaboratori che, mettendo a frutto le indicazioni di TL⁷⁴, hanno dato vita al seguente assetto testuale:

⁶⁸ *Tob* 3, 15, 3: *μονογενής* εἰμι τῷ πατρὶ μου (secondo la versione del Sinaitico. Cf. Hanhart 1983, 116).

⁶⁹ *Gv* 1, 16: δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

⁷⁰ Nestle-Aland 2012, 53 elenca, tra li altri, C D K W Γ e Δ.

⁷¹ Su questo complesso tema si veda la voce progresso di G. Lettieri in Monaci Castagno 2000, 379-392 (in particolare sul progresso personale nella conoscenza 384-387).

⁷² Una certa perplessità sarà forse sorta anche in colui che ha ripassato le parti evanide di M, che, in luogo del problematico στερεὰν ha scritto μαρτυρίαν (abbreviato, a guisa di *nomen sacrum*, in un inusitato μρίαν).

⁷³ Per l'uso di ἕτερος seguito dal genitivo col significato di "diverso da" LSJ s.v. ἕτερος, III, 1.

⁷⁴ Nella *vetus interpretatio* ciò che va ricercato è infatti *fortiorem cibum, qui alter est ab eo cibo qui cibus quidem est etc.*

ζητήσειεν ἄν τὴν ἐν τούτοις καὶ πάσῃ γραφῇ <στερεωτέραν τροφήν>, ἑτέραν (οἶμαι) οὔσαν τοῦ βρώματος μὲν οὐ στερεᾶς δὲ τροφῆς καὶ τῶν ὀνομαζομένων τροπικῶς λαχάνων.

Che il testo tradito non sia corrotto, è evidente e non si può certo pensare che il redattore di TG abbia scorciato in modo così grossolano da creare un'espressione quasi incomprensibile: si impone dunque un intervento congetturale. A questo scopo l'integrazione già stampata nell'edizione di Klostermann si rivela appropriata, tanto per il senso quanto per la supposta genesi dell'errore: un copista avrebbe infatti connesso al tema della parola στερεωτέραν la desinenza di ἑτέραν. Ciò potrebbe essere avvenuto in fase di maiuscola saltando una riga secondo il seguente modello:

ΚΑΠΙΑΧΗΓΡΑΦΗCΤΕΡΕ
ΩΤΕΡΑΝ⁷⁵ΤΡΟΦΗΝΕΤΕΡ
ΑΝΟΙΜΑΙΟΥCΑΝΤΟΥ

Non si può però escludere che il guasto sia sorto in un manoscritto già traslitterato, con un salto tra gruppi di lettere consimili quali -τερε- di στερεωτέραν e -ετερ- di ἑτέραν. Si badi tuttavia che questi argomenti non sono in sé probanti, ma non fanno altro che sostenere la necessità di un intervento congetturale, imposto delle insormontabili difficoltà poste dal testo di tradizione medievale.

138, 31

Il testo stabilito da Klostermann è qui viziato da un errore di collazione: la lezione della seconda mano di M non è infatti κρέατα ma un inaccettabile κατὰ. La prima mano del codice monacense coincide poi con in suo apografo marciano nel leggere κρέα, lezione coincidente con quella di H e pertanto da stampare senza dubbio alcuno.

Par. 32

139, 6

La scelta della variante παρὰ τῷ Ἰησοῦ di H a discapito della costruzione col genitivo (παρὰ τοῦ Ἰησοῦ) testimoniata dal ramo M V è resa obbligata tanto dall'uso origeniano (es. CC 1, 64, 11; CIO 2, 36, 220, 8; 10, 8, 32, 6) quanto dal contesto del presente paragrafo, in cui domina la costruzione di παρὰ + dat (CMT 12, 32, 16; 19; 49; 53).

139, 23 Kl

A fronte dell'accettabile⁷⁶ γεύονται trasmesso compattamente dai codici medievali, Klostermann accoglie l'integrazione di Koetschau γευσόμενοι λέγονται, fedelmente ricalcata sul latino *dicuntur non gustaturi*. Tuttavia, come nota Früchtel⁷⁷, questa fedeltà è forse eccessiva

⁷⁵ In una sezione particolarmente povera di connettivi e particelle si potrebbe proporre di inserire, tra aggettivo e sostantivo, la particella δὴ utilizzata nel suo significato di *in fact, of course, certainly* (LSJ s.v. δὴ, II) e corrispondente in ciò al *sine dubio* di TL (138, 15-16). Per la correlazione δὴ ... οἶμαι si veda CMT 17, 7 (602, 29-31 Kl).

⁷⁶ Früchtel 1955b, 57 sottolinea che l'espressione "gustare la morte" al presente si legge in questo stesso paragrafo (141, 3 Kl) mentre l'aggiunta di un *verbum dicendi* da parte di TL non è un fenomeno isolato (CMT 15, 9, 10: anche in questo passo dovrà quindi essere rifiutata la congettura τηρε<ίσθαι λέγε>iv di Klostermann).

⁷⁷ Früchtel 1955, 57.

poiché qui le norme della grammatica greca richiederebbero una costruzione come γεύσεσθαι λέγονται, e non un participio predicativo al tempo futuro, come è preferito dal latino.

139, 29 Kl

Abbiamo già osservato alcune incoerenze nelle traduzioni dei *nomina sacra* da parte di TL⁷⁸, in base al principio di autonomia delle diverse redazioni diventa quindi superflua la congettura λόγος (cf. TL *verbum*) proposta da Koetschau in luogo del tradito Ἰησοῦς.

Par. 33

144, 20 Kl

Le citazioni di Gv 6, 33 nelle opere origeniane conservate in greco presentano costantemente il participio presente διδούς⁷⁹. Questa forma, trasmessa qui dal codice cantabrigense, dovrà essere accolta anche in questo passo a scapito del participio aoristo δοῦς proprio di M e V. Klostermann ha privilegiato questa seconda forma spinto probabilmente da TL che, con la resa *qui ... dedit*, lascia intravedere un rapporto temporale di anteriorità che l'editore ha visto meglio rispecchiata nella forma aoristica δοῦς.

144, 24-25 Kl

La scelta tra le varianti δογμάτων (H) e ῥημάτων (M² V) è qui facilitata dalla letteralissima resa di TL: *dogmata*.

144, 28 Kl

La lezione corretta sul piano grammaticale (ἐπὶ πλείον) è conservata dal solo codice M mentre sia H che V sono viziati da un errore poligenetico dovuto ad un'attrazione regressiva di αὐτῶν su πλείον: ἐπὶ πλείων.

144, 30 Kl

Tra la forma avverbiale ἐνδεεστέρως (M V), attestata nella letteratura greca da Tucidide a Platone a Galeno ma *hapax* in Origene, e la variante ἐνδεέστερον di H, bisogna senza dubbio prescegliere la seconda che, egualmente diffusa in altri autori ma non attestata in Origene, si attaglia meglio alla testimonianza di TL che traduce *modicum* (e non *modice*).

145, 8-11 Kl

Nel commentare l'espressione "gustare la morte" (Mt 16, 28) Origene si collega al "pane vivente" di Gv 6, 51 e afferma che esso è il cibo dei virtuosi, mentre i malvagi si nutrono del pane della morte. Se il senso è chiaro, più difficile è spiegare gli assetti testuali dei diversi manoscritti. Scevro da ogni danno sembra il testo di H: οἱ δὲ ἀρετὴν ἀνειληφότες οὐδὲ γεύονται αὐτοῦ (*scil.* della morte), ἀλλ' αἰεὶ ἄρτω τρέφονται ζῶντι.

Peggior prova di sé offre senza dubbio il codice M: οἱ δὲ ἀρετὴν ἀνειληφότες, γεύονται μὲν αὐτοῦ, ἀλλ' αἰεὶ ἄρτω τῷ τρέφονται ζῶντι. L'aver omesso la negazione (la cui funzione di collegamento tra le diverse frasi è delegata alla particella μὲν) ha spinto il copista a modificare – non si può dire quanto inconsciamente – anche la parte finale del periodo, in cui il participio ζῶντι

⁷⁸ Per un repertorio completo di veda Früchtel 1955a, 24.

⁷⁹ *Cl*o 1, 21, 131, 4; *Or* 27, 2, 18; *FrLuc* 6ob, 2; *FrPs* 1496, 34.

ha provocato il passaggio τρέφονται > τρέφοντι.

Alla luce di questo, ecco il testo del Marciano: οἱ δὲ ἀρετὴν ἀνειληφότες, οὐ γεύονται μὲν αὐτοῦ, ἀλλ' αἰεὶ ἄρτω τῷ τρέφοντι καὶ ζῶντι. Più che evidente è l'intento di normalizzare il testo del proprio modello: se il reinserimento della negazione (nella forma οὐ) è una congettura facilmente derivabile dal contesto⁸⁰, meno efficace si dimostra il secondo intervento del copista di V. Egli inserisce una congiunzione tra i due participi finali, che, concordati con ἄρτω divengono un secondo (e improbabile per la costruzione del verbo) oggetto di γεύονται.

Questo caso di diffrazione conferma una volta di più la dipendenza di V da M e conferma altresì la tendenza del copista del codice marciano a non adagiarsi sul testo del proprio modello, ma ad intervenire su di esso qualora non risulti comprensibile o soddisfacente.

Par. 34

146, 22-23 Kl

Il doppio ritocco di Koetschau (peraltro rifiutato da Klostermann) va a sovrapporsi a TL per quanto riguarda il valore interrogativo del pronome tradito come indefinito (τίνα), guardando invece all'ottativo δηλοῖ, non è facile comprendere la sua funzione a fronte della grande confusione che si riscontra il TL. Il traduttore latino non ha infatti compreso il valore sostantivato di τὸ ἔως e ha scambiato l'infinito δηλοῦν per un participio presente neutro, concordando poi erroneamente περιοριζόμενον con χρόνον⁸¹. Da ciò deriva la contorta resa: *Ideo oportet ut proferamus exempla, secundum quam scripturae consuetudinem positum sit quod dicit donec videant non omnino definiens tempus, ut potquam transierit illud donec, fiat quod ante non fuerat factum* (146, 20-26 Kl).

147, 3 Kl

Come nei casi osservati precedentemente (113, 25-27; 114, 2; 122, 18 Kl), anche qui la lezione peculiare del codice marciano si spiega alla luce del problematico stato di conservazione del suo modello M: dove V ha infatti l'inusitato (per Origene) participio εἰσενηνεγμένου, in M si scorgono a fatica le tracce di un ἐνισταμένου, lezione condivisa peraltro anche da H.

147, 8 Kl

I due rami della tradizione manoscritta si oppongono qui per una variante minimale: περὶ αὐτοῖς H contro περὶ αὐτοῦς M V. Scegliendo il dativo, Klostermann è andato tuttavia contro l'usus origeniano, che conosce soltanto περὶ con l'accusativo per indicare una realtà inerente a un gruppo di persone (cf. LSJ s. v. περὶ C, I, 3)⁸².

148, 5 Kl

La forma analitica δῆλον ὅτι tradita da H va qui preferita al sintetico δηλονότι di M V⁸³ poiché quest'ultima è utilizzata da Origene in posizione di inciso mentre la prima è di norma

⁸⁰ A 145, 4-6 Kl si legge infatti chiaramente che il pane morto è cibo dei malvagi: non può certo esserlo dei virtuosi!

⁸¹ Parte di queste osservazioni sono già in Früchtel 1955a, 47.

⁸² Per il nesso περὶ αὐτοῦς utilizzato in questo senso si veda CC 3, 2, 22 (τὰ μὲν περὶ αὐτοῦς ἔθνη); *FrCor* 21, 18 (τὴν περὶ αὐτοῦς διάθεσιν) e *FrPs* 12, 1065, 40 (τῆ τε περὶ αὐτοῦς καταστάσει).

⁸³ Per una variante consimile si veda *CMt* 14, 1 (276, 29 Kl): in questo caso la forma analitica esatta è tradita però da M e V.

scelta quando, come in questo caso, l'espressione funge da verbo reggente.

148, 28 Kl

L'incongruo articolo τὸ, forse interpretabile come una falsa partenza del redattore greco, è stato giustamente espunto da Klostermann col sostegno di TL, ma bisogna notare che già Huet non aveva tradotto l'articolo superfluo.

Par. 35b (150, 14 Kl)

Questo sviluppo esegetico, che interpreta l'espressione ἰδεῖν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ, viene trasposto da Klostermann a 141, 6-142, 26 Kl sulla base di una solo parziale corrispondenza col testo latino. In realtà, come già notato da Früchtel⁸⁴, l'assetto testuale di TG non deve essere rifiutato, ma semmai valorizzato come testimonianza dell'andamento a spirale dell'esegesi origeniana. L'Alessandrino infatti, dopo aver fatto ricorso a numerosi passi paralleli per esaurire, nel par. 35, l'esegesi dell'espressione "gustare la morte", rivolge la propria attenzione alle parole finali del versetto (ἕως ἄν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ). Che questo sviluppo esegetico vada ristabilito in questa posizione è poi confermato dall'uso del verbo ἐπηγγείλατο: la promessa di cui si parla non può che essere quella di non gustare la morte (Mt 16, 28). Questa frase deve quindi seguire (e non precedere, come vorrebbe Klostermann) il par. 35, in cui si era conclusa l'esegesi dell'espressione a cui si fa qui riferimento come alla promessa di Gesù.

La volontà di compattare le due distinte trattazioni della seconda venuta gloriosa di Cristo deve poi aver spinto il traduttore latino ad anticipare al par. 32 la pericope che, nella struttura originaria del *CMt*, costituiva un'appendice all'esegesi dedicata a Mt 16, 28. Si noti oltretutto che in questo passaggio TL si discosta molto da TG: proprio la riorganizzazione complessiva di queste pagine potrebbe aver indotto il traduttore a intervenire pesantemente sul testo.

141, 18 Kl

La congettura ὁ δὲ ὁρῶν plasmata da Klostermann sul *qui tamen videt* di TL è poco invasiva e giustificata dalla pronuncia medievale delle dentali sonore⁸⁵. Tuttavia, il testo tradito dai manoscritti greci (ὁ θεωρῶν) non deve essere respinto poiché perfettamente compatibile col contesto, senza considerare che, rispetto all'ipotesi di Klostermann, è molto probabile che sia stato il traduttore latino a rendere il greco θεωρέω col semplice *videre*, ragion per cui è del tutto superflua la congettura stampata dall'editore tedesco.

141, 20 Kl

Il testo dei manoscritti di tradizione diretta medievale in questo passo fa riferimento a chi è in grado comprendere

τὴν τοῦ λόγου ὑπεροχὴν, λύοντος καὶ διελέγχοντος πάσας τὰς ὑπὲρ τῶν ψευδῶν μὲν ἐπαγγελλομένων δὲ ἀλήθειαν πιθανότητος

⁸⁴ Si veda Früchtel 1955b, 57.

⁸⁵ Per la spirantizzazione delle occlusive sonore si veda Browning 1983, 26-27.

ossia la superiorità del λόγος che scioglie e confuta tutti gli argomenti plausibili in difesa di menzogne che promettono la verità.

Nella propria edizione, Klostermann sostituisce la preposizione ὑπὲρ con ὑπὸ, come si legge in un frammento della catena di Niceta (C^{luc}27) stampata in PG 17 340C-344A (qui 341D). In questo punto TL non soccorre: Früchtel cita infatti questo tra gli esempi di omissione di una preposizione da parte del traduttore⁸⁶. Questa congettura è poi stata rifiutata da Vogt in quanto produttrice di un testo banalizzante e quasi tautologico a cui va senza dubbio preferito l'assetto testuale della tradizione diretta⁸⁷. Sarebbe tuttavia bastato verificare la tradizione manoscritta della Catena di Niceta sul Vangelo di Luca per rendersi conto che anch'essa porta la lezione ὑπὲρ⁸⁸, mentre ὑπὸ non è altro che una lezione deteriore del Marc.gr. 494.

142, 20-21 Kl

In questo passo Origene ibrida il lessico evangelico (ἐν δυνάμει) con quello aristotelico relativo ad atto e potenza, cosa che complica non poco l'interpretazione del brano. Il significato più plausibile è che il regno dei cieli è «tra noi» in potenza, mentre giunge all'atto «nella sua potenza» (Mc 9,1) solo per i perfetti⁸⁹.

Par. 36

150, 24 Kl

Il testo tradito (πρὸ τῆς κατὰ ταῦτα φαινομένης ἡμῖν διηγήσεως) è confermato con decisione dell'*incipit* del libro 15 del *CMt* (348, 23 Kl): l'esegeta dichiara che si occuperà dell'esegesi letterale prima di dedicarsi alla ricerca di un'un'interpretazione – detto generalmente - allegorica. La congettura di Klostermann (πρὸς τοῖς τῆς κατὰ ταῦτα φαινομένης ἡμῖν διηγήσεως) risulta quindi superflua anche perché, come notato da Vogt⁹⁰, sembra istituire una troppo marcata gerarchia assiologica tra esegesi letterale e allegorica.

152, 2 Kl

Per quanto la costruzione più classica e regolare di ἐχθρός preveda il dativo della persona o della cosa nemica, il testo dei τόμοι recita qui ταῖς λοιπαῖς ἐχθραῖς ἀληθείας ἐπιθυμίας: il rispetto di questa tendenza è ristabilito solo per congettura da Koetschau (ἀληθεία). Tuttavia, quest'aggettivo si trova spesso seguito dal genitivo all'interno del *corpus* origeniano: si vedano per esempio *CC* 2, 47, 13-14 (ἐχθρῶν τοῦ λόγου); *HomPs* 7, 6, 12 (οἱ ἐχθροὶ τοῦ θεοῦ); *Clo* 2, 13, 95, 3 (τοὺς ἐχθροὺς τοῦ Ἰσραήλ) e soprattutto 6, 54, 280, 7 (τῶν ἐχθρῶν τῆς ἀληθείας). Ciò giustifica pienamente la conservazione della lezione tradita ἀληθείας.

152, 5 Kl

Il sostantivo ἡμέρας, assente dalla tradizione diretta, viene reintegrato nella traduzione di Huet⁹¹ e nell'edizione di Lommatzsch. La congettura, suffragata tra l'altro da TL e dalla tradizione catenaria, va qui accolta poiché il sostantivo ἡμέρας non può essere facilmente ricavato

⁸⁶ Früchtel 1955a, 49.

⁸⁷ Sulle stesse posizioni Vogt 1983, 229.

⁸⁸ Il frammento è edito alle pagg. 98-103 di questa ricerca.

⁸⁹ Su questo passo si veda Harl 1958, 233.

⁹⁰ Vogt 1983, 232.

⁹¹ Huet 1668a, 297.

dal contesto.

Par. 37

153, 22 Kl

Discostandosi da Klostermann e scegliendo la forma singolare αὐτοῦ trasmessa da M e V, si otterrebbe un genitivo oggettivo riferito a Dio, appena citato a r. 21. Meglio tuttavia mantenere la lezione di H, in cui il pronome αὐτῶν con valore soggettivo viene riferito a un gruppo di persone non ancora specificato, ma che sarà subito dopo identificato con coloro davanti ai quali Gesù si trasfigura (rr. 34-34). Questa scelta ecdotica trova conforto nella testimonianza del frammento 29 della catena a Luca di Niceta di Eraclea⁹² e permette poi di rimarcare il tema tipicamente origeniano del progresso personale dei fedeli.

153, 25 Kl

L'espressione οὐδενὶ τῶν κάτω, legata al verbo μεταμορφώω presenta diverse difficoltà, alcune delle quali risolvibili grazie al confronto con il frammento C^{luc}29 della Catena di Niceta. È proprio quest'ultima infatti a far propendere per l'esclusione della preposizione ἐν, trasmessa da M e V e assente da H. In secondo luogo, all'espressione οἱ κάτω TL fa corrispondere un più ampio qui *sunt deorsum in conversatione terrena viventes*: per questa ragione Koetschau propone qui di segnare una lacuna. Che il conciso testo che leggiamo nei manoscritti greci sia il risultato delle consapevoli scelte del redattore di TG è poi confermato dalla tradizione catenaria: 'Ο γὰρ ταύτας ὑπερβὰς βλέπει τὸν Ἰησοῦν τόνδ' οὐδενὶ τῶν κάτω μεταμορφούμενον, μεταμορφωθέντα ἔμπροσθεν αὐτοῦ⁹³ dove il dativo semplice οὐδενὶ – probabilmente un dativo di vantaggio – assume un valore identico a ἔμπροσθεν + gen. e così dovrà essere inteso anche nella tradizione diretta del *CMt*.

Par. 38

154, 23 Kl

In questo paragrafo Origene interpreta le vesti di Gesù come simbolo delle parole del Vangelo. Proseguendo nell'esegesi, egli mette in relazione anche le parole dei discepoli con le vesti di Gesù. Questo è il testo stampato da Klostermann:

Οἶμαι δ' ὅτι καὶ τὰ παρὰ τοῖς ἀποστόλοις δηλούμενα περὶ αὐτοῦ, ἱμάτιά ἐστιν Ἰησοῦ.

Come si può vedere dall'apparato, la difficoltà risiede qui nel participio del verbo δηλώω. La forma medio-passiva δηλούμενα è infatti congettura di Klostermann basata sulla parafrastica, e per questo poco attendibile, testimonianza della Catena di Niceta. La tradizione manoscritta si divide tra il participio attivo plurale neutro δηλοῦντα di M e V e il singolare (meno probabilmente un infinito presente) seguito da articolo neutro plurale (δηλοῦν τὰ) di H.

Nessuna delle lezioni tradite è accettabile di per sé: la prima lascia privo di relazioni grammaticali il complemento περὶ αὐτοῦ, mentre il testo di H richiede un'impossibile concordanza τὰ ... δηλοῦν. Di fronte a ciò l'editore tedesco ha scelto di ricalcare nel greco il dettato di TL, che propone una costruzione passiva con gli apostoli come agente (*quae ab apostolis di-*

⁹² Il frammento è edito alle pagg. 104-107 della presente ricerca.

⁹³ PG 17, 344C, 1-3.

cuntur de eo): ciò tuttavia impone una congettura paleograficamente invadente, senza contare la poca affidabilità di TL per quanto riguarda la resa delle preposizioni greche⁹⁴.

La soluzione più economica in questo luogo è senza dubbio quella seguita dai De La Rue che accolgono una congettura di Huet, da essi riscontrata anche nel codice mutilo appartenuto a Jean Tarin⁹⁵. Scrivere τὰ παρὰ τοῖς ἀποστόλοις δηλοῦντα τὰ περι αὐτοῦ permette di ipotizzare un'aplografia poligenetica della sillaba -τα- tanto in H (con caduta della desinenza) quanto in M e V (caduta dell'articolo) e di restituire al παρὰ il più preciso significato di "da parte di"⁹⁶.

154, 29 Kl

Per esprimere la preminenza tra tutti gli elementi di un gruppo la costruzione più naturale è l'articolo immediatamente seguito da πάντων e da un aggettivo in caso superlativo, eventualmente concordato con un sostantivo sempre posposto⁹⁷; qualora sia presente un sostantivo prima del superlativo, esso va al genitivo plurale⁹⁸. Per queste ragioni il testo stampato qui da Klostermann si rivela quanto meno problematico: λευκά ὡς τὸ πάντων λευκὸν λαμπρότατον καὶ καθαρῶτατον. Le difficoltà insite in questo passaggio erano state avvertite da Huet, che infatti propone di mutare λευκὸν tradito da H e M in λευκῶν, ma già prima dell'*editio princeps* questa lezione si incontra nel codice marciano. Questo ritocco, minimo ma necessario, va dunque accolto come congettura di un copista bizantino del XIV sec.

155, 25 Kl

In questo passaggio Klostermann interviene per uniformare TG all'interpretazione di TL e muta il tradito Ἰησοῦν nel genitivo Ἰησοῦ. Con questo assetto testuale il senso richiesto sarebbe:

Εἶ τις δὲ εἶδε Μωσέως τὴν δόξαν, νοήσας τὸν πνευματικὸν νόμον ὡς ἕνα πρὸς τὸν Ἰησοῦ λόγον, καὶ τὴν ἐν τοῖς προφήταις ἐν μυστηρίῳ ἀποκεκρυμμένην σοφίαν, εἶδε Μωσὴν καὶ Ἠλίαν ἐν δόξῃ, ὅτε εἶδεν αὐτοὺς μετὰ τοῦ Ἰησοῦ.

Se qualcuno ha visto la gloria di Mosè intendendo la legge spirituale come una sola cosa col λόγος di Gesù e la saggezza nascosta nel mistero nei profeti, ha visto Mosè ed Elia nella gloria quando li ha visti con Gesù.

Un'interpretazione come questa richiederebbe però il numerale neutro ἕν in luogo del maschile ἕνα. Per intendere correttamente il testo trasmesso dai manoscritti bisogna infatti concordare ἕνα con λόγον⁹⁹ e tradurre di conseguenza:

Se qualcuno ha visto la gloria di Mosè intendendo la legge spirituale come una sola parola

⁹⁴ Si veda un breve elenco di improprietà traduttive in Früchtel 1955a, 49.

⁹⁵ PG 13, 1070.

⁹⁶ Questa è la soluzione adottata tacitamente da Vogt 1983, 198 che traduce: «das, was bei den Apostolen, über Ihn Kund gibt».

⁹⁷ Si vedano per esempio Bas., *Adv. Eun.*, 29, 520 34 (τὸ πάντων ἀναγκαιότατον ὄφλημα); Jo. Crys., *In 1Cor.* 61, 66, 8 (τὸ πάντων ἀμαθέστατον γένος); Greg. Nyss., *De vita Moys.* 1, 36, 3 (τὸ πάντων ἀπιστότατον θαῦμα).

⁹⁸ Them. *De Amic.* 273b, 8 (τὸ πάντων ζῶων εὐκολώτατόν τε καὶ ἡμερώτατον); Dion. Areop., *Ep.* 8, 5, 22 (τὸ πάντων ἀγαθῶν μέγιστον).

⁹⁹ Per questa *iunctura* si veda *CIO* 1, 28, 196, 2 (ἀπὸ τοῦ εἰς ἕνα λόγον συνήχθαι ἀμφοτέρα).

(*vel* un solo λόγος) con Gesù e la saggezza nascosta nel mistero nei profeti, ha visto Mosè ed Elia nella gloria quando li ha visti con Gesù.

Il testo tradito è dunque da accettare senza alcun intervento congetturale.

Par. 39

156, 29 Kl

La scelta tra le varianti αἰσχρὰ (H) e ἄχρεστα (M V) è resa difficile dal fatto che, per entrambi i termini, questa sarebbe l'unica attestazione nel *CMT*; inoltre il traduttore scelto da TL, *trupis*, è di solito utilizzato per rendere il greco ἄσχημος¹⁰⁰. La variante αἰσχρὰ si lascia tuttavia preferire in quanto contraria al precedente καθαράς (156, 29 Kl) e poiché ἄχρεστα avrebbe inserito nel discorso il tema dell'utilità, fuori luogo in un contesto in cui la bianchezza delle vesti viene paragonato alla maggiore o minor purezza delle dottrine insegnate.

Par. 40

157, 20 Kl

A fronte della resa *quodam spiritu alieno* (157, 24 Kl) di TL, che sembra imporre un pronome indefinito anche nel greco, il ritocco sugli accenti (του per il tradito τοῦ) operato da Klostermann è senza dubbio meno invasivo dell'integrazione <ἄλλοτρίου τινός> τοῦ proposta da Diehl e Koetschau. La necessità di un intervento in questo punto è tuttavia messa in dubbio, oltre che dalla perfetta leggibilità del testo tradito, dalla quanto meno discutibile sovrapposibilità delle due redazioni. L'aggettivo *alienus* presente in TL non trova infatti riscontro in TG, se non a 158, 25 Kl, dove l'espressione *spiritu alieno* può essere confrontata solo con l'inciso ὡς ἄλλοτρίων ἔτι, probabilmente equivocado per ὡς ἄλλοτρίω πνι (*i.e.* πνεύματι)¹⁰¹.

157, 33 Kl

È stato da tempo osservato che uno degli sviluppi più riconoscibili della lingua greca a partire dall'età ellenistica e imperiale è un tendenziale arretramento del perfetto con una conseguente confusione delle forme di quest'ultimo con quelle dell'aoristo¹⁰². Alla luce di questa tendenza si potrebbe intendere la forma ibrida ἐδειγμάτιστο presente nei manoscritti. Tuttavia, il conio di tali forme irregolari confligge con l'uso origeniano e con le abitudini del redattore greco, è dunque preferibile accettare la correzione δεδειγμάτιστο di Klostermann e Koetschau, tanto più che la caduta del -δ- iniziale deve essere stata qui propiziata dalla sua posizione nel contesto (μηδὲ δεδειγμάτιστο).

¹⁰⁰ Si veda *CMT* 14, 24 (341, 30; 35; 342, 7 Kl) e 17, 33 (691, 33 Kl).

¹⁰¹ L'osservazione è in Früchtel 1955b, 58 ma già Klostermann notava in appartato (pag. 158) che «lat. übersetzt ungenau». Quest'ultima osservazione rende ancora più incerta e inaccettabile la congettura ἀμαρτολῶν proposta dallo stesso Klostermann (158, 25 Kl): il tradito ἄλλοτρίων si inserisce ottimamente in un contesto in cui si discute della possibile possessione subita da Pietro, e non del suo stato di peccatore.

¹⁰² Per una breve trattazione di questo fenomeno corredata di esempi si vedano Browning 1983, 30 e Horrocks 2010, 131-132.

158, 25 Kl

La scelta tra il participio futuro ἐξαγοράσοντος tradito da H e l'aoristo ἐξαγοράσαντος che si legge in M e V non è in alcun modo facilitata dalla resa non letterale di TL. A far propendere per il participio futuro è la considerazione che, al momento della trasfigurazione, la redenzione «per mezzo del prezioso sangue di Cristo» non è ancora avvenuta: si tratta quindi di un fatto da proiettare in un tempo a venire.

158, 34¹⁰³ Kl

Klostermann non registra nel suo apparato il goffo tentativo di M² di ricalcare un evanescente ὑπνω (lezione ben conservata tanto ha H quanto da V) che si risolve in un improbabile τὸ πνεῦμα.

159, 24 Kl

Nel coordinare gli infiniti sostantivati σκανδαλίσαι e ἀποστήσαι Klostermann pone a testo tanto la congiunzione καὶ quanto l'articolo τοῦ. In realtà in nesso καὶ τοῦ ἀποστήσαι non è attestato nella tradizione manoscritta più genuina. La tradizione sana è infatti rappresentata dal καὶ ἀποστήσαι di H e V, mentre, dopo i danni subiti da M, colui che ha ripassato la scrittura del manoscritto ha erroneamente dato vita alla lezione τοῦ ἀποστήσαι. Del tutto illegittima è quindi la conflazione tra i due rami di tradizione attuata da Klostermann.

160, 15 Kl

La congettura σκηνῶν per il tradito ἐκείνων proposta da Huet e messa poi a testo da Klostermann nasce principalmente dalla testimonianza di TL (*trium tabernaculorum obtentu*), ma si dimostra indispensabile per restituire autonoma leggibilità a TG. Il pronome ἐκείνων non potrebbe infatti che riferirsi – in modo assai problematico – a Gesù, Mosè ed Elia. La corruzione di σκηνῶν in ἐκείνων si spiega poi facilmente con il passaggio σ > ε, facile tanto in maiuscola quanto in minuscola, e con l'omofonia di εἰ ed η. La congettura di Huet può quindi essere ragionevolmente accolta nell'edizione del testo.

162, 9 Kl

Le difficoltà riscontrate da editori e traduttori nell'interpretazione di questa frase consigliano di ripartire da una precisa rassegna delle lezioni dei manoscritti. Il codice monacense è qui gravemente danneggiato, ma, con qualche sforzo, si può qui leggere περιέστησε. In H si legge ugualmente περιέστησε e non περιεποίησε, come riportato erroneamente nell'apparato di Klostermann. Il codice V, a causa delle difficoltà nell'interpretare il suo modello, scrive ἐποίησε, *lectio facilior* congetturata sulla base del significato.

Venendo alle scelte dei diversi editori, Huet, sempre fedele al codice da lui rinvenuto a Stoccolma, stampa περιέστησε ma traduce la frase in modo impreciso utilizzando il verbo *ostendere*¹⁰⁴. Klostermann preferì invece prestar fede all'antica traduzione latina e, sulla base della voce *aestimabat*, congetturò ἐνόμισε, convincente sul piano del senso ma non su quello della genesi dell'errore. In seguito, Früchtel, nei suoi lavori di corredo all'edizione dei GCS¹⁰⁵,

¹⁰³ Un caso simile si incontra poco dopo (159, 26-27 Kl), dove alla lezione οἰκονομίας di H e V si contrappone l'impossibile οἰκονομῶν forgiato da M².

¹⁰⁴ Huet 1668a, 300: *dicet eum ibi ostendisse rem esse probrosam et Iesu indignam* (= PG 13, 1078).

¹⁰⁵ Früchtel 1955a, 35.

notò come la resa di TL, e di conseguenza la congettura di Klostermann ignorasse la particella ὡς che in TG è legata agli aggettivi δύσφημον e ἀνάξιον. L'editore di Clemente Alessandrino mise così in luce che la costruzione nella frase richiede un verbo di significato negativo ed egli, proponendo la congettura παρητήσατο¹⁰⁶, scelse il verbo παραιτέομαι nel senso di rifiutare, ripudiare. Ma l'errore nell'apparato di Klostermann gli aveva impedito di vedere che un verbo dal significato affine era già attestato nella tradizione diretta. Accogliendo il testo del dei due codici più antichi si può infatti proporre la seguente traduzione:

φήσει ὅτι κακέϊ ὡς δύσφημον περιέστησε καὶ ἀνάξιον τοῦ Ἰησοῦ τὸ παραδέξασθαι ἀποκτανθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος

[chi non vuole ammettere che Pietro fosse posseduto da uno spirito malvagio] dirà che anche qui¹⁰⁷ egli abbia cercato di evitare, come cosa vergognosa e indegna di Gesù che il figlio del Dio vivente accettasse di morire.

L'uso di περίστημι nel significato di “evitare, schivare”¹⁰⁸ è neotestamentario (2Tim. 2, 16 e Tit. 3, 9) e origeniano (per es. CC 1, 48; 8, 57; 75; CIO 5, 1, 1, 4; 10, 8, 35, 5; 38, 23, 194, 3; CMt 11, 16, 15; τοὺς σκανδαλισθέντας ἐπὶ τῇ διδασκαλίᾳ αὐτοῦ Φαρισαίους περίστατο) e il verbo può quindi essere accolto anche in questo passo.

Par. 41

164, 17 Kl

A differenza di quanto si potrebbe dedurre dall'apparato di Klostermann, la tradizione di non è qui compatta: alla lezione διήγησιν di H si contrappone δέησιν di M e V. Questa seconda variante è tuttavia una chiara banalizzazione (almeno dal punto di vista di un copista bizantino) e la lezione διήγησιν si lascia senza dubbio preferire.

Par. 42

165, 11 Kl

La congettura ἔμελλον per il tradito ἔμελλεν proposta da Koetschau si impone come necessaria solo se si vuole seguire alla lettera TL. La traduzione parla infatti di tende *in quibus habitarent* (165, 12-13 Kl), con soggetto Gesù, Mosè ed Elia. Prendendo invece come soggetto il solo Pietro si può accettare il testo tradito τρεῖς σκηνάς ὑφ' ἃς ἔμελλεν ὄσον ἐπὶ τῷ βουλήματι¹⁰⁹ σκηνοῦν e tradurre «tende sotto le quali aveva intenzione di accamparsi».

165, 23 Kl

Non è in dubbio che leggere in TL *repausationem* in corrispondenza del greco ἀναστάσεως susciti quanto meno una certa perplessità, spinti dalla quale Koetschau e Klostermann hanno

¹⁰⁶ Il suggerimento di Früchtel sarà poi messo a frutto nella traduzione di Vogt 1983, 201.

¹⁰⁷ Cioè come era già accaduto in Mt 16, 22-23.

¹⁰⁸ LSJ s.v. III: *go round so as to avoid, shun*. Che quest'uso fosse considerato quanto meno discutibile è testimoniato dal gioco di parole in Lucian., *Pseudosophista vel Soloecista* 5, 25 che scherza su come sia difficile che una sola persona ne “circondi” un'altra (si veda la nota 28 in Bompaire 1998, 344).

¹⁰⁹ L'integrazione αὐτοῦ di Koetschau, ricalcata sull'*illius* di TL rende il testo più leggibile, ma in tali casi il pronome possessivo può essere tranquillamente sottinteso (Kühner-Gerth I, 556-558).

proposto la congettura ἀναπαύσεως utilizzando un termine che anche in *CMt* 14, 5 (283, 6 Kl) trova corrispondenza nel latino *repausatio*. Ciononostante, vi sono almeno tre argomenti che sconsigliano di intervenire sul testo tradito: innanzitutto si osserva qui una differenza strutturale tra TG e TL che fa collassare su sé stessi i due termini della comparazione, cioè la tenda (σκηνή) e la resurrezione/riposo e concorda con *repausationem* i comparativi *diviniorem* e *splendidiorum* (165, 20 Kl), aggettivi che TG lega invece a σκηνήν. In secondo luogo, il significato del passo parallelo addotto da Klostermann non è sovrapponibile a quello che stiamo ora analizzando: mentre in *CMt* 15, 5 si propone un'interpretazione allegorica dei giorni della creazione, il discorso verte qui su una realtà futura (165, 23 Kl: μελλούσης). È proprio questa proiezione in un tempo a venire potrebbe aver spinto il traduttore latino a derogare a una resa fedele: il testo tradito di TG sembra infatti adombrare la teoria dell'apocatastasi, da cui TL potrebbe aver voluto prendere le distanze trasformando l'ἀνάστασις in una più terrena *repausatio*.

Alla luce di queste considerazioni sembra dunque ragionevole conservare, pur con tutte le difficoltà insite in esso, il testo tradito dai manoscritti medievali.

165, 29 Kl

Per quanto Origene sembri utilizzare soltanto il caso accusativo in dipendenza dal verbo ἐπισκιάζω, bisogna ricordare che la costruzione col dativo, oltre a essere più rispondente all'etimologia del verbo, è ben acclimatata nel *corpus* vetero- e neo-testamentario¹¹⁰ ed è citata da Origene nel commentare Lc 1, 35^m. Per questa ragione con viene preservare l'eccezione rappresentata dal dativo τοῖς διδαχοῖς¹¹².

166, 9 Kl

L'espunzione dell'articolo τὰ operata qui da Klostermann è funzionale a ricreare nel greco l'ablativo assoluto che si incontra in TL (166, 8-9 Kl: *deo in se operate et dicente*). In realtà, la costruzione transitiva di προφητεύω è comune in Origene¹¹³ e non va quindi soppressa in un punto in cui il traduttore latino ha incontrato difficoltà a rendere una costruzione tipica del greco.

166, 32 Kl

Si osservi la discrepanza nei *nomina sacra* tra TG (τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου) e TL (*filium dei*). Di fronte a questa bipartizione che non si lascia ricondurre a ragioni teologiche, conviene mantenere l'autonomia delle diverse redazioni senza intervenire per via congetturale.

Par. 43

167, 12 Kl

Per quanto l'espressione τῆς φωνῆς τῆς νεφέλης (la voce della nuvola) non sia teologicamente precisa, non è indispensabile reintrodurre con Koetschau la preposizione ἐκ che si incontra nel versetto commentato (Mt 17, 5). Il testo tradito nella redazione greca – TL si basa

¹¹⁰ Ps 90, 4: ἐν τοῖς μεταφρένοις αὐτοῦ ἐπισκιάσει σοι; Lc 1, 35: δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι.

¹¹¹ *FrLuc* 33b, 3-4: καὶ τῆς τοῦ ὑψίστου δυνάμεως ἐπισκιάσεως αὐτῆ.

¹¹² L'accusativo si incontra invece a 165, 25; 166, 8; 21-23 Kl.

¹¹³ Si vedano ad esempio *CC* 1, 49, 15: Οὐ γὰρ εἰς προφήτης τὰ περὶ Χριστοῦ ἐπροφήτευσεν; 7, 14, 2: *CMt* 17, 7, 131: τὰ περὶ αὐτῶν προφητεύοντες.

su una *Vorlage* differente – per quanto compendiaria, ha una sua autonomia che si è deciso di conservare.

169, 7 Kl

Nei manoscritti della tradizione diretta greca si osserva una diffrazione per quanto riguarda i *nomina sacra*: τοῦ Ἰησοῦ H : τοῦ υἱοῦ M : τῶν υἱῶν V. Nella scelta della variante corretta soccorre in questo caso TL (169, 5 Kl: *Iesus*), che assicura la superiorità della lezione di H. L'errore di M non è stato poi recepito passivamente da V: la forma plurale τῶν υἱῶν si spiegherà forse con l'influenza di septuagintismi come ad esempio οἱ υἱοὶ Ἰερουσαλήμ (PsSal 2, 3; Gioel 4, 6) o il più diffuso οἱ υἱοὶ Ἰσραήλ (e.g. Gen 42, 5): così si piegherebbe dunque questo minimo caso di diffrazione.

170, 10 Kl

Di fronte all'opposizione tra la lezione θεωροῦντες di H e ὁρῶντες di M e V ad aiutare nella scelta è la tradizione indiretta catenaria: il frammento esegetico risalente alla Catena di Niceta al vangelo di Luca pubblicato da Rauer¹⁴ e chiamato C^{huc}₃₅ da Klostermann depone per la superiorità della lezione del codice cantabrigense.

Libro 13

Par.1

173, 10 Kl

La presenza dell'articolo τὸ davanti alla prima di una serie di citazioni scritturistiche non si deve all'*ingenium* di Huet, ma a quello del copista del codice V, che lo avrà facilmente ricavato dalle righe successive (173, 11; 13 Kl).

173, 14-22 Kl

La tradizione testuale di questo passo è assai complessa, anche a causa della citazione fattane da Panfilo al par. 182 dell'*Apologia*, che noi possiamo leggere nella traduzione rufiniana¹⁵. Forniamo innanzitutto una traduzione del testo che si può ricostruire dai manoscritti:

Εἰ γὰρ, καθ' ὑπόθεσιν, δις δύναται γενέσθαι ἐν τῇ ἀπ' ἀρχῆς μέχρι συντελείας τοῦ κόσμου καταστάσει ἢ αὐτῇ ψυχῇ ἐν τῷ σώματι, δι' αἰτίαν, ἢν ἂν γένοιτο ἐν αὐτῷ, ἢ δι' ἁμαρτίαν γενομένη δις ἐν σώματι, διὰ τί οὐχὶ καὶ τρις καὶ πλεονάκις ἔσται ἐν αὐτῷ, τῶν διὰ τὸν βίον τοῦτον καὶ τὰ ἡμαρτημένα ἐν αὐτῷ κολάσεων τούτῳ ἀποδοθησομένων μόνῳ τῷ τρόπῳ κατὰ τὴν μετενσωμάτωσιν;

Se infatti, per ipotesi, nello stato di cose che va dal principio alla fine del mondo, una stessa anima può trovarsi due volte in un corpo, per la causa per cui potrebbe essere in quello, o trovandosi due volte in esso a causa del peccato, perché non entrerà in esso tre o più volte, dato che l'unico modo per scontare le colpe dovute a questa vita e ai peccati è la metensomatosi?

¹⁴ Rauer 193, 244.

¹⁵ Amaker-Junod 2002, 270-275.

La difficoltà principale risiede nell'inciso che i manoscritti riportano quasi concordemente nella forma δι' αἰτίας ἦν¹¹⁶ ἂν γένοιτο ἐν αὐτῷ, ἢ δι' ἁμαρτίαν ... e nel suo legame con quanto segue.

L'analisi della tradizione indiretta può fornire dati utili ma non risolutivi. La resa libera di TL non corrisponde al nostro testo greco ma ci offre due frasi interrogative separate da un'ipotetica: *interrogo quare fit bis? si propter peccatum, quare non est ter et frequentius ...?*

Ancor meno utile risulta poi la citazione offerta dall'*Apologia* di Panfilo e filtrata dalla traduzione di Rufino. Essa sembra infatti basarsi su una diversa *Vorlage*¹¹⁷ che ignora le parole δι' αἰτίας, ἦν ἂν γένοιτο ἐν αὐτῷ, ἢ δι' ἁμαρτίαν γενομένη δις ἐν σώματι. L'unica traccia utile potrebbe essere fornita dall'espressione *qua ex causa...?* che sembra contestualizzare il nesso δι' αἰτίας in una proposizione interrogativa.

Venendo ai diversi modi in cui il testo è stato interpretato e corretto, una soluzione economica ed elegante è stata proposta da Paul Koestchau. Nella sua recensione agli studi preparatori di Klostermann e Benz¹¹⁸, egli propose infatti di integrare δι' αἰτίας <δι'> ἦν ἂν γένοιτο ἐν αὐτῷ, ἢ δι' ἁμαρτίαν γενομένη δις ἐν σώματι. Questa integrazione, accolta da Klostermann nella sua edizione, è tuttavia superflua. Come già notava Früchtel nei *Nachträge* nel 1955¹¹⁹, una preposizione viene spesso omessa davanti a un pronome relativo che si riferisce a un sostantivo preceduto dalla medesima proposizione¹²⁰. L'aver cassato la prima integrazione di Klostermann non risolve totalmente il problema: l'incidentale che ne deriva risulta infatti ben poco perspicua, senza contare che, per far emergere la propria interpretazione del testo, l'editore aveva modificato la successiva disgiuntiva ἢ nell'articolo femminile ἡ, concordato con γενομένη.

Esiste tuttavia un secondo modo di restaurare il testo. Partendo dalla doppia interrogativa di TL, Huet traduce *ecquamnan ob causam subibit illud? Si propter peccatum...* Nel far ciò opera un lieve ritocco, ossia la sostituzione della congiunzione εἰ all'omofona ἢ. Tuttavia, ciò non basta a rendere interrogativa la frase. Un intervento testuale coerente con la traduzione di Huet imporrebbe di inserire un pronome interrogativo, e non è difficile immaginare dove. In fase di scrittura maiuscola il pronome τίνα, eliso davanti ad αἰτίας, potrebbe essere facilmente caduta per motivi grafici (ΔΙΑΤΙΝΑΙΤΙΑΝ > ΔΙΑΙΤΙΑΝ), ma ciò obbligherebbe ad espungere ἦν¹²¹. Si otterrebbe così il testo διὰ τίνα' αἰτίας [ἦν] ἂν γένοιτο [cf. Pamph. *qua ex causa*] ἐν αὐτῷ; εἰ (Huet) δι' ἁμαρτίαν. Con questa serie di interventi la frase si potrebbe quindi tradurre: «per quale ragione [l'anima] si potrebbe trovare in esso? Se a causa del peccato».

Questa seconda sistemazione rende conto in modo senza dubbio migliore della tradizione indiretta (TL e l'*Apologia* di Panfilo) ma è estremamente antieconomica, nell'edizione si è dunque scelto di stampare il testo tradito ipotizzando che proprio l'insolito trattamento del relativo possa giustificare la diffrazione che si osserva nella tradizione indiretta. Il testo resta tuttavia ben lungi dall'essere sano: la proposta di leggere διὰ τίνα' αἰτίας [ἦν] ἂν γένοιτο valga

¹¹⁶ Si è preferito stampare il pronome relativo offerto da M e V, contro la disgiuntiva di H.

¹¹⁷ Notevole è l'espressione *nemo potest in id initium restituī*, che sembra corrispondere al nostro δις δύναιται γενέσθαι ἐν τῇ ἀπ' ἀρχῆς, dove Rufino leggeva un improbabile οὐδεις in luogo del più corretto δις, come notato giustamente da Klostermann in apparato. Il passo è trattato alle pagg. 167-168 di questa ricerca.

¹¹⁸ Koetschau 1932, 327.

¹¹⁹ Früchtel 1955, 58.

¹²⁰ Per questa possibilità espressiva Früchtel rimanda a Krüger 1873, 138 (§51, 11, 1), si veda oggi Kühner-Gerth 1898-1904, 1, 550-551 (§451, 4).

¹²¹ Il nesso διὰ τίνα' αἰτίας è tipicamente aristotelico (*Met.* 985a, 19; 1000a, 8 1027a, 27; *Pol.* 1319a, 5; *Rhet.* 1357b, 23; *De An.* 405b, 22; 410b, 7; *De Cael.* 296a, 2; 310a, 2, 20; *De Gen. An.* 741a, 6; 758a, 32; 769b, 7).

dunque come congettura diagnostica.

174, 5 Kl

La correzione del tradito φορά in φθορά è palmare e, proposta a margine già nell'*editio princeps* di Huet¹²², è stata in seguito accolta da tutti gli editori.

175, 9 Kl

L'integrazione ἐν ταῖς ἡμέραις <ταῖς πρὸ> τοῦ κατακλυσμοῦ basata su TL (*ante diluvium*) va rifiutata poiché Origene, nell'unico altro passo conservato in cui cita Mt 24, 38, ossia nel *FrIer* 35 edito sempre da Klostermann¹²³ adotta la forma ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ κατακλυσμοῦ. Questo argomento potrebbe risultare indebolito dalla tradizione catenaria del passo parallelo, ma ciò non toglie che questa sia la forma trasmessa concordemente dalle tradizioni manoscritte.

175, 33 Kl

Al termine dell'ampia trattazione sulla metempsychosi, Origene conclude che l'unico modo in cui i peccatori verranno puniti è τὸ ἔξω αὐτοῦ <καὶ> τῆς καταστάσεως τοῦ βίου τούτου τὸ κατ' ἀξίαν τῶν ἡμαρτημένων παθεῖν.

Huet traduce: *extra illud [corpus], et extra vitae huius statum ex peccatorum suorum merito dantes*. L'integrazione di una congiunzione coordinante suggerita da questa resa produce un testo molto più piano ma non è comunque esclusa la possibilità di salvare il testo dei manoscritti intendendo αὐτοῦ come un genitivo riferito a κατάστασις e tradurre di conseguenza «soffrire adeguatamente per i peccati fuori dalla sua [del corpo] condizione in questa vita».

Par. 2

179, 9 Kl

La correzione del tradito ὑποτάσσεται in ὑποτάσσονται suggerita da Benz e Diehl è resa assolutamente necessaria dalla concordanza con ψυχαί. La fedeltà al testo di 1Cor 14, 32 non deve impedire di diagnosticare i probabili guasti della tradizione manoscritta.

183, 30 Kl

Origene sta qui discutendo la possibilità che lo spirito e la potenza di Elia abbiano sofferto assieme a Giovanni Battista, dal momento che queste si trovavano nel suo corpo. In questo contesto appare più che opportuna la disgiuntiva inserita da Klostermann per sottolineare che, secondo l'espressione evangelica, gli uomini non fecero ciò che vollero al redivivo Elia (αὐτῷ) ma lo fecero in lui (ἐποίησαν ἐν αὐτῷ)¹²⁴. L'intervento dell'editore tedesco <ἀλλ' ὅσα ἠθέλησαν> risulta tuttavia piuttosto pesante e si potrebbe rendere meno invasivo limitandolo alla semplice congiunzione ἀλλ', elisa davanti alla preposizione ἐν.

¹²² Huet 1668a, 304.

¹²³ Klostermann 1901, 216.

¹²⁴ La preposizione ἐν è oltretutto omessa da una parte della tradizione manoscritta, come mostra l'apparto ad loc. di Nestle-Aland 2012. Da ciò si deduce che il testo del Vangelo di Matteo di cui Origene si serviva presentava la lezione ἐν αὐτῷ.

Par 3

186, 26-27; 187, 8-9 Kl

Le due integrazioni stampate da Klostermann trovano la propria giustificazione nella Catena di Niceta (C^{luc}36) e in TL. Esse non vanno tuttavia accolte nell'edizione dei τόμοι greci poiché l'assenza delle due espressioni in esame sarà da attribuire a un doppio taglio del redattore greco.

Par. 4

188, 19 Kl

Nel corso della lunga analisi medico-fisiologica dedicata all'epilessia Origene afferma che non è possibile distinguere chi ne soffre da chi è sano παρά τὸν καιρὸν τοῦ μὴ ἐνεργεῖν αὐτὸν τὴν ἐπιληψίαν. Il senso è chiaro: l'esegeta vuole indicare i momenti in cui la malattia non agisce sul malato¹²⁵. A fare difficoltà è la costruzione del verbo ἐνεργέω. Con questo significato il verbo è solitamente seguito da εἰς e l'accusativo¹²⁶: da ciò (e dalla resa *in illo* di TL) Klostermann prende spunto per inserire la preposizione attesa davanti ad αὐτὸν. Nell'apparato egli cita inoltre come passo parallelo *CIO* 13, 56, 384, 1-4¹²⁷.

Contro questa soluzione si schierò Früchtel¹²⁸ che, apporta *CMt* 12, 40 (159, 28 Kl) come passo parallelo della costruzione transitiva ἐνεργέω e suggerisce di correggere il succitato passo di *CIO* in ἐνεργήσασαν εἰς <τὸ> τυφλοὺς ἀναβλέψαι. Se gli argomenti di Früchtel non sembrano tutti ugualmente cogenti¹²⁹, la sua intuizione è buona: in Origene è infatti ammessa¹³⁰ la costruzione del verbo ἐνεργέω con l'accusativo della persona che viene "posseduta", spesso in riferimento a demoni o potenze esterne.

189, 22 Kl

In Mt 17, 15 si dice che, a volte, i lunatici cadono in acqua. L'esegesi di quest'ultimo termine porta con sé l'immagine del mostro marino descritto nei capitoli finali del libro di Giobbe, e più in particolare, una citazione dal versetto Iob 41, 26: ὁ βασιλεὺς πάντων τῶν ἐν τοῖς ὕδασι¹³¹, definizione glossata da Origene con la parola δράκων. Tuttavia, la tradizione manoscritta offre concorde questo termine al genitivo plurale, δρακόντων e la stessa lezione si incontra nella Catena di Niceta. Il testo tradito evocerebbe dunque un «re di tutti i draghi che stanno nell'acqua». Per quanto sia difficile credere che Origene abbia voluto moltiplicare una tale figura mostruosa, memorabile nella sua unicità, la testimonianza di Niceta ci assicura che la corruzione (se di corruzione si tratta) è antica e diffusa a tutta la tradizione del *CMt*, e va dunque conservata nell'edizione dei τόμοι.

¹²⁵ Lampe s.v. B, 3.

¹²⁶ Lampe s.v. A, 3, b.

¹²⁷ *CIO* 13, 56, 384, 1-4: δύναμιν [...] παρά τὴν ἐνεργήσασαν εἰς τυφλοὺς ἀναβλέψαι καὶ κωφοὺς ἀκοῦσαι καὶ χλωλοὺς περιπατήσαι.

¹²⁸ Früchtel 1955, 58.

¹²⁹ La congettura in *CIO* 13, 56, 384, 1-4, pur essendo piuttosto convincente, non fa che togliere uno dei moltissimi esempi di ἐνεργέω costruito con εἰς e l'accusativo presenti in Origene. La congettura da lui proposta era funzionale solo a indebolire l'argomentazione di Klostermann.

¹³⁰ Si vedano *CC* 6, 48, 19; 7, 67, 16; *Philoc.* 23, 20, 19; *HomPs* 9, 7, 13 29, 3, 39.

¹³¹ Ziegler 1982, 407.

190, 18 Kl

In questo passo l'esegeta accosta l'incostanza dei lunatici alla luce della luna, che aumenta o diminuisce in base alle sue fasi. Ci sono dunque momenti in cui si può vedere la luce che sembra essere in loro (τὸ δόξαν εἶναι ἐν αὐτοῖς φῶς) che imita (μιμούμενον), senza ma l'oggetto di una tale imitazione resta inespresso. Questo è il testo offerto concordemente dai manoscritti greci ma, sulla base di TL, che, pur in una sequenza sintattica alterata, offre l'infinito *minui*, Huet ha qui congetturato μειούμενον in luogo di μιμούμενον¹³². La tentazione di accogliere questa congettura è molto forte anche perché questa fu, con ogni probabilità il testo dettato da Origene¹³³. A dissuadere da questa tentazione contribuisce però in modo definitivo l'altro ramo di tradizione indiretta, ossia le catene, in questo caso il frammento 36 della Catena di Niceta di Eraclea al Vangelo di Luca¹³⁴. Ora, anche la catena legge μιμούμενον. Ciò è prova che questa corruzione è molto antica e si era già insinuata nel testo del commento prima della sua epitomazione. In base ai principi scelti per questa edizione è dunque inevitabile accogliere una lezione che, pur essendo in termini assoluti deteriore e quasi impossibile da tradurre in italiano, era senza dubbio presente nell'archetipo dei τόμοι greci del *Commento a Matteo*.

Par. 5

191, 28-192, 11 Kl

Per questa ampissima integrazione operata da Klostermann sulla scorta di TL e della Catena di Niceta valgono le stesse riflessioni già proposte per 186, 26-27; 187, 8-9 Kl.

Par. 6

194, 25-27 Kl

Dopo un'ampia confutazione dell'astrologia, Origene conclude che attribuire agli astri le colpe dei mali terreni equivale a incolpare Dio stesso, il quale non ha creato nessun astro al fine di fare del male agli uomini. L'Alessandrino afferma di ritrovare questo concetto in Lam 3, 38, che egli cita in questa forma: ἐκ στόματος κυρίου ἐξελεύσεται τὰ καλὰ καὶ τὸ ἀγαθόν.

Questo invece il testo dei LXX: ἐκ στόματος ὑψίστου οὐκ ἐξελεύσεται τὰ κακὰ καὶ τὸ ἀγαθόν¹³⁵.

Al di là di κύριου in luogo di ὑψίστου, è problematico l'intreccio di negazioni e aggettivi di valore positivo e negativo, intervenendo sulle quali Klostermann ha forgiato un testo rispondente a quello dei LXX e di TL¹³⁶.

Nel giovanile *Commento alle Lamentazioni* Origene aveva già interpretato questo versetto come espressione dell'impossibilità di contraddizione nelle parole di Dio¹³⁷. Nel contesto del *Commento a Matteo* invece il senso attribuito al versetto è leggermente diverso: non si parla di contraddizioni ma di esclusiva bontà. Per questa ragione il testo tradito si adatta meglio al contesto e va conservato, dato che probabilmente risale a un errore di memoria di Origene stesso a cui il traduttore latino (e Klostermann sulla sua scia) ha indebitamente tentato di

¹³² Huet 1668b, 54.

¹³³ Per usi affini del verbo μειόω si veda: *Cio* 20, 18, 157, 4; *FrLam* 21, 7

¹³⁴ Klostermann si basava sul testo edito in PG 17,329-370 sulla base del solo Marc.Gr.394. Per un'edizione più corretta del lemma catenario si vedano le pagg. 109-113 della presente ricerca.

¹³⁵ Ziegler 1957, 484. L'unica variante ricondotta a Origene è l'appellativo κύριου in luogo di ὑψίστου.

¹³⁶ 194, 25, 26 Kl: *De ore domini non procedent mala et bona*.

¹³⁷ *FrLam* 79, 4-5: οὐ γὰρ δύναιται, φησί, τὰ ἐναντία ἐκ στόματος κυρίου ἐξεληλυθέναι, τὰ ἀγαθὰ καὶ τὸ κακόν (Klostermann 1901, 65-66).

porre rimedio. Al contrario Huet¹³⁸, pur osservando in nota la discrepanza della citazione rispetto alle edizioni bibliche a lui note, conserva il testo dei manoscritti e traduce *Ex ore Altissimi egrediuntur honesta et bona*.

Par. 7

197, 22: Kl

Benché la lezione di H (τὴν πίστιν αὐτοῦ) possa apparire qui superiore a quella, più breve, offerta dal ramo M V (αὐτῶ), vi sono almeno 3 ragioni per preferire questa seconda variante. Innanzitutto, il termine *πίστις* viene qui ripetuto 3 volte in poche righe e ciò potrebbe aver facilmente generato in H un'ulteriore ripetizione illecita del termine chiave. In secondo luogo, il semplice pronome offerto da M V trova perfetto riscontro nel testo dei LXX di Gen 15, 6¹³⁹, anche se questa osservazione si potrebbe ribaltare affermando che il copista di M abbia normalizzato la citazione in base al testo che gli era più familiare. A far propendere per la variante di M V è, infine, il fatto che, in queste righe, il testo del Cantabrigense è generalmente inferiore (197, 22 Kl: ὡστε M V : ὡς H): conviene dunque mantenere legate le due varianti e stampare il coerentemente il testo di un ramo della tradizione.

Par. 8

198, 28 Kl

Nel lemma di apertura di questa nuova sezione esegetica Origene cita Mt 17, 22 introducendo la forma verbale semplice *στρεφομένων*. Klostermann recepisce il suggerimento di Hautsch¹⁴⁰ e ristabilisce nel testo evangelico la più diffusa forma del verbo composto *συστρεφομένων*¹⁴¹. A parità di significato non è lecito modificare la forma di questa, che è l'unica citazione di Mt 17, 22 nel *corpus* origeniano.

Par. 9

203, 25

La correzione in *ἀδιαφόρου* del tradito *διαφόρου* riferito alla morte corporale è formulata nelle note dell'edizione di Huet, che non ha tuttavia inserito la propria congettura a testo, relegandola nei margini¹⁴². Essa va tuttavia certamente accolta in quanto ristabilisce un termine tecnico dell'etica stoica, spesso riferito esplicitamente alla morte già dai primi maestri della scuola filosofica¹⁴³.

¹³⁸ Huet 1668b, 55.

¹³⁹ Wevers 1974, 168.

¹⁴⁰ Hautsch 1909, 58.

¹⁴¹ Nestle-Aland 2012, 48 recepisce la congettura e pone erroneamente Origene tra i testimoni di *συστρεφομένων*. In realtà egli non può essere chiamato a supporto di questa forma né della concorrente *ἀναστρεφομένων*.

¹⁴² Huet 1668b, 55.

¹⁴³ Si veda, tra i tanti passi possibili, il frammento di Zenone SVF 190 tradito da Stobeo: ἀδιάφορα δὲ τὰ τοιαῦτα ζωὴν θάνατον, δόξαν ἀδοξίαν, πόνον ἡδονήν, πλοῦτον πενίαν, νόσον ὑγίειαν, καὶ τὰ τούτοις ὅμοια. Sull'influenza dell'etica stoica su Origene si veda da ultimo Fürst 2018, 76-77.

Par. 10

206, 15-16 Kl

La forma Καπερναούμ, presente solo qui nel lemma incipitario mentre altrove l'unica variante attestata è Καφαρναούμ, è probabile segno del fatto che le citazioni evangeliche venissero spesso aggiunte – da Origene o da un collaboratore – in un secondo tempo, dopo la dettatura del testo allo stenografo¹⁴⁴.

207, 33 Kl

Per introdurre questa proposizione relativa, Huet¹⁴⁵ – seguito da tutti gli editori e i traduttori - ha congetturato un dativo plurale οἷς, riferito al precedente ἀνθρώπων. La relativa indica così il gruppo a cui apparterebbe «colui che è chiamato tropologicamente pesce», ma se così fosse, ci sia aspetterebbe la presenza di un καί, che invece manca. Diversamente, il testo tradito offre il dativo singolare ᾧ, riferito ad ἀγκίστρῳ: il passo significherebbe così che il pesce ha abboccato all'amo di Pietro. La lezione tradita è dunque difendibile e coerente con il contesto, e va perciò mantenuta.

208, 3 Kl

A dispetto di quanto potrebbe sembrare in un primo momento, non è necessario intervenire sul testo tradito, sostituendo ἐν οἷς con ἐν τοῖς ἀλιευομένοις ο ἔνθα εἰσιν. Il nesso ἐν οἷς seguito da un nominativo per indicare appartenenza a un gruppo è infatti piuttosto comune in Origene¹⁴⁶ e nel greco di età imperiale, anche in assenza di un verbo espresso all'interno della relativa¹⁴⁷.

Par. 11

209, 2-4 Kl

L'ottativo che introduce questa seconda proposta esegetica riferita ai «figli dei re della terra» ha un valore potenziale che non necessita dell'inserimento congetturale della particella ἄν¹⁴⁸: inutile è quindi l'integrazione proposta da Klostemann e Koetschau. Diversamente, poche righe dopo, l'integrazione τινές di Klostermann è assolutamente necessaria per distinguere due categorie: chi è figlio dei re della terra e chi non lo è, ma è solo ritenuto tale. Bisogna dunque credere che un secondo pronome indefinito sia caduto a causa della breve distanza dalla prima ricorrenza di questo elemento (209, 2 Kl).

210, 31-211, 5 Kl

In questo passo Origene sostiene paradossalmente l'ipotesi gnostica della distinzione per natura degli uomini (pneumatici, psichici e illici) e si chiede quale sia la natura dei «re di questa terra e dei loro figli». Poiché la loro natura non sembra essere pienamente positiva,

¹⁴⁴ Traccia di quest'uso compositivo rimane in un passo del *Commento a Giovanni* (CJo 12, 221-222: Οὐκ ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα τρέφεισθαι λέγειν· ζητητέον δὲ λέξιν γραφῆς ὑποβάλλουσαν ἡμῖν τοῦτο. Καὶ ἀναλεκτέον γε ἀπὸ τῶν εὐαγγελίων τὰς περὶ δεῖπνων παραβολὰς) dove lo stenografo ha registrato le indicazioni estemporanee dell'esegeta.

¹⁴⁵ Huet 1668a, 315.

¹⁴⁶ Si veda CC 8,56,26.

¹⁴⁷ Si vedano per esempio Gal. *De oss.* 752, 5; Dion. Al., *De Thuc.* 10, 58; Lib., *Or.* 1, 246, 5.

¹⁴⁸ Si veda Kühner-Gerth I, 225-226. Per un intervento analogamente superfluo si veda la nota relativa a *CMt* 12, 13 (93, 7 Kl).

l'esegeta si domanda la ragione per cui Gesù non vuole che questi vengano scandalizzati. L'elencazione delle possibili risposte dà luogo a innumerevoli problemi testuali:

Φαίνεται δὴ, ὡς κατὰ τὴν ὑπόθεσιν, ὅτι οὐκ ἐπαινετῆς εἰσι φύσεως, καὶ ὁμῶς πεφρόντικε τοῦ μὴ σκανδαλισθῆναι αὐτούς, καὶ ὅμως κωλύει σκάνδαλόν τι αὐτοῖς γενέσθαι, ἵν' ἦτοι μὴ χεῖρον † ἀμαρτάνειν καὶ πρὸς τὸ, εἰ βούλονται, σωθῆναι καὶ † ἐκ τοῦ ἀποδέξασθαι τὸν φεισάμενον αὐτῶν ἵνα μὴ σκανδαλισθῶσι.

Il testo stampato tra *cruces* è quello trasmesso concordemente dai manoscritti. Il testo latino è decisamente più chiaro: *ut ne amplius peccent scandalizati, sive ut salventur suscipientes eum qui pepercit eis quominus scandalizaretur*. La volontà di restituire anche in greco la *concinnitas* del latino ha innescato un numero notevole di interventi congetturali: il più antico si deve a Huet che mutò infinito ἀμαρτάνειν nel quasi omofono ἀμαρτάνοιεν, ottativo obliquo in dipendenza da ἵνα. Subito di seguito, a dar riscontro allo *scandalizati* di TL è poi l'integrazione di σκανδαλιζόμενοι proposta da Koetschau¹⁴⁹. La naturale correlazione ἦτοι... ἦ fu invece ristabilita da Klostermann che, per avere un secondo ottativo coordinato a ἀμαρτάνοιεν mutò, secondo l'indicazione di Koetschau, il secondo καὶ nel congiuntivo ἦκοιεν, da cui viene fatto dipendere l'infinito sostantivato πρὸς τὸ ... σωθῆναι. La soluzione è certo ingegnosa e paleograficamente non impossibile, ma la serie degli interventi risulta poco economica, senza peraltro ristabilire una perfetta corrispondenza col latino.

La situazione è ulteriormente complicata dal fatto che il nesso ἵν' ἦτοι μὴ trova un possibile riscontro solo in CC 2, 51, 46¹⁵⁰ ed è quindi essa stessa piuttosto problematica; inoltre la prima parte del periodo ha una natura troppo ripetitiva per non destare sospetti. In essa, oltretutto, la tradizione latina diverge per la presenza delle espressioni *suo exemplo* e *huiusmodi hominibus*, che sembrano corrispondere al greco ὁμῶς e αὐτοῖς, lasciando intravedere una rielaborazione piuttosto diffusa in TG. Alla luce di questi dati sembra meno rischioso sospendere il giudizio su un passo corrotto in profondità nella sua forma, benché il suo significato emerga con chiarezza.

Par. 13

212, 28 Kl

L'integrazione del numerale δύο è necessaria per indicare che lo statere trovato nella bocca del pesce corrisponde precisamente alla cifra richiesta dagli esattori per Pietro e Gesù. L'integrazione di Klostermann (supportata da TL e da Girolamo)¹⁵¹ va dunque accolta. Il numerale – scritto per esteso in cifra – sarà qui caduto per motivi fonici, seguito com'è dalla prima sillaba del sostantivo δίδραχμα: la pronuncia medievale del segmento è /thio thi/.

Par. 16

220, 3-9 Kl

Questo passo è stato assai tormentato già a partire dall'*editio princeps* di Huet. La ragione risiede in TL che, in corrispondenza del *nomen sacrum* ὁ σωτήρ, reca l'aggettivo *quanto*, correlato,

¹⁴⁹ Früchtel 1955, 59.

¹⁵⁰ CC 2,51, 46: ἵνα ἦ μὴ πάντα κακολογῶμεν ἢ μὴ πάντα ὡς θεία θαυμάζωμεν καὶ ἀποδεχώμεθα.

¹⁵¹ Hier. *CMt* 3, 464-466.

poche righe più avanti, a *tanto*. Ciò ha spinto l'editore ad accettare nel testo una lezione vergata da una mano posteriore a margine del codice Par.gr. 455¹⁵², cioè l'aggettivo ὄσον¹⁵³, in correlazione al successivo τοσοῦτω. Un passaggio da OCON a OCHP non è peraltro improbabile sul piano paleografico anche se, di norma, la corruttela nasce dall'erroneo scioglimento di un *nomen sacrum* e non dall'indebita trasformazione di una parola usuale in una indicante la divinità¹⁵⁴.

Per rendere completa la sovrapposizione delle tue redazioni, l'erudito francese si è poi visto costretto ad inserire una negazione davanti al participio ἐληλακότων e ad espungere l'articolo che introduce la citazione finale. Il testo così ricostruito, e accettato nella sua sostanza da Klostermann¹⁵⁵, si presenta in questa forma:

Καὶ ὄσον γε προσέθηκε τῇ τῶν παιδίων περὶ τῶν τοιούτων κινήματων καταστάσει, τοσοῦτω μάλλον <ἄλλων> τῶν ἀσκούντων καὶ ἐπὶ τοσοῦτον <οὐκ> ἐληλακότων σωφροσύνης, μείζων ἐστὶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶ.

E quanto più si avvicina alla condizione infantile riguardo a tali impulsi, tanto più è grande nel regno dei cieli rispetto a coloro che, pur facendo asceti, non sono ancora giunti a quel punto di continenza¹⁵⁶.

Questa serie di interventi ha il prego di creare un forte parallelismo strutturale tra la frase in esame e quella precedente, imperniata sulla correlazione ἐπὶ τοσοῦτον ... ὥστε. Tuttavia, il testo ricostruito da Huet richiede una lunga serie di interventi e soprattutto, come ha ben notato Vogt¹⁵⁷, esso si basa su TL che sembra tradurre il verbo προσέθηκε con *adpropinquaverit*. Ma il verbo προστίθημι non è mai attestato, alla forma attiva, con il significato di avvicinarsi. Ben prima di Huet, potrebbe quindi essere stato il traduttore latino a non intendere il *nomen sacrum* σῆρ e a “congetturare”, sulla base di τοσοῦτω, il correlativo *quanto*.

Basandosi su queste considerazioni conviene quindi tentare una difesa del testo tradito. Bisogna innanzitutto notare, sulla scorta di Vogt¹⁵⁸, che il significato più diffuso del verbo προστίθημι è aggiungere¹⁵⁹ e che in Origene non sono rari i casi in cui l'oggetto di questo verbo sia una citazione biblica¹⁶⁰. Nel nostro caso il Salvatore aggiungerebbe allo stato proprio dei bambini il fatto di essere «più grande nel regno dei cieli». I due participi al genitivo, esclusa l'ipotesi di un genitivo assoluto a causa del καὶ che li separa, potrebbero di conseguenza esprimere – in modo invero poco limpido – le categorie di persone interessate da questa aggiunta. Ecco dunque una possibile traduzione della frase:

Καὶ ὁ σωτὴρ γε προσέθηκε τῇ τῶν παιδίων περὶ τῶν τοιούτων κινήματων καταστάσει, τοσοῦτω μάλλον τῶν ἀσκούντων καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ἐληλακότων σωφροσύνης, τὸ μείζων ἐστὶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶ.

¹⁵² La nota marginale si legge al f. 279v.

¹⁵³ Una simile corruttela non sarebbe affatto improbabile sul piano paleografico.

¹⁵⁴ Per errori nati da nomina sacra equivocati si vedano Vollgraff 1908, 69-77 e Metzger 1981, 36-37.

¹⁵⁵ L'editore tedesco integra inoltre l'aggettivo ἄλλων concordato con τῶν ἀσκούντων in corrispondenza del latino *ceteris continentibus*.

¹⁵⁶ Traduzione di R. Scognamiglio in Bendinelli 2012, 305.

¹⁵⁷ Vogt 1983, 293. Già in Früchtel 1955 vengono mosse riserve su questa catena di congetture, senza tuttavia mettere in discussione la correlazione ὄσον ... τοσοῦτω anche nel testo greco.

¹⁵⁸ Vogt 1983, 293.

¹⁵⁹ LSJ s.v. III.

¹⁶⁰ Si vedano, tra i molti casi *CC* 2,61,10; 8,14,24; *Clo* 19,7,40,3; *CMt* 13,14,10.

E per l'appunto il Salvatore aggiunse le parole «è più grande nel regno dei cieli» (Mt 18, 4) alla condizione infantile verso tali pulsioni di chi tanto più si è sforzato e ha raggiunto un tale grado di continenza.

Questa interpretazione richiederebbe forse la trasposizione dell'aggettivo τῶν davanti a τοσοῦτω¹⁶¹, ma non è questo l'unico aspetto problematico: ben più grave è che quest'ultimo il pronomo correlativo e il successivo τοσοῦτον restino privi di elementi capaci di fare da riscontro¹⁶². Per concludere, non si può negare che la tradizione manoscritta offra un testo involuto, che probabilmente cela profondi rimaneggiamenti se non corrottele, ma una difesa di questo testo è altresì possibile e coerente con i principi ecdotici che regolano quest'edizione.

221, 15-16 Kl

Secondo la testimonianza di De la Rue il codice appartenuto a Jean Tarin¹⁶³ offriva la lezione ἀποδεδειγμένοις condivisa unicamente con la seconda mano di M contro la lezione sana (ἀποδεδομένοις) di H e V. Ciò dimostra che il tariniano non è altro che un apografo del monacense così come lo è il Par.gr. 455. Non è possibile stabilire se la dipendenza sia diretta o indiretta, quel che è certo è che il Tarin attinse alle lezioni secondarie depositate in M da colui che ripassò le parti evanide del manoscritto.

222, 15-16 Kl

In questo periodo ipotetico manca il verbo della protasi introdotta da ἐάν. Già Huet aveva incontrato difficoltà nel tradurre il passo e si era visto costretto a considerare ἐταπεινώσεν come verbo della subordinata ipotetica, mentre – senza dare valore avversativo alla particella δέ – la reggente sarebbe per lui rappresentata dai successivi aggettivi verbali ἀποδεχτέον και μιμητέον. La diagnosi è evidente: la vicinanza di due forme verbali ha qui provocato la caduta della seconda e il danno deve essere piuttosto antico, visto che la mancanza di un congiuntivo (unito a evidenti ragioni foniche) ha indotto M a mutare in congiuntivo il regolare indicativo πάσχει della relativa incipitaria. In condizioni normali non resterebbe che segnare lacuna, ma il supporto della tradizione indiretta latina ci permette di ristabilire il verbo ἀναλάβη¹⁶⁴ congetturato da Diehl, Klostermann e Koetschau, che fa da riscontro al *susceperit* di TL.

222, 23 Kl

In questo punto, Klostermann ha modificato il testo in modo duplice, inserendo il correlativo τοιούτους dopo l'articolo τοὺς e mutando il seguente ὡς, tradito dai manoscritti, nel relativo οὗς. La ragione di questa scelta risiede nella testimonianza di C^{luc}39, che si conclude con le parole ὁ τοιούτος γέγονεν ὡς τὰ παιδιά. Ma l'interazione tra TG e il frammento cantenario è solo apparente: la *Catena palatina* è infatti parallela ai τόμοι greci sino a 122, 21 Kl, e non può quindi essere in alcun modo confrontata con l'ultimo periodo del paragrafo, come invece Klostermann ha qui fatto.

¹⁶¹ Si avrebbe così il sintagma τῶν τοσοῦτω μᾶλλον ἀσκούντων.

¹⁶² Raro è anche il doppio genitivo retto da κατάστσις, ma per questa costruzione si veda *Clo* 20,33,289.

¹⁶³ Per scarse notizie biografiche reperibili su questo erudito seicentesco si rimanda a Cerbu 1995.

¹⁶⁴ Per l'uso di questo verbo nel medesimo contesto si veda *CMt* 13, 16 (220, 25 Kl) 13, 17 (225, 29 Kl).

Par. 17

223, 18 Kl

Ci troviamo qui di fronte a uno dei casi più evidenti – e come tale segnalato da Vogt¹⁶⁵ – di come l'opera di Klostermann, per quanto encomiabile, sia assai problematica. Dopo aver tratteggiato il ritratto del perfetto credente, Origene chiosa: τοῦτον ἀμήχανον μὴ εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. In TL questa frase manca e Klostermann la reintegra senza esitazione: «hunc impossibile est non intrare in regnum caelorum» (223, 31-31 Kl). Quest'intervento è assolutamente illegittimo perché la frase in questione è assente per scelta consapevole del traduttore. Inoltre, al posto delle parole integrate da Klostermann TL ha una frase perfettamente speculare: «qui autem non convertitur ut fiat quemadmodum puer, hunc quidem impossibile est intrare in regnum caelorum» (223, 32-224, 1 Kl). Su questa base Klostermann inserisce nel greco una retrotraduzione di questa frase: Ὁ δὲ μὴ στραφεῖς πρὸς τὸ γενέσθαι ὡς τὰ παιδία τοῦτον ἀμήχανον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ma così facendo viene infranta la coerenza del testo greco, che prosegue infatti parlando di coloro che si sono convertiti come bambini: Πολλοὶ οὖν οἱ τοιοῦτοι, ἀλλ' οὐ πάντες οἱ στραφέντες πρὸς τὸ γενέσθαι ὡς τὰ παιδία ἐφθάκασιν ὡς ἐπὶ τὸ ἐξομοιωθῆναι τοῖς παιδίοις. TL non ha questo problema dal momento che ripete l'assunto di base: «multi enim convertuntur ut fiant quemadmodum puer» (224,1-3 Kl).

La pericolosità di un tale intervento incrociato è di per sé evidente e mette in guardia contro l'accettazione ap problematica di tante proposte ecdotiche contenute nell'edizione di Klostermann.

224, 22 Kl

Tra le due varianti offerte dalla tradizione manoscritta, ἄκρως (H) e ἀκριβῶς (M V) Klostermann sceglie male. In questo contesto si parla infatti dell'approssimazione allo stato infantile e, mentre l'avverbio derivato da ἀκριβῶς ha il significato di «exact, accurate, precise»¹⁶⁶ e si riferisce ad una singola realtà, ἄκρως indica la perfetta corrispondenza tra due oggetti¹⁶⁷. Questo secondo significato è chiaramente più adatto al contesto in esame anche alla luce dell'uso che di questo avverbio fa Origene in riferimento all'età, in uno dei frammenti superstiti del *Commento agli Efesini*¹⁶⁸.

Par 18

229, 18.19 Kl

Il testo greco di tradizione medievale è compromesso dall'omissione di un'unità sintattica autonoma alla quale si possa collegare il complemento ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ. Klostermann aveva ricavato la proposizione reggente tentando una retroversione del latino *debemus ergo suscipere puerum talem*¹⁶⁹. L'integrazione di Klostermann è stata poi confermata nella sostanza dal palinsesto criptense, attingendo al quale è possibile sanare un testo altrimenti sfigurato.

¹⁶⁵ Vogt 1999, 116.

¹⁶⁶ LSJ s.v. I.

¹⁶⁷ LSJ s.v. V,2b: «utterly, perfectly».

¹⁶⁸ Gregg 1902, 414. Fr. 14, 57-58: ὧν ἐ<γ>γενομένων, πᾶσαν νηπιότητα ἀποθέμενοι ἄνδρες χρηματίσ<ο>μεν τέλειοι, τὸ μέτρον τῆς ἐν κρυπτῷ ἡλικίας ἄκρως ἀπειλιφότες.

¹⁶⁹ L'integrazione di Klostermann suona pertanto: Δεῖ οὖν δέχεσθαι ἐν παιδίον τοιοῦτο.

Par. 19

230, 34; 231, 6 Kl

All'interno del paragrafo si riscontrano due scambi τοιούτων > τούτων: nel primo caso H omette l'aggettivo τούτων proprio del resto della tradizione¹⁷⁰ mentre nel secondo conserva da solo la forma τοιούτων¹⁷¹. Früchtel aveva argomentato che il 230, 34 il latino avrebbe potuto rendere autonomamente οὗτος con *talis*, tanto più che la congettura τοιούτων per τούτων creerebbe una «ungewöhnliche Stellung»¹⁷². Ora, grazie al palinsesto criptense, sappiamo che in entrambi i casi la genuina forma origeniana era τοιούτων e che, anche nel primo caso, l'*ordo verborum* era quello più naturale: τῶν τοιούτων παιδίων. Il fatto che, almeno in un caso, la forma dei τόμοι greci corrisponda a quella del palinsesto spinge a credere che il passaggio τοιούτων > τούτων non sia una scelta volontaria del redattore, ma vada piuttosto imputata alla difficoltà di lettura di un comune antenato di M e H, tanto che nel primo caso (230, 34 Kl) H ha addirittura ommesso l'aggettivo, che va dunque ristabilito per congettura col supporto del palinsesto. Per quando riguarda l'*ordo verborum* invece, si preferisce non intervenire alla luce delle numerosissime discrepanze in questo campo tra la il palinsesto e la redazione greca.

233, 9 Kl

In un passo in cui l'esegeta riflette sul paradosso evangelico per cui il più piccolo è in realtà il più grande, il testo dei τόμοι, concordemente alla *Catena palatina*¹⁷³, recita:

ὅσον δὲ ἑαυτὸν σμικρύνει, τοσοῦτον γίνεται «μέγας», αὐτοῦ τοῦ ἐπὶ πλείον σμικρύνειν αὐτὸν καὶ ποιοῦντος ἐπιδιδόναι εἰς μέγεθος.

Il testo non è semplicissimo, ma considerando σμικρύνειν come un infinito sostantivato inserito in un genitivo assoluto si può tradurre, sulla scia di Huet¹⁷⁴:

E quanto più si fa piccolo, tanto più diventa grande: è lo stesso farsi quanto più possibile piccolo che lo fa progredire in grandezza.

Com'è comune nell'edizione di Klostermann, lo spunto a congetturare nasce dalla traduzione latina, che qui recita: *et quanto magis se minoraverti, maior efficitur ab eo, qui ei minorationis dedit mandatum*.

Sulla scorta di questa traduzione Klostermann muta ἐπὶ πλείον in ἐπιτέλλοντος e inserisce la preposizione ἐπὶ davanti ad αὐτοῦ. Il testo così ricostruito è il seguente:

ὅσον δὲ ἑαυτὸν σμικρύνει, τοσοῦτον γίνεται «μέγας», ἐπὶ αὐτοῦ τοῦ ἐπιτέλλοντος σμικρύνειν αὐτὸν καὶ ποιοῦντος ἐπιδιδόναι εἰς μέγεθος.

Il dettato è senza dubbio scorrevole ma problematico nell'introdurre un'ingiunzione a "farsi piccolo" di cui non fa menzione altrove. Conviene pertanto mantenere il testo tradito

¹⁷⁰ 230, 34 Kl.

¹⁷¹ 231, 6 Kl.

¹⁷² Früchtel 1955, 24 n.7.

¹⁷³ Il frammento C^{luc}40 è edito alla pag. 84 della presente ricerca.

¹⁷⁴ Huet 1668a, 325: *majus illi incrementum dante eo qui ut parvum se ipse praeberet efficit*.

e attribuire la peculiare resa del latino alla fretta del traduttore/redattore. TL tralascia infatti la sezione 233, 11-234, 3 Kl, dedicata al confronto col sinottico Lc 9, 48 ed è probabilmente in questa operazione di taglio che la frase che abbiamo discusso è stata scorciata e modificata.

Par. 20

236, 5; 26-30 Kl

Klostermann, seguendo TL, ha posticipato di poche righe questa pericope di testo: Ἀπὸ γὰρ τούτου τοῦ κόσμου ἔδωκε τῷ υἱῷ ὁ πατήρ ἀνθρώπους, περὶ ὧν ὁ σωτὴρ ἐρωτᾷ τὸν πατέρα μόνων, καὶ «οὐ περὶ τοῦ κόσμου» ὅλου τῶν ἀνθρώπων. Così facendo si spezza però la continuità tra Gv 17, 5-6 (235, 35-37 Kl) e il riecheggiamento di Gv 17, 9 in queste stesse righe. Se il testo così ristabilito nella sua forma tradita sembra poco coerente (non si spiega bene come mai si passi a parlare improvvisamente degli uomini) ciò è dovuto al compendio subito dai τόμοι greci, da cui è omessa la citazione estesa di Gv 17, 6 e 9 conservata invece da TL¹⁷⁵. Questi versetti spostano il focus del discorso sugli uomini e rappresentano la sutura ideale tra le righe trasposte da Klostermann e quanto le precede in TG.

Par. 21

238,11-12 (+ 29, 260,14) Kl

Nel citare Ps 118, 165 il testo greco presenta la forma τοῖς ἀγαπῶσι τὸν νόμον τοῦ θεοῦ, che è anche la lezione accettata dalla *Septuaginta* di Göttingen, sia pure in concorrenza con la variante τοῖς ἀγαπῶσι τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ¹⁷⁶. Questa variante appare particolarmente invasiva anche nel *CMt*, proprio in questo passo infatti in TL si legge *diligentibus nomen dei*¹⁷⁷. Tornando alla tradizione greca la *lectio brevior* τοῖς ἀγαπῶσι θεόν propria di M e riprodotta da V non può che essere dovuta a un errore di copia.

Al paragrafo 29 (260, 14 Kl) lo stesso versetto è citato proprio nella variante εἰρήνη γὰρ πολλή τοῖς ἀγαπῶσι τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ che Lommatzsch ha proposto di regolarizzare in τὸν νόμον τοῦ θεοῦ. Questo suggerimento non è da rigettare senza una riflessione, soprattutto perché negli altri due passaggi di *CMt* in cui questo versetto è citato si parla sempre di «legge di Dio»¹⁷⁸ e inoltre, qui e al paragrafo 29, TL offre concordemente la lezione *diligentibus legem dei*. Anche in questo punto conviene comunque far prevalere la cautela: si è già visto come TL tenda a regolarizzare questa citazione nella forma *legem dei* e infine non bisogna dimenticare che la ragione di questa citazione non risiede in questo stico del versetto, ma in quello successivo (καὶ οὐκ ἔστιν αὐτοῖς σκάνδαλον) ed è quindi ragionevole che l'esegeta abbia qui citato a memoria¹⁷⁹ e senza eccessivi scrupoli di esattezza le parole che in quel momento non lo interessavano. Bisogna dunque tenere a mente l'avvertimento di Huet, secondo cui sono due le cause per cui

¹⁷⁵ 236, a-9 Kl: «manifestavi nomen tuum hominibus, quos dedisti mihi de mundo». Et post pauca: «ego (inquit) pro eis rogo, non pro mundo rogo, sed pro eis quos dedisti mihi»

¹⁷⁶ Rahlfs 1979, 303.

¹⁷⁷ Si può pensare con qualche fondamento che questa traduzione derivi più da un calco del significante (νόμον > nomen) che da una resa del significato (per casi simili si veda Girod 1975). Significativa in questo senso appare la variante *legem tuam* offerta dal codice di Bruges, che andrà forse intesa come un tentativo di normalizzazione.

¹⁷⁸ *CMt* 120,16: εἰρήνη γὰρ πολλή τοῖς ἀγαπῶσι τὸν νόμον τοῦ θεοῦ; TL 223, 19 Kl: *legem tuam*.

¹⁷⁹ Potrebbe non essere privo di significato per la conoscenza mnemonica di questo Salmo da parte di Origene il fatto che la lezione τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ era diffusa principalmente in Egitto, come testimoniato dalle versioni copte e dal codice alessandrino (Rahlfs 1979, 303).

le citazioni scritturistiche in Origene divergono dal testo più diffuso: «quod inconsultis libris festinatione impeditus, et confisus memoriae ea recitaret»¹⁸⁰ e mantenere l'oscillazione tra legge e nome nelle diverse occasioni in cui questo versetto viene citato.

Parr. 24-25

246, 23-249, 32 Kl

Che questa trasposizione klostermanniana sia superflua è illegittima è mostrato chiaramente dal palinsesto criptense. Si rimanda alla sezione a esso dedicata¹⁸¹.

248, 24 Kl

Nell'elencare la δυνάμεις dell'anima, Origene ricorderebbe, secondo la redazione greca, soltanto quella motrice e visiva (πορευτικὸν e διορατικὸν). A queste realtà psichiche corrisponde però un elenco di concrete parti del corpo: χεῖρ, πούς e ὀφθαλμός. Sulla base del latino *actus animae*, Klostermann ha stampato l'integrazione <πρακτικὸν καὶ>, inserendo quel riferimento alla «mano» che, con la sua mancanza, rendeva il testo eccessivamente sghembo. L'intervento di Klostermann va dunque accolto nella convinzione che l'aggettivo πρακτικὸν non sia stato omesso per scelta dal redattore ma sia piuttosto caduto per aplografia a causa della sua somiglianza col successivo πορευτικὸν.

Par. 25

247, 20 Kl

Per quanto riguarda la citazione di Deut 13, 6, si incontrano nel *CMt* le stesse varianti offerte dai manoscritti del testo biblico¹⁸², ossia τῆς ψυχῆς (H M) contro τῆ ψυχῆ (V). Tuttavia, i dati offerti dalla tradizione del testo origeniano non lasciano spazio a dubbi: in dipendenza da ἵσος, il genitivo è la forma originaria mentre il dativo è una *lectio singularis* di V.

248, 13 Kl

L'integrazione <ἡ τῆς μητρός> è stata dapprima proposta da Klostermann sulla base di TL e poi confermata dal palinsesto criptense con la minima variazione di καὶ in luogo di ἡ. Essa va accolta nel testo senza esitazioni perché, una volta eliminata la coppia di padre e madre, i successivi plurali ἀπολλυμένων e αὐτῶν restano privi di un referente adeguato. La caduta di καὶ τῆς μητρός non potrà quindi derivare da una consapevole scelta del redattore greco ma dovrà essere imputata ad un errore di trascrizione successivo al compendio.

Par. 26

250, 16 Kl

La scelta tra le varianti ortografiche μεγαλότης e μεγαλειότης presentate dai due rami della tradizione manoscritta non è facile. La seconda forma è infatti la più diffusa nelle opere di Origene¹⁸³ e ricorre anche in *CMt* 16, 16 (527, 23 Kl), mentre la prima è attestata in *CMt* 28 (259, 9

¹⁸⁰ Huet 1668b, 61.

¹⁸¹ Pagg. 178-179 di questa ricerca.

¹⁸² Wevers 1977, 187.

¹⁸³ Escludendo il *CMt* e i frammenti dubbi μεγαλειότης conta 8 occorrenze contro l'unica di μεγαλότης (*HomPs* 26, 1, 4).

Kl)¹⁸⁴. Sulla base di questi dati è inevitabile ammettere un certo grado di oscillazione, tuttavia in questo passo ci soccorre il palinsesto criptense che certifica come la rara forma *μεγαλότητα* sia più antica e genuinamente origeniana: per questa ragione deve essere accolta senza esitazioni.

250, 29 Kl

La congettura di Kolestermann (*τοῦ ἐφ' ἡμῶν* in luogo di *τῶν ἐφ' ἡμῶν*)¹⁸⁵ è fuori luogo non solo perché contrasta con l'intera tradizione manoscritta (compreso il palinsesto criptense) ma soprattutto perché in questo passo Origene non si riferisce all'astratta libertà dell'arbitrio umano, bensì ai concreti liberi atti che da questa libertà derivano, concetto espresso con precisione dal plurale *τῶν ἐφ' ἡμῶν*.

251, 16 Kl

Il pronome *τοῦτον* (proprio dei manoscritti medievali e del palinsesto) è qui chiaramente concordato con *ἄνδρα* e non va quindi mutato in *τοῦτο* (come vorrebbe Diehl) solo perché TL traduce (erroneamente) con il neutro *hoc*.

252, 1 Kl

Il nome dell'arcangelo Gabriele (che effettivamente pronuncia le parole di Lc 1, 32 citate a 252, 2 Kl) è stato qui restituito da Huet, che ha ben valorizzato la testimonianza di TL molto prima che il palinsesto criptense ci restituisse il nome dell'arcangelo. L'erroneo *nomen sacrum* *σηρ* si sarà qui intruso per attrazione regressiva da 251, 33 Kl¹⁸⁶.

Par. 28

256, 1 Kl

Al principio di questa pagina assai problematica si ha l'oscillazione tra le forme verbali *γέγονε* (H) e *γέγονα* (M V), il cui soggetto sarebbe sempre il singolare *νήπιος*. Se i dati in nostro possesso si fermassero qui non ci sarebbero dubbi nel preferire la lezione di H, dal momento che il ricorso alla prima persona singolare è, almeno in questi termini, estraneo all'uso origeniano. A complicare la situazione è, al solito, la traduzione latina, in cui tutta l'espressione è volta al plurale: Klostermann, basandosi sulla lezione di M e V, stampa quindi *γεγόνασιν*, vedendosi però costretto a mutare per congettura il successivo *νήπιος* in *νήπιοι*.

Il duplice intervento dell'editore tedesco non si fa certo apprezzare per economia ma pone, se non altro, la questione della genesi della variante *γέγονα*, che Klostermann sembra intendere come corruzione da un originario *γεγόνασιν*. Dopo la caduta dell'ultima sillaba l'incongruo *γέγονα* sarebbe stato mutato in *γέγονε* dal copista di H, trascinando con sé il passaggio al singolare di un primitivo plurale *νήπιοι*. Questa ricostruzione non è priva di coerenza ma si rivela senza dubbio troppo invasiva. Meglio quindi stampare la lezione di M e V senza poter dare una risposta ai dubbi sollevati dalla presenza della variante *γέγονα*.

¹⁸⁴ Anche se non si può escludere una forte influenza del contesto nel nesso *μικρότητα και μεγαλότητα*.

¹⁸⁵ La congettura sorge dall'espressione *τὸ ἐφ' ἡμῶν* usata a 250, 25 Kl e da TL, che utilizza un'espressione al singolare: *arbitrii nostri est*.

¹⁸⁶ Un ruolo potrebbe aver avuto anche la lineetta solitamente tracciata dai copisti per segnalare la presenza di un nome proprio o di un *nomen sacrum* (Metzger 1981, 36-37).

256, 13 Kl

Che in questo passaggio sia caduta qualche parola, è evidente. Si può senza esitazione reintegrare la preposizione *κατὰ* davanti a τὸν καιρὸν, caduta probabilmente per aplografia dopo il quasi omografo *κακίᾳ*. Manca ancora però un *verbum dicendi* che dia autonomia sintattica alla frase e, forse, un participio al dativo plurale (γινόμενοις ο ζῶσι) da collegare a τοῖς ἔτι *κακίᾳ*. Il confronto con il parallelo testo latino mette in luce la natura estremamente compendiarica di questa sezione, cosa che esorta a segnare lacuna senza azzardare ricostruzioni che avrebbero un sostegno testuale troppo fragile.

257, 20 Kl

In dipendenza dal sostantivo ἀρμονία è indispensabile la restituzione del genitivo per indicare il primo dei due elementi dell'accordo¹⁸⁷. La congettura ἀγγέλων di Klostermann va quindi accolta, a scapito del tradito ἀγγέλους, che risente del immediatamente successivo accusativo plurale ἀνθρώπους.

258, 27

Il ritocco dell'articolo τῷ nell'indefinito atono τῷ, forma rara ma non ignota all'uso origeniano¹⁸⁸, è senza dubbio la soluzione più elegante per risanare un passaggio che, come si può evincere dall'apparato, ha offerto non poche difficoltà a editori e traduttori.

Par. 29

260, 30 Kl

L'aggettivo μεταπτωτή, per quanto raro, è ben acclimatato nell'*usus* origeniano¹⁸⁹ e patristico¹⁹⁰. Lo stesso non si può dire dell'altrettanto raro μεταπτωτική (congetturato da Koetschau), termine tecnico della filosofia stoica e sempre riferito all'ἄγνοια¹⁹¹. Il mantenimento del testo tradito si impone come una necessità.

Par. 30

263, 27-28 Kl

L'esegeta considera qui l'ipotesi che la triplice correzione fraterna si possa applicare anche ai peccati più gravi (omicidio avvelenamento, avvelenamento, pedofilia), ma ciò pone ovviamente dei problemi di ordine etico:

Ἔσπερ οὖν φαντασίᾳ τοῦ εἰς ὑπερβολὴν Χριστοῦ ἐπιτριβῆς ἀφορμὰς παρείχεν ὁ ἐπὶ παντὸς ἀμαρτήματος λέγων τὰ τοιαῦτα εἰρήσθαι.

Il testo è chiaramente guasto, soprattutto nella problematica espressione τοῦ εἰς ὑπερβολὴν Χριστοῦ. Già Huet¹⁹² era intervenuto mutando τοῦ in τῆς e ἐπιτριβῆς in διατριβῆς.

¹⁸⁷ LSJ s.v. ἀρμονία I, 4.

¹⁸⁸ Si vedano per esempio *CC* 2, 44, 9; *Clo* 6, 42, 217, 5; 13, 23, 136, 2; 20, 12, 91, 1; *Or* 6, 4, 3; 13, 5, 20; *Phil* 23, 8, 25-27.

¹⁸⁹ *FrLam* 8, 18.

¹⁹⁰ Si segnalano specialmente Eus., *ComPs* 64, 21; Bas., *Adv. Eun.* 660, 32 e Gr. Nys., *Adv. Eun.* 1, 1, 283, 8.

¹⁹¹ Fondamentale la testimonianza su Zenone raccolta in *SVF* 68: τὴν ἄγνοιαν μεταπτωτικὴν εἶναι συγκατάθεσιν καὶ ἀσθενή. efinizione ripresa da Crisippo (*SVF* 548, 4) e, in contesto cristiano nota a Clemente Alessandrino (*Strom.* 2, 17, 76, 1: ἡ ἄγνοια φαντασία ἐστὶν εἴκουσα, μεταπτωτικὴ ὑπὸ λόγου).

¹⁹² Huet 1668a, 334.

Questa la sua traduzione: *summam Christi prudentiam et procrastinationem animi*. Klostermann, per una volta conservativo, rifiuta il secondo intervento dell'erudito francese facendo leva sul significato di «pretesto di cattiva condotta» che l'espressione ἀφορμὴν ἐπιτριβῆς ha in CC 6, 70, 7¹⁹³.

L'intervento operata da Klostermann per correggere questo passo si lascia preferire per la sua capacità di spiegare la corruzione. Partendo dall'antica traduzione latina, che offre la resa *eminentis misericordiae Christi* (263, 27-28 Kl) l'editore ha ricostruito la presenza del genitivo χρηστότητος, caduto in modo quasi inevitabile davanti a Χριστοῦ¹⁹⁴. Questo primo danno ne ha generato un altro, ossia il passaggio dell'originario articolo τῆς in un τοῦ concordato con Χριστοῦ. Questo dunque il testo ristabilito da Klostermann e accolto nella presente edizione:

Ὡσπερ οὖν φαντασία τῆς εἰς ὑπερβολὴν χρηστότητος Χριστοῦ ἐπιτριβῆς ἀφορμὰς παρείχεν ὁ ἐπὶ παντὸς ἀμαρτήματος λέγων τὰ τοιαῦτα εἰρήσθαι.

264, 23-24 Kl

Prendendo atto con realismo delle debolezze umane Origene afferma che non è facile trovare in una comunità ecclesiastica

τινα τὸν μὴ τρίς ἐπὶ τῷ αὐτῷ εἶδει τῆς ἀμαρτίας ἐλεγχθέντα, φέρ' εἰπεῖν λοιδορία, καθ' ἣν οἱ λοιδοροῦντες δυσφημοῦσι τοὺς πέλας, οἳ τε θυμούμενοι, ἢ πολυποσία, ἢ λόγῳ ψευδεὶ καὶ ἀργῷ, ἢ τινι τῶν ἐν τοῖς πολλοῖς.

Questo almeno secondo la tradizione dei τόμοι greci, che Huet traduce inserendo il participio θυμούμενοι in una relativa e ponendolo così sullo stesso piano di οἱ λοιδοροῦντες. Ecco dunque la sua traduzione: *qui non ter ob idem noxae genus fuerit objurgatus, maledicti, verbi gratia, quo maledici, vel qui ira excandescunt, propinquorum nomini detrahunt; vel vinolentiae*¹⁹⁵. La sintassi risulta però forzata e poco convincente. Alla luce delle difficoltà interpretative mostrate dal testo, Klostermann, accogliendo un suggerimento di Koetschau, ha modificato il testo tradito, congetturando, al posto del problematico participio οἳ τε θυμούμενοι, il sintagma in ἦτοι φουσιώσει, primo elemento della successiva elencazione di peccati. Ciò è reso possibile dalla testimonianza di TL che, in un contesto di traduzione *verbum de verbo*, presenta il testo *aut in inflatione* e mostra un riecheggiamento di 2Cor. 12, 20¹⁹⁶.

La congettura di Klostermann si dimostra non solo convincente sul piano del significato ma anche verisimile per quanto concerne la genesi dell'errore: potremmo qui individuare un'interferenza di 2Cor. 12,20, dove compaiono a poca distanza le parole θυμοί e φουσιώσεις. Il passaggio ἦτοι φουσιώσει > οἳ τε θυμούμενοι è poi propiziato dalla somiglianza dei primi due segmenti fonici (/itiphi/ e /itethi/); inoltre e il verbo φουσιώ è utilizzato con il medesimo

¹⁹³ CC 6, 70, 7-8: Πλὴν ἵνα μὴ παρακούσας τις τοῦ λεγομένου ἐπιτριβῆς εὐρη ἀφορμὴν. Per questa accezione si veda Lampe s.v. ἐπιτριβή, 2.

¹⁹⁴ La stessa espressione si trova poche righe dopo (264, 30-265, 4 Kl: Ζητήσεις οὖν, μήποτε λανθάνει τις κατὰ τὸν τόπον τήρησις καὶ τοὺς φαντασία τῆς τοῦ λόγου χρηστότητος καὶ πρὸς τοὺς τὰ μέγιστα ἡμαρτηκότας τὸ συγγνωμονικὸν διδόντας), dove la presenza di τοῦ λόγου al posto di Χριστοῦ ha propiziato la conservazione di un testo sano. Klostermann non manca tuttavia di segnare in nota che manca nel greco il perfetto corrispondente del latino *immensae misericordiae*.

¹⁹⁵ Huet 1668a, 334.

¹⁹⁶ 2Cor. 12,20: φοβούμαι γὰρ μὴ πως ἐλθὼν οὐχ οἴους θέλω εὔρω ὑμᾶς ἀγῶ εὐρεθῶ ὑμῖν οἷον οὐ θέλετε· μὴ πως ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθείαι, καταλαλιαί, ψιθυρισμοί, φουσιώσεις, ἀκαταστασίαι.

significato in *CMt* 13, 16 (222, 18-19 Kl). Quel che manca in questo caso è la certezza che il danno non risalga a una fase molto antica di tradizione, cioè a prima che il nostro testo greco venisse compendiato¹⁹⁷: tra i due rischi opposti di intervenire troppo sul testo o di scivolare nel «culto della corruzione»¹⁹⁸ conviene qui offrire un testo più scorrevole e lineare, per quanto la dose di arbitrio insita in questa scelta sia molto alta.

265, 5-7 Kl

La prima delle due integrazioni congetturali proposte da Klostermann è senza dubbio da respingere in quanto totalmente superflua¹⁹⁹. La seconda invece (<τὸ ἐλεγχθῆναι δις ἦ>), per quando invasiva, è da accogliere poiché permette di evitare l'inusitato nesso μετὰ τρις²⁰⁰, frutto di una palese corruzione.

In queste pagine è stato necessario operare una serie piuttosto lunga di correzioni congetturali al fine di restituire al testo dei τόμοι un livello accettabile di leggibilità. Ciò lascia supporre che l'archetipo della nostra redazione greca fosse qui danneggiato o comunque difficilmente leggibile.

266, 2 Kl

Nel commentare il versetto Mt 18, 17 Origene cita solo una volta le parole εἰπὲ τῇ ἐκκλησίᾳ²⁰¹. A creare difficoltà è qui la forma di imperativo del *verbum dicendi*: nei due manoscritti più antichi, infatti, si legge εἶπον mentre V presenta una forma più regolare, ossia εἰπέ. Klostermann si discosta, sia pur leggermente, da entrambe le lezioni tradite e muta l'accentazione in εἰπὸν. Le ricerche grammaticali sul testo biblico hanno messo chiaramente in luce come la forma di imperativo εἶπον sia perfettamente ammissibile, anzi preferita della LXX²⁰². Nel passo origeniano è quindi possibile mantenere la forma trasmessa dai manoscritti principali (e probabilmente presente nel testo evangelico di Origene) senza mutarne l'accentazione; la lezione di V si spiega pertanto con un'omologazione della citazione al testo bizantino standard.

267, 21 Kl

In questo passo i manoscritti concordano nella forma ἀποδίδωται, con accento ritratto, laddove la correttezza ortografica del congiuntivo richiederebbe la forma properispomena ἀποδιδῶται. Sia che si tratti del semplice verbo δίδωμι o dei suoi composti, l'oscillazione tra queste forme è piuttosto comune nei manoscritti²⁰³; ciò è dovuto probabilmente all'oblio

¹⁹⁷ Diverso è il caso della scelta tra μειούμενον e μιμούμενον (190, 18 Kl) in cui la tradizione catenaria ci assicura che, salvo errori poligenetici, la seconda alternativa, per quanto probabilmente corrotta, era presente già nel testo integrale del commento origeniano.

¹⁹⁸ Cf. Axelson 1976.

¹⁹⁹ Si veda Früchtel 1955, 36 n.9.

²⁰⁰ Sarebbe senza dubbio più economico correggere τρις in τρία, ma si creerebbe così un'espressione assai innaturale (τὸν μετὰ τρία τὰ βραχύτερα ἡμαρτηκότα) e priva di paralleli nel passo in questione. Meglio dunque reintegrare una porzione di testo più ampia ma meglio integrabile nel contesto.

²⁰¹ Questa è la forma adottata in Nestle-Aland 2012, 57.

²⁰² Katz 1936, 284 e Blas-Derbrunner 1965, 53 argomentano, in base alle testimonianze dei grammatici (Herod., *De pros. cath.* 3,1 460, 19-27; Choerob., *Theod.* 245, 15-25) che la forma εἰπὸν, originariamente propria del dialetto dorico-siracusano, non sarebbe altro che una formazione analogica; *contra* Moulton-Howard II 1920.

²⁰³ Si veda Aristot., *Cat.* 7a23-24 (Bouéius 2001, 32); Or., *CC* 5,29,47 (Koetschau 1899 II, 31) e *Plot.* 5,7,1,13 (Henry-Schwyzler 1959, 370) dove la forma "scorretta" ἀποδίδωται è si impone a livello stemmatico.

dell'originaria natura contratta della vocale tematica lunga che caratterizza il congiuntivo²⁰⁴. Se una certa oscillazione a questo riguardo sembra ben accertata nel greco bizantino²⁰⁵, permangono seri dubbi sulla liceità di adottare l'accentazione ritratta per autori di età imperiale come Porfirio o Galeno²⁰⁶. In ogni caso l'accordo dell'intera tradizione manoscritta del *CMt* sconsiglia di regolarizzare una forma che, ricordiamo, non deve per forza risalire all'autore ma potrebbe essere propria di un redattore (forse molto) posteriore²⁰⁷.

²⁰⁴ Chantraine 1984, 261.

²⁰⁵ Si vedano ad esempio Anna Comn., *Alex.* 6, 10, 10, 8; *Schol.in Il.* 9, 379-387, 7; Genn. Schol., *De processu I*, 4,168,14 e in modo quasi costante la letteratura giuridica.

²⁰⁶ Porph., *In Cat'* 116,38 (Busse 1887, 116); Gal., *In Hipp. de nat. hom. III*, 15,215,12 Kuhn.

²⁰⁷ La forma ἀποδίδοται adottata da Huet e con lui dai maurini risale invece senza dubbio a una svista.

Bibliografia

Abbreviazioni

- Briquet = C. M. Briquet, *Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600*, 2^e éd. Leipzig 1923.
- CPG C = M. Geerard, *Clavis patrum graecorum. Volumen IV: concilia et catenae*, Turnhout 1980.
- DBI = *Dizionario Biografico degli Italiani*, 94 voll., Roma 1960-in corso.
- IG³ = F. Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, con la collaborazione di I. Garofalo-D. Manetti, fondato su un progetto di N. Marinone, Torino 2013.
- Lake = *Dated Greek Minuscule Manuscripts to the Year 1200*, ed. K. Lake-S. Lake, I-X, Boston (Mass.) 1934-1939.
- Lampe = G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1969.
- LBG = E. Trapp (ed.), *Lexikon zur byzantinischen Gräzität besonders des 9.–12. Jahrhunderts*, (Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik, VI/1–8), Wien 1994-2017.
- LSJ = H. G. Liddell-R. Scott, *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie and with the cooperation of many scholars. With a revised supplement, Oxford 1996.
- LThK = *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1930-1938, 1957-1965
- ODB = *The Oxford dictionary of Byzantium*, 3 voll., edd. A. P. Kazhdan et alii, Oxford 1991.
- PG = *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, 161 voll., cur. J.P. Migne, Paris 1856-1866.
- PL = *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, 221 voll., cur. J.P. Migne, Paris 1844-1855.
- PLP = E. Trapp u.a. (Hrsg.), *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, 15 Bände, Wien 1976-1996
- PMBZ = *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit*, nach Vorarbeiten F. Winkelmanns erstellt von R.-J. Lilie-C. Ludwig-T. Pratsch-B. Zielke, Berlin/Boston 2013.
- RGK = *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*, I. *Handschriften aus Bibliotheken Großbritanniens*, A. *Verzeichnis der Kopisten*, Erst. von E. Gamillscheg-D. Harlfinger, B. *Paläographische Charakteristika*, Erst. von H. Hunger, C. *Tafeln*, Wien 1981; II. *Handschriften aus Bibliotheken Frankreichs und Nachträge zu den Bibliotheken Großbritanniens*, A. *Verzeichnis der Kopisten*, Erst. von E. Gamillscheg-D. Harlfinger, B. *Paläographische Charakteristika*, Erst. von H. Hunger, C. *Tafeln*, Wien 1989; III. *Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan*, A. *Verzeichnis der Kopisten*, Erst. von E. Gamillscheg unter Mitarbeit von D. Harlfinger-P. Eleuteri, B. *Paläographische Charakteristika*, Erst. von H. Hunger, C. *Tafeln*, Wien 1997.
- SVF = *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 voll. ed. J.ab Arnim, Lipsiae 1901-1905.

Opere citate

- Acerbi-Martinelli Tempesta-Vitrac 2016 = F. Acerbi-S. Martinelli Tempesta-B. Vitrac, *Gli interventi autografi di Giorgio Gemisto Pletone nel codice matematico Marc. gr. Z 301*, «Segno e Testo» 14 (2016), 411-456.
- Akkerman-Vanderjagt 1988 = *Rodolphus Agricola Phrisius, 1444-1485. Proceedings of the International conference at the University of Groningen, 28-30 October 1985*, edd. F. Akkerman-A.J. Vanderjagt Leiden-Boston, 1988.

- Aland 1963 = K. Aland, *Kurzgefasste Liste der Griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, Berlin 1963.
- Aland 1968 = K. Aland, *Über die Bedeutung eines Punktes. Eine Untersuchung zu Joh. 1,3.4*, «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft» 59 (1968), 174-209 [ristampato in Id., *Neutestamentliche Entwürfe*, München 1979, 351-391].
- Aland-Rosenbaum 1995 = K. Aland-H.U. Rosenbaum, *Repertorium der griechischen christlichen Papyri, II, Kirchenväter-Papyri, Teil 1: Beschreibungen (RGCP II/1)*, Berlin-New York 1995.
- Alciati 2014 = R. Alciati, *Il Cassiano greco di Panayiotis Tzamalikos*, «Rivista di Storia del Cristianesimo» 11 (2014), 451-478.
- Alexakis 1996 = A. Alexakis, *Codex Parisinus Graecus 115 and Its Archetype*, Washington D.C. 1996.
- Alexander 1953 = P.J. Alexander, *The iconoclastic Council of S. Sophia (815) and his Definition (Horos)*, «Dumbarton Oaks Papers» 7 (1953), 35-66.
- Alexander 1958 = P. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople*, Oxford 1958.
- Allen-Allen 1926 = *Opus epistolarum Desideri Erasmi Roterodami*, edd. P.S. Allen-H.M. Allen, vol. VI, Oxonii 1926.
- Allen-Allen 1928 = *Opus epistolarum Desideri Erasmi Roterodami*, edd. P.S. Allen-H.M. Allen, vol. VII, Oxonii 1928.
- Almagià 1942 = R. Almagià, *L'opera geografica di Luca Holstenio*, Città del Vaticano 1942.
- Aly-Sbordone 1956 = W. Aly, *De Strabonis codice rescripto cuius reliquiae in codicibus vaticanis Vat. gr. 2306 et 2061 A servatae sunt*. Corollarium adiecit F. Sbordone, (Studi e Testi, 188), Città del Vaticano 1956.
- Amacker-Junod 2002 = Pamphile et Eusèbe de Césarée *suivi de Rufin d'Aquilée, Apologie pour Origène. Sur la falsification des livres d'Origène*, 2 voll. (Sources Chrétiennes, 464-465), cur. R. Amacker-É. Junod, Paris 2002.
- Aubineau 1987 = M. Aubineau, *Les "Catenae in Lucam" de J. Reuss et Cyrille d'Alexandrie*, «Byzantinische Zeitschrift» 80 (1987), 29-47.
- Aussedat 2008 = M. Aussedat, *Une pratique érudite de lecture des textes bibliques : les chaînes exégétiques grecques*, «Revue des études grecques» 121 (2008), 547-570.
- Aussedat 2010 = M. Aussedat, *La réécriture des Homélie sur Jérémie d'Origène dans la tradition caténique*, in J. Baun, A. Cameron, M. Edwards, M. Vinzent (edd.), *Papers presented at the Fifteenth international Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007*, (Studia Patristica, 46) Leuven, 2010, 229-234.
- Avalle 1972 = D'A.S. Avalle, *Principi di critica testuale*, Padova 1972 (rist. Roma-Padova 2002).
- Axelson 1967 = B. Axelson, *Korruptelenkult. Studien zur Textkritik der unechten Seneca-Tragödie Hercules Oetaeus*, Lund 1967.
- Baehrens 1925 = *Origenes Werke 8. Band. Homilien zu Samuel I, zum Hohelied und zu den Propheten*, Hrsg. A.W. Baehrens, (Griechische christliche Schriftsteller, 33), Leipzig 1925.

- Baldi 2011 = D. Baldi, *Ioannikios e il Corpus aristotelicum*, «Revue d'histoire des textes» n.s. 6 (2011), 15-26.
- Bandini 1764 = A.M. Bandini, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae varia continens Opera Graecorum Patrum, vol. I*, Florentiae 1764.
- Bandini 1768 = A.M. Bandini, *Catalogus codicum Graecorum Bibliothecae Laurentianae varia continens Opera Graecorum Patrum, vol. II*, Florentiae 1768.
- Bandt 2016 = C. Bandt, *The Reception of Origen's Homilies on Psalms in the Catenae*, in A.-C. Jacobsen (ed.), *Origeniana undecima. Origen and Origenism in the History of Western Thought. Papers of the 11th International Origen Congress, Aarhus University, 26-31 August 2013*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 279), Leuven-Paris-Bristol 2016, 235-256.
- Baranov 2004 = V. Baranov, *Origen and the Iconoclastic Controversy*, in L. Perrone (ed.), *Origeniana octava. Origen and the alexandrian tradition. Papers of the 8. International Origen Congress, Pisa, 27-31 august 2001, vol 2*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 164) Leuven 2004, 1043-1052.
- Baranov 2006 = V. Baranov, *The Vita Tarasii as a Source for Reconstruction of the Iconoclastic Theology*, in B. Lourié-A.V. Mouraviev (edd.), *Scrinium, II. Universum Hagiographicum. Mémorial R.P. Michel van Esbroeck*, Sankt Peterburg-Moskva 2006, 89-97.
- Baranov 2008 = V. Baranov., *Byzantine Doctrines on the Resurrected Body of Christ and Their Parallels in Late Antiquity*, in V. Baranov-B. Lourié (edd.), *Scrinium, IV. Patrologia Pacífica*, Sankt Peterburg 2008, 4-22
- Barbàra 2011 = M.A. Barbàra, *Alla ricerca dell'esegesi origeniana su Mt 6, 28-30*, in T. Piscitelli (ed.), *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*, Brescia 2011, 147-161.
- Bardy 1923 = G. Bardy, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De principiis d'Origène*, Paris 1923.
- Bardy 1940 = G. Bardy, *Traducteurs et adaptateurs au quatrième siècle*, «Recherches de science religieuse» 30 (1940), 257-306.
- Bassi 1898 = D. Bassi, *Sette epigrammi greci inediti*, «Rivista di filologia e istruzione classica» 26 (1898), 385-398.
- Bastit 2001 = A. Bastit-Kalinowska, *Que penser de la version latine ancienne du commentaire sur Matthieu d'Origène?*, «Euphrosyne» 29 (2011), 193-200.
- Bastit 2004 = A. Bastit-Kalinowska, *L'impôt et le poisson. Une lecture patristique de la péricope de Matthieu 17, 24-27*, in B. Gain, G. Nauroy (éds.), *Chartae caritatis. Études de patristique et d'antiquité tardive en hommage à Yves-Marie Duval*, Paris 2004, 145-156.
- Bastit 2009 = A. Bastit, *L'oeil, la main et le corps: l'interprétation patristique des conseils évangéliques sur l'amputation (Mt 5, 29-30 et 18, 8-9) et le modèle paulinien du corps ecclésial*, in M.-A. Vannier (éd.), *Les Pères et la naissance de l'ecclésiologie*, Paris 2009, 211-233.
- Bastit 2017 = A. Bastit, *Le prologue aux Commentarii sur les évangiles de Fortunatien. Étude analytique et enquête sur les sources*, in L.J. Dorfbauer (Hrsg.), *Fortunatianus redivivus. Bischof Fortunatian*

von Aquileia und seine Evangelienkommentar, Berlin-Boston 2017, 1- 46.

- Bastit-Guignar 2014 = A. Bastit-C. Guignard, *La polémique exégétique dans les Tractatus de Chromace d'Aquilée sur Matthieu, en relation avec le commentaire des évangiles de Fortunatien, récemment redécouvert*, «Auctores Nostri» 14 (2014), 245-265
- Barbieri 1986 = F. Barbieri, *Paolo Manuzio e la stamperia del popolo romano (1561-1570) con documenti inediti*, Roma 1986.
- Batiffol 1890 = P. Batiffol, *La Vaticane de Paul IV à Paul V*, Paris 1890.
- Batiffol 1891 = P. Batiffol, *L'abbaye de Rossano. Contribution à l'histoire de la Vaticane*, Paris 1891.
- Bauer-Aland 1988 = *Griechisch-deutsch Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, von W. Bauer, hrsg. von K. Aland und B. Aland, Berlin-New York 1988.
- Baum 2001 = A.D. Baum, *Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum*, Tübingen 2001.
- Beccadelli 1563 = [L. Beccadelli], *Vita Reginaldi Poli, britanni, S. R. E. cardinalis et cantuariensis archiepiscopi*, Venetiis 1563.
- Beccadelli 1799 = *Monumenti di varia letteratura tratti dai manoscritti di Monsignor Lodovico Beccadelli arcivescovo di Ragusa. Tomo I. Parte II*, Bologna 1799.
- Beck 1959 = H.-C. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, (Handbuch der Altertumswissenschaft 12, 2, 1)*, München 1959.
- Becker 1885 = G. Becker, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, Bonn 1885.
- Beck-Manoussacas-Pertusi 1977 = *Venezia, centro di Mediazione tra oriente e occidente (secoli XV-XVI). Aspetti e problemi*, 2 voll., cur. H.G. Beck-M. Manoussacas-A. Pertusi, Firenze 1977.
- Bédier 1928a = J. Bédier, *La tradition manuscrite du Lai de l'Ombre. Réflexions sur l'art d'éditer les anciens textes (premier article)*, «Romania» 54 (1928), 161-196.
- Bédier 1928b = J. Bédier, *La tradition manuscrite du Lai de l'Ombre. Réflexions sur l'art d'éditer les anciens textes (deuxième article)*, «Romania» 54 (1928), 321-356.
- Bendinelli 1997 = G. Bendinelli, *Il commentario a Matteo di Origene. L'ambito della metodologia scolastica dell'antichità*, Roma 1997.
- Bendinelli 2004 = *Origene. Commento a Matteo: Series/1*, cur. G. Bendinelli, trad. R. Scognamiglio, note di commento M.I. Danieli, (Opere di Origene, XI/5), Roma 2004.
- Bendinelli 2012 = *Origene. Commento a Matteo/2. Libri XII e XIII*, cur. G. Bendinelli, Roma 2012.
- Berbessou-Broustet 2016 = B. Berbessou-Broustet, *Xiphilin, abrégiateur des Cassius Dion*, in V. Fromentin-E. Bertrand-M. Coltelloni-Trannoy-M. Molin-G. Urso (éds.), *Cassius Dion: nouvelles lectures*, vol. 1, Bordeaux 2016, 81-94.

- Bessone 1984 = L. Bessone, *Le Periochae di Livio*, «Atene e Roma» n.s. 29 (1984), 42-55.
- Bettini 2012 = M. Bettini, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Torino 2012.
- Bianca 1999 = C. Bianca, *Da Bisanzio a Roma. Studi sul cardinale Bessarione*, Roma 1999.
- Bianchi-Schiano 2016 = Fozio, *Biblioteca*, N. Bianchi-C. Schiano (curr.), con un'introduzione di L. Canfora, Pisa 2016.
- Bianconi 2004 = D. Bianconi, *Libri e mani. Sulla formazione di alcune miscellanee dell'età dei Paleologi*, in E. Crisci-O. Pecere (curr.), *Il codice miscellaneo. Tipologie e funzioni. Atti del Convegno internazionale (Cassino, 14-17 maggio 2003)*, «Segno e Testo» 2 (2004), 311-363.
- Bianconi 2005a = D. Bianconi, *Tessalonica nell'età dei Paleologi. Le pratiche intellettuali nel riflesso della cultura scritta*, (Dossiers Byzantins, 5), Paris, 2005.
- Bianconi 2005b = D. Bianconi, *La biblioteca di Cora tra Massimo Planude e Niceforo Gregora. Una questione di mani*, «Segno e Testo» 3 (2005), 391-438.
- Bianconi 2010 = D. Bianconi, *Età comnena e cultura scritta. Materiali e considerazioni alle origini di una ricerca*, in A. Bravo García-I. Perez Martin (edd.), *The Legacy of Bernard de Montfaucon: Three Hundred Years of Studies on Greek Handwriting. Proceedings of the Seventh International Colloquium of Greek Palaeography (Madrid – Salamanca, 15-20 September 2008)*, Turnhout 2010, 75-96.
- Bianconi 2012a = D. Bianconi, *Michele della lavra di Stilo. Qualche nuova attribuzione e considerazione*, «Scripta» 5 (2012), 31-42.
- Bianconi 2012b = D. Bianconi, «Duplici scribendi forma». *Commentare Bernard de Montfaucon*, «Medioevo e Rinascimento», 23 (2012), 299-317.
- Bianconi 2012c = D. Bianconi, *Dire e contraddire. Committenti, autori e pubblico nella letteratura delle controversie religiose. (Due esempi dal XIV secolo)*, in P. Odorico (éd.), *La face cachée de la littérature Byzantine. Le texte en tant que message immédiat. Actes du colloque international, Paris, 5-6-7 juin 2008*, Paris 2012, 23-40.
- Bianconi 2016 = D. Bianconi, *Sparagmata di un antico testimone dell'Historia Ecclesiastica di Eusebio di Cesarea*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» 53 (2016), 103-122.
- Bianconi 2018 = D. Bianconi, *Cura et studio. Il restauro del libro a Bisanzio*, (Hellenica 66), Alessandria 2018.
- Bickerman 1949 = E.J. Bickerman, *The Name of Christians*, «The Harvard Theological Review» 42 (1949), 109-124.
- Bietenholz 1985 = P.G. Bietenholz (cur.), *Contemporaries of Erasmus. Volume 1: A-E*, Toronto 1985.
- Bignami Odier 1973 = J. Bignami Odier, *La Bibliothèque Vaticane de Sixte IV à Pie XI. Recherches sur l'histoire des collections de manuscrits*, (Studi e Testi, 272), Città del Vaticano 1973.
- Bilir-Gündüz-Ciner 2017 = A. Bilir-S. Gündüz-C. Ciner, 2016 *Vordonisi Underwater Research*, «TINA. Maritime Archaeology Periodical» 8 (2017), 132-150.
- Bingham 1979 = W.J. Bingham, *A study of the livian "Periochae" and their relation to Livy's "Ab urbe con-*

dita”, Ann Arbor 1979.

Birdsall 1956 = J.N. Birdsall, *The Texts of the Gospel in Photius*, «Journal of Theological Studies» n.s. 7 (1956), 42-55; 190-198.

Birdsall 1975 = J.N. Birdsall, *The Text and Scholia of the Codex von der Goltz and its Allies, and their Bearing upon the Texts of the Works of Origen, especially the Commentary on Romans*, in H. Crouzel, G. Lomiento, J. Rius-Camps (éds.), *Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes, Montserrat, 18-21 septembre 1973*, Bari 1975, 215-222 [ristampato in: J.N. Birdsall, *Collected Papers in Greek and Georgian Textual Criticism*, Piscataway 2006, 81-86].

Birdsall 1989-1991 = J.N. Birdsall, *The New Testament Text known to Photius: a Reconsideration*, «Ἐκκλησία καὶ Θεολογία» 1 (1989-1991), 181-187 [ristampato in J.N. Birdsall, *Collected Papers in Greek and Georgian Textual Criticism*, (Texts and Studies. Third Series, 3), Piscataway 2006, 47-54].

Blaß-Derbrunner 1965 = F. Blaß, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, bearbeitet von A. Derbrunner, Göttingen ¹²1965.

Bloch 1998 = M. Bloch, *Apologia della storia o mestiere di storico*, Torino 1998.

Blok 1974 = F.F. Blok, *Contributions to the history of Isaac Vossius's library*, Amsterdam-London 1974.

Blomkvist 2012 = V. Blomkvist, *Euthalian traditions: text, translation and commentary*, Berlin/Boston 2012.

Bompaire 1998 = *Lucien, Œuvres, Tome II, Opuscules 11-20*, éd. J. Bompaire, Paris 1998.

Bonnard 1977 = *Saint Jérôme. Commentaire sur S. Matthieu. Tome I (Livres I-II)*, éd. É. Bonnard, (Sources Chrétiennes, 242), Paris 1977.

Bonnard 1979 = *Saint Jérôme. Commentaire sur S. Matthieu. Tome II (Livres III-IV)*, éd. É. Bonnard, (Sources Chrétiennes, 249), Paris 1979.

Bönnen-Keilmann 2005 = G. Bönnen-B. Keilmann (Hrsg.), *Der Wormser Bischof Johann von Dalberg (1482 - 1503) und seine Zeit*, Mainz 2005.

Bonwetsch 1917 = *Methodius Werke*, Hrsg. G.N. Bonwetsch, (Griechische christliche Schriftsteller, 27), Leipzig 1917.

Borret 1967 = *Origène, Contre Celse. Tome I (livres I et II)*, texte et traduction avec introduction et notes par M. Borret, Paris 1967.

Bossina 2008 = L. Bossina, *Teodoreto restituito. Ricerche sulla catena dei Tre Padri e la sua tradizione*, Alessandria 2008.

Bossina 2011a = L. Bossina, *Le diverse redazioni del Commento a Matteo di Origene, Storia in due atti, 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, Brescia 2011, 27-97.

Bossina 2011b = L. Bossina, *Falsi antichi e moderni nell'opera di Nilo di Ancira*, in J. Martínez (ed.), *Fakes and Forgers of Classical Literature/Falsificaciones y falsarios de la Literatura Clásica*, Madrid 2011.

Bossina 2012 = L. Bossina, *Tagli e trasposizioni. Addenda et corrigenda sul Commento a Matteo di Orige-*

ne, «Quaderni di Storia» 76 (2012), 289-304.

Bossina 2014 = L. Bossina, recensione di A. Chrystostalis, *Recherches sur la tradition manuscrite du Contra Eusebium de Nicéphore de Constantinople*, Paris 2012, «Semitica et Classica» 7 (2014), 293-296.

Bossina 2015 = L. Bossina, *Réduire Origène. Extraits, résumés, réélaborations d'un auteur qui a trop écrit*, in S. Morlet (éd.), *Lire en extraits. Lecture et production des textes, de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge*, Paris 2015, 199-216.

Bossina 2016 = L. Bossina, *Per una lettura della Bibliotheca di Fozio*, in *La Bibliotheca di Fozio come archivio*, cur. L. Bossina, «Rivista di Storia del Cristianesimo» 13 (2016), 3-20.

Bouéius 2001 = R. Bouéius (éd.), *Aristote, [Catégories]*, Paris 2001.

Breccia 1997 = G. Breccia, *Dalla «Regina delle città». I manoscritti della donazione di Alessio Comneno a Bartolomeo da Simeri*, in *Ἔργα. Studi in onore di mgr. Paul Canart per il LXX compleanno*, «Bollentino della Badia Greca di Grottaferrata» 51 (1997), 209-224.

Breccia 2005 = G. Breccia, *Nuovi contributo alla storia del Patir. Documenti del Vat.gr. 2605*, Roma 2005.

Brochmann 1992 = C. Brockmann, *Die handschriftliche Überlieferung von Platons Symposion*, Wiesbaden 1992.

Brock 1979 = S. Brock, *Aspects of Translation Technique in Antiquity*, «Greek Roman and Byzantine Studies» 20 (1979), 69-87.

Brodie 1993 = T.L. Brodie, *The Gospel according to John. A Literary and Theological Commentary*, Oxford 1993.

Brooke 1891 = A.E. Brooke, *The Fragments of Heracleon*, Cambridge 1891.

Brooke 1896 = A.E. Brooke, *The Commentary of Origen on S. John's Gospel. Vol. I*, Cambridge 1896.

Brown 1992 = *Catalogus translationum et commentariorum, Mediaeval and Renaissance Latin translations and commentaries. Annotated lists and guides, Volume VII*, ed. V. Brown-P.O. Kristeller, E. Cranz, Washington D.C. 1992.

Browning 1960 = R. Browning, *Recentiores non Deteriores*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 7 (1960), 11-21 [ristampato in R. Browning, *Studies on Byzantine history, literature and education*, London 1977, n° XII].

Browning 1962-1963 = R. Browning, *The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century*, «Byzantion» 32 (1962), 167-202; 33 (1963), 11-40 [ristampato in R. Browning, *Studies on Byzantine history, literature and education*, London 1977, 167-201].

Browning 1983 = R. Browning, *Medieval and Modern Greek*, Oxford 1983.

Buchinger-Leonhard 2017 = H. Buchinger-C. Leonhard, *Der Evangelionkommentar des Fortunatian und die Liturgiegeschichte*, in L.J. Dorfbauer (Hrsg.), *Fortunatianus redivivus. Bischof Fortunatian von Aquileia und seine Evangelienkommentar*, Berlin-Boston 2017, 67-111.

Burgmann 1995 = *Repertorium der Handschriften des byzantinischen Rechts. I, Die Handschriften des*

- weltlichen Rechts*: (Nr. 1 - 327), L. Burgmann-M. Fögen-A. Schminck-D. Simon (Hrsgg.), Frankfurt am Main 1995.
- Bury 1890 = J.B. Bury, *The Relationship of the Patriarch Photius to the Empress Theodora*, «English Historical Review» 18 (1890), 255-258.
- Busse 1887 = A. Busse (ed.), *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium* (CAG 4/1), Berlin 1887.
- Cadiou 1930 = R. Cadiou, *Origène et les homélies clémentines*, «Recherches de Science Religieuse» 20 (1930), 506-528.
- Cameron 2011 = A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2011.
- Caminiti Pennarola 1993 = L. Caminiti Pennarola, *Gilles Ménage. Lettres inédites a Pierre-Daniel Huet (1659-1692)*, Napoli 1993.
- Cammelli 1941 = G. Cammelli, *Giovanni Argiropulo*, Firenze 1941.
- Canart 1970 = P. Canart, *Codices Vaticani Graeci, codices 1745-1962*, Città del Vaticano 1970.
- Canart 1978 = P. Canart, *Le livre grec en Italie méridionale sous les règnes normand et souabe: aspects matériels et sociaux*, «Scrittura e Civiltà» 2 (1978), 103-162.
- Canart 1980 = P. Canart, *Lezioni di Paleografia e di Codicologia Greca*, Città del Vaticano 1980 (dispense dattiloscritte).
- Canart et al. 1993 = P. Canart-S. Di Zio-L. Polistena, D. Scialanga, *Une enquête sur le papier de type «arabe occidental» ou «espagnol non filigrané»*, in M. Maniaci-P.F. Munafò (edd.), *Ancient and Medieval book Materials and Techniques*, vol. 1, (Studi e Testi, 357), Città del Vaticano 1993, 313-393.
- Canart 1998 = P. Canart, *Quelques exemples de division du travail chez les copistes byzantines*, in P. Hoffmann (cur.), *Recherches de codicologie comparée. La composition du codex au Moyen Âge en Orient et en Occident*, Paris 1998, 49-67.
- Canart 2000 = P. Canart, *I Vangeli nell'impero Bizantino*, in *I Vangeli dei popoli: la parola e l'immagine del Cristo nelle culture e nella storia*, cur. F. D' Aiuto, G. Morello, A.M. Piazzoni (cur.), Città del Vaticano-Roma 2000, 77-92.
- Canart 2008 = P. Canart, *Les Palimpsestes en écriture majuscule des fonds grecs de la Bibliothèque Vaticane* in S. Lucà (cur), *Libri palinsesti greci: conservazione, restauro digitale, studio* (Atti del Convegno internazionale di Villa Mondragone, Monte Porzio Catone, Università di Roma «Tor Vergata», Biblioteca del Monumento Nazionale di Grottaferrata, 21-24 aprile 2004), Roma 2008, 71-84.
- Canart-Agati 2009 = P. Canart-M. Agati, *Copie et reliure dans la Rome des premières décennies du XVIe siècle, Autour du Cardinal's shop*, «Scripta» 2 (2009), 9-38.
- Canart-Lucà 2000 = *Codici greci dell'Italia meridionale. Catalogo della mostra di Grottaferrata, Biblioteca del Monumento Nazionale, 31 marzo-31 maggio 2000*, P. Canart-S. Lucà (edd.), Roma 2000.
- Canart-Perria 1991 = P. Canart-L. Perria, *Les écritures livresques des XI et XII siècles*, in D. Harlfinger-G. Prato (edd), *Paleografia e codicologia greca* (Atti del II Colloquio internazionale Berlino-Wolffenbüttel, 17-20 ottobre 1983), Alessandria, 1991, 67-116 (tavole 51-68).

- Canfora 1972 = L. Canfora, recensione di A. Vârvaro, *Critica dei testi classica e romanza. Problemi comuni ed esperienze diverse*, «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle arti di Napoli» 45 (1970), 73-117, «Belfagor» 27 (1972), 614-617.
- Canfora 1978 = L. Canfora, *Xifilino e il libro LX di Dione Cassio*, «Klio» 60 (1978) 403-407.
- Canfora 1995 = L. Canfora, *Libri e biblioteche*, in G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza (cur.), *Lo spazio letterario della Grecia antica. Vol. II. La ricezione e l'attualizzazione del testo*, Roma, 1995, 29-64.
- Canfora 1998a = L. Canfora, *Le «cercle des lecteurs» autour de Photius: une source contemporaine*, «Revue des Études Byzantines» 56 (1998). 269-273.
- Canfora 1998b = L. Canfora, *La Biblioteca del patriarca. Fozio censurato nella Francia di Mazzarino*, Roma 1998.
- Canfora 2000 = L. Canfora, *Il rogo dei libri di Fozio*, in L. Canfora-N.G. Wilson-C. Beveggi, *Fozio: tra crisi ecclesiale e magistero letterario*, cur. G. Menestrina, Brescia 2000, 17-28.
- Canfora 2001 = L. Canfora, *Il Fozio ritrovato. Juan de Mariana e André Schott*, Bari 2001.
- Canfora 2003 = L. Canfora, *La Biblioteca Palatina di Heidelberg e una lettera dimenticata di Leone Allacci*, «Byzantinische Zeitschrift» 96 (2003), 59-66.
- Canfora 2017 = L. Canfora, *Profilo di Carlo Ferdinando Russo*, in P. Totaro-R. Ruggiero (curr.), *Ricordo di Carlo Ferdinando Russo*, Firenze 2017, 7-14.
- Cappelli 1957 = B. Cappelli, *Attraverso sottoscrizioni e note di alcuni manoscritti italogreci*, «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» 11 (1957), 37-50.
- Cassin 2012 = M. Cassin, *Tradition manuscrite grecque de l'Histoire ecclésiastique*, in S. Morlet (ed), *Eusebe de Césarée, Histoire ecclésiastique*, Paris 2012, 209-242.
- Castellani 1896-1897 = C. Castellani, *Il prestito dei codici manoscritti della Biblioteca di S. Marco in Venezia ne' suoi primi tempi e le conseguenti perdite dei codici stessi. Ricerche e notizie di C. Castellani*, «Atti del regio Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti» 8 (1896-97), 311-377.
- Cataldi Palau 1986 = A. Cataldi Palau, *Les vicissitudes de la collection de manuscrits grecs de Guillaume Pellicier*, «Scriptorium» 40 (1986), 32-53.
- Cavallo 1975 = G. Cavallo, *La trasmissione dei testi nell'area beneventano-cassinense*, in *La cultura antica nell'occidente latino dal VII all'XI secolo. Volume 1, (18-24 aprile 1974)*, Spoleto 1975, 357-414.
- Cavallo 1977 = G. Cavallo, *La produzione di manoscritti greci in occidente tra età ed alto medioevo. Note ed ipotesi*, «Scrittura e Civiltà» 1 (1977), 111-131.
- Cavallo 1988 = G. Cavallo, *Scuola, scriptorium, biblioteca a Cesarea*, in G. Cavallo (a cura di), *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*, Roma-Bari 1988, 65-78.
- Cavallo 1992 = G. Cavallo, *Codex purpureus rossanensis*, Roma 1992.
- Cavallo 1995 = G. Cavallo, *La trasmissione dei testi antichi a Bisanzio*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica. Volume II. La ricezione e l'attualizzazione del testo*, Roma 1995, 265-306.

- Cavallo 2000 = G. Cavallo, *Scritture informali, cambio grafico e pratiche librerie a Bisanzio tra i secoli XI e XII*, in G. Prato (ed.), *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito. Atti del V Colloquio Internazionale di Paleografia Greca (Cremona 4-10 ott. 1998)*. Vol. 1, (Papyrologica Florentina, 31), Firenze 2000, 219-238.
- Cavallo 2001 = G. Cavallo, «Foglie che fremono sui rami». *Bisanzio e i testi classici*, in S. Settis (cur.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 3. *I Greci oltre la Grecia*, Torino 2001.
- Cavallo 2007 = G. Cavallo, *Leggere a Bisanzio*, Milano 2007.
- Cavallo 2008 = G. Cavallo, *La scrittura greca e latina dei papiri. Una introduzione*, Pisa/Roma 2008.
- Cavallo-Gribomont-Loerke 1987 = *Codex purpureus Rossanensis. Museo dell'Arcivescovado, Rossano Calabria. Commentarium*, cur. G. Cavallo-J. Gribomont-W.C. Loerke, (Codices selecti phototypice impressi, 81), Roma-Graz, 1987.
- Cerbu 1993 = T. Cerbu, *Allatius lector d'Origene*, in E. Bury-B. Munier (éds.), *Les Pères de l'Eglise au XVII^e siècle*, Paris 1993.
- Cerbu 1995 = T. Cerbu, *Autour de la Philocalie de Tarin*, in G. Dorival-A. Le Boulluec (éds.), *Origeniana Sexta. Origène et la Bible / Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum. Chantilly, 30 août-3 septembre 1993*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 118), Leuven 1995, 773-782.
- Ceresa Gastaldo 1988 = *Gerolamo. Gli uomini illustri*, cur. A. Ceresa Gastaldo, Firenze 1988.
- Cesaretti-Ronchey 2014 = *Eustathii Thessalonicensis exegesis in canonem iambicum pentecostalem*, edd. P. Cesaretti, S. Ronchey, Berlin-München-Boston 2014.
- Chantraine 1927 = P. Chantraine, *Histoire du parfait grec*, Paris 1927.
- Chantraine 1984 = P. Chantraine, *Morphologie historique du grec*, Paris 1984.
- Chapman 1902 = J. Chapman, *Origen and the Date of Pseudo-Clement*, «Journal of Theological Studies» 11 (1902), 436-411.
- Chiesa 1987 = P. Chiesa, *Ad verbum o ad sensum? Modelli e coscienza metodologica della traduzione tra tarda antichità e alto medioevo*, «Medioevo e Rinascimento» 1 (1987), 1-51.
- Chiesa 2019 = P. Chiesa, *La trasmissione dei testi latini. Storia e metodo critico*, Bologna 2019.
- Chionides-Lilla 1981 = N.P. Chionides-S. Lilla, *La brachigrafia italo-bizantina*, (Studi e Testi, 290), Città del Vaticano 1981.
- Cocchini 2014 = Origene. *Commento alla Lettera ai Romani / 1. Libri I-IV*, cur. F. Cocchini, Roma 2014.
- Cocchini 2014b = F. Cocchini, *Il Commento alla Lettera ai Romani di Origene traduzione e interventi di Rufino*, in M. Girolami (ed.), *L'Oriente in Occidente. L'opera di Rufino di Concordia atti del 13. Convegno internazionale di studi promosso dalla Facoltà Teologica del Triveneto e dal Gruppo Italiano di ricerca su Origene e la tradizione Alessandrina (Portogruaro, 6-7 dicembre 2013)*, Brescia 2014, 45-58.
- Cohn 1902 = *Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. IV*, edidit L. Cohn, Berlin 1902.

- Chryssostalis 2012 = A. Chryssostalis, *Recherches sur la tradition manuscrite du Contra Eusebium de Nicéphore de Constantinople*, Paris 2012.
- Clitwood 2017 = Z. Clitwood, *Byzantine Legal Culture and the Roman Legal Tradition, 867-1056*, Cambridge 2017.
- Coggiola 1908 = G. Coggiola, *Il prestito di manoscritti della Marciana dal 1474 al 1527*, «Zentralblatt für Bibliothekswesen» 25 (1908), 47-70.
- Coluccia 2009 = G.L. Coluccia, *Basilio Bessarione lo spirito greco e l'Occidente*, Firenze 2009.
- Condello-Magnani 2019 = F. Condello-M. Magnani, *Il ms. Vat. Barb. Gr. 69 e lo Pseudo-Archiloco (frr. ^o327 e ^o328 W.2). Testo, contesto e ipotesi attributiva*, «Revue d'Histoire des Textes» n.s. 14 (2019), 69-140.
- Cooper 1993 = K. Cooper, *An(n)ianus of Celeda and the Latin Readers of John Chrysostom*, «Studia Patristica» 27 (1993), 249-255.
- Corcella 2019 = A. Corcella, *Nuovi frammenti della Biblioteca storica di Diodoro Siculo*, «Quaderni di Storia» 89 (2019), 147-201.
- Corderius 1647 = B. Corderius, *Symbolarum in Matthaeum tomus alter, quo continetur Catena Patrum Graecorum triginta, collectore Niceta episcopo Serrarum*, Toulouse 1647.
- Corsini 1968 = *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, cur. E. Corsini, Torino 1968.
- Courcelle 1945 = P. Courcelle, *Les lettres grecques en occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1945.
- Coxe 1852 = O.H. Coxe, *Catalogus codicum mss. qui in collegiis aulisque oxoniensibus hodie adservantur. Pars I*, Oxonii 1852.
- Coxe 1969 = O.H. Coxe, *Bodleian Library Quarto Catalogues. I: Greek Manuscripts*. Reprinted with corrections from the edition of 1853, Oxford 1969.
- Cracco Ruggini 1981 = L. Cracco Ruggini, *Nobiltà romana e potere nell'età di Boezio*, in L. Obertello (cur.), *Congresso internazionale di studi boeziani. Atti*, Pavia 1981, 73-96.
- Crepaldi 2018 = Pseudo-Giustino, *Confutazione di alcune dottrine aristoteliche*, cur. M.G. Crepaldi, (Collana di testi patristici, 253), Roma 2018.
- Crisci 1988 = E. Crisci, *Un frammento palinsesto del Commento al Vangelo di S. Matteo di Origene nel codice criptense Γ. β. VI*, in «Jahrbuch der Osterreichischen Byzantinistik» 38 (1988), 95-112.
- Crisci 1990 = E. Crisci, *I palinsesti di Grottaferrata. Studio codicologico e paleografico*, Cassino 1990.
- Crisci 1991 = E. Crisci, *Note sulla ricostruzione dei palimpsesti di Grottaferrata*, in G. Cavallo-G. De Gregorio-M. Maniaci (edd.), *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio. Atti del Seminario di Erice (18-25 settembre 1988)*, Spoleto 1991, 457-473.
- Crisci 1996 = E. Crisci, *Scrivere greco fuori d'Egitto: Ricerche sui manoscritti greco-orientali di origine non egiziana dal IV secolo a. C. al VII d. C.*, (Papyrologica Florentina, 27) Firenze 1996.
- Crisci 2003 = E. Crisci, *Papiro e pergamena nella produzione libraria in Oriente fra IV e VIII secolo. Mate-*

riali e riflessioni, «Segno e Testo» 1 (2003), 79-127.

- Crisci 2006 = E. Crisci, *Codices Graeci rescripti fra antichità e medioevo bizantino. Il caso dei palinsesti di Grottaferrata*, in Á. Escobar (ed.), *El palimpsesto grecolatino como fenómeno librario y textual*, Zaragoza 2006, 35-51.
- Crisci-Degni 2011 = E. Crisci-P. Degni, *La scrittura greca dall'antichità all'epoca della stampa*, Roma 2011.
- Cross-Livingstone 1997 = *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, edited by F.L. Cross, third Edition edited by E.A. Livingstone, Oxford 1997.
- Crouzel 1977 = H. Crouzel, *Une Controverse sur Origène à la Renaissance: Jean Pic de La Mirandole et Pierre Garcia*, Paris 1977.
- Crouzel 1985 = H. Crouzel, *L'édition Delarue d'Origène rééditée par J.-P. Migne*, in. Mandouze – J. Foulheon (éds.), *Migne et le renouveau des études patristiques, Actes du colloque de Saint-Flour 7-8 juillet 1975*, Paris 1985, 225-254.
- Crouzel 1987 = H. Crouzel, *Rufino traduttore del "Peri Archon" di Origene*, in *Rufino di Concordia e il suo tempo, vol. I*, Udine 1987, 29-39.
- Crouzel-Simonetti 1978-1984 = Origène, *Traité des principes*, H. Crouzel-M. Simonetti (éds.), 5 voll., (Sources Chrétiennes, 252; 253; 268; 269; 312), Paris 1978-1984.
- Cullmann 1930 = O. Cullmann, *Le probleme litteraire et historique du roman pseudo-clémentin*, Paris 1930.
- Curti 1987 = C. Curti, *Eusebiana I. Commentarii in Psalmos*, Catania 1987.
- Curti-Barbàra 2000 = C. Curti-M.A. Barbàra, *Catene esegetiche greche*, in A. Di Bernardino (cur.), *Patrologia vol. V. Dal Concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno († 750). I padri orientali*, Genova-Milano 2000, 609-655.
- D'Agostino 1997 = M. D'Agostino, *La minuscola "tipo Anastasio". Dalla scrittura alla decorazione*, Bari 1997.
- Daillé 1653 = J. Daillé, *De pseudepigraphis apostolicis libri III*, Harderwijk 1653.
- D'Aiuto 2005 = F. D'Aiuto, *Il libro dei Vangeli tra Bisanzio e l'oriente: riflessioni per l'età mediobizantina*, in P. Cherubini (cur.), *Forme e modelli della tradizione manoscritta della Bibbia*, pref. C.M. Martini, intr. A. Pratesi, Città del Vaticano 2005, 309-339.
- D'Aiuto-Morello-Piazzoni 2000 = *I Vangeli dei popoli: la parola e l'immagine del Cristo nelle culture e nella storia*, cur. F. D'Aiuto, G. Morello, A.M. Piazzoni, Città del Vaticano-Roma 2000.
- D'Aiuto-Sirinian 1999 = F. D'Aiuto-A. Sirinian, *Un carme bizantino in onore degli evangelisti e la sua versione armena nel Vat. Gr. 1445*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» 36 (1999), 121-169.
- D'Aiuto-Vian 2011 = F. D'Aiuto-P. Vian (curr.), *Guida ai fondi manoscritti, numismatici, a stampa della Biblioteca Vaticana, I. Dipartimento Manoscritti*, (Studi e testi, 466), Città del Vaticano 2011.
- Dain 1975 = A. Dain, *Les manusctits*, Paris 1975.

- Darrouzès 1960 = J. Darrouzès, *Notes de littérature ed de critique. I. Nicéas d'Héraclée ó τοῦ Σεργῶν*, «Revue des Études Byzantines» 18 (1960), 179-184.
- Darrouzès 1966 = J. Darrouzès, *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine*, (Archives de l'Orient Chrétien, 10), Paris 1966.
- Darrouzès 1970 = J. Darrouzès, *Recherches sur les 'ὀφφίχια' de l'église byzantine*, (Archives de l'Orient Chrétien, 11), Paris 1970.
- Darrouzès 1976 = J. Darrouzès, *Le mouvement des fondations monastiques au XI^e siècle*, «Travaux et Mémoires» 6 (1976), 159-177.
- De Andrés 1974 = G. De Andrés, *Historia de un fondo griego de la biblioteca nacional de Madrid. Colecciones: Cardenal Mendoza y García Loaisa*, «Revista de archivos, bibliotecas y museos» 77 (1974), 5-65.
- De Andrés 1984 = G. De Andres, *Los copistas de los códices griegos del cardenal de Burgos Francisco de Mendoza († 1564), en la Biblioteca Nacional*, «Estudios clásicos» 26 (1984), 39-48.
- De Andres 1987 = G. De Andres, *Catalogo de los codices griegos de la Biblioteca Nacional*, Madrid 1987.
- De Gregorio 1991 = G. De Gregorio, *Il copista greco Manouel Malaxos. Studio biografico e paleografico-codicologico*, Città del Vaticano 1991.
- De Gregorio 1994 = G. De Gregorio, *Attività scrittoria a Mistrà nell'ultima età Paleologa: il caso del cod. mut. gr 144*, «Scrittura e civiltà» 18 (1994), 243-280.
- De Gregorio 2000a = G. De Gregorio, *Manoscritti greci patristici fra ultima età bizantina e Umanesimo italiano. Con un'appendice sulla traduzione latina di Atanasio Calceopulo dell'Omelia In principium Proverbiorum di Basilio Magno*, in M. Cortesi-C. Leonardi (curr.), *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo*, Firenze 2000, 317-396.
- De Gregorio 2000b = G. De Gregorio, *Materiali vecchi e nuovi per uno studio della minuscola greca fra VII e IX secolo*, in G. Prato (ed.), *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito. Atti del V Colloquio Internazionale di Paleografia Greca (Cremona 4-10 ott. 1998). Vol. 1*, (Papyrologica Florentina 31), Firenze 2000, 83-151.
- De la Potterie 1955 = I. de la Potterie, *De interpunctione versuum Joh. 1,3,4*, «Verbum Domini» 33 (1955), 193-208.
- De La Rue 1740 = *Origenis opera omnia quae graece vel latine tantum extant ei ejus nomine circumferuntur*, opera et studio domini Caroli Delarue, tomus tertius, Sumptibus Joannis Debure, Parisiis 1740.
- Delehaye 1909 = H. Delehaye, *Les legendes grecques des saints militaires*, Paris 1909.
- De Ricci 1907 = S. De Ricci, *Liste sommaire des manuscrits grecs de la Bibliotheca Barberiniana*, «Revue des bibliothèques» 17 (1907), 81-125.
- Degni 2008 = P. Degni, *I codici dello "scriptorium" di Gioannicio*, «Segno e testo» 6 (2008), 179-248.
- De Jong 2017 = M. De Jong, *The resources of the Past: Paschasius Radbertus and his Epitaphium Arsenii*, in S. Dusil-G. Schwelder-R. Schwitter (Hrsgg.), *Exerpiere – Kompilieren – Tradieren. Transforma-*

tionen des Wissens zwischen Spätantike un Frühmittelalter, Berlin/Boston 2017, 131-151.

Del Soldato 2014 = *Basilio Bessarione. Contro il calunniatore di Platone*, ed. E. Del Soldato, Roma 2014.

De Meyier 1965 = *Bibliotheca Universitatis Leidensis. Codices Manuscripti, VIII. Codices Bibliothecae Publicae Graeci*, descripsit K.A. de Meyier, adiuvante E. Hulshoff Pol, Lugduni Batavorum 1965.

Devreesse 1928 = R. Devreesse, *Chaines exégétiques grecques*, in *Dictionnaire de la Bible. Supplement I*, Paris 1928, 1084-1233.

Devreesse 1937 = R. Devreesse, *Codices Vaticani Graeci, tomus II, codices 330-603*, Città del Vaticano 1937.

Devreesse 1945 = R. Devreesse, *Catalogue des manuscrits grecs. 2, Le fonds Coislin*, Paris 1945.

Devreesse 1948 = R. Devreesse, *Essai sur Theodore de Mopsueste*, (Studi e Testi, 141), Città del Vaticano 1948.

Devreesse 1950 = R. Devreesse, *Codices Vaticani Graeci, tomus III, codices 604-866*, Città del Vaticano 1950.

Devreesse 1954 = R. Devreesse, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, Paris 1954.

Devreesse 1955 = R. Devreesse, *Les manuscrits grecs de l'Italie méridionale*, (Studi e Testi, 183), Città del Vaticano, 1955.

Devreesse 1965 = R. Devreesse, *Le fonds grec de la bibliothèque Vaticane des origines a Paul V* (Studi e Testi, 244), Città del Vaticano 1965.

Devreesse 1968 = R. Devreesse, *Les manuscrits grecs de Cervini*, «Scriptorium» 22 (1968), 250- 270.

Diehl 1892 = C. Diehl, *Le trésor et la bibliothèque de Patmos an commencement du 13^e siècle*, «Byzantinische Zeitschrift» 1 (1892), 488-525.

Diekamp 1899 = F. Diekamp, *Die origenistische Streitigkeiten in sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Konzil*, Münster 1899.

Diller 1975 = A. Diller, *The Textual Tradition of Strabo's Geography. With appendix: The Manuscripts of Eustathius' Commentary on Dionysius Periegetes*, Amsterdam 1975.

Dorfbauer 2013 = L.J. Dorfbauer, *Fortunatian von Aquileia, Origenes und die Datierung des Physiologus*, «Revue d'études augustiniennes et patristiques» 59 (2013), 219-245.

Dorfbauer 2016 = L.J. Dorfbauer, *Bethania, Bethara, or Bethabara: Fortunatianus of Aquileia and Origen's Commentary on John, with Particular Reference to John 1:28*, in H.A.G. Houghton (ed.), *Commentaries, Catenae and Biblical Tradition. Papers from the Ninth Birmingham Colloquium on the Textual Tradition of the New Testament*, Piscataway 2016, 177-197.

Dorfbauer 2017a = *Fortunatianus Aquileiensis. Commentarii in Evangelia*, ed. L.J. Dorfbauer, Berlin-Boston 2017.

Dorfbauer 2017b = *Fortunatianus redivivus. Bischof Fortunatian von Aquileia und seine Evangelienkommentar*, Hrsg. L.J. Dorfbauer, Berlin-Boston 2017.

- Dorival 1975 = G. Dorival, *Remarques sur la forme du Peri Archon*, in H. Crouzel, G. Lomiento, J. Rius-Camps (eds.), *Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes, Montserrat, 18-21 septembre 1973*, Bari 1975, 33-45.
- Dorival 1984 = G. Dorival, *Des commentaires de l'Écriture aux chaînes*, in *Le monde grec ancien et la Bible*, C. Mondésert (cur.), Paris 1984, 361-386.
- Dorival 1985 = G. Dorival, *La postérité littéraire des chaînes exégétiques grecques*, «Revue des Études Byzantines» 43 (1985), 209-226.
- Dorival 1986 = G. Dorival, *Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes: contribution à l'étude d'une forme littéraire. Tome 1*, (Spicilegium sacrum lovaniense. Études et documents, 43), Leuven 1986.
- Dorival 1987 = G. Dorival, *Nouvelles remarques sur la forme du Traité des Principes*, «Revue d'Études Augustiniennes» 22 (1987), 67-108.
- Dorival 1992 = G. Dorival, *Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes: contribution à l'étude d'une forme littéraire. Tome 3*, (Spicilegium sacrum lovaniense. Études et documents, 45), Leuven 1992.
- Dorival 2016 = G. Dorival, *Biblical Catenae: between Philology and History*, in H.A.G. Houghton (ed.), *Commentaries, Catenae and Biblical Tradition. Papers from the Ninth Birmingham Colloquium on the Textual Tradition of the New Testament*, Piscataway 2016, 65-81.
- Dörner 1999 = G. Dörner, *Jakob Questenberg – Reuchlins Briefpartner an der Kurie*, in G. Dörner (Hrsg.), *Reuchlin und Italie*, Stuttgart 1999, 149-179.
- Doutreleau 1993 = L. Doutreleau, *L'Assemblée du Clergé de France et l'édition patristique grecque au XVII^e siècle*, in E. Bury-B. Munier (éds.), *Les Pères de l'Église au XVII^e siècle*, Paris 1993.
- Ducellier 2001 = A. Ducellier, *Cristiani d'Oriente e Islam nel Medioevo*, Torino 2001.
- Dulaey 2004 = M. Dulaey, *Les sources latines de l'Opus imperfectum in Matthaeum dans le commentaire de la parabole des dix vierges (Mt 25, 1-13)*, «*Vetera Christianorum*» 41 (2004), 295-311.
- Eleuteri 1980 = P. Eleuteri, *Altri manoscritti con i versi 'H μὲν χεῖρ ἢ γράψασα ...', 'Ὁσπερ ξένοι χαίρουσιν ... e simili*, «*Codices Manuscripti*» 6 (1980), 81-88.
- Eleuteri 2000 = P. Eleuteri, *I manoscritti greci della Biblioteca di Fozio*, «*Quaderni di Storia*» 51 (2000), 111-156.
- Eleuteri-Canart 1991 = P. Eleuteri-P. Canart, *Scrittura greca nell'Umanesimo italiano*, Milano 1991.
- Erasmus 1527 = *Fragmentum commentariorum Origenis in Euangelium secundum Matthaeum*, *Erasmus Roterdamio interprete*, Basilea 1527.
- Eustratiades-Vatopédinos 1924 = S. Eustratiades-A. Vatopédinos, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi on Mt. Athos*, (Harvard Theological Studies, 11), Cambridge (Mass.) 1924.
- Évieux 1997 = P. Évieux (ed.), *Isidore de Péluse, Lettres. Tome I. Lettres 1214-1413*, (Sources Chrétiennes, 422), Paris 1997.
- Évieux-Vinel 2017 = P. Évieux (ed.) avec la collaboration de N. Vinel, *Isidore de Péluse, Lettres. Tome III*.

Lettres 1701-2000 (Sources Chrétiennes, 586), Paris 2017

- Falluomini 2006 = C. Falluomini, *Kodikologische Bemerkungen über die Handschriften der Goten*, «Scriptorium» 60 (2006), 3-37.
- Falluomini 2015 = C. Falluomini, *The Gothic version of the Gospels and Pauline Epistles cultural background, transmission and character*, Berlin-Boston 2015.
- Faraggiana 2002 = C. Faraggiana di Sarzana, *Gli insegnamenti dei padri del deserto nella Roma alto-medioevale (secc. V-IX): vie e modi di diffusione*, in *Roma fra Oriente e Occidente*, Spoleto 2002, 587-605.
- Faraggiana 2010 = C. Faraggiana di Sarzana, *Fra teologia cronografia e diritto: una singolare compilazione eresiologica dei primi decenni del secolo XI, con un inedito di Fozio*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» 47 (2010), 141-175.
- Faraggiana-Pieri 2008 = C. Faraggiana di Sarzana-F. Pieri, *Il manoscritto greco di Origene del Dipartimento di Filologia Classica e Medievale di Bologna*, «Eikasmos» 19 (2008), 363-377.
- Fatti 2003 = F. Fatti, «*Eretico, condanna Origene!*». *Conflitti di potere ad Alessandria nella tarda antichità*, «Annali di storia dell'esegesi» 20/2 (2003), 383-435.
- Faulhaber 1899 = M. Faulhaber, *Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften*, (Biblische Studien, 4/1-2), Freiburg 1899.
- Faulhaber 1907 = M. Faulhaber, *Babylonische Verwirrung in griechischen Namensigeln*, «Oriens Christianus» 7 (1907), 370-387.
- Featherstone 1980 = J.M. Featherstone, *The Praise of Theodore Graptos by Theophanes of Cesarea*, «Analecta Bollandiana» 98 (1980) 93-150.
- Featherstone 1983 = J.M. Featherstone, *An Iconoclastic Episode in the Hesychast Controversy*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 33 (1983), 179-198.
- Fédou-Bresard 2009 = Origène, *Commentaire sur l'épître aux Romains. Tome 1. Livres I-II*, texte critique établi par C.P. Hammond Bammel; introduction par M. Fedou; traduction, notes et index par L. Bresard, Paris 2009.
- Feltoe 1904 = L. Feltoe, *The Letters and other Remains of Dionysius of Alexandria*, Cambridge 1904.
- Fernández 2014 = S. Fernandez, *Gli interventi dottrinali di Rufino nel De Principiis di Origene*, in M. Girolami (ed.), *L'Oriente in Occidente. L'opera di Rufino di Concordia atti del 13. Convegno internazionale di studi promosso dalla Facoltà Teologica del Triveneto e dal Gruppo Italiano di ricerca su Origene e la tradizione Alessandrina (Portogruaro, 6-7 dicembre 2013)*, Brescia 2014, 27-44.
- Fernández 2017 = S. Fernández, *Las notas marginales de Venetus Marcianus graecus 47 y la historia de la recepción del De principiis de Orígenes*, «Il Cristianesimo nella Storia» 38 (2017), 11-26.
- Firpo 2001 = M. Firpo, recensione di T.F. Mayer, *Reginald Pole: Prince and Prophet*, «Rivista Storica Italiana» 112 (2001), 859-874.
- Firpo 2005 = M. Firpo, *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone (1509-1580) e il suo processo d'eresia*, Brescia 2005.

- Firpo-Maifreda 2019 = M. Firpo-G. Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa. Il cardinale Giovanni Morone e le origini della Controriforma*, Torino 2019.
- Florovsky 1950 = G. Florovsky, *Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy*, «Church History» 19 (1950), 77-96 [ristampato in G. Florovsky, *The Collected Works*, vol. 2, Belmont 1972, 101-119].
- Follieri 1960-1966 = H. Follieri, *Initia hymnorum ecclesiae graecae*, Città del Vaticano 1960-1966.
- Foti 1992 = M.B. Foti, *Cultura e scrittura nelle chiese e nei monasteri italo-greci*, (Quaderni di Messina, 2), 1992.
- Franceschini 1976 = A. Franceschini, *Giovanni Aurispa e la sua biblioteca*, Padova 1976.
- Fromentin-Bertrand 2008 = *Dion Cassius. Histoire romaine, livres 45 & 46*, éd. V. Fromentin-E. Bertrand, Paris 2008.
- Fromentin-Bertrand 2014 = *Dion Cassius. Histoire romaine, livres 47*, éd. V. Fromentin-E. Bertrand, Paris 2014.
- Früchtel 1937 = L. Früchtel, *Neue Textzeugnisse zu Clemens Alexandrinus*, «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche» 36 (1937), 81-90.
- Früchtel 1955a = L. Früchtel, *Zur Altlateinische Übersetzung von Origenes' Matthäus-Kommentar*, in *Origenes Werke 12/2. Band. Matthäuserklärung, III: Fragmente und Indices*, 2. Hälfte, Hrsg. E. Klostermann, Leipzig 1955 23-52.
- Früchtel 1955b = L. Früchtel, *Nachträge zu Band X, XI, XII*, in *Origenes Werke 12/2. Band. Matthäuserklärung, III: Fragmente und Indices*, 2. Hälfte, Hrsg. E. Klostermann, Leipzig 1955, 53-79.
- Funk 1905a = F.X. Funk (ed.), *Didascalica et constitutiones apostolorum. Volumen I*, Paderborn 1905.
- Funk 1905b = F.X. Funk (ed.), *Didascalica et constitutiones apostolorum. Volumen II: testimonia et scripturae propinqua*, Paderborn 1905.
- Fürst 2003 = A. Fürst, *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg i. B. 2003.
- Fürst 2011 = A. Fürst, *Klassiker und Ketzer. Origenes im Spiegel der Überlieferung seiner Werke*, Id., *Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 115), Berlin – New York 2011, 209-236.
- Fürst 2015 = A. Fürst, *Origenes Humanista. Pico della Mirandola's Traktat De salute Origenis disputatio*, Münster 2015.
- Fürst 2017a = A. Fürst, *Origenes. Griechen und Christ in römischer Zeit*, Stuttgart 2017.
- Fürst 2017b = A. Fürst, *Origenes in Frankreich: die Origeniana Pierre-Daniel Huets*, Münster 2017.
- Gallay 1967 = Saint Grégoire de Nazianze, *Lettres*, tome II, éd. P. Gallay, Paris 1967.
- Gavagna 2010 = V. Gavagna, *Euclide a Venezia*, in M. Martelli-E.Giusti (cur.), *Pacioli 500 anni dopo (Atti del Convegno, Sansepolcro, 22 maggio - 23 maggio 2009)*, Sansepolcro 2010, 95-121.
- Géhin 1987 = Évagre le Pontique, *Scholies aux Proverbes*, éd. P. Géhin, (Sources Chrétiennes, 340), Paris

1987.

Gentile 1997 = S. Gentile (cur.), *Umanesimo e Padri della Chiesa: manoscritti e incunaboli di testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento*, Milano 1997.

Gesner 1583 = *Bibliotheca instituta et collecta, primum a Conrado Gesnero: deinde in epitomen redacta [...] per Iosiam Simlerum: iam vero [...] amplificata, per Iohannem Iacobum Frisium Tigurinum*, Tiguri, Excudebat Christophorus Froschoverus, 1583

Giacomelli 2016 = C. Giacomelli, *Giovanni Battista da Lion (c. 1480-1528) e la sua biblioteca greca*, «Quaderni per la storia dell'università di Padova» 49 (2016), 35-159.

Giannelli 1950 = C. Giannelli, *Codices Vaticani Graeci, codices 1485-1683*, Città del Vaticano 1950.

Giannelli 1951 = C. Giannelli, *Codices Vaticani Graeci, codices 1684-1744*, Città del Vaticano 1951.

Gianotto 2015 = C. Gianotto, *Dagli ebrei seguaci di Gesù all'antagonismo fra cristiani ed ebrei*, in E. Prinzivalli (cur.), *Storia del cristianesimo. I. Letà antica (secoli I-VII)*, Roma 2015, 69-96.

Gignac 1981 = F.T. Gignac, *A grammar of the Greek papyri of the Roman and Byzantine periods. Vol. 2. Morphology*, Milano 1981.

Ginzburg 1998 = C. Ginzburg, *Il mito. Distanza e Menzogna*, in Id., *Occhiacci di legno*, Milano 1998, 40-81.

Girod 1970 = *Origène. Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu, tome I. Livres X et XI*, éd. R. Girod, (Sources Chrétiennes, 162), Paris 1970.

Girod 1975 = R. Girod, *La traduction latine anonyme du commentaire sur Matthieu*, in H. Crouzel, G. Lomiento, J. Rius-Camps (éds.), *Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes, Montserrat, 18-21 septembre 1973*, Bari 1975, 125-138.

Grafton-Williams 2006 = A. Grafton-M. Williams, *Christianity and the Transformation of the Book. Origen, Eusebius and the Library of Caesarea*, Cambridge (Mass.) 2006.

Grant 1998 = J.N Grant, *Erasmus' Modus orandi deum, Origen's De oratione, and Cambridge Trinity College MS 194 (B.8.10)*, «Humanistica Lovaniensia. Journal of Neo-Latin Studies» 48 (1998), 42-59.

Grappone 2007 = A. Grappone, *Omellie origeniane nella traduzione di Rufino un confronto con i testi greci*, Roma 2007.

Grappone 2014 = A. Grappone, *Omellie tradotte e/o tradite?*, in M. Girolami (ed.), *L'Oriente in Occidente. L'opera di Rufino di Concordia atti del 13. Convegno internazionale di studi promosso dalla Facoltà Teologica del Triveneto e dal Gruppo Italiano di ricerca su Origene e la tradizione Alessandrina (Portogruaro, 6-7 dicembre 2013)*, Brescia 2014, 59-116.

Graux 1982 = C. Graux, *Los origenes del fondo Griego del Escorial*, Madrid 1982.

Greenlee 1957 = J.H. Greenlee, *A Corrected Collation of Codex Zacynthius (Cod. Z)*, «Journal of Biblical Literature» 76/4 (1957), 237-241.

Greenlee 1958 = J.H. Greenlee, *Some Examples of Scholarly "Agreement in Error"*, «Journal of Biblical Literature» 77/4 (1958), 363-364.

- Greenlee 1959 = J.H. Greenlee, *The Catena of Codex Zacynthius*, «Biblica» 40/4 (1959), 992-1001.
- Gregg 1902 = J.A.F. Gregg, *The Commentary of Origen upon the Epistle to the Ephesians*, «Journal of Theological Studies» 3 (1902), 233-244, 398-420, 554-476.
- Gregory 1900 = C.R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testamentes. Band I*, Leipzig 1900.
- Grillmeier 1996 = A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Vol. II/1. La ricezione del Concilio di Calcedonia (451-518)*, ed. it. S Olivieri, Brescia 1996.
- Gryson 1983 = R. Gryson, *Les palimpseste ariens latins de Bobbio. Contribution à la méthodologie de l'étude des palimpsestes*, (Armarium Codicum Insignium, 2), Turnhout 1983.
- Guéraud 1946 = O. Guéraud, *Note préliminaire sur les papyrus d'Origène découverts à Toura*, «Revue de l'histoire des religions» 131 (1946), 85-108.
- Guida 1983 = A. Guida, *Frammenti inediti del 'Contro i Galilei' di Giuliano e della replica di Teodoro di Mopsuestia*, «Prometheus» 9 (1983), 139-163.
- Guida 1991 = A. Guida, *Il Commento a Luca di Teodoro di Mopsuestia. Frammenti veri e presunti*, «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» 45 (1991), 59-69.
- Guida 2004 = *Teodoro di Mopsuestia, Replica a Giuliano imperatore. Adversus criminationes in Christianos Iuliani imperatoris*, cur. A. Guida, Firenze 1994.
- Guinot 1985 = J.-N. Guinot, *La christologie de Théodoret de Cyr dans son commentaire sur le Cantique*, «Vigiliae Christianae» 39 (1985), 256-272 [ristampato in: J.-N. Guinot, *Théodoret de Cyr exégète et théologien. Vol. II: un théologien engagé dans le conflit nestorien (431-451)*, Paris 2012, 207-223].
- Guinot 1995 = J.-N. Guinot, *La fortune des Hexaples d'Origène aux IV^e et V^e siècle en milieu antiochien*, in G. Dorival-A. Le Boulluec (éds.), *Origeniana Sexta. Origène et la Bible / Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum. Chantilly, 30 août-3 septembre 1993*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium, 118), Leuven 1995, 243-254 [ristampato in: J.-N. Guinot, *Théodoret de Cyr exégète et théologien. Vol. I: le dernier grand exégète de l'école d'Antioche au V^e siècle*, Paris 2012, 431-444].
- Guinot 2003 = J.-N. Guinot, *L'école exégétique d'Antioche et ses relations avec Origène*, in L. Perrone (ed.), *Origeniana octava. Origen and the alexandrian tradition. Papers of the 8. International Origen Congress, Pisa, 27-31 august 2001*, vol 2, (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium, 164), Leuven 2003, 1149-1166 [ristampato in: J.-N. Guinot, *Théodoret de Cyr exégète et théologien. Vol. I: le dernier grand exégète de l'école d'Antioche au V^e siècle*, Paris 2012, 51-74].
- Hadot 1978 = I. Hadot, *La tradition manuscrite du commentaire de Simplicius sur le Manuel d'Épictète*, «Revue d'histoire des textes» 8 (1978) 1-108.
- Hagedorn-Hagedorn 1994 = U. Hagedorn-D. Hagedorn, *Die älteren Griechischen Katenen zum Buch Hiob*, vol. 1, Berlin-New York 1994.
- Hajdú 2012 = K. Hajdú, *Katalog der griechischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München*, Band 4, Wiesbaden 2012.
- Hammond Bammel 1980 = C.P. Hammond Bammel, *From the School of Maximinus: the Arian Material in Paris Ms. Lat. 8907*, «Journal of Early Christian Studies» 31 (1980), 391-402.

- Hammond Bammel 1985 = C.P. Hammond Bammel, *Die Römerbrieftext des Rufins und seine Origenes-Übersetzung*, Freiburg i. B. 1985.
- Hammond Bammel 1990 = C.P. Hammond Bammel, *Die Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins. Buch 1 – 3*, Freiburg 1990.
- Hammond Bammel 1996 = C.P. Hammond Bammel, *Origeniana et Rufiniana*, Freiburg 1996.
- Hanhart 1983 = R. Hanhart (ed.), *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, vol. VIII, 5, *Tobit*, Göttingen 1983.
- Hanson 1987 = R.P.C. Hanson, *The influence of Origen on the Arian controversy*, in L. Lies (Hrsg.), *Origeniana quarta die Referate des 4. internationalen Origeneskongresses Innsbruck, 2.-6. September 1985*, Innsbruck-Wien 1987, 410-423.
- Harl 1958 = M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris 1958.
- Harl 1975 = M. Harl, *Structure et cohérence du Peri Archôn*, in H. Crouzel, G. Lomiento, J. Rius-Camps (éds.), *Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes, Montserrat, 18-21 septembre 1973*, Bari 1975, 11-32.
- Harl-De Lange 1983 = Origène, *Philocalie 1-20 sur les Ecritures ; et La lettre a Africanus sur l'histoire de Suzanne*, éds. M. Harl and N. De Lange, (Sources Chrétiennes, 302), Paris 1983.
- Harl-Dorival 1972 = *La Chaîne palestinienne sur le Psaume 118 (Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret)*, éd. M. Harl avec la collaboration de G. Dorival, 2 voll., (Sources Chrétiennes, 189-190), 1972.
- Harlfinger 1971 = D. Harlfinger, *Die Textgeschichte der pseudo-Aristotelischen Schrift Περὶ ἀτόμων γραμμῶν. Ein kodikologisch-kulturgeschichtlicher Beitrag zur Klärung der Überlieferungsverhältnisse im Corpus Aristotelicum*, Amsterdam 1971.
- Harlfinger 1974 = D. Harlfinger, *Specimina griechischer Kopisten der Renaissance, I. Griechen des 15. Jahrhunderts*, Berlin 1974.
- Harlfinger-Harlfinger 1974-1980 = D. Harlfinger-J. Harlfinger, *Wasserzeichen aus griechischen Handschriften*, I-II, Berlin 1974-1980.
- Harnack 1893 = A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, Teil I, 1. Halbband*, Leipzig 1893.
- Harnack 1902a = A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1902.
- Harnack 1902b = A. Harnack, recensione di J. Chapman, *Origen and the Date of Pseudo-Clement*, «*Journal of Theological Studies*» 11 (1902), 436-411, «*Theologische Literaturzeitung*» 21 (1902), 57.
- Harnack 1904 = A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, Teil II, 2. Halbband. Die Chronologie der Litteratur von Irenäus bis Eusebius*, Leipzig 1904.
- Harrauer 2010 = H. Harrauer, *Handbuch der griechischen Paläographie*, 2 Bände: Textband und Tafelband, Stuttgart 2010.

- Hartig 1917 = O. Hartig, *Die Gründung der Münchener Hofbibliothek durch Albrecht V. und Johann Jakob Fugger*, (Abhandlungen der Königlich Bayerische Akademie der Wissenschaften, 28/3), München 1917.
- Hautsch 1909 = E. Hautsch, *Die Evangelienzitate des Origenes*, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur, 34/1), Leipzig 1909.
- Heine 2018 = R. Heine, *The Commentary of Origen on the Gospel of St Matthew. Volume I*, Oxford 2018.
- Heinrici 1905 = D.C.F.G. Heinrici, *Aus der Hinterlassenschaft des Petrus von Laodicea*, (Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testaments, 3/2), Leipzig 1905.
- Heinrici 1908 = D.C.F.G. Heinrici, *Des Petrus von Laodicea Erklärung des Matthäusevangeliums*, (Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testaments, 5), Leipzig 1908.
- Henry-Schwyzler 1951 = *Plotini opera, tomus I, Enneades I-III*, edd. P. Henry-H.-R. Schwyzler, Paris/Bruelles 1951.
- Henry-Schwyzler 1959 = *Plotini opera, tomus II, Enneades IV-V*, edd. P. Henry-H.-R. Schwyzler; G. Lewis (ed.), *Plotiniana arabica*, Paris/Bruxelles 1959.
- Henry-Schwyzler 1973 = *Plotini opera, tomus III, Ennes VI*, edd. P. Henry-H.-R. Schwyzler, Leiden 1973.
- Hergenröther 1869 = J. Hergenröther, *Photius. Patriarch von Costantinopolen*, vol. 3, Regensburg 1869.
- Hervet 1541 = *Gentiani Herveti Aurelii quaedam opuscula*, Lugduni apud Staphanum Dotetum 1541.
- Hervet 1567 = *L'Anti-Hugues, c'est-à-dire Réponse aux escrits et blasphèmes de Hugues Surlau, soy-disant ministre calviniste à Orléans, contre les principaux points de la foy et religion catholique*, par G. Hervet, Rheims 1567.
- Hilberg 1910 = *Sancti Eusebii Hieronymi epistulae. Pars I: epistulae I-LXXI*, rec. I. Hilberg, (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 54), Vindobonae-Lipsiae 1910.
- Hilberg 1912 = *Sancti Eusebii Hieronymi epistulae. Pars II: epistulae LXXI-CXX*, rec. I. Hilberg, (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 55), Vindobonae-Lipsiae 1912.
- Hilberg 1918 = *Sancti Eusebii Hieronymi epistulae. Pars III: epistulae CXXI-CLIV*, rec. I. Hilberg, (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 56), Vindobonae-Lipsiae 1918.
- Holl 1922 = *Epiphanius. Ancoratus und Panarion*, 2. Band, hrsg. K. Holl, (Griechische christliche Schriftsteller, 22), Leipzig 1922.
- Holton 2019 = D. Holton-G. Horrocks-M. Janssen-T. Leandri-I. Manolossou-N. Toufexis, *The Cambridge Grammar of Medieval and Early Modern Greek*, 4 voll., Cambridge 2019.
- Hombert 2009 = *Sancti Aurelii Augustini contra arrianos opera. Sermo Arrianorum anonymus. Contra sermonem Arrianorum. Conlatio cum Maximino. Contra Maximinum libri duo*, ed P.-M. Hombert, (Corpus Christianorum Series Latina, 87A), Turnhout 2009.
- Horster-Reitz 2010 = *Condensing Texts – Condensed Texts*, edd. M. Horster-C. Reitz, Stuttgart 2010.
- Hort 1901 = I.F.A. Hort, *Notes introductory to the study of the Clementine recognitions: a course of lectures*,

London 1901.

Houghton 2016 = H.A.G. Houghton (ed.), *Commentaries, Catenae and Biblical Tradition. Papers from the Ninth Birmingham Colloquium on the Textual Tradition of the New Testament*, Piscataway 2016.

Houghton-Parker 2016 = H.A.G. Houghton-D.C. Parker, *An Introduction to Greek New Testament Commentaries with a Preliminary Checklist of New Testament Catena Manuscript*, in H.A.G. Houghton (ed.), *Commentaries, Catenae and Biblical Tradition. Papers from the Ninth Birmingham Colloquium on the Textual Tradition of the New Testament*, Piscataway 2016, 1-35.

Huet 1668a = *ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ ΤΩΝ ΕΙΣ ΤΑΣ ΘΕΙΑΣ ΓΡΑΦΑΣ ΕΞΗΓΗΤΙΚΩΝ ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΛΛΗΝΙΣΤΙ ΕΥΡΗΣΚΟΜΕΝΑ*, *Origenis in sacras scripturas commentaria quaecunque graece reperiri potuerunt*, Petrus Daniel Huetius, Pars prior cui idem praefixit Origeniana, Rothomagi, Sumptibus Ioannis Berthelini biblioplae, via Iudaeorum, 1668.

Huet 1668b = *ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ ΤΩΝ ΕΙΣ ΤΑΣ ΘΕΙΑΣ ΓΡΑΦΑΣ ΕΞΗΓΗΤΙΚΩΝ ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΛΛΗΝΙΣΤΙ ΕΥΡΗΣΚΟΜΕΝΑ*, *Origenis in sacras scripturas commentaria quaecunque graece reperiri potuerunt*, Petrus Daniel Huetius, Pars posterior, Rothomagi, Sumptibus Ioannis Berthelini biblioplae, via Iudaeorum, 1668.

Hunger 1958 = H. Hunger, *Das Testament des Patriarchen Matthaios I (1397-1410)*, in «Byzantinische Zeitschrift», 51 (1958), 288-309.

Hunger 1961 = H. Hunger, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. Teil 1. Codices historici, codices philosophici et philologici*, Wien, 1961.

Hunger 1978 = H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, 2 Bände, München 1978.

Hunger-Kresten 1976 = H. Hunger-O. Kresten, *Katalog der griechischen Handschriften der Oesterreichischen Nationalbibliothek, Teil 3/1: codices theologici 1-100*, Wien 1976.

Hunger-Kresten 1984 = H. Hunger-O. Kresten, *Katalog der griechischen Handschriften der Oesterreichischen Nationalbibliothek, Teil 3/2: codices theologici 101-200*, Wien 1984.

Hurst-Adriaen 1969 = S. Hieronymi presbyteri, *Commentariorum in Matheum libri IV*, cura et studio D. Hurst et M. Adriaen, (Corpus Christianorum Series Latina 77), Turnholt 1969.

Hutter 1980 = I. Hutter, *Cardinal Pole's Greek manuscripts in Oxford*, in A.C. de la Mare-B.C. Barker-Benfield (edd.), *Manuscripts at Oxford: an Exhibition in Memory of Richard Williams Hunt (1908-1979)*, Oxford 1980, 109-113.

Hutter 1997 = I. Hutter, *Corpus der Byzantinischen Miniaturhandschriften, Band 5.1: Oxford, College Libraries, Textband*, Stuttgart 1997.

Iacobini-Perria 1998 = A. Iacobini-L. Perria, *Il Vangelo di Dionisio. Un manoscritto bizantino da Costantinopoli a Messina*, Roma 1998.

Impellizzeri 1969-1970 = S. Impellizzeri, *L'umanesimo bizantino del IX secolo e la genesi della «Biblioteca» di Fozio*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» 6-7 (1969-1970), 9-69.

Irigoin 1975 = J. Irigoin, *La culture grecque dans l'occident latin du VII^e au XI^e siècle*, in *La cultura antica nell'occidente latino dal VII all'XI secolo. Volume 1*, Spoleto 1975, 425-446.

- Irigoin 1977a = J. Irigoin, *Papiers orientaux et papiers occidentaux*, in *La paléographie grecque et byzantine. Actes du Colloque international, Paris, 21-25 octobre 1974*, Paris 1977, 45-54.
- Irigoin 1977b = J. Irigoin, *Philologie grecque (conference)*, in *Annuaire de l'École pratique des hautes études, IV^e section, 1976-1977*, Paris 1977, 249-262ter.
- Irigoin 1977c = J. Irigoin, *Les ambassadeurs à Venise et le commerce des manuscrits grecs dans les années 1540-1550*, in *Venezia, centro di Mediazione tra oriente e occidente (secoli XV-XVI). Aspetti e problemi*, 2 voll., curr. H.G. Beck-M. Manoussacas-A. Pertusi, Firenze 1977, 399-416.
- Irigoin 1993 = J. Irigoin, *Les papiers non filigranés. Etat présent des recherches et perspectives d'avenir*, in M. Maniaci-P.F. Munafò edd.), *Ancient and Medieval book Materials and Techniques*, vol. 1, (Studi e Testi, 357), Città del Vaticano 1993, 265-312.
- Irigoin 1994 = J. Irigoin, *Pour un bon usage des abréviations : le cas du Vaticanus graecus 1611 et du Barocci 50*, «Scriptorium» 48 (1994), 3-17.
- Jackson 2004 = D. Jackson, *The Greek Manuscripts of Jean Hurault de Boistaillé*, «Studi italiani di filologia classica» Ser.4 n. 2 (2004), 209-252.
- Jackson 2011 = D. Jackson, *The Greek Library of Saints John and Paul (San Zanipolo) at Venice*, Tempe AZ 2011.
- James 1900 = M. R. James, *The Western Manuscripts in the Library of Trinity College, Cambridge. A Descriptive Catalogue*. Volume 1, Cambridge 1900.
- James 1904 = M. R. James, *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Trinity College*, 4 voll., Cambridge 1900-1904.
- Janin 1969 = R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. Première partie. Le Siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique. Tome III: les églises et les monastères*, Paris 1969.
- Janin 1975 = R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin. Les Églises et les Monastères des grands centres Byzantines (Bithynie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique)*, Paris 1975.
- Junod 1975 = É. Junod, *Particularités de la Philocalie*, in H. Crouzel, G. Lomiento, J. Rius-Camps (éds.), *Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes, Montserrat, 18-21 septembre 1973*, Bari 1975, 181-197.
- Junod 1976 = *Philocalie 21-27: sur le libre arbitre*, éd. É. Junod, (Sources Chrétiennes, 226), Paris 1976.
- Junod 2003 = É. Junod, *Origène et la tradition alexandrine vu par Photius dans sa Bibliothèque*, in L. Perrone (ed.), *Origeniana octava. Origen and the alexandrian tradition. Papers of the 8. International Origen Congress, Pisa, 27-31 august 2001*, vol. 2 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 164), Leuven 2003, 1089-1102.
- Junod 2015 = É. Junod, *Questions au sujet de l'anthologie origénienne transmise sous le nom de Philocalie*, in S. Morlet (éd.), *Lire en extraits. Lecture et production des textes, de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge*, Paris 2015, 149-166.
- Kahn 1973 = C. H. Kahn, *The Verb 'Be' in Ancient Greek, The verb 'be' and its synonyms*, (Foundations of Language Supplementary Series, 16), Dordrecht /Boston 1973

- Katz 1936 = P. Katz, *Septuaginta ed. Rahlfs (rec.)*, «Theologische Literaturzeitung» 15/16 (1936), 265-287.
- Karo-Lietzmann 1902 = G. Karo-J. Lietzmann, *Catenarum graecarum catalogus*, «Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse» 1902, 1-619.
- Kauffmann 1909 = F. Kauffmann, *Zur Textgeschichte des Opus imperfectum in Matthaeum*, Kiel 1909.
- Kavrus-Hoffmann 2001 = N. Kavrus-Hoffmann, *Greek Codex of David's Psalms at the State Historical Museum in Moscow (Vladimir 45): One More Manuscript Written by Scribe Michael (Scriptorium of the Lavra tou Styliou)*, «Moskhovia» 1 (2001), 179-184 (in russo).
- Keaney 1974 = J.J. Keaney, *Theophrastus on Greek Judicial Procedure*, «Transactions of the American Philological Association» 104 (1974), 179-194.
- Keaney-Szegedy Maszak 1976 = J.J. Keaney-M. Szegedy Maszak, *Theophrastus' De Eligendis Magistratibus: Vat. Gr. 2306, Fragment B*, «Transactions of the American Philological Association» 106 (1976), 227-240.
- Klostermann 1897 = E. Klostermann, *Die Schriften des Origenes in Hieronymus' Brief an Paula*, «Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften» 39 (1897), 855-870.
- Klostermann 1901 = *Origenes Werke 3. Band. Jeremiahomilien. Klageliederkommentar. Erklärung der Samuel- und Königsbücher*, Hrsg. E. Klostermann, (Griechische christliche Schriftsteller, 6), Leipzig 1901.
- Klostermann 1904 = *Eusebius Werke 3/1. Band. Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen*, Hrsg. E. Klostermann, (Griechische christliche Schriftsteller, 11/1), Leipzig 1904.
- Klostermann 1906 = *Eusebius Werke 4. Band. Gegen Marcell, Über die kirchliche Theologie, die Fragmente Marcells*, Hrsg. E. Klostermann, (Griechische christliche Schriftsteller, 14), Leipzig 1906.
- Klostermann 1911 = E. Klostermann, *Zur Matthäuserklärung des Origenes und des Petrus v. Laodicea*, «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums» 12 (1911), 287-288.
- Klostermann 1932 = E. Klostermann, *Nachlese zur Überlieferung der Matthäus-Erklärung des Origenes*, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 47/4), Leipzig 1932.
- Klostermann 1933 = *Origenes Werke 11. Band. Origenes Matthäuserklärung 2, Die lateinische Übersetzung der Commentariorum series*, Hrsg. E. Klostermann, (Griechische christliche Schriftsteller, 38), Leipzig 1933.
- Klostermann 1935 = Kl = *Origenes Werke 10. Band. Origenes Matthäuserklärung 1, Die griechisch erhaltenen tomoi*, Hrsg. E. Klostermann, (Griechische christliche Schriftsteller, 40), Leipzig 1935.
- Klostermann 1941 = *Origenes Werke 12/1. Band. Matthäuserklärung, 3: Fragmente und Indices, 1. Hälfte*, Hrsg. E. Klostermann, (Griechische christliche Schriftsteller, 41/1), Leipzig 1941.
- Klostermann 1955 = *Origenes Werke 12/2. Band. Matthäuserklärung, III: Fragmente und Indices, 2. Hälfte*, Hrsg. E. Klostermann, (Griechische christliche Schriftsteller, 41/2), Leipzig 1955.
- Klostermann 1964 = E. Klostermann, *Epilog zu Origenes Kommentar zum Matthäus*, Berlin 1964.

- Klostermann-Benz 1931 = E. Klostermann-E. Benz, *Zur Überlieferung der Matthäuseklärung des Origenes*, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 47/2), Leipzig 1931.
- Klostermann-Nautin 1983 = *Origenes Werke 3. Band. Jeremiahomilien, Klageliedkommentar, Erklärung der Samuel- und Königsbücher*, Hrsg. E. Klostermann, 2. Bearbeitete Aufl. hrsg. P. Nautin, (Griechische christliche Schriftsteller, 3), Berlin 1983.
- Koenen 1967 = L. Koenen, *Inventaire des papyrus de Toura*, «Recherches de Science Religieuse» 55 (1967), 547-564.
- Koenen-Müller Wiener 1968 = L. Koenen-W. Müller Wiener, *Zu den Papyri aus dem Arsenioskloster bei Turā*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 2 (1968), 41-63.
- Koetschau 1899a = *Origenes Werke 2/1. Band. Die Schrift vom Martyrium. Buch I-IV gegen Celsus*, Hrsg. P. Koetschau, (Griechische christliche Schriftsteller, 2), Leipzig 1899.
- Koetschau 1899b = *Origenes Werke 2/2. Band. Buch V-VIII gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet*, Hrsg. P. Koetschau, (Griechische christliche Schriftsteller, 3), Leipzig 1899.
- Koetschau 1899c = P. Koetschau, *Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes Gegen Celsus in den Handschriften dieses Werkes und der Philokalia. Prolegomena zu einer kritischen Ausgabe*, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 6/1), Leipzig 1889.
- Koetschau 1905 = P. Koetschau, *Beiträge zur Textkritik von Origenes' Johannescommentar* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 28/2), Leipzig 1905.
- Koetschau 1913 = *Origenes Werke 5. Band. De principiis. (Περί ἀρχῶν)*, Hrsg. P. Koetschau, (Griechische christliche Schriftsteller, 22), Leipzig 1913.
- Kouropou-Géhin 2008 = M. Kouropou-P. Géhin, *Catalogue des manuscrits conservés dans la Bibliothèque du Patriarcat Oecuménique Le manuscrits du monastère de la Panagia de Chalki*, 2 voll., Turnhout 2008.
- Krannich-Schubert-Sode 2002 = T. Krannich-C. Schubert-C. Sode, *Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754*, Tübingen 2002.
- Krausmüller 2014 = D. Krausmüller, *Origenism in the sixth Century: Leontius of Byzantium on the Pre-existence of the Soul*, «Journal for Late Antique Religion and Culture» 8 (2014), 46-67.
- Kresten 1974 = O. Kresten, *Eine neue Handschrift der neunten Actio des Konzils von Chalkedon (Cod. Vat. gr. 1858, f. 60r-62v)*, «Annuaire Historiae Conciliorum» 6/1 (1974), 54-77.
- Κρικώνης 1973 = X.Θ. Κρικώνης, *Συναγωγή πατέρων εις το κατά Λουκάν Ευαγγέλιον υπό Νικήτα Ηρακλείας (κατά τον κώδικα Ιβήρων 371)*, Θεσσαλονίκη 1973.
- Krüger 1873 = K.W. Krüger, *Griechische Sprachlehre für Schulen. Zweites Heft: Syntax*, Leipzig 1873.
- Kühner-Gerth 1898-1904 = R. Kühner-B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache. Zweiter Teil: Satzlehre*, 2 Bände, Hannover-Leipzig 1898-1904.
- Labowsky 1979 = L. Labowsky, *Bessarion's library and the Biblioteca Marciana, six early inventories*, Roma 1979.

- Laga-Steel 1980 = *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium. I: quaestiones I-LV una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugena iuxta posita*, edd. C. Laga et C. Steel, (Corpus Christianorum Series Graeca, 7), Turnhout-Leuven 1980.
- Laga-Steel 1990 = *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium. I: quaestiones LVI-LXV una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugena iuxta posita*, edd. C. Laga et C. Steel, (Corpus Christianorum Series Graeca, 22), Turnhout-Leuven 1990.
- Lake-New 1932 = K. Lake-S.New, *Six Collations of New Testament Manuscripts*, Cambridge (Mass.) 1932.
- Lamb 2012 = W.R.S. Lamb, *The Catena in Marcum: a Byzantine Anthology of Early Commentary on Mark*, Leiden-Boston 2012.
- Lamberz 1991, = E.Lamberz, *Die Handschriftenproduktion in den Athosklöstern bis 1453*, in *Scrittura, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio (Atti del seminario di Erice, 18-25 settembre 1988)*, Spoleto 1991, 25-78.
- Lamberz 1997 = E. Lamberz, *Studien zur Überlieferung der Akten des VIII. Ökumenischen Konzils: Der Brief Hadrians I. an Konstantin VI. und Irene (JE 2448)*, «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters» 53 (1997), 1-43.
- Lamberz 2000 = E. Lamberz, *Handschriften und Bibliotheken im Spiegel der Akten des VII. Ökumenischen Konzils (787)*, in G. Prato (ed.), *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito. Atti del V colloquio internazionale di paleografia greca. Vol. 1*, (Papyrologica Florentina, 31), Firenze 2000, 47-63.
- Lamberz 2004 = E. Lamberz, *Die Bishofslisten des VII. Ökumenischen Konzils (Nicaenum II)*, München 2004.
- Lamberz 2008a = E. Lamberz (ed.), *Concilium universale Nicaenum secundum. Concilii actiones I-III*, (Acta Conciliorum Oecumenicorum, II, 3/1), Berlin-New York 2008.
- Lamberz 2008b = E. Lamberz, *Johannes Kantakuzenos und die Produktion von Luxushandschriften in Konstantinopel in der frühen Palaiologenzeit*, in B. Atalos- N. Tsironis (éds.), *Actes du VIe Colloque international de Paléographie grecque (Drama, 21-27 septembre 2003)*, Athènes 2008, 133-158; 982-1005.
- Lamberz 2012 = E. Lamberz (Hrsg.), *Concilium universale Nicaenum secundum. Concilii actiones IV-V*, (Acta Conciliorum Oecumenicorum, II, 3/2), Berlin-New York 2012.
- Lamberz 2016 = E. Lamberz, *Beobachtungen zu den patristischen Corpora in der Schenkung des Johannes Kantakuzenos an das Kloster Vatopedi und ihren Vorlagen*, in A. Berger-S. Mariev-G. Prinzing-A. Riehle (Hrsg.), *Koinotaton Doron. Das späte Byzanz zwischen Machtlosigkeit und kultureller Blüte (1204-1461)*, (Byzantinisches Archiv, 31), Berlin/New York 2016, 87-99.
- Lambros 1895 = S.P. Lambros, *Catalogue of the greek manuscripts on Mount Athos. Vol. I*, Cambridge 1895.
- Lambros 1900 = S.P. Lambros, *Catalogue of the greek manuscripts on Mount Athos. Vol. II*, Cambridge 1900.
- Leanza 1990 = S. Leanza, *Problemi di ecdotica catenaria*, in A. Garzya (cur.), *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità. Atti del primo Convegno dell'associazione di studi tardoantichi*, Napoli 1990, 247-266.

- Le Boulluec 2008 = A. Le Boulluec, *D'Origène à Eusèbe: bibliothèque et enseignement à Césarée de Palestine*, in H. Hugonnard-Roche (éd.), *L'enseignement supérieur dans les mondes antiques et médiévaux*, Paris 2008, 239-264.
- Lehmann 1956-1960 = P. Lehmann, *Eine Geschichte der alten Fuggerbibliotheken*, 2 Bände, Tübingen 1956-1960.
- Lejay 1903 = M.P. Lejay, *Le concile apostolique d'Antioche*, «Revue du clergé français» 15 (1903), 343-355.
- Lemarié 1975. = J. Lemarié, *Les homiliaires de Bobbio et la tradition textuelle de l'«Opus imperfectum in Matthaeum»*, «Revue Bénédictine» 85 (1975), 358-362.
- Lemerle 1971 = P. Lemerle, *Le premier humanisme Byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X siècle*, Paris 1971.
- Lemerle 1986 = P. Lemerle, *Byzantine humanism the first phase notes and remarks on education and culture in Byzantium from its origins to the 10th century*, Canberra 1986.
- Lemerle 1977 = P. Lemerle, *Cinq études sur le XI^e siècle byzantin*, Paris 1977.
- Leoni 2007 = T. Leoni, *Translations and Adaptations of Josephus's Writings in Antiquity and the Middle Ages*, «Ostraka» 16 (2007), 481-492.
- Leoni 2016 = T. Leoni, *The Text of the Josephan Corpus: Principal Greek Manuscripts, Ancient Latin Translations, and the Indirect Tradition*, in H.H. Chapman-Z. Rodgers (edd.), *A Companion to Josephus*, Chichester-Malden (Mass.) 2016, 307-321.
- Léon-Pélessier 1886 = M. Léon-G. Pélessier, *Les amis d'Holstenius*, «Mélanges d'archéologie et d'histoire», 6 (1886), 554-587.
- Leroy 1990 = J. Leroy, *Le renforcement à la mine brume dans les manuscrits grecs du XII^e siècle*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» 27 (1990), 133-179.
- Lettieri 2011 = G. Lettieri, *Reductio ad unum. Dialettica cristologica e retractatio dello gnosticismo valentiniano nel Commento a Matteo di Origene*, in T. Piscitelli (ed.), *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*, Brescia 2011, 237-287.
- Lizzi 1990 = R. Lizzi, *La memoria selettiva*, in *Lo spazio letterario di Roma antica. Volume III: la ricezione del testo*, cur. G. Cavallo-P.Fedeli-A. Giardina, Roma 1990.
- Lobel 1931 = E. Lobel, *Cardinal Pole's Manuscripts*, «Proceedings of the British Academy» 17 (1931), 97-101.
- Lo Cicero 2008 = C. Lo Cicero, *Tradurre i greci nel IV secolo. Rufino di Aquileia e le Omelie di Basilio*, Roma 2008.
- Losacco 2000 = M. Losacco, *Testimoni antichi e moderni degli scolii perduti di Areta a Fozio*, *Amphilochia* 80, «Revue d'histoire des textes» 30 (2000), 287-308.
- Losacco 2006 = M. Losacco, *I manoscritti greci della biblioteca dell'Archiginnasio di Bologna*, in L. Cristante (cur.), *Incontri triestini di filologia classica V – 2005-2006. Atti del II convegno. Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità. Trieste, 27-28 aprile 2006*,

Trieste 2006, 39-53.

- Losacco 2010 = M. Losacco, *Circolazione e riuso della 'Biblioteca' di Fozio in età bizantina*, in A. Bravo Garcia (ed.), *The Legacy of Bernard de Montfaucon: Three Hundred Years of Studies on Greek Handwriting. Proceedings of the Seventh International Colloquium of Greek Palaeography (Madrid - Salamanca, 15-20 September 2008)* (Bibliologia, 31), Turnhout 2010, 483-492.
- Losacco 2014a = M. Losacco, *Ancora su testimoni della Bibliotheca foziana: sulle mani del Marc. gr. 451*, «Segno e Testo» 12 (2014) 223-259.
- Losacco 2014b = M. Losacco, *Niceforo Gregora lettore di Fozio*, in *Storia della scrittura e altre storie*, cur. D. Bianconi (Bollettino dei Classici, Supplemento 29), Roma 2014, 53-100.
- Losacco 2017a = M. Losacco, «*Tous les livres confluaient vers lui, tells les eaux d'un fleuve*»: notes sur la bibliothèque de Photius, «Medioevo Greco» 17 (2017), 107-135.
- Losacco 2017b = M. Losacco, *Photius, la Bibliothèque, et au-delà: l'état de la recherche, l'usage des classiques et les préfaces du corpus*, «Travaux et Mémoires» 21/2 (2017), 235-308.
- Lourd-Westerink 1983-1988 = *Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphiloquia*, 6 vols., ediderunt B. Laourdas-L.G. Westerink, Leipzig 1983-1988.
- Lowe 1959 = E. A. Lowe, *Codices Latini antiquiores: a palaeographical guide to Latin manuscripts prior to the ninth century. Part IX. Germany: Maria Laach-Würzburg*, Oxford 1959.
- Lucà 1983 = S. Lucà, Osservazioni codicologiche e paleografiche sul Vaticano Ottoboniano greco 86, «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» n.s. 37 (1983), 102-161.
- Lucà 1985-1986 = S. Lucà, *Rossano, il Patir e lo stile rossanese*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» 22-23 (1985-1986), 93-170.
- Lucà 1991 = S. Lucà, *Scrittura e produzione libraria a Rossano tra la fine del sec. XI e l'inizio del sec. XII*, in D. Harlfinger-G. Prato (edd.), *Paleografia e codicologia greca (Atti del II Colloquio internazionale Berlino-Wolfenbüttel, 17-20 ottobre 1983)*, Alessandria 1991, 117-130 (tavole 69-78).
- Lucà 2008 = S. Lucà, *Ars renovandi. Modalità di riscrittura nell'Italia greca*, in S. Lucà (cur.), *Libri palinsesti greci: conservazione, restauro digitale, studio, Atti del Convegno internazionale di Villa Mondragone, Monte Porzio Catone, Università di Roma «Tor Vergata», Biblioteca del Monumento Nazionale di Grottaferrata, 21-24 aprile 2004*, Roma 2008, 131-154.
- Lucà 2012a = S. Lucà, *Guglielmo Sirleto e la Vaticana*, in M. Ceresa (cur.), *La Biblioteca Vaticana tra riforma cattolica, crescita delle collezioni e nuovo edificio (1535-1590)*, Città del Vaticano 2012, 135-188.
- Lucà 2012b = S. Lucà, *La silloge manoscritta di Guglielmo Sirleto. Un primo saggio di ricostruzione*, in *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae XIX*, (Studi e Testi, 474), Città del Vaticano 2012, 317-355.
- Luiselli 2005 = B. Luiselli, *Dall'arianesimo dei Visigoti di Costantinopoli all'arianesimo degli Ostrogoti d'Italia*, in *Ravenna. Da capitale imperiale a capitale esarcale. Volume 2*, Spoleto 2005, 729-759.
- Maas 1950 = P. Maas, *Textkritik. 2., verbesserte und vermehrte Auflage*, Leipzig 1950.
- P. Maas, *Sorti della letteratura antica a Bisanzio*, in G. Pasquali, *Storia della tradizione*, 487-492.

- Maehler 1994 = H. Maehler, *Die Scholien der Papyri in ihrem Verhältnis zu den Scolien corpora der Handschriften*, in F. Montanari (ed.), *La philologie Grecque à l'époque hellénistique et romaine*, Geneve 1994, 95-141.
- Mai 1837 = A. Mai, *Scriptorum Veterum Nova Collectio. Tomus undecimus*, Romae 1837.
- Mai 1853 = A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca. Tomus sextus*, Romae 1853.
- Maillard 1999 = J.-F. Maillard et al., *La France des humanistes. Hellenistes I*, Turnhout 1999.
- Malavasi 2014 = G. Malavasi, *The Involvement of Theodore of Mopsuestia in the Pelagian Controversy. A Study of Theodore's Treatise Against Those who Say that Men Sin by Nature and not by Will*, «Augustiniana» 64 (2014), 227-260.
- Malavasi 2017 = G. Malavasi, «*Erant autem ambo iusti ante Deum*» (Lc 1,6). *Girolamo e l'accusa di origenismo contro Pelagio*, «Adamantius» 23 (2017), 247-254.
- Mallan 2013 = C. Mallan, *The Style, Method and Programme of Xiphilinus' Epitome of Cassius Dio's Roman History*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» 53 (2013), 610-640.
- Mandelbrote 2010 = S. Mandelbrote, *Origen against Jerome in Early Modern Europe*, in S.-P. Bergjan-Silke-Petra B. Patristic (edd.), *Tradition and Intellectual Paradigms in the 17. Century*, Tübingen 2010, 105-135.
- Mango 1975 = C. Mango, *The Availability of Books in the Byzantine Empire, a.d. 750-850*, in *Byzantine Books and Bookmen*, Washington D.C. 1975, 29-45.
- Mango 1977 = C. Mango, *The Liquidation of Iconoclasm and the Patriarch Photius*, in *Iconoclasm*, ed. A. Bryer-J. Herrin, Birmingham 1977, 133-140.
- Mariev 2008 = S. Mariev (ed.), *Ioannis Antiocheni fragmenta quae supersunt omnia*, (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 47), Berlin/New York 2008.
- Markschies 2011 = C. Markschies, *Scholien bei Origenes und in der zeitgenössischen wissenschaftlichen Kommentierung*, in S. Kaczmarek-A. Dziadowiec (Hrsgg.), *Origeniana Decima. Origen as writer papers of the 10th International Origen Congress, University School of Philosophy and Education „Ignatium“, Krakow, 31 August-4 September 2009*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 244) Leuven 2011, 147-168.
- Markschies-Schröter 2012 = C. Marckschies-J. Schröter (Hrsgg.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Band: Evangelien und Verwandtes*, 2 voll., Tübingen 2012.
- Martinelli Tempesta 2014 = S. Martinelli Tempesta, *Contaminazioni nella trasmissione dei testi greci antichi. Qualche riflessione*, «Critica del Testo» 17 (2014), 117-159.
- Martini 1911 = E. Martini, *Textgeschichte der Bibliothek des Patriarchen Photios von Konstantinopel, I. Die Handschriften, Ausgaben und Übertragungen* (XXVIII. Band der philologisch-historischen Klasse der königlichen Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften), Leipzig 1911.
- Masai 1956 = F. Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris 1956.
- Mathieu 1994 = J.M. Mathieu, *Huet et Origène*, in S. Guellouz (éd.), *Pierre-Daniel Huet (1630-1721): Actes du colloque de Caen (12-13 novembre 1993)*, Paris-Seattle-Tübingen 1994, 229-236.

- Mayer 2000 = T.F. Mayer, *Reginald Pole: Prince and Prophet*, Cambridge 2000.
- Mazzon 2018 = O. Mazzon, *Apprendere per excerpta: primi risultati di un'indagine su una miscellanea di estratti da autori classici*, «Medioevo Greco» 18 (2018), 141-174 .
- Mazzucchi 1979 = C.M. Mazzucchi, *Alcune vicende della tradizione di Cassio Dione in epoca bizantina. Parte 1*, «Aevum» 53 (1979), 94-139.
- Mazzucchi 1994 = C.M. Mazzucchi, *Leggere i classici durante la catastrofe (Costantinopoli, maggio-ago- sto 1203): le note marginali al Diodoro Siculo Vaticano gr. 130*, «Aevum» 68 (1994), 164-218,
- Mazzucchi 2002 = C.M. Mazzucchi, *Passato e presente nei marginalia bizantini*, in *Talking to the Text: Marginalia from Papyri to Print*, edd. V. Fera-G. Ferraù-S. Rizzo, Messina 2002, 153-166.
- McNamee 1973 = K. McNamee, *Origen in the Papyri*, «Folia Classica» 27 (1973), 28-53.
- McReynolds 1987 = P.R. McReynolds, *Two new Members of Family One of the New Testament Text: 884 and 2542*, in *Texte und Textkritik: eine Aufsatzsammlung*, hrsg. J. Dummer, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 133), Berlin 1987, 397-403.
- Mercati 1904 = G. Mercati, *I. Un frammento delle Ipotiposi di Clemente Alessandrino. - II. Paralipomena Ambrosiana*, (Studi e Testi, 12), Roma 1904.
- Mercati 1910 = G. Mercati, *Alcune aggiunte alle Ἀργυροποῦλεια di Sp. P. Lampros*, «Byzantinische Zeitschrift» 19 (1910), 580-581 [ristampato in G. Mercati, *Opere minori raccolte in occasione del settantesimo natalizio sotto gli auspicii di S. S. Pio XI. Vol. III: 1907-1916*, (Studi e Testi, 78), Città del Vaticano 1937, 124-125].
- Mercati 1934 = G. Mercati, *M. Tulli Ciceronis de re publica libri e codice rescripto Vaticano Latino 5757 phototypice expressi prolegomena de fatis Bibliothecae monasterii S. Columbani Bobiensis et de codice ipso Vat. Lat. 5757*, Città del Vaticano, 1934.
- Mercati 1935 = G. Mercati, *Per la storia dei manoscritti greci di Genova e di varie badie basiliane d'Italia e di Patmo*, (Studi e Testi, 68), Città del Vaticano, 1935.
- Mercati 1938 = G. Mercati, *Codici latini Pico Grimani Pio e di altra biblioteca ignota del secolo XVI esistenti nell'Ottoboniana e i codici greci Pio di Modena; con una digressione per la storia dei codici di S. Pietro in Vaticano*, (Studi e Testi, 75), Città del Vaticano 1938.
- Mercati 1941 = G. Mercati, *Di varie antichissime sottoscrizioni a codici esaplari*, in G. Mercati, *Nuove note di letteratura biblica e cristiana antica*, Città del Vaticano 1941, 1-48.
- Mercati-Franchi de' Cavalieri 1923 = I. Mercati-P. Franchi de' Cavalieri, *Codices Vaticani Graeci, tomus I, codices 1-329*, Città del Vaticano 1923.
- Mergiali-Falangas 1991 = S. Mergiali-Falangas, *L'école Saint-Paul de l'Orphelinat à Constantinople: bref aperçu sur son statut et son histoire*, «Revue des études byzantine» 49 (1991), 237-246.
- Mertens 2009 = D. Mertens, *Bischof Johann von Dalberg (1455-1503) und der deutsche Humanismus*, in K. Andermann (Hrsg), *Ritteradel im alten Reich. Die Kämmerer von Worms genannt von Dalberg*, Epfendorf 2009, 35-50.
- Meschini 1972 = A. Meschini, *Il codice Vallicelliano di Areta*, Padova 1972.

- Meslin 1968 = M. Meslin, *Les ariens d'occident*, Paris 1967.
- Metzger 1972 = B.M. Metzger, *Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha*, «Journal of Biblical Literature» 91 (1972), 3-24.
- Metzger 1981 = B.M. Metzger, *Manuscripts of the Greek Bible. An Introduction to Palaeography*, Oxford 1981.
- Metzger 1985 = M. Metzger (ed.), *Les constitutions apostoliques. Tome I, Livres I-II*, (Sources Chrétiennes, 320), Paris 1985.
- Metzger 1986 = M. Metzger (ed.), *Les constitutions apostoliques. Tome II, Livres III-VI*, (Sources Chrétiennes, 329), Paris 1986.
- Metzger 1987 = M. Metzger (ed.), *Les constitutions apostoliques. Tome III, Livres VII-VIII*, (Sources Chrétiennes, 336) Paris 1987.
- Metzler 2010 = *Origenes. Die Kommentierung des Buches Genesis*, eingeleitet und übersetzt von K. Metzler, Berlin-New York-Freiburg 2010.
- Micunco 2015 = S. Micunco, *Biblioteche di patriarchi: Fozio nella collezione di Metrofane III*, «Bollettino dei Classici» s. 3, 36 (2015), 77-122.
- Miklosich-Müller 1890 = *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana collecta, volumen sextum; Acta et diplomata monasteriorum et ecclesiarum orientis, tomus tertius*, edd. F-Miklosich-J. Müller, Vindobonae 1890.
- Miller 1848 = E. Miller, *Catalogue des manuscrits grecs de la Bibliothèque de l'Escurial*, Paris 1848.
- Mioni 1967 = E. Mioni, *Bibliotecae Divi Marci Venetiarum Codices Graeci Manuscripti*, vol. 1, Roma 1967.
- Mioni 1968 = E. Mioni, *Bessarione bibliofilo e filologo*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» 15 (1968), 61-83.
- Mioni 1976 = E. Mioni, *Bessarione scriba e alcuni suoi collaboratori*, in *Miscellanea di studi bessarionei a coronamento del 5° centenario della donazione nicena*, Padova 1976, 263-318.
- Mioni 1985 = E. Mioni, *Bibliotecae Divi Marci Venetiarum Codices Graeci Manuscripti*, vol. II, *Thesaurus antiquus*, Roma 1985.
- Mioni 1991 = E. Mioni, *Vita del Cardinale Bessarione*, «Miscellanea Marciana» 6 (1991), 13-197.
- Mioni 1994 = E. Mioni, *La formazione della biblioteca greca di Bessarione*, in G. Fiaccadori (ed.), *Bessarione e l'umanesimo. Catalogo della mostra*, Napoli 1994, 229-240.
- Mohler 1927 = *Kardinal Bessarion als Theologie, Humanist und Staatsmann. Bessarionis in calumniatorum Platonis libri 4*, ed. L. Mohler, Paderborn 1927.
- Mohler 1942 = L. Mohler, *Aus Bessarions Gelehrtenkreis: Abhandlungen, Reden, Briefe von Bessarion, Theodoros Gazes, Michael Apostolios, Andronikos Kallistos, Georgios Trapezuntinos, Niccolò Perotti, Niccolò Capranica*, Paderborn 1942.
- Molin Pradel 2012 = M. Molin Pradel, *Novità origeniane dalla Staatsbibliothek di Monaco di Baviera: il*

Cod Graec. 314, «Adamantius» 18, 2012, 16-40.

Momigliano 1955 = A. Momigliano, *Cassiodorus and Italian Culture of his Time*, «Proc. of the British Academy» 41 (1955), 207-45 [ristampato in A. Momigliano., *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1960, 191-229].

Monaci Castagno 2000 = A. Monaci Castagno (ed.), *Origene. Dizionario. La cultura. Il pensiero, le opere*, Roma 2000.

Mondrain 1991/1992 = B. Mondrain, *Copistes et collectionneurs de manuscrits grecs au milieu du XVIe siècle: le cas de Johann Jakob Fugger d'Augsbourg*, «Byzantinische Zeitschrift» 84-85 (1991/1992), 354-390.

Mondrain 2000 = B. Mondrain, *La constitution de corpus d'Aristote et de ses commentateurs aux XIIIe-XIVe siècles*, «Codices Manuscripti» 29 (2000), 11-33.

Mondrain 2004 = B. Mondrain, *L'ancien empereur Jean VI Cantacuzène et ses copistes*, in A. Rigo (ed.), *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, Firenze 2004, 249-296.

Mondrain 2006 = B. Mondrain, *Lire et copier Hippocrate – et Alexandre de Tralles – au XIVe siècle*, in V. Boudon-Millot-A. Garzya-J. Jouanna-A. Roselli (edd.), *Ecdotica e ricezione dei testi medici greci*, Napoli 2006, 359-410.

Mondrain 2007 = B. Mondrain, *Les écritures dans les manuscrits byzantins du XIVe siècle – quelques problématiques*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» n.s. 44 (2007 = Ricordo di Lidia Perria III), 157-196 con 11 tavole.

Mondrain 2011 = B. Mondrain, *Copier et lire des manuscrits théologiques et philosophiques à Byzance*, in A. Rigo-M. Trizio (edd.), *Byzantine Theology and its Philosophical Background*, (Byzantios. Studies in Byzantine History and Civilization, 4), Turnhout 2011, 87-107.

Mondrain 2013 = B. Mondrain, *Le cardinal Bessarion et la constitution de sa collection de manuscrits grecs – ou comment contribuer à l'intégration du patrimoine littéraire grec et byzantin en Occident* in "Inter graecos latinissimus, inter latinus graecissimus": *Bessarion zwischen den Kulturen*, edd. C. Märkl, C. Kaiser, T. Ricklin, Berlin/Boston 2013, 187-202.

Monfasani 2011 = J. Monfasani, *Bessarion Scholasticus. A study of Cardinal Bessarion's Latin Library*, Turnhout 2011.

Montana 2011 = F. Montana, *The Making of Greek Scholiastic Corpora*, in F. Montanari-L. Pagani (edd.), *From Scholars to Scholia. Chapters in the History of Ancient Greek Scholarship*, (Trends in Classics – Supplementary Volume 9), Berlin-Boston 2011, 105-162.

Montevecchi 1953 = O. Montevecchi, *Papyri Bononienses (P.Bon). I (1-50)*, Milano 1953.

Moreschini 1990 = S. Hieronymi presbyteri opera, pars III, 2. *Dialogus adversus pelagianos*, cura et studio C. Moreschini, (Corpus Christianorum Series Latina, 80), Turnholt 1990.

Moreschini-Norelli 1995 = C. Moreschini-E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina I. Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia 1995.

Moreschini-Norelli 1996 = C. Moreschini-E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e lati-*

na II. Dal concilio di Nicea agli inizi del Medioevo, 2 voll., Brescia 1996.

- Morin 1925 = G. Morin, *Quelques aperçus nouveaux sur l'Opus imperfectum in Matthaemum*, «Revue Bénédictine» 37 (1925), 239-262.
- Morin 1946 = G. Morin, *Indices de provenance illyrienne du livre d'Évangiles*, in *Miscellanea Giovanni Mercati. Volume I: Bibbia – Letteratura cristiana antica*, Città del Vaticano 1946, 95-102.
- Morin 1958 = S. Hieronymi presbyteri tractatus sive homiliae in Psalmos, in *Marci Evangelium aliquaque varia argumenta*, ed. G. Morin, (Corpus Christianorum Series Latina, 78), Turnholt 1958.
- Morneweg 1887 = K. Morneweg, *Johann von Dalberg, ein deutscher Humanist und Bischof*, Heidelberg 1887.
- Moulton-Howard 1920 = J.H. Moulton-W.F. Howard, *A Grammar of New Testament Greek*, 3 voll., Edinburgh, 1919-1929.
- Mühlenberg 1989 = E. Mühlenberg, *Katenen*, in *Theologische Realenzyklopädie, Band XVIII: Katechumenat/Katechumenen – Kirchenrecht*, G. Müller (hrsg.), Berlin-New York 1989, 14-21.
- Mühlenberg 2008 = E. Mühlenberg (ed.), *Gregorii Nysseni Epistula canonica*, (Gregori Nisseni Opera, III. 5), Leiden/Boston 2008.
- Müller 2016 = Andreas E. Müller, *Weder Klostomalles noch Babiskomites: Beobachtungen zur Schreiberhand von DR 2684 und DR 2775 115*, in A. Berger-S. Mariev-G. Prinzing-A. Riehle (edd.), *Koinotaton Doron. Das späte Byzanz zwischen Machtlosigkeit und kultureller Blüte (1204–1461)*, Berlin/Boston 2016, 115-124.
- Murphy 1959 = H.S. Murphy, *The Text of Romans and 1 Corinthians in Manuscript 93 and the Text of Pamphilus*, «The Harvard Theological Review» 52 (1959), 119-131.
- Mynors 1937 = *Cassiodori Senatoris Institutiones*, ed. R.A.B. Mynors, Oxford 1937.
- Nau 1905 = F. Nau, s.v. *Canons des apôtres*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 2, Paris, 1905, 1605-1626.
- Nautin 1970 = P. Nautin, recensione di Meslin 1968, «Revue d'Histoire des Religions» 177 (1970), 70-89.
- Nautin 1972 = P. Nautin, *L'Opus imperfectum in Matthaemum et les ariens de Constantinople*, «Revue d'Histoire Ecclésiastique» 67 (1972), 381-408; 745-766.
- Nautin 1977 = P. Nautin, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Paris 1977.
- Nautin-Nautin 1986 = P. Nautin-M.T. Nautin, *Origène. Homélie sur Samuel*, edd. P. Nautin-M.T. Nautin, (Sources Chrétiennes, 328), Paris 1986.
- Németh 2016 = A. Németh, *Excerpts versus Fragments: Deconstruction and reconstitution of the Excerpta Constantiniana*, in A. Grafton-G. Most (edd.), *Canonical Texts and Scholarly Practices*, Cambridge 2016, 253-274.
- Nestle-Aland 2012 = *Novum Testamentum Graece*, Begr. von E. und E. Nestle, Hrsg. B. und K. Aland-J. Karavodopoulos-C.M. Martini-B.M. Metzger, ed. 28, Münster 2015.

- Neuschäfer 1987 = B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, 2 voll., Basel 1987.
- Nicol 1968 = D.M. Nicol, *The Byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzenus) ca. 1100-1460. A Genealogical and Prosopographical Study*, Washington D.C. 1968.
- Nicol 1996 = D. M. Nicol, *The Reluctant Emperor a Biography of John Cantacuzene, Byzantine Emperor and Monk, c. 1295-1383*, Cambridge 1996.
- Niese 1896 = *Flavii Iosephi Antiquitatum iudaicarum epitoma*, ed. B. Niese, Berlin 1896.
- Nöel-Roncaglia 1749 = R.P. Natalis Alexandri *Historia ecclesiastica veteris novique testamenti*, editio omnium novissima opera et studio C. Roncaglia, Tomus tertius saeculum primum et secundum continens, Lucae 1794.
- Norelli 2000 = E. Norelli, *Apocrifi*, in A. Monaci Castagno (ed.), *Origene. Dizionario. La cultura. Il pensiero, le opere*, Roma 2000, 29-36.
- Odorico 1990 = P. Odorico, *La cultura della συλλογή: 1) Il cosiddetto enciclopedismo bizantino. 2) Le tavole del sapere di Giovanni Damasceno*, «Byzantinische Zeitschrift» 83 (1990) 1-21.
- Odorico 2017 = P. Odorico, *Du premier humanisme à l'encyclopedisme : une construction à revoir*, «Travaux et Mémoires» 21/2 (2017), 23-43.
- Ohme 2013 = H. Ohme (ed.) adiuvantibus R. Flogaus et C. R. Kraus, *Concilium Constantinopolitanum A. 691/2 in Trullo habitum (Concilium Quinisextum)*, (Acta Conciliorum Oecumenicorum, II, 2/4), Berlin/Boston 2013.
- Olivier 1976 = J.M. Olivier, *Les fragments «Métrophane» des chaînes exégétiques grecques du psautier*, «Revue d'histoire des textes» 6 (1976) 31-78.
- Omont 1886a = H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale, Première Partie, Ancien fonds grec*, Paris 1886.
- Omont 1886b = H. Omont, *Catalogue des manuscrits grecs des Bibliothèques de Suisse (Bâle, Berne, Einsiedeln, Genève, St. Gall, Schaffhouse et Zürich)*, «Zentralblatt für Bibliothekswesen» 3 (1886), 385-452.
- Omont 1887 = H. Omont, *Deux registres de prêts de manuscrits de la bibliothèque de Saint-Marc à Venise (1545-1559)*, «Bibliothèque de l'école des chartes» 48 (1887), 651-686.
- Omont 1888 = H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits de la Bibliothèque Nationale. Troisième partie: ancien fonds grec, belles lettres. Coislin – Supplément. Paris et départements*, Paris 1888.
- Omont 1889 = H. Omont, *Calalogues des manuscrits grecs de Fontainebleau sous François I^{er} et Henri II*, Paris 1889.
- Orsini 2004 = P. Orsini, *Un nuovo codice del copista Michele e la bouletée italique*, «Bizantinistica» 6 (2004), 87-100.
- Ostrogorsky 1968 = G. Ostrogorsky, *Storia dell'Impero bizantino*, Torino 1968.
- Otranto 2016 = R. Otranto, *Origene, Omelia XXXV sul Vangelo di Luca: P.Bon. 1+P.Haun. inv. 319*, in A. Casanova-G. Messeri-R. Pintaudi (curr.), *E si d'amici pieno. Omaggio di studiosi italiani a Guido*

Bastianini per il suo settantesimo compleanno. 1 - Papirologia - Egittologia, Firenze 2016.

- Otto 1880 = *Iustini philosophi et martyris opera quae fuerunt omnia*, IV/3.1, ed. J.K.T von Otto, Jeane 1880 (rist. Wiesbaden 1969).
- Pace 1990 = N. Pace, *Ricerche sulla traduzione di Rufino del De principiis di Origene*, Firenze 1990.
- Pagano 1989 = S.M. Pagano-C. Ranieri, *Nuovi documenti su Vittoria Colonna e Reginald Pole*, (Collectanea Archivi Vaticani, 24), Città del Vaticano 1989.
- Parker 2008 = D.C. Parker, *An introduction to the New Testament Manuscripts and their Texts*, Cambridge 2008.
- Parker 2012 = D.C. Parker, *Textual Scholarship and the Making of the New Testament*, Oxford 2012.
- Parker-Birdsall 2004 = C.D. Parker-J. Birdsall, *The Date of Codex Zacynthius (Ξ): a New Proposal*, «Journal of Theological Studies» 55 (2004), 117-131.
- Paschini 1921 = P. Paschini, *Un amico del card. Polo: Alvise Priuli*, Roma 1921.
- Paschini 1952 = P. Paschini, *Un cardinale editore: Marcello Cervini*, in *Miscellanea di scritti di bibliografia ed erudizione in memoria di Luigi Ferrari*, Firenze 1952, 383-413.
- Pasquali 1952 = G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze 1952 (1934).
- Pasquali 1994 = G. Pasquali, *Pagine stravaganti di un filologo*, vol. I, cur. C.F. Russo, Firenze 1994.
- Pastore 1979 = A. Pastore, *Due biblioteche umanistiche del Cinquecento (i libri del cardinal Pole e di Marcantonio Flaminio)*, «Rinascimento» 19 (1979), 269-290.
- Pastore 2007 = S. Pastore, *Una Spagna anti-papale. Gli anni italiani di Diego Hurtado de Mendoza*, «Roma moderna e contemporanea» 15 (2007), 63-94.
- Pecere 1993 = O. Pecere, *La cultura greco-romana in età gota tra adattamento e trasformazione*, in *Teoderico il grande e i Goti d'Italia. Atti del XIII Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo. (Milano 2-6 novembre 1992), Volume 1*, Spoleto 1993, 355-394.
- Perczel 2017 = I. Perczel, *Clandestine Heresy and Politics in Sixth-Century Constantinople: Theodore of Caesarea at the Court of Justinian*, in H. Amirav-F. Celia (eds), *New Themes, New Styles in the Eastern Mediterranean: Christian, Jewish and Islamic Encounters, 5th-8th Centuries*, Leuven-Paris-Bristol 2017, 137-171.
- Pérez Martín 1997 = I. Pérez Martín, *El scriptorium de Cora: un modelo de acercamiento a los centros de copia bizantinos*, in P. Bádena de la Peña-A. Bravo García-I. Pérez Martín (éds.), *Ἐπίγειος οὐρανός. El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*, Madrid 1997, 203-224.
- Pérez Martín 2011 = I. Pérez Martín, *El helenismo en la España moderna: libros y manuscritos griegos de Francisco de Mendoza y Bovadilla*, «Minerva» 24 (2011), 59-96.
- Peri 1979 = V. Peri, *"Coram hominibus/Apud Deum". Accenti d'anticlericalismo evangelico in Origene*, in R. Cantalamessa-L.F. Pizzolato (edd.), *Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, Milano 1979, 208-232.

- Perria 1985-1986 = L. Perria, *Note paleografiche. I: Un gruppo di codici prodotti nello scriptorium della Lavra di Stylos nel secolo X. II: Altre testimonianze sul copista di W*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» n.s. 22-23 (1985 - 1986), 65-92.
- Perria 1987 = L. Perria, *A proposito del Par. gr. 598*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» n.s. 24 (1987), 125-126.
- Perria 1990 = L. Perria, *Arethaea, II: Impaginazione e scrittura nei codici di Areta*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» n.s. 27 (1990), 55-87.
- Perria 2000a = L. Perria, *Alle origini della minuscola libraria greca. Morfologia e stilizzazioni*, in G. Prato (ed.), *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito. Atti del V colloquio internazionale di paleografia greca. Vol. 1*, (Papyrologica Florentina, 31), Firenze 2000, 157-167.
- Perria 2000b = L. Perria, *Una postilla paleografica*, «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» n.s. 54 (2000 = Omaggio a Enrica Follieri), 127-130.
- Perrone 1980 = L. Perrone, *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal Concilio di Efeso (431) al Secondo Concilio di Costantinopoli (553)*, Brescia 1980.
- Perrone 2012 = L. Perrone, *Riscoprire Origene oggi: prime impressioni sulla raccolta di omelie sui Salmi nel Cod. Monac. Graec. 314*, «Adamantius» 18 (2012), 41-58.
- Perrone 2013a = L. Perrone, *Origenes alt und neu: Die Psalmenhomilien in der neuentdeckten Münchner Handschrift*, «Zeitschrift für antikes Christentum» 17 (2013), 193-214.
- Perrone 2013b = L. Perrone, «*Origenes rediuiuus*»: *la découverte des Homélie sur les Psaumes dans le Cod. Gr. 314 de Munic*, in «*Revue d'études augustiniennes et patristiques*», 59.1 (2013), 55-93.
- Perrone 2015 = *Origenes Werke 13. Band. Die neuen Psalmenhomilien. Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314*, L. Perrone, in Zusammenarbeit mit M. Molin Pradel, E. Prinzivalli und A. Cacciari, (Griechische christliche Schriftsteller, n.F. 19), Berlin 2015.
- Peters-Custos 2017 = A. Peters-Custos, *Le monachisme byzantin de l'Italie méridionale. Réalité et perception, du IXe au XIe siècle*, in *Monachesimi d'Oriente e d'Occidente nell'alto Medioevo*. (31 marzo-6 aprile 2016), Spoleto 2017, 359-394.
- Πετρή 1958-1959 = Π.Ν. Πετρή, Νικόλαος Μαλαξός, πρωτοπαπᾶς Ναυπλίου (1500-1594), «Πελοποννησιακά» 3-4 (1958-1959), 348-375.
- Petrucci-Nardelli 1985 = F. Petrucci Nardelli, *Il card. Francesco Barberini senior e la stampa a Roma*, «Archivio della Società Romana di Storia Patria» 108 (1985), 133-198.
- Pfeiffer 1973 = R. Pfeiffer, *Storia della filologia classica dalle origini alla fine dell'età ellenistica*, Napoli 1973.
- Piccione 2004 = R.M. Piccione, *Forme di trasmissione della letteratura di raccolta*, in M.S. Funghi (cur.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico. II*, Firenze 2004, 403-441.
- Piccione-Perkams 2003 = *Selecta colligere, 1. Akten des Kolloquiums Sammeln, Neuordnen, Neues Schaffen: Methoden der Überlieferung von Texten in der Spätantike und in Byzanz* Jena, 21-23 November 2002, hrsg. von R.M. Piccione-M. Perkams, Alessandria 2003.

- Piccione-Perkams 2005 = *Selecta colligere, 2. Beiträge zur Technik des Sammelns und Kompilierens griechischer Texte von der Antike bis zum Humanismus*, hrsg. von R.M. Piccione-M. Perkams, Alessandria 2005.
- Pierleoni 1962 = G. Pierleoni, *Catalogus codicum Graecorum Bibliothecae Nationalis Neapolitanae. Volumen I*, Roma 1962.
- Pighi 1948 = G.B. Pighi, *Incerti auctoris commentarius in Evangelium secundum Matthaeum (P. Bon. 12)*, «Vigiliae Christianae» 2 (1948), 109-112.
- Pitra 1864 = G.B. Pitra (ed.), *Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta. Vol. 1*, Roma 1864.
- Pontani-Van Dieten 1999 = Niceta Coniata, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio (Narrazione cronologica)*, Vol. II (Libri IX-XIV), A. Pontani and J.-L. van Dieten (eds.), Milano 1999.
- Pouderon 2005 = B. Pouderon, *Le Pseudo-Justin, ou la constitution d'un corpus apologétique pseudépi-graphe*, in S. Crogiez-Pétrequin (éd.), *Dieu(x) et hommes. Histoire et iconographie des sociétés païennes et chrétiennes de l'Antiquité à nos jours (Mélanges en l'honneur de Françoise Thélamon)*, Rouen 2005, 49-67.
- Pouderon 2007 = B. Pouderon, *Aux origines du Roman clémentin: lecture critique du récents travaux et évaluation des enjeux*, «Annali di Storia dell'Esegesi» 24 (2007), 177-206.
- Pouderon 2009 = Pseudo-Justin, *Ouvrages apologétiques, Exhortation aux grecs (Marcel d'Ancyre?), Discours aux grecs, Sur la Monarchie*, introduction, texte grec, traduction et notes par B. Pouderon avec la collaboration de C. Bost-Pouderon, M.J. Pierre et P. Pilard, Paris 2009.
- Preuschen 1903 = *Origenes Werke 4. Band. Der Johanneskommentar*, Hrsg. E. Preuschen, (Griechische christliche Schriftsteller, 10), Leipzig 1903.
- Prinzivalli 1985 = E. Prinzivalli, *L'esegesi biblica di Metodio di Olimpo*, Roma 1985.
- Prinzivalli 2002 = E. Prinzivalli, *Magister ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Roma 2002.
- Prinzivalli-Simonetti 2012 = E. Prinzivalli-M. Simonetti, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, Brescia 2012.
- Prinzivalli-Simonetti 2015 = E. Prinzivalli-M. Simonetti (edd.), *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini. Volume II*, Milano 2015.
- Prosperi 2001 = A. Prosperi, *L'eresia del libro grande: storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano 2001.
- Puech 1951 = H.-C. Puech, *Les nouveaux écrits d'Origène et de Didyme découverts à Toura*, «Revue d'histoire et de philosophie religieuses» 31 (1951), 293-329.
- Quantin 1999 = J.-L. Quantin, *Le catholicisme classique et les Pères de l'Église. Un retour aux sources (1669-1713)*, Paris 1999.
- Rahlfs 1979 = A. Rahlfs (ed.), *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum*, vol. X, *Psalmi cum Odis*, Göttingen 1979.
- Rapetti 1999 = E. Rapetti, *Pierre-Daniel Huet: erudizione, filosofia, apologetica*, Milano 1999.

- Rapetti 2012 = E. Rapetti, «*Res Origenis referre*»: gli Origeniana di Pierre-Daniel Huet e il loro contesto storico-culturale, «*Adamantius*» 18 (2012), 251-282.
- Rapp 1993 = C. Rapp, *Der heilige Epiphanius im Kampf mit dem Dämon des Origenes*, in F. Berger-C. Brockmann-G. De Gregorio-M.I. Ghisu-S. Kotzabassi-B. Noack (Hrsgg.), *Symbolae berolinenses* für Dieter Harlfinger, Amsterdam 1993, 249-267.
- Rapp et al., 2017 = C. Rapp, E. Afentoulidou-Leitgeb, D. Galadza, I. Nesseris, G. Rossetto, E. Schiffer, *Byzantine Prayer Books as Sources for Social History and Daily Life*, «*Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*» 67 (2017), 173-211.
- Rashed-Vuillemin Diem 1997 = M. Rashed, G. Vuillemin Diem, *Burgundio de Pise et ses manuscrits grecs d'Aristote : Laur. 87.7 et Laur. 81.18*, «*Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*» 64 (1997), 136-198.
- Rauer 1920 = M. Rauer, *Der dem Petrus von Laodicea zugeschriebene Lukaskommentar*, (Neutestamentliche Abhandlungen, 8/2), Münster 1920.
- Rauer 1930 = *Origenes Werke 9. Band. Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und Die griechischen Rest der Homilien und des Lukas-Kommentars*, Hrsg. M. Rauer, (Griechische christliche Schriftsteller, 9), Leipzig 1930.
- Re 1997 = M. Re, *Sul viaggio di Bartolomeo da Simeri a Costantinopoli*, «*Rivista di Studi Bizantini e Neellenici*» 34 (1997), 71-76.
- Rehm-Stecker 1992 = *Die Pseudoklementinen. Zweiter Band. Rekognitionen in Rufins Übersetzung*, hrsg. von B. Rehm, zweite verbesserte Auflage von G. Stecker, Berlin-New York 1992.
- Renart 1913 = J. Renart, *Le Lai de l'Ombre*, publié par J. Bédier, Paris 1913.
- Resch 1906 = A. Resch, *Agrapha. Aussercanonische Schriftfragmente. Gesammelt und untersucht. 2. völlig neu bearbeitete durch alttestamentliche Agrapha vermehrte Auflage*, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 30/2), Leipzig 1906.
- Ressa 2000 = Origene, *Contro Celso*, cur. P. Ressa, Brescia 2000.
- Reuss 1941 = J. Reuss, *Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen nach den Handschriftlichen Quellen untersucht*, (Neutestamentliche Abhandlungen, 18), Münster 1941.
- Reuss 1957 = J. Reuss, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben*, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 61), Berlin 1957.
- Reuss 1966 = J. Reuss, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben*, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 89), Berlin 1966.
- Reuss 1984 = J. Reuss, *Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben*, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 130), Berlin 1984.
- Reynolds-Wilson 1987 = L. D. Reynolds-N. G. Wilson, *Copisti e filologi. La tradizione dei classici dall'antichità ai tempi moderni*, trad. M. Ferrari, con una premessa di G. Billanovich, Padova 1987.

- Riedweg 1994 = *Ps.-Justin (Markell von Ankyra?). Ad Graecos De vera religione* (bisher „*Cohortatio ad Graecos*“), Hrsg. K. Riedweg, (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, 25 1-2), Basel 1994.
- Riedweg 2016 = *Kyrrill von Alexandrien, Werke. Erster Band, Gegen Julian. Teil 1, Buch 1-5*, Hrsg. K. Riedweg, (Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte N.F., 20), Berlin-Boston 2016.
- Rigo 2016 = A. Rigo, *Il Prooemium contra Barlaamum et Acindynum di Giovanni Cantacuzeno e le sue fonti*, «Revue des Études Byzantines» 74 (2016), 5–75.
- Rizzi 2013 = M. Rizzi, *La scuola di Origene tra le scuole di Cesarea e del mondo tardoantico*, in O. Andrei (ed.), *Caesarea maritima e la scuola origeniana: multiculturalità, forme di competizione culturale e identità cristiana. Atti dell'1. Convegno del Gruppo di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina (22-23 settembre 2011)*, Brescia 2013, 105-119.
- Roberto 2005 = *Ioannis Antiocheni Fragmenta ex Historia chronica*, ed. U. Roberto, Berlin/New York 2005.
- Robinson 1893 = *The Philocalia of Origen, the Text Edited and Revised with a Critical Introduction and Indices* by J. Armitage Robinson, Cambridge 1893.
- Robinson 1910 = J. Armitage Robinson, *On the Text of the Philocalia of Origen*, «Journal of Philology» 18 (1890), 36-68.
- Romano 2012 = D. Romano, *Reginald Pole tra Erasmo e Valdés: dal De unitate ecclesiae alle meditazioni sui Salmi (1536-1541)*, «Rivista Storica Italiana» 124 (2012), 831-875.
- Roosen 1999 = B. Roosen, *The Works of Nicetas Heracleensis (ὁ τοῦ Σεργῶν)*, «Byzantion» 69 (1999), 119-144.
- Runciman 1980 = S. Runciman, *Mistra, Byzantine Capital of the Peloponnese*, London 1980.
- Sabba 2007 = F. Sabba, *La Biblioteca di Diego Hurtado de Mendoza*, «Bibliotheca» 6 (2007), 93-112.
- Sabourin 1963 = L. Sabourin, *Les nomes et les titres de Jésus*, Bruges-Paris 1963.
- Saffrey 1964 = H.D. Saffrey, *Recherches sur quelques autographes du Cardinal Bassarion*, «Mélanges Eugène Tisserant», III, (Studi e Testi, 233), Città del Vaticano 1964, 263-297.
- Schamp 1987 = J. Schamp, *Photios, historien des lettres: La Bibliotheque et ses notices biographiques*, Paris 1987.
- Schär 1979 = M. Schär, *Das Nachleben des Origenes im Zeitalter des Humanismus*, Basel 1979.
- Schepens-Schorn 2010 = G. Schepens-S. Schorn, *Verkürzungen in und von Historiographie in klassischer und hellenistischer Zeit*, in M. Horster-C. Reitz (edd.), *Condensing Texts – Condensed Texts*, Stuttgart 2010, 395-433.
- Scherer 1956 = J. Scherer, *Extraits des livres I et II du Contre Celse d'Origène d'après le papyrus No 88747 du Musée du Caire*, Le Caire 1956.
- Schiano 2016 = C. Schiano, *Stefano Gobar e la controversia sul corpo risorto nella Biblioteca di Fozio*, in

La Bibliotheca di Fozio come archivio, cur. L. Bossina, «Rivista di Storia del Cristianesimo» 13 (2016), 89-106.

Schlatter 1987 = F. Schlatter, *The Pelagianism of the Opus imperfectum in Matthaem*, «Vigiliae Christianae» 41 (1987), 267-285.

Schlatter 1988 = F. Schlatter, *The Author of the Opus imperfectum in Matthaem*, «Vigiliae Christianae» 42 (1988), 364-375.

Schmidt 1995 = V. Schmidt, *A Legend and its Image: the Aerial Flight of Alexander in Medieval Art*, Groningen 1995.

Schminck-Getov 2010 = A. Schminck-D. Getov, *Repertorium der Handschriften des byzantinischen Rechts, Teil II. Die Handschriften des kirchlochen Rechts I (Nr. 328-427)*, Frankfurt a. M. 2010.

Schminck-Getov 2017 = A. Schminck-D. Getov, *Repertorium der Handschriften des byzantinischen Rechts, Teil III. Die Handschriften des kirchlochen Rechts II (Nr. 428-527)*, Frankfurt a. M. 2017.

Schreiner 1975 = P. Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken, 1. Teil: Einleitung und Text*, Wien 1975.

Schreiner 1977 = P. Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken, 2. Teil: Historischer Kommentar*, Wien 1977.

Schwartz 1908a = *Eusebius Werke 2/2. Band. Die Kirchengeschichte, 2. Band*, Hrsg. E. Schwartz, (Griechische christliche Schriftsteller, 9), Leipzig 1908.

Schwartz 1908b = E. Schwartz, *Aporien in vierten Evangelium IV*, «Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse» 10 (1908), 497-560.

Schwartz 1910 = E. Schwartz, *Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen*, «Schrift. der Wiss. Gesellschaft in Straßburg» 6 (1910), 1-40 [ristampato in E. Schwartz, *Gesammelte Schriften. Fünfter Band*, Berlin 1963, 192-274].

Schwartz 1919 = E. Schwartz, *Das Geschichtswerk des Thukydidés*, Bonn 1919.

Schwartz 1928 = E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum. Tomus I: Universale Ephesenum. Volumen I. Pars IV*, Berlin 1928.

Schwartz 1933 = E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum. Tomus II: Concilium Universale Chalcedonense. Volumen I. Pars II*, Berlin 1933.

Schwartz 1939 = E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 49/2), Leipzig 1939.

Schwyzler 1939 (≈1950) = E. Schwyzler, *Griechische Grammatik; Erster Band: allgemeiner Teil, Lautlehre, Wortbildung, Flexion*, hrsg. A. Debrunner, München 1950.

Schwyzler 1950 = E. Schwyzler †, *Griechische Grammatik; Zweiter Band: Syntax und syntaktische Stilistik*, hrsg. A. Debrunner, München 1950.

Shelford 2007 = A.G. Shelford, *Transforming the Republic of Letters. Pierre-Daniel Huet and the European Intellectual Life, 1650-1720*, Rochester 2007.

- Segre 1961 = C. Segre, *Appunti sul problema delle contaminazioni nei testi in prosa*, in *Studi e problemi di critica testuale. Convegno di Studi di Filologia italiana nel Centenario della Commissione per i Testi di lingua* (7 – 9 Aprile 1960), Bologna 1961, 63-67 [ristampato in C. Segre, *Ecdotica e comparatistica romanze*, Milano-Napoli 1998, 71-74].
- Serrai 2000 = A. Serrai, *La biblioteca di Lucas Holstenius*, Udine 2000.
- Settis Frugoni 1973 = C. Settis Frugoni, *Historia Alexandri elevati per griphos ad aerem. Origine, iconografia e fortuna di un tema*, Roma 1973.
- Sickenberger 1901 = J. Sickenberger, *Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien*, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 21/1), Leipzig 1901.
- Sickenberger 1902 = *Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia. Untersucht von Joseph Sickenberger*, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 22/4), Leipzig 1902.
- Sickenberger 1904 = J. Sickenberger, *Über die dem Petrus von Laodicea zugeschriebenen Evangelienkommentare*, «Theologische Quartalschrift» 86 (1904), 10-19.
- Sillitti 1980 = G. Sillitti, *Tragelaphos. Storia di una metafora e di un problema*, Napoli 1980.
- Simoncelli 1977 = P. Simoncelli, *Il caso Reginald Pole. Eresia e santità nelle polemiche religiose del Cinquecento*, Roma 1977.
- Simonetti 1967 = M. Simonetti, *Arianesimo latino*, «Studi Medievali» ser. 3, 8 (1967), 663-774.
- Simonetti 1968a = *Origene. I principi*, cur. M. Simonetti, Torino 1968.
- Simonetti 1968b = M. Simonetti, recensione di Meslin 1968, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 4 (1968), 563-571.
- Simonetti 1969 = M. Simonetti, *Note sull'Opus imperfectum in Mattheaum*, «Studi Medievali» ser. 3, 10 (1969), 117-200.
- Simonetti 1972 = M. Simonetti, *Per una retta valutazione dell'Opus imperfectum in Mattheaum*, «Vetera Christianorum» 8 (1972), 87-97.
- Simonetti 1975 = M. Simonetti, *Su due passi dell'Opus imperfectum in Matthæum pubblicati di recente*, «Augustinianum» 15 (1975), 423-428.
- Simonetti 1978 = M. Simonetti, *Letteratura antimonofisita d'Occidente*, «Augustinianum» 18 (1978), 487-532.
- Simonetti 1986 = M. Simonetti, *La controversia origeniana. Caratteri e significato*, «Augustinianum» 26 (1986), 7-31 [ristampato in M. Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione*, 241-262].
- Simonetti 1992 = M. Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, «Vetera Christianorum» 29 (1992), 359-390.
- Simonetti 1996 = M. Simonetti, *Alcune antiche interpretazioni della trasfigurazione*, «Studi e materiali di storia delle religioni» 20 (1996), 599-608.
- Simonetti 1999 = *Rufino di Concordia. Scritti apologetici*, cur. M. Simonetti, (Corpus Scriptorum Eccle-

siae Aquileiensis, 5/1), Roma 1999.

Simonetti 2004 = M. Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia 2004.

Simonetti 2005 = M. Simonetti, *Su un passo della traduzione latina dal Commento a Matteo di Origene* (12, 9-14), «Augustinianum» 45 (2005), 265-294.

Simonetti 2009 = M. Simonetti, *Su Origene, Commento a Matteo 16, 9-13*, «Augustinianum» 49, (2009), 251-267.

Simonetti 2011 = M. Simonetti, *Introduzione al 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. Napoli 24-26 settembre 2008*, ed. T. Piscitelli, Brescia 2011, 9-24.

Simonetti 2012 = M. Simonetti, *Su Origene, Commento a Matteo 15, 10-19*, «Augustinianum» 52 (2012), 107-133.

Simonetti 2014a = M. Simonetti, *Su Origene, Commento a Matteo 17, 1-3; 25-28*, «Augustinianum» 54, (2014), 401-415.

Simonetti 2014b = M. Simonetti, *La riflessione teologica in Occidente dal V al VII secolo*, in *La teologia dal V all'VIII secolo fra sviluppo e crisi. XLI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 9-11 maggio 2013)*, (Studia Ephemeridis Augustinianum, 140), Roma 2014, 57-72.

Sordi 1957 = M. Sordi, *I primi rapporti fra lo Stato Romano e il Cristianesimo e l'origine delle persecuzioni*, «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Cl. di scienze morali, storiche e filologiche. Rendiconti» 12 (1957), 58-93.

Souter 1934 = A. Souter, *The Anonymous Latin Translation of Origen on St Matthew (XXII 34 to the End), and Old-Latin MS Q of the Gospels*, «Journal of Theological Studies» 35 (1934), 63-66.

Speranzi 2016 = D. Speranzi, *Omero, i cardinali e gli esuli. Copisti greci di un manoscritto di Stoccarda*, Madrid 2016.

Speyer 1971 = W. Speyer, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung*, München 1971.

Spuntarelli 2011 = C. Spuntarelli, *Il Commento a Matteo di Origene e l'Opus imperfectum in Mattheum*, in T. Piscitelli (ed.), *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*, Brescia 2011, 198-233.

Staab 1926 = K. Staab, *Die Pauluskatenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht*, Roma 1926.

Stählin 1937 = O. Stählin, recensione di *Origenes Werke 10. Band. Origenes Mattäuserklärung 1, Die griechisch erhaltenen tomoi*, Hrsg. E. Klostermann, (Griechische christliche Schriftsteller, 40), Leipzig 1935, «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 56 (1937), 145-147.

Staub 1971 = J. Staub, *Acta Conciliorum Oecumenicorum. Tomus IV: Concilium Universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum. Volumen I*, Berlin 1971.

Steel 1982 = *Commentaire sur le Parménide de Platon Proclus traduction de Guillaume de Moerbeke. Vol. I*, éd. C. Steel, Leuven 1982.

- Stein 2008 = M. Stein, *Kritische Zeichen*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band 22: Krieg – Lexikon, Stuttgart 2008, 133-163.
- Steinhauser 2006 = *Anonymi in Iob commentarius*, ed. K.B. Steinhauser, adiuv. H. Müller-D. Weber, (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 96), Wien 2006.
- Stevenson 1885 = *Codices Manuscripti Palatini Graeci Bibliothecae Vaticanae*, rec. et dig. H. Stevenson Senior, Romae 1885.
- Stevenson 1888 = *Codices Manuscripti Graeci Reginae Svecorum et Pii PP. II Bibliothecae Vaticanae*, rec. et dig. H. Stevenson Senior, Romae 1888.
- Stilgmayr 1910 = J. Stilgmayr, *Das Opus imperfectum in Matthaeum*, «Zeitschrift für katholische Theologie» 34 (1910), 1-38; 473-499.
- Stinger 1977 = C.L. Stinger, *Humanism and the Church Fathers Ambrogio Traversari (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, Albany 1977.
- Stinger 1998 = C. L. Stinger, *The Renaissance in Rome*, Bloomington-Indianapolis 1998.
- Stolte 2010 = B.H. Stolte, *The Organization of Information: Observations on the Manuscripts of the Nomocanon XIV Titulorum*, in A. Bravo García-I. Perez Martin (edd.), *The Legacy of Bernard de Montfaucon: Three Hundred Years of Studies on Greek Handwriting*, Turnhout 2010, 521-532; 907-910.
- Stoneman-Gargiulo 2012 = *Il Romanzo di Alessandro*, vol. II, cur. R. Stoneman-T. Gargiulo, Milano 2012.
- Studer 1968 = B. Studer, *A propos des traductions d'Origène par Jérôme et Rufin*, «Vetera Christianorum» 5 (1968), 137-155.
- Στρατηγόπουλος 2008 = Δ. Στρατηγόπουλος, Ο Νικόλαος Μαλαξός και το υμνογραφικό του έργο, *Θεσσαλονίκη* 2008.
- Studer 2000 = B. Studer, *Incarrazione*, in A. Monaci Castagno (ed.), *Origene. Dizionario. La cultura. Il pensiero, le opere*, Roma 2000. 225-229.
- Sullivan-Tablot-McGrath 2014 = D. Sullivan-A. Tablot-S. McGrath (edd.), *The Life of Saint Basil the Younger* (Dumbarton Oaks Studies, 45), Washington D.C. 2014.
- Tambrun-Krasker 2013 = B. Tambrun-Krasker, *Bessarion, de Trébizonde à Mistra: un parcours intellectuel*, in "Inter graecos latinissimus, inter latinos graecissimus": *Bessarion zwischen den Kulturen*, edd. C. Märtl, C. Kaiser, T. Ricklin, Berlin/Boston 2013, 1-35.
- Taxel 2013 = I. Taxel, *The Byzantine-Early Islamic Transition on the Palestinian Coastal Plain: A Re-evaluation of the Archaeological Evidence*, «Semitica et Classica» 6 (2013), 73-106.
- Tessier 2010 = A. Tessier, *Schicksale der antiken Literatur in Byzanz: Maas e Pasquali giudicano la filologia dei Bizantini*, «Medioevo greco» 10 (2010), 269-276.
- Thompson 1984 = Z. Thompson, *Biography of a Library: The Western European Manuscript Collection of Peter P. Dubrovskii in Leningrad*, «The Journal of Library History» 19.4 (1984), 477-503.
- Thümmel 1978 = H.G. Thümmel, *Neilos von Ankyra über die Bilder*, «Byzantinische Zeitschrift» 71 (1978) 10-21.

- Thümmel 2005 = H.G. Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. ökumenische Konzil in Nikaia 787*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2005.
- Timpanaro 2003 = S. Timpanaro, *La genesi del metodo del Lachmann*, Torino ³2003 (1963).
- Tondini 2016 = R. Tondini, *Origene bizantino. I commenti a Matteo e Giovanni da Mistrà a Venezia*, «Adamantius» 22 (2016), 398-415.
- Tondini 2019 = *Paul Collomp: tra Marc Bloch e Giorgio Pasquali*, «Eikasmos» 30 (2019), 327-354.
- Tonello-Trovato 2011 = E. Tonello-P.Trovato, *Contaminazione di lezioni e contaminazione per giustapposizione di esemplari nella tradizione della «Commedia»*, «Filologia Italiana» 8 (2011), 17-32.
- Traina 1970 = A. Traina, *Vortit barbare. Le traduzioni poetiche da Livio Andronico a Cicerone*, Roma 1970.
- Trapp 1973 = E. Trapp, *Die Etymologie des Namens Tzikandeles*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 22 (1973), 233.
- Tregelles 1861 = S.P. Tregelles, *Codex Zacynthius E. Greek Palimpsest Fragments of the Gospel of Saint Luke*, London 1861.
- Treu 1972 = K. Treu, *Byzantinische Kaiser in den Schreibernotizen griechischer Handschriften*, «Byzantinische Zeitschrift» 65 (1972), 9-34.
- Treu 1977 = K. Treu, *Der Schreiber am Ziel. Zu den Versen "Ὡσπερ ξένοι χαίροντες ... und ähnlichen*, in K. Treu (Hrsg.), *Studia codicologica* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 124), Berlin 1977, 473-492.
- Trizio 2016 = M. Trizio, *Il neoplatonismo di Eustrazio di Nicea*, Bari 2016.
- Troianos 2015 = S. Troianos, *Le fonti del diritto bizantino*, trad. P. Buongiorno, Torino 2015.
- Turner 1911 = C. H. Turner, *Two Notes on the Philocalia*, «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche» 12 (1911), 231-236.
- Turyn 1972 = Turyn, *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy*, 2 voll., Urbana 1972.
- Tzamalikos 2012a = P. Tzamalikos, *A newly discovered Greek Father Cassian the Sabaite Eclipsed by John Cassian of Marseilles*, Leiden-Boston 2012.
- Tzamalikos 2012b = P. Tzamalikos, *The real Cassian revisited monastic life, Greek paideia, and Origenism in the Sixth Century*, Leiden-Boston 2012.
- Van Banning 1982a = J. Van Banning, *The Critical Edition of the Opus imperfectum in Matthaëum, an Arian Source*, «Studia Patristica» 17 (1982), 382-387.
- Van Banning 1982b = J.H.A. Van Banning, *Saint Thomas et l'Opus Imp.*, in *S. Tommaso nella storia del pensiero. Atti dell'VIII congresso tomistico internazionale*, Città del Vaticano 1982, 73-85.
- Van Banning 1988 = *Opus imperfectum in Matthaëum. Praefatio*, ed. J. van Banning, (Corpus Christianorum Series Latina, 87B), Turnhout 1988.

- Van Banning 1989 = J. van Banning, *The Edition of the Arian Opus imperfectum in Matthaëum. Review and Prospects*, «*Studia Patristica*» 20 (1989), 70-75.
- Van Banning 1990 = J. van Banning, *Il Padre Nostro nell'Opus imperfectum in Matthaëum*, «*Gregorianum*» 2 (1990), 293-313.
- Van Banning-Mali 1995 = J. van Banning-F. Mali, *Opus imperfectum in Matthaëum*, in *Theologische Realenzyklopädie*, Band 25 (Ochino – Parapsychologie), Berlin-New York 1995, 304-307.
- Van der Laan 2009 = A. Van der Laan, *Rudolph Agricola's Address to Innocent VIII*, in A.A. MacDonald, Z.R.W.M. von Martels-J.R. Veenstra (edd.), *Christian humanism essays in honour of Arjo Vanderjagt*, Leiden-Boston 2009.
- Van Deun 1994 = P. Van Deun, *Les extraits de Maxime le Confesseur contenus dans les chaînes sur l'évangile de Matthieu*, in *Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii*, Louvain 1994, 295-328.
- Van Deun 1995 = P. Van Deun, *Les Diversa Capita du Pseudo-Maxime (CPG 7715) et la chaîne de Nicéas d'Héraclée sur l'évangile de Matthieu (CPG C13)*, «*Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*» 45 (1995), 19-24.
- Van Deun 2001 = P. Van Deun, *Nicéas d'Héraclée, Commentaire sur l'Évangile de S. Matthieu: édition critique du chapitre 4*, «*Byzantion*» 71 (2001), 517-551.
- Van Haelst 1976 = J. Van Haelst, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens*, Paris 1976.
- Van Minnen 1994 = P. Van Minnen, *The Punctuation of John 1:3-4*, «*Filologia Neotestamentaria*» 7 (1994), 33-42.
- Vàrvaro 1998 = A. V̀arvaro, *Critica dei testi classica e romanza. Problemi comuni ed esperienze diverse*, in A. V̀arvaro, *Fondamenti di critica testuale*, cur. A. Stussi, Bologna 1998, 193-208 [originariamente in «*Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle arti di Napoli*» 45 (1970), 73-117].
- V̀arvaro 2010 = A. V̀arvaro, *Considerazioni sulla contaminazione, sulle varianti adiafore e sullo stemma codicum*, in C. Ciociola (cur.), *Storia della lingua italiana e filologia. Atti del vii Convegno ASLI. Associazione per la Storia della lingua italiana (Pisa-Firenze, 18-20 dicembre 2008)*, Firenze 2010, 191-96.
- Villani 2009 = A. Villani, *Tra dottrina e Morale. L'interpretazione origeniana di oleum in CMtS 77*, in G. Heidl, R. Somos (eds.), *Origeniana nona. Origen and the religious practice of his time. Papers of the 9th International Origen Congress, Pécs, Hungary, 29 august-2 september 2005*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 228), Lauven-Paris-Walpole 2009, 363-380.
- Villani 2013 = A. Villani, *Cristoforo Persona et la première traduction en latin du Contre Celse d'Origène*, in A. Villani (éd.), *Lire les pères de l'église entre la Renaissance et la Réforme*, Paris Beauchesne, 2013.
- Vinzent 1997 = M. Vinzent, *Markell von Ankyra. Die Fragmente. Der Brief an Julius von Rom*, (Supplements to Vigiliae Christianae, 39), Leiden 1997.
- Vinzent 1999 = M. Vinzent, *Origenes als subscriptum. Paulinus von Tyros und die origenistische Diadoche*, in W.A. Bienert-U. Kuhneweg (Hrsgg.), *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts, Marburg 25.-29. August 1997*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologi-

- carum Lovaniensium, 137), Leuven 1999, 149-157.
- Vogel-Gardthausen 1909 = M. Vogel-V. Gardthausen, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*, Leipzig 1909 (rist. anast. Hidesheim 1966).
- Vogliano 1938 = A. Vogliano, *Frammenti di due omelie di Origene*, «Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher» 15 (1939), 130-136.
- Vogliano 1948 = A. Vogliano, *Frammenti di due omelie di Origene (Papiri Bolognesi nr. 2)*, «Acme» 1 (1948), 217-225.
- Vogt 1980 = H.J. Vogt, *Falsche Ergänzungen und Korrekturen in Matthäus-Kommentar des Origenes*, «Theologische Quartalschrift» 160 (1980), 207-212 [ristampato in H.J. Vogt, *Origenes als Exeget*, Paderborn 1999, 113-120].
- Vogt 1983 = H.J. Vogt (Hrsg.), *Origenes, Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus. Band. 1*, (Bibliothek der Griechischen Literatur, 18), Stuttgart 1983.
- Vogt 1985 = H.J. Vogt, *Das Verhältnis der alten lateinischen Übersetzung (L) zum griechisch erhaltenen Text des Matthäus-Kommentar (Gr)*, in R. Hanson-H. Crouzel (éds.), *Origeniana Tertia. The Third International Colloquium for Origen Studies, University of Manchester September 7th-11th 1981*, Roma 1985, 91-108 [ristampato in H.J. Vogt, *Origenes als Exeget*, Paderborn 1999, 121-133].
- Vogt 1987 = H.J. Vogt, *Warum wurde Origenes zum Häretiker erklärt?* in L. Lies (Hrsg.), *Origeniana quarta die Referate des 4. internationalen Origeneskongresses Innsbruck, 2.-6. September 1985*, Innsbruck-Wien 1987, 78-99 [ristampato in H.J. Vogt, *Origenes als Exeget*, Paderborn 1999, 241-264].
- Vogt 1990 = H.J. Vogt (Hrsg.), *Origenes, Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus. Band. 2*, (Bibliothek der Griechischen Literatur, 30), Stuttgart 1990.
- Vogt 1993a = H.J. Vogt (Hrsg.), *Origenes, Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus. Band. 3*, (Bibliothek der Griechischen Literatur, 38), Stuttgart 1993.
- Vogt 1993b = H.J. Vogt, *Bemerkungen zur lateinischen Übersetzung des Matthäus-Kommentares von Origenes*, in R. Gryson (ed.), *Philologia Sacra. Biblische und patristische Studien für Hermann J. Frede und Walter Thiele zu ihrem siebzigsten Geburtstag. Band II: Apokryphen, Kirchenväter, Verschiedenes*, Freiburg 1993, 378-396.
- Vogt 1999 = H.J. Vogt, *Origenes als Exeget*, Paderborn 1999.
- Volgers-Zamagni 2004 = A. Volgers-C. Zamagni (eds.), *Erotapokriseis: Early Christian Question-and-Answer Literature in Context* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 37) Leuven 2004.
- Vollgraff 1908 = I. C. Vollgraff, *Studia palaeographica*, Lugduni Batavorum 1908.
- Von Dobschütz 1912 = E. von Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum de Libris recipiendis et non recipiendis*, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur, 38/4), Leipzig 1912.
- Voordeckers-Tinnefeld 1987 = *Iohannis Cantacuzeni Refutationes duae Prochori Cydonii et Disputatio cum Paulo patriarcha latino epistulis septis tradita*, edd. E. Voordeckers-F. Tinnefeld, Leuven 1987.
- Wallraff 1997 = M. Wallraff, *Der Kirchenhistoriker Sokrates: Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person*, Göttingen 1997.

- Wallraff 1999 = M. Wallraff, *Die Ruhe nach dem Sturm. Origenes in fünften Jahrhundert im Osten*, in in W.A. Bienert-U. Kuhneweg (Hrsgg.), *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, Marburg 25.-29. August 1997, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 137), Leuven 1999, 647-653.
- Walter 2005 = P. Walter, „Inter Nostrae Tempestatis Pontifices Facile Doctissimus“: *der Wormser Bischof Johannes von Dalberg und der Humanismus*, in G. Bönner-B. Keilmann (Hrsg.), *Der Wormser Bischof Johann von Dalberg (1482 - 1503) und seine Zeit*, Mainz 2005, 89-152.
- Wendland 1899 = P. Wendland, recensione di *Origenes Werke 2/1. Band. Die Schrift vom Martyrium. Buch I-IV gegen Celsus*, Hrsg. P. Koetschau, (Griechische christliche Schriftsteller, 2), Leipzig 1899 e *Origenes Werke 2/2. Band. Buch V-VIII gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet*, Hrsg. P. Koetschau, (Griechische christliche Schriftsteller, 3), Leipzig 1899, «Göttingische gelehrte Anzeigen» 161 (1899), 276-304.
- Westerink 1968 = *Arethae archiepiscopi caesariensis scripta minora. Vol. I*, rec. L.G. Westerink, Lipsiae 1968.
- Westerink 1986 = *Photii patriarchae constantinopolitani Epistulae et Amphilochia. Vol. IV, Amphilochiorum pars prima*, rec. L. G. Westerink, Leipzig 1986.
- Wevers 1974 = J. W. Wevers (ed.), *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, vol. I, *Genesis*, Göttingen 1974.
- Wevers 1977 = J. W. Wevers (ed.), *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, vol. III, 2, *Deuteronomium*, Göttingen 1977.
- White 1888 = H.J. White, *The four Gospels from the Munich MS. (q) now Numbered Lat. 6224 in the Royal Library at Munich: with a Fragment from St. John in the Hof-Bibliothek at Vienna (Cod. Lat. 502)*, (Old Latin Biblical Texts, 3), Oxford 1888.
- Wickham 1989 = L. Wickham, *Pelagianism in the East*, in R. Williams (ed.), *The Making of Orthodoxy. Essays in honour of Henry Chadwick*, Cambridge 1989, 200-213.
- Wiegand 1913 = T. Wiegand, *Milet: Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899, Band III, Heft I: der Latmos*, Berlin 1913.
- Williams 2006 = M.H. Williams, *The Monk and the Book. Jerome and the Making of Christian Scholarship*, Chicago-London 2006.
- Wilson 1961 = N.G. Wilson, *Notes on Greek Manuscripts*, «Scriptorium» 15 (1961), 316-320.
- Wilson 1967 = N.G. Wilson, *A Chapter in the History of Scholia*, «Classical Quarterly» 17 (1967), 244-256.
- Wilson 1977 = N. Wilson, *Scholarly Hands of the Middle Byzantine Period*, in *La paléographie grecque et byzantine*, Paris 1977, 221-239.
- Wilson 1983a = N. Wilson, *Scholars of Byzantium*, London 1983.
- Wilson 1983b = N.G. Wilson, *A Mysterious Byzantine Scriptorium: Ioannikios and his Colleagues*, «Scrittura e civiltà» 7 (1983), 161-176.
- Wilson 2000 = N.G. Wilson, *Da Bisanzio all'Italia: gli studi greci nell'Umanesimo italiano*, Alessandria

2000.

Woodhouse 1986 = C. M. Woodhouse, *George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes*, Oxford 1986.

Woolfson 2000 = J. Woolfson, *Reginald Pole and his Greek Manuscripts in Oxford: a Reconsideration*, «The Bodleyan Library Record» 17 (2000), 79-95.

Würthwein 1988 = E. Würthwein, *Der Text des Alten Testaments*, Stuttgart, 1988.

Zaccagni 1996 = G. Zaccagni, *Il Bios di san Bartolomeo da Simeri (BHG 235)*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» 33 (1996), 193-274.

Ziegler 1957 = J. Ziegler (ed.), *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, vol. XV, *Ieremias, Baruch, Threni, Epistula Ieremiae*, Göttingen 1957.

Ziegler 1982 = J. Ziegler (ed.), *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, vol. XI, 4, *Iob*, Göttingen 1982.

Zironi 2004 = A. Zironi, *Il monastero longobardo di Bobbio. Crocevia di uomini, manoscritti e culture*, Spoleto 2004.

Zorzi 1987 = M. Zorzi, *La libreria di San Marco. Libri, lettori società nella Venezia dei Dogi*, Milano 1987.

Zorzi 1989 = M. Zorzi, *L'araldica veneziana: cenno storico*, in Alvise Zorzi (cur.), *I palazzi veneziani*, Udine 1989, 34-39.

Zorzi 2004 = N. Zorzi, *Lettori bizantini della «Bibliotheca» di Fozio: Marginalia del Marc.gr. 450*, in *Atti del VI Congresso Nazionale dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini*, Catania-Messina 2-5 ottobre 2000, edd T. Creazzo-G. Strano, Catania, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Catania, 2004, 829-844.

Zunt 1965 = G. Zunt, *An Inquiry into the Transmission of the Plays of Euripides*, Oxford 1965.

Zur 2012 = S. Zur, *Sacred Words and Worlds: Geography, Religion, and Scholarship, 1550-1700*, Leiden 2012.

Abstract

Questa tesi si prefigge due obiettivi distinti ma tra loro collegati. Essa prende le mosse da ricerche volte a saggiare la maggiore o minore disponibilità dei lettori bizantini a dialogare con l'affascinante ma controversa eredità di Origene. In questa prospettiva verrà indagato un curioso riferimento, contenuto negli atti del Secondo Concilio di Nicea (787), a dei fantomatici atti di un sinodo apostolico tenutosi ad Antiochia e conservati nella biblioteca di Origene (capitolo 1). Ci dedicheremo poi allo studio dei rapporti di Fozio con la figura e l'opera di Origene. La valutazione del suo pensiero teologico si salderà qui con la trasmissione materiale delle opere di Origene: particolare peso in questa ricerca avrà infatti il codice Marc.gr. 47 della Filocalia (capitolo 2).

In secondo luogo, questa tesi si occuperà della ricezione e della trasmissione medievale di un'opera di Origene, il Commento a Matteo. Si fornirà pertanto l'edizione dei libri 12 e 13 discostandosi dai criteri ecdotici adottati da Klostermann nella sua edizione del 1935. Per quest'opera disponiamo di un testo di tradizione diretta greca (libri 10-17 su 25), parzialmente sovrapposto a un'anonima traduzione latina (V-VI sec.). Si intende qui dimostrare che i nostri manoscritti greci non trasmettono il testo così come licenziato dall'autore: essi sono bensì testimoni di un compendio successivo, in cui il Commento a Matteo è stato pesantemente abbreviato. Si giungerà a questa conclusione tramite il sistematico confronto del testo greco con la traduzione latina, che appare spesso più ampia (capitolo 4) e con le catene esegetiche dedicate ai Vangeli sinottici che, laddove attingono al commento origeniano, offrono passaggi ignoti alla tradizione diretta (capitolo 3). Le medesime conclusioni si ricaveranno poi dallo studio di altri rami di tradizione, tra cui spiccano i frammenti palinsesti del Crypt. Γ. β. VI, testimoni della redazione non compendiata del Commento a Matteo (capitoli 5 e 6). Nella sua edizione del 1935 Klostermann aveva inserito nel testo greco innumerevoli congetture e integrazioni ricavate dal confronto sistematico con la traduzione latina. In questa sede offriamo invece un'edizione della sola redazione compendiaria greca, depurata dagli interventi dell'editore tedesco. Il testo greco sarà accompagnato da una traduzione italiana di servizio e sarà seguito da una serie di note atte a giustificare le scelte ecdotiche più delicate. L'edizione sarà peraltro basata su un aggiornato studio codicologico e paleografico dei manoscritti greci del Commento a Matteo (Cantabr.Trin.Coll. B. 8. 10; Monac.gr. 191; Marc.gr. 43, Vat.gr. 597; Par.gr. 455; Matr.gr. 4725; Barb.gr. 575; Barb.gr. 556), dei quali si offrirà un'aggiornata sistemazione stemmatica (capitolo 7).

This thesis has two distinct but related purposes. First of all, it aims at testing the greater or lesser willingness of Byzantine readers to dialogue with the fascinating but controversial Origen's legacy. In this perspective, we will investigate a curious reference, contained in the acts of the Second Council of Nicaea (787), to the presumed acts of an apostolic synod held in Antioch and kept in Origen's library (chapter 1). We will then focus on the study of Photius' appreciation of the figure and work of Origen. The evaluation of his theological thought will be joined with the material transmission of Origen's works. Indeed, ms. Marc.gr. 47 of the Philocalia will be particularly relevant in this research (chapter 2).

Secondly, this thesis will deal with the reception and the medieval transmission of a work by Origen, the Commentary on Matthew. The edition of books 12 and 13 will therefore be

provided, departing from the ecdotic criteria adopted by Klostermann in his 1935 edition. For this work, a Greek text is available (books 10-17 on 25), partially overlapping with an anonymous Latin translation (5th-6th century). Our aim is to demonstrate that our Greek manuscripts do not transmit the text as licensed by the author. On the contrary, they attest a later compilation, in which the Commentary on Matthew has been heavily abbreviated. We will come to this conclusion through the systematic comparison between the Greek text and the Latin translation, which often appears wider (chapter 4), and with the exegetical chains dedicated to the Synoptic Gospels which, where they draw from Origen's Commentary, offer passages unknown to the direct tradition (chapter 3). The same conclusions will then be drawn from the study of other branches of the tradition, among which the fragments of Crypt. Γ. β. VI stand out. They are in fact a witness of the unabridged version of the Commentary on Matthew (chapters 5 and 6). In its 1935 edition, Klostermann had inserted in the Greek text conjectures and additions derived from the systematic comparison with the Latin translation. Here we offer instead an edition of the Greek abridged version, purified from the interventions of the German scholar. The Greek text will be accompanied by a strictly literal Italian translation and will be followed by a series of notes to justify the most delicate ecdotic choices. The edition will also be based on a new codicological and palaeographic study of the Greek manuscripts of the Commentary on Matthew (Cantabr.Trin.Coll. B. 8. 10; Monac.gr. 191; Marc.gr. 43, Vat.gr. 597; Par.gr. 455; Matr.gr. 4725; Barb.gr. 575; Barb.gr. 556). Finally, an updated stemmatic arrangement of the manuscript tradition will be offered (chapter 7).