

Collaboratori:

PAULINE ALLEN (Università Cattolica, Brisbane): Abramo di Efeso, Alessandro di Cipro, Anniano, Barbarus Scaligeri, *Cbronicon Paschale*, Colluto, Conone di Tarso, Costantino di Laodicea, Costantino diacono, Damiano patriarca di Alessandria, Eraclide di Nissa, Eugenio di Seleucia, Eustazio monaco, Evagrio Scolastico, Filone lo Storico, Fotino di Costantinopoli, Gelasio di Cizico, Giorgio il Grammatico, Giovanni di Nikiu, Giovanni Diacrinomeno, Giovanni Scolastico patriarca di Costantinopoli, Giovanni IV Digiunatore, Giovanni Malalas, Pseudo-Gregenzio, Gregorio antiocheno, Leonzio presbitero di Costantinopoli, Marco diacono, Panodoro, Paolo Silenziario, Pietro di Callinico, Pseudo-Cesario, Temistio diacono di Alessandria, Teodoro il Lettore, Teodoro monaco, Teodoro Sincello, Teona, Zaccaria di Gerusalemme.

ANTONIETTA BARBÀRA (Università di Messina): Le Catene sui libri dell'AT (eccetto i Salmi) e sui libri del NT

PAOLO BETTIOLO (Università di Padova): La letteratura siriana.

FILIPPO CARCIONE (Università di Cassino): Ciro di Tiana, Domiziano, Efrem di Antiochia, Eracliano di Calcedonia, Eubulo di Ilistra, Eulogio di Alessandria, Giobio monaco, Giovanni di Celle, Innocenzo di Maronea, Ipazio di Efeso, Ireneo di Harpasos, Longino di Nubia, Macario di Antiochia, Panfilo Teologo, Paolo di Antiochia, Pietro IV di Alessandria, Sergio di Cipro, Stefano Gohar, Stefano di Ierapoli, Teodoro di Bostra, Teodoro di Copri, Teodoro di Alessandria, Teodoro di File, Teodosio presbitero di Alessandria, Timoteo IV di Alessandria.

DANILO CECCARELLI MOROLLI (Pontificio Istituto Orientale, Roma): Acacio di Melitene, Agatonico di Tarso (Pseudo-), Ali-pio presbitero, Anatolio di Costantinopoli, Anfiochio di Side, Attico di Costantinopoli, Basilio archimandrita, Ciro di Pano-poli, Dalmazio archimandrita, Doroteo di Marcianopoli, Epifanio Arcidiacono, Erezio d'Antiochia, Esichio di Castabala, Eudossia Augusta, Eusebio d'Eraclaea, Eusebio di Alessandria, Eusebio di Dorileo, Eutiche, Firmo di Cesarea, Flaviano di Co-stantinopoli, Giuliano di Serdica, Giuliano di Tabia, Marco diacono, Massimiano di Costantinopoli, Massimiliano (o Massimi-no) d'Anazarbo, Memnone di Efeso, Partenio di Costantinopoli, Pietro di Myra, Pietro di Traianopoli, Regino di Costanza, Se-vero di Sinnada, Stefano di Ierapoli, Teodoro d'Ancira, Zenobio di Zefiro.

CARMELO CURTI (Università di Catania): Le Catene (parte generale e i Salmi).

ANGELO DI BERARDINO (Istituto Patristico Augustinianum, Roma): La letteratura canonistica, Adriano, Ammonio di Alessan-dria, *Ermogene*, *Giovanni Bar Aphthonia*, *Giovanni di Sclopoli*, *Giovanni Drungario*, *Giovanni VI di Costantinopoli*, *Gregorio di Agrigento* (con S. Leanza), Nicola di Ancira, Olimpidoro, Procopio di Gaza, Simmaco, Teodoro esegeta, Vittore di Antio-chia.

SALVATORE LILLA (Biblioteca Apostolica Vaticana, Istituto Patristico Augustinianum, Roma): Enea di Gaza, Giovanni Filopo-no.

ANDREW LOUTH (Università di Durham): Aezio presbitero di Costantinopoli, Ammonio monaco, Anastasio l'Apocrisario, Anastasio discepolo di Massimo, Antico monaco, Antonio l'agiografo, Antonio di Choziba, Arcadio di Cipro, Barsanufio e Giovanni, Callinico, Cirillo di Sclopoli, Coricio di Gaza, Daniele di Sceti, Doroteo di Gaza, Esichio del Sinai, Eustrazio di Co-stantinopoli, Filoteo del Sinai, Geronimo di Gerusalemme, Giorgio di Alessandria, Giorgio di Pisklia, Giorgio monaco, Gio-rgio Siceota, Giovanni Climaco, Giovanni di Carpato, Giovanni di Gabala, Giovanni di Tessalonica, Giovanni l'Elemosiniere, Giovanni Mosco, Giovanni Rufo, Gregorio presbitero, Iperechio, Isacco di Ninive, Isala di Gaza, Leonzio di Neapolis, Leon-zio presbitero di Gerusalemme, Massimo il Confessore, Modesto di Gerusalemme, Pantaleone presbitero bizantino, Paolo di Elusa, Romano il Melode, Sergia, Simeone Stilita il Vecchio, Simeone Stilita il Giovane, Sofronio di Gerusalemme, Stefano di Bostra, Strategio, Talassio abate, Teodoro di Pafò, Teodoro Spudeo, Teodoro vescovo di Petra, Teoteco vescovo di Livia, Zosimo, Teodoro vescovo di Trimitunte.

GIANFRANCO LUSINI (Istituto Universitario di Napoli): Acacio di Costantinopoli, Basilisco, Zenone, Donno di Antiochia, Eustazio di Berito, Fravita di Costantinopoli, Giacomo Baradeo, Giovanni di Antiochia, Giovanni di Berito, Giovanni l'Egi-ziano, Giuliano di Alicarnasso, Teodosio di Alessandria, Teodoro di Antiochia, Zaccaria Scolastico.

ADELE MONACI CASTAGNO (Università di Vercelli): Ecumenio, Andrea di Cesarea.

MANEL NIN (Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma): I libri liturgici orientali.

TITO ORLANDI (Università La Sapienza, Istituto Patristico Augustinianum, Roma): La letteratura copta.

LORENZO PERRONE (Università di Pisa): Abibus di Doliche, Alessandro di Apamea, Alessandro di Ierapoli, Andrea di Sa-mosata, Antipatro di Bostra, Crisippo di Gerusalemme, Dioscoro di Alessandria, Elladio di Tarso, Giovanni di Cesarea, Gio-vanni IV di Gerusalemme, Giovenale di Gerusalemme, Ibas di Edessa, Leonzio di Bisanzio, Leonzio di Gerusalemme, Leon-zio Scolastico (*De sectis*), Martirio di Gerusalemme, Melezio di Mopsuestia, Nefalio, Pietro di Gerusalemme, Teodoro di Sci-topoli, Pietro Fullone, Proterio Alessandrino, Pseudo-Martirio di Antiochia, Rabbula di Edessa, Sergio Grammatico, Severo di Antiochia, Successo di Diocesarea, Teognio presbitero di Gerusalemme, Teodoro Ascida, Teodosio di Gerusalemme, Timo-teo di Gerusalemme, *Timoteo Eluro*.

PAUL ROREM (Princeton University): Dionigi l'Aeropagita.

MANLIO SIMONETTI (Università La Sapienza, Istituto Patristico Augustinianum, Roma): Il primo capitolo

BASILIO STUDER (Pontificio Ateneo S. Anselmo e Istituto Patristico Augustinianum, Roma): Agapito diacono, Andrea di Cre-ta, *Antimo di Costantinopoli*, *Cosma*, *Epifanio di Costantinopoli*, *Florilegi*, *Germano di Costantinopoli*, *Giovanni Damasceno*, Giovanni II di Costantinopoli, Giovanni di Eubolia, Mena patriarca di Costantinopoli, Paolo II di Costantinopoli, Paolo di Ni-sibi, Piro di Costantinopoli, Sergio di Costantinopoli, Teodoro di Ralhou, Teodoro diacono, Timoteo il presbitero

KARL-HEINZ UTHMANN (Università di Utrecht): Ammonio di Alessandria, Anastasio I di Antiochia, Anastasio sinaita, Co-sma Indiclepuste, Giustiniano imperatore, Marone di Edessa, Scritti anonimi *Adversus Iudaeos* del VII secolo.

SEVER J VOICU (Istituto Patristico Augustinianum, Roma): La letteratura armena.

INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM.

PATROLOGIA

Vol. V

Dal Concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno († 750)

I Padri orientali

a cura di ANGELO DI BERARDINO

MARIETTI 1820

PRESENTAZIONE

Il presente volume dedicato ai Padri orientali (greci, copti, armeni e siriani) dopo circa cinquant'anni chiude l'opera iniziata da Johannes Quasten. Esso è frutto della competenza di diversi studiosi. Il secondo volume del Quasten, cioè il terzo nell'originale inglese, I Padri greci (secoli IV-V), abbracciava il periodo dal Concilio di Nicea fino a quello di Calcedonia. Ma in esso, specialmente per gli anni dopo il 400, erano stati esclusi molti autori, alcuni dei quali di scarsa importanza, ma altri invece di notevole interesse, per esempio Attico di Costantinopoli, Firmo di Cesarea e tanti altri vissuti al tempo dei Concilli di Efeso e di Calcedonia. Ebbene, in questo ambito si è cercato di integrare l'opera del Quasten, perché il presente volume possa essere veramente di consultazione. Inoltre nei capitoli sulla letteratura siriana (Bettiolo) e copta (Orlandi) sono stati ripresi autori e argomenti di quelle aree, già trattati nei volumi precedenti, sia per dare maggiore omogeneità e completezza ai capitoli stessi e sia per il progresso degli studi registrato in quei campi.

I capitoli sugli scrittori copti, siriani e armeni hanno una maggiore unità, in quanto sono stati redatti rispettivamente da un solo specialista. Invece per gli autori di lingua greca non era possibile che una sola persona li trattasse tutti; allora bisognava far ricorso a più collaboratori, ed ognuno ha un suo metodo ed approccio. Per quanto è stato possibile si è cercata una certa uniformità. Ma come sistemare i vari contributi? Erano possibili tre soluzioni: a) un solo capitolo con gli autori disposti per ordine alfabetico, b) seguire il sistema adottato dalla Clavis Patrum Graecorum; c) una disposizione cronologica, per quanto possibile, per aree geografiche. Ognuna di queste soluzioni aveva vantaggi e difficoltà. Dopo aver sentito vari suggerimenti, è stata scelta la terza soluzione. Ma anch'essa presentava incongruenze, sia per la collocazione di taluni autori (in quale area collocare Dionigi l'Areopagita?) e sia per l'ordine cronologico, che talvolta è incerto. In ogni caso l'intento era quello di offrire uno strumento di lavoro utile al lettore.

Angelo Di Berardino

Redazione Progedit - Progetti editoriali snc, Bari

I Edizione 2000

© 2000 Casa Editrice Marietti S p A - Genova

ISBN 88-211-6709-7

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

Non sono incluse in questo elenco le abbreviazioni in qualche modo sciolte e pertanto comprensibili

AAL	Atti dell'Accademia dei Lincei, Roma
AAT	Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino, Torino
AAWB	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Berlin 1788 ss
AB	Analecta Bollandiana, Bruxelles
ABAW	Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, München
ABG	Archiv für Begriffsgeschichte, Bonn
AC	Antiquité classique, Louvain
ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum ed E Schwartz J Straub Berlin 1914 ss
ACW	Ancient Christian Writers, ed J Quasten J C Plumpe Westminster 1946 ss
ADAI	Abhandlungen des Deutschen Institut, Kairo
AEHE	Annuaire de l'École pratique des Hautes Études Paris
AFLN	Annali della facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Napoli Napoli
AGG	Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften Göttingen 1838-1942 (dopo AAWG)
AGPh	Archiv für Geschichte der Philosophie, Berlin 1888 ss
AHC	Annuaire historiae conciliorum Amsterdam
AHDLMA	Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, Paris
AION	Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli
AIVS	Atti dell'Istituto veneto di scienze lettere ed arti, Venezia
Allen	P Allen Evagrius Scholasticus the Church Historian (Spicilegium Sacrum Lovaniense Études et documents 41), Louvain 1981
Altaner	B Altaner-A Stuiber, Patrologia Casale Monferrato 1977
AMZ	M Amelotti I Migliardi Zingale, Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano, Legum Iustiniani imperatoris vocabularium, Subsidia Milano 1977
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt Berlin
AOB	Acta Orientalia Belgica Collection correspondance d'Orient Bruxelles
ASS	Acta Sanctorum, ed Socii Bollandiani, Antwerpen 1643 ss, Venezia 1734 ss Paris 1863 ss
Aug	Augustinianum, Roma

BAB	Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique, Bruxelles.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1954 ss.
BAGB	Bulletin de l'Association G. Budé, Paris.
BALAC	Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne, Paris
Bardenhewer	O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, I, 1902 (²1913); II (²1914), III (²1923); IV, 1924; V, 1931 (rist. anast., Darmstadt 1962)
BASP	Bulletin de l'académie impériale des sciences de St. Petersburg.
Baumstark	A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur mit Anschluss der christlich-palästinensischen Texte, Bonn 1922.
Baz	Bazmavep, Venise 1843 ss.
BBGG	Bollettino della Badia greca di Grottaferrata, Grottaferrata.
BBKL	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Hamm (Westf.) 1975 ss.
BbM	Banber Matenadarani.
BCH	Bulletin de correspondance hellénistique, Paris.
BCNH	Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Université Laval, Québec.
Beck	H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München ²1977.
Bedjan	Acta Martyrum et Sanctorum (syriace), a cura di P. Bedjan, 7 voll., Paris 1890-1897.
BG	Bibliotheca Graeca, Hamburg 1790 ss.
BGL	Bibliothek der griechischen Literatur, Abteilung Patristik, Stuttgart.
BH	Byzantinisches Handbuch, München 1963.
BHG	Bibliotheca hagiographica Graeca, ed. Socii Bollandiani, Bruxelles ³1957.
BHL	Bibliotheca hagiographica Latina, Antiquae et mediae aetatis, ed. Socii Bollandiani, 2 voll., Bruxelles 1898-1901 (rist. 1949), Supplementum ²1911.
BHO	Bibliotheca hagiographica Orientalis, ed. P. Peeters, Bruxelles 1910.
BIFAO	Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale, Le Caire.
BIIRHT	Bulletin d'information de l'institut de recherche et d'histoire des textes, Paris.
BiZ	Biblische Zeitschrift, Paderborn.
BLE	Bulletin de Littérature Ecclésiastique, Toulouse 1877 ss.
BNIGJ	Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher, Athen.
BPhA	Berliner philologische Abhandlungen, Berlin.
BPhM	Bulletin de philosophie médiévale, Louvain.
BS	Bibliotheca Sanctorum, a cura dell'Istituto Giovanni XXIII, Pont. Università Lateranense, Roma 1961-1970.
BSAA	Bulletin de la Société Archéologique d'Alexandrie, Alexandrie.
BSAC	Bulletin de la société d'archéologie copte, Le Caire.
BVPSE	Bibliotheca veterum patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum cura et studio Andreae Gallandii, Venetiis 1765 ss.
Byzantion	Byzantion. Revue internationale des Études byzantines, Bruxelles.
ByzF	Byzantinische Forschungen, Amsterdam.
ByzZ	Byzantinische Zeitschrift, München.
CAG	Commentaria in Aristotelem Graeca, Berolini 1883 ss.
CCG	Corpus Christianorum. Series Graeca, Turnhout 1977 ss.
CChG	Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart, ed. A. Grillmeier, H. Bacht, Würzburg 1951-1954; rist. 1964.
CCL	Corpus Christianorum. Series Latina, Turnhout 1953 ss.

CE	The New Catholic Encyclopedia, New York 1967.
ChHist	Church History. American Society of Church History, Chicago.
CLCAG	Corpus Latinum commentariorum in Aristotelem Graecorum, Louvain-Paris.
CMCL	Corpus dei manoscritti copti letterari, Roma 1989 ss.
CO	Cahiers d'orientalisme, Genève.
CPG	M. Geerard, Clavis Patrum Graecorum, Turnhout 1974 ss., Supp. 1998.
CPh	Classical Philology, Chicago.
CPhA	Cahiers de philosophie ancienne, Bruxelles.
CPL	E. Dekkers-A. Gaar, Clavis Patrum Latinorum, ³1996 (SE 3).
CQ	Classical Quarterly, Oxford.
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Paris-Louvain 1903 ss.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien 1865 ss.
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Bonn 1828-1897.
CSS	Cistercian Studies Series, Kalamazoo (Mi.).
CTh	Codex Theodosianus.
DACL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Paris 1907-1953.
DBS	Dictionnaire de la Bible. Supplément, Paris.
DCB	Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines, ed. W. Smith-H. Wace, 4 voll., London 1887.
DDC	Dictionnaire de droit canonique, Paris 1924-1965.
DHGE	Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique, Paris 1909 ss.
Diekamp	F. Diekamp (ed.), Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts, Münster 1907; II ed. rivista B. Phanourgakis-E. Chrysos, Münster 1981.
DIP	Dizionario degli Istituti di perfezione, Roma 1974 ss.
DOP	Dumbarton Oaks Papers, Cambridge (Mass.) 1941 ss.
DPAC	Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane, a c. di A. Di Berardino, 3 voll., Casale Monferrato 1983-1988.
DSp	Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, Paris 1933-1995.
DTC	Dictionnaire de théologie catholique, Paris 1903-1970.
Duval	R. Duval, La littérature syriaque, Paris 1907.
EA	Études Augustiniennes, Paris.
EC	Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano 1949-1954.
EEC	Encyclopedia of the Early Church, ed. A. Di Berardino, New York 1992.
EHBS	Ἐπιτελεῖς Ἡεταρείς Βυζαντινῶν Σπουδῶν, Atene.
EI	Enciclopedia Italiana (Treccani), Roma 1929 ss.
EO	Echos d'Orient, Bucarest 1873 ss.
EphL	Ephemerides Liturgicae, Città del Vaticano.
EPRO	Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain, Leiden.
EThL	Ephemerides Theologicae Lovanienses, Louvain.
FC	Fontes Christiani, Freiburg 1991 ss.
Fliche-Martin	A. Fliche-V. Martin, Storia della Chiesa, tr. it. Torino, I ²1958; II ³1972; III ³1972; IV ³1972; V ²1971.

FR	Felix Ravenna Bologna
Frend	W H C Frend, The Rise of Monophysite Movement, Cambridge 1972
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller, Leipzig Berlin 1897 ss
GGPh	Grundriss der Geschichte der Philosophie, I, Berlin ¹² 1926, II, Berlin ¹¹ 1928
GIF	Giornale Italiano di Filologia, Roma
GRBS	Greek Roman and Byzantine Studies
Grillmeier	A Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Freiburg Basel Wien Band II, 1, 1986, Band II, 2, 1989
Grumel	V Grumel, Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople, I, 1, Kadikoi, rist, Paris 1972
HA	Handes Amsorya, Wien
Hanssens	J M Hanssens, La liturgie d'Hippolyte Ses documents Son titulaire Ses origines et son caractère, Roma 1959, II ed 1965
HDG	Handbuch der Dogmengeschichte, Freiburg 1 Br 1956 ss
Helikon	Helikon Rivista di tradizione e cultura classica, Roma
Hfl Lecl	C J v Hefe, Histoire des conciles d'après les documents originaux, traduite par H Leclercq, Paris 1907-1952
HJ	Historisches Jahrbuch, Munchen
Honigmann	E Honigmann Évêques et Évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI ^e siècle, CSCO 127 Subsidia 2, Louvain 1951
HSPh	Harvard Studies of Classical Philology, Harvard
HTR	Harvard Theological Review, Cambridge (Mass)
JA	Journal asiatique, Paris
Jaffe	Ph Jaffe Regesta Pontificum Romanorum, rist anast, Graz 1956
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum, Munster 1958 ss
JBL	Journal of Biblical Literature New Haven
JFOL	Jaabericht van het vooraziatisch egyptisch genootschap lux ex oriente, Leiden
JHS	Journal of Hellenistic Studies, London
Joannou	P Joannou Discipline generale antique, Grottaferrata 1962 1963
JOBG	Jahrbuch der Osterreichischen byzantinischen Gesellschaft, Wien 1951 1968
JOEByz	Jahrbuch der Osterreichischen Byzantinistik, Wien 1969 ss
JTS	Journal of Theological Studies Oxford
Krumbacher	K Krumbacher Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des ostromischen Reiches (527 1453), Munchen ² 1897
Labourt	J Labourt Le christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie Sassanide (224 632) Paris 1904
Lampe	G W H Lampe A Patristic Greek Lexikon, IV ristampa con correzioni e aggiunte, Oxford 1976
Iex des Mitt	Lexikon des Mittelalters, Munchen Zurich 1977 ss
LFC	Library of the Fathers of the Holy Catholic Church, ed G B Pusey J Keble J H Newman, Oxford 1838 1888
INPF	A Select Library of Nicene and Post Nicene Fathers of the Christian Church ed Ph Schaff H Wace (rist Grand Rapids 1951 ss)

LP	Liber Pontificalis, a c di L Duchesne, 2 voll, Paris 1886 1892, III ed a c di C Vogel, 3 voll, ivi 1955 1970
LTK	Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1 Br ² 1957 1965
Mansi	J D Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio (rist anast), Graz 1960-1962)
Maspéro	J Maspéro, Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises jacobites (518-616), Paris 1923
Melto	Melto Recherches orientales, Kaslik 1965-1969
MIFAO	Mémoires publiés par les membres de l'institut français d'archéologie orientale, Le Caire
MIL	Memorie dell'Istituto Lombardo, Accademia di scienze e lettere Cl di lettere, scienze morali e storiche
MSR	Mélanges de Science Religieuse, Lille
Muséon	Le Muséon Revue d'Études Orientales, Louvain
NAWG	Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil hist Klasse, Göttingen
NHS	Nag Hammadi Studies, Leiden 1971 ss
NRTh	Nouvelle Revue Théologique, Louvain
NSGTK	Neue Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, Berlin
NT	Nuovo Testamento
NTS	New Testament Studies
OCA	Orientalia Christiana Analecta, Roma
OCF	Orientalia Christiana Periodica, Roma
ODB	Oxford Dictionary of Byzantium, edd A P Kazhdan A M Talbot A Cutler-T E Gregory-N P Sevcenko, 3 voll, New York-Oxford 1991
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta, Leuven
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica, Leuven
OrChr	Oriens Christianus Roma
OrSyr	Orient Syrien, Paris
Ortiz de Urbina	I Ortiz de Urbina, Patrologia syriaca, Roma ² 1965
OS	Ostkirchliche Studien, Würzburg
OSAPh	Oxford Studies in Ancient Philosophy, Oxford
PACPhA	Proceedings of American Catholic Philosophical Association Washington
Palazzini	Dizionario dei Concili, diretto da P Palazzini, Roma 1963 1967
PbH	Patmabanasirakan Handes
PdO	Parole de l'Orient, Kaslik
Perrone	L Perrone, La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553), Testi e ricerche di Scienze religiose 18, Brescia 1980
PG	Patrologiae cursus completus Accurante J P Migne, Series Graeca Paris 1857-1866, Indici 1928 1936
PL	Patrologiae cursus completus Accurante J-P Migne, Series Latina Paris 1841-1864
PLRE	The Prosopography of the Later Roman Empire, Cambridge 1971 ss
PLS	Patrologiae Latinae Supplementum, ed A Hamman, Paris 1957 1971
PO	Patrologia Orientalis, Paris 1903 ss, ora edita a Turnhout
POC	Proche Orient Chrétien

PS	Patrologia Syriaca ed R Graffin Paris 1894 1926
PTA	Papyrologische Texte und Abhandlungen Bonn
PTS	Patristische Texte und Studien Berlin 1963 ss
PW	Paulys Real Encyclopadie der classischen Altertumswissenschaft ed G Wissowa W Kroll-K Mittelhaus K Ziegler, Stuttgart 1893 ss
Quasten	J Quasten Patrologia 2 voll Torino 1967-1969, III vol a cura di A Di Berardino Casale Monferrato 1978, IV vol a cura di A Di Berardino, Genova 1996
RAC	Reallexikon fur Antike und Christentum, Stuttgart 1950 ss
RAM	Revue d'ascetique et de mystique Toulouse
RB	Reallexikon der Byzantinistik, Amsterdam 1968 ss
RBt	Revue Biblique, Paris
RBK	Reallexikon der byzantinischen Kunst, Stuttgart 1966 ss
RDC	Revue de droit canonique, Strasbourg
REA	Revue des Etudes Anciennes, Valence
REArm	Revue des Etudes Armeniennes, Paris
REAug	Revue des Etudes Augustiniennes, Paris
REB	Revue des Etudes Byzantines, Paris
RecSR	Recherches de Science Religieuse, Paris
RecTh	Recherches theologiques Faculte de theologie protestante de l'Universite de Strasbourg, Paris
REG	Revue des Etudes Grecques, Paris
REPThK	Realencyclopadie fur protestantische Theologie und Kirche ed A Hauck Leipzig 31896-1913
RESE	Revue des etudes sud-est europeennes, Bucarest
RGG3	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tubingen 31957 1965
RHE	Revue d'histoire ecclesiastique, Louvain
RhMPH	Rheinisches Museum fur Philologie, Bonn
RHPHR	Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Paris
RHR	Revue de l'histoire des religions, Paris
RHT	Revue d'histoire des textes, Paris
RIL	Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche, Milano
ROC	Revue de l'Orient chrétien, Paris
RPhLA	Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes, Paris
RSBN	Rivista di Studi bizantini e neoellenici, Roma 1964 ss
RSFR	Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi, Perugia
RSHMA, BB	Répertoire des sources historiques du Moyen Âge Bio bibliographique, New York 1960
RSLR	Rivista di Storia e Letteratura religiosa, Firenze
RSO	Rivista degli studi orientali, Roma
RSPh	Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques, Paris
RSR	Revue de Sciences Religieuses, Strasbourg
RTAM	Recherches de theologie ancienne et médiévale, Louvain
RTL	Revue Theologique de Louvain, Louvain
SAB	Sitzungsberichte der osterreichischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philos hist Klasse, Berlin
SBAW	Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Munchen 1890 ss
SBL	Society of Biblical Literature, Atlanta
SCh	Sources Chretiennes, Paris

SCSS	Society of Biblical Literature Septuagint and Cognate Studies Series Atlanta
SE	Sacris Erudiri Jaarboek voor godsdienstwetenschappen, Steenbrugge
SEAug	Studia Ephemeridis Augustinianum, Roma 1967 ss
SO	Symbolae Osloenses, auspiciis Societatis Graeco-Latinae, Oslo
SP	Studia Patristica (in TU), ed K Aland F L Cross, Berlin 1957 ss poi Leuven
ST	Studi e Testi, Città del Vaticano 1900 ss
Storia Teol	Storia della teologia I Epoca patristica, a cura di A Di Berardino B Studer, Casale Monferrato 1993
TheolHist	Theologie Historique, Paris 1953 ss
ThQ	Theologische Quartalschrift, Tubingen
ThS	Theological Studies, Baltimore
ThZ	Theologische Zeitschrift, Basel
TLZ	Theologische Literaturzeitung, Berlin
TMBT	Travaux et Mémoires Byzantines, Paris
TRE	Theologische Realenzyklopadie, Berlin New York 1976 ss
TSBA	Transactions of the society of biblical archaeology, London
TSt	Texts and Studies, ed J A Robinson, Cambridge 1891 ss
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alchristlichen Literatur, Leipzig-Berlin 1882 ss
TWNT	Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1953 ss
VC	Vigiliae Christianae A Review of Early Christian Life and Language Amsterdam
VetChr	Vetera Christianorum, Bari
VKAWKB	Verhandlungen van Koninklijke Academie voor Wetenschappen en schone Kunsten van Belgie, Bruxelles
VS	La Vie Spirituelle
WS	Wiener Studien Zeitschrift fur klassische Philologie und Patristik Wien
ZKG	Zeitschrift fur Kirchengeschichte, Stuttgart
ZKTh	Zeitschrift fur katholische Theologie, Wien
ZKWL	Zeitschrift fur kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, Leipzig
ZNW	Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der alteren Kirche, Berlin
ZRGKan	Zeitschrift der Savigny-Stiftung fur Rechtsgeschichte (Kanonistische Abteilung), Weimar
ZThK	Zeitschrift fur Theologie und Kirche, Tubingen

I
INTRODUZIONE

di MANLIO SIMONETTI

1. *L'ambiente politico e sociale*

In Oriente la struttura dell'Impero romano riuscì, pur con qualche difficoltà, a reggere e superare la grave crisi che, provocata soprattutto, anche se non esclusivamente, dalle invasioni dei barbari, nella prima metà del V secolo mise fine all'Impero in Occidente a beneficio dei nuovi regni romanobarbarici. In effetti la *pars Orientis* dell'Impero era stata meno provata di quella occidentale da quella crisi in quanto più valida sotto il profilo sociale ed economico e, in complesso, meno esposta alle invasioni dei barbari provenienti dal nord. Alle frontiere orientali incombeva il pericolo rappresentato dall'aggressività dei Persiani, ma era un pericolo col quale l'Impero riusciva ormai da secoli, bene o male, a convivere. Anche il pericolo interno provocato, soprattutto a Costantinopoli, dalla presenza di mercenari di origine barbarica, in prevalenza goti, fu fronteggiato e gradualmente represso: alla metà del V secolo, data d'inizio della nostra trattazione, sotto lo scettro di Marciano (450-457) la situazione complessiva dell'Impero, anche se non florida, era almeno tranquillizzante. Egli e i suoi successori, alieni dall'ambizione di intraprendere iniziative clamorose, preferirono in sostanza mantenere lo *status quo* in ambito amministrativo e militare e cercarono di difendere le frontiere piuttosto patteggiando, a volte onerosamente, che guerreggiando: in sostanza i più gravi motivi di turbamento e disordine furono dati dalle controversie religiose di cui diremo tra breve. Proprio perché la struttura complessiva dell'Impero grazie a questa politica di contenimento era tornata a godere di buona salute, Giustiniano (527-565) fu in grado di intraprendere una politica più ambiziosa in tutti i sensi, dalla riorganizzazione interna, amministrativa e religiosa, all'espansione delle frontiere in Occidente. Alcuni risultati furono di rilievo e soprattutto vistosi: compilazione del *Codex iuris civilis*, costruzione di Santa Sofia, riconquista dell'Africa, dell'Italia e di parte della Spagna. Ma quando terminò il suo lungo regno, l'Impero era stremato e ormai incapace di sostenere quella politica di prestigio, sì che, mentre buona parte delle terre riconquistate in breve veniva definitivamente perduta, i suoi successori furono costretti alla difensiva dalla sempre rinnovantesi bellicosità dei Persiani e dall'affacciarsi, nella penisola balcanica, di nuovi barbari, Avari, Slavi, poi Bulgari.

Quando assunse il potere Eraclio (610-641), la situazione era drammatica: occupate Siria Palestina ed Egitto, i Persiani si spinsero fin sotto le

mura di Costantinopoli, mentre da nord la capitale veniva investita dagli Avari. Contenuto il pericolo di questi ultimi, Eraclio con una serie di grandi campagne e dopo alterne vicende riuscì a sconfiggere in modo definitivo i Persiani, rioccupando tutti i territori precedentemente perduti (630). Con lui ebbe inizio, destinata a protrarsi per lungo tempo, una complessa opera di riorganizzazione sociale economica e militare che portò alla costituzione di nuove ripartizioni amministrative e militari (temi) e, salvaguardando la piccola proprietà (*Lex agraria*) e sostituendo milizie proprie a quelle mercenarie, assicurò la sopravvivenza dell'Impero per molti secoli e pose le premesse che avrebbero portato ai fasti della dinastia macedone (IX-X secolo). In questi anni fu compiuto il processo di completa grecoizzazione dell'amministrazione pubblica, con la sostituzione del greco al posto del latino come lingua ufficiale: di romano rimaneva solo il nome dell'Impero (il termine «bizantino» è di origine moderna). Sul momento, peraltro, un nuovo grande pericolo cominciò a incomberre sull'Impero funestando gli anni finali del lungo regno di Eraclio: gli Arabi, approfittando della debolezza cui la lunga guerra aveva ridotto imperiali e Persiani, invasero, insieme con la Persia, anche le regioni meridionali dell'Impero, occupando facilmente in rapida successione Palestina Siria Egitto Africa: Gerusalemme fu occupata nel 638. Sul momento la perdita di alcune delle regioni più ricche sembrò aver arrecato all'Impero danno irrimediabile, ma sui tempi lunghi se ne sarebbero avuti anche risvolti positivi, sia per la maggiore compattezza e perciò migliore difendibilità delle nuove frontiere, sia per il ripristino al suo interno della pace religiosa, che era compromessa soprattutto in Egitto e in Siria. Ma questi vantaggi si sarebbero evidenziati solo col passare del tempo, e i successori di Eraclio si trovarono ad affrontare gravissimi pericoli a causa della bellicosità sia degli Arabi, che giunsero perfino ad assediare, ma senza esito, Costantinopoli, sia, in Occidente, dei Bulgari, mentre all'interno il susseguirsi di lotte intestine accresceva, col rapido succedersi di una serie di imperatori, lo stato di crisi. Solo con l'avvento di Leone III Isaurico (717-741) la situazione fu ristabilita: egli e il figlio Costantino V (741-775), un grande generale, respinsero in modo definitivo Arabi e Bulgari e consolidarono tutta la struttura dello stato, peraltro ormai concentrato in sostanza tra le regioni meridionali della penisola balcanica e l'Anatolia, dato che gradualmente i Longobardi avevano ridotto il dominio imperiale in Italia alle regioni meridionali, ormai esposte anche alla minaccia degli Arabi e troppo spesso trascurate dal potere centrale assorbito da altre difficoltà. Ma alla sicurezza dei confini fece riscontro una grave crisi interna provocata dalla lotta intrapresa dai due imperatori contro le immagini sacre: fu crisi essenzialmente religiosa e ne tratteremo a suo luogo; qui basterà accennare che su di essa s'innestarono anche importanti componenti d'ordine sociale (contrasto tra città e campagna) e senza dubbio Costantino V si valse della lotta alle immagini per cercare di diminuire il prepotere del clero e soprattutto dei monaci. Il tentativo peraltro non riuscì, e, al termi-

ne di complesse e convulse vicende, nel 787 il II Concilio di Nicea, voluto, per ispirazione della madre Irene, da Costantino VI, nipote di Costantino V, ristabilì definitivamente il culto delle immagini.

2. *L'ambiente religioso*

Al tempo in cui ha inizio la nostra trattazione, cioè alla metà del V secolo, la presenza del paganesimo è ancora rilevante nell'Oriente di lingua greca, soprattutto nelle campagne ma anche nelle città; peraltro la sua capacità di contrastare la diffusione del cristianesimo è ormai azzerata, sì che, anche se continuerà a vegetare a lungo e a far avvertire la sua presenza per la persistenza di svariati riti festività e pratiche superstiziose, esso non rappresenta più un pericolo. La religione cristiana è ormai da più di mezzo secolo l'unica la cui pratica sia legalmente ammessa in tutto l'Impero, e anche se la pubblicazione dell'editto di Teodosio (380) non aveva affatto significato il venir meno degli antichi culti, esso aveva sanzionato la cristianizzazione di tutta l'amministrazione e reso definitiva l'inestricabile simbiosi tra l'Impero e la Chiesa e di conseguenza il continuo interferire delle reciproche attività. È invalso l'uso di designare col termine improprio di cesaropapismo questo regime di stretta sinergia, con riferimento soprattutto all'Impero d'Oriente, e l'accezione negativa del termine intende rilevare in modo particolare l'asservimento della Chiesa all'Impero. Ma per intendere rettamente il significato della posizione di preminenza dell'imperatore nei confronti della Chiesa, si deve porre mente alla tendenza, generalizzata in tutto il mondo antico, a far coincidere la somma autorità politica con quella religiosa. Comprendiamo perciò agevolmente perché, una volta trasformata da Costantino la lunga ostilità dell'Impero per la Chiesa in aperto favore, egli quasi naturalmente si sia considerato investito anche dell'ufficio di supremo reggitore della Chiesa; l'unione dei due poteri nella persona dell'imperatore fu subito giustificata, a livello di teoria, da Eusebio di Cesarea. Di fronte all'imperatore il potere specificamente ecclesiale era rappresentato dal complesso dei vescovi, reggitori ognuno della propria comunità. In Occidente già nel corso del III secolo il vescovo di Roma aveva cominciato a trasformare in primazia di potere a carattere giurisdizionale il primato d'onore che tutta la cristianità tradizionalmente gli riconosceva: ma l'instaurazione, con Costantino, del nuovo corso mise in ombra questa primazia, assolutamente non in grado di competere con il potere reale dell'imperatore. In altri termini, finché il supremo potere politico sarebbe stato esercitato in modo valido ed efficace dall'imperatore, l'ambizione del vescovo di Roma di assurgere a capo effettivo di tutta la cristianità avrebbe trovato in quel potere un ostacolo insormontabile. Dato peraltro che in Occidente quel supremo potere si era prima radicalmente indebolito per poi venir meno, l'autorità del vescovo di Roma, alle prese ormai con la larva di sovranità rappresentata dagli ultimi imperato-

ri d'Occidente e poi con le ben più modeste pretese e ambizioni dei sovrani romanobarbarici, si era andata progressivamente accrescendo, e già alla metà del V secolo egli era ormai considerato universalmente il capo della Chiesa in Occidente. In Oriente invece le cose erano andate in modo ben diverso, perché il pur crescente prestigio della sede episcopale di Costantinopoli non era tale da poter seriamente modificare a vantaggio del vescovo locale la tradizionale condizione di subalternità nei confronti dell'imperatore. Questi infatti in Oriente aveva conservato tutte le sue prerogative, e qualche imperatore, come Giustiniano, aveva cercato di accrescerle ancora di più, così che la sua tradizionale posizione di potere anche nei confronti della Chiesa era rimasta inalterata: in altri termini, in Oriente il capo della Chiesa era l'imperatore. Più volte le sue intromissioni nelle questioni più specificamente ecclesiali avrebbero suscitato le proteste del clero, ma nessuno avrebbe mai seriamente contestato il suo diritto di presiedere alle sorti della Chiesa. Nella VI novella del *Codex iuris* Giustiniano ha teorizzato questo rapporto: il potere temporale e quello spirituale sono distinti uno dall'altro e grande è il prestigio di quest'ultimo; ma l'imperatore ha il compito di vigilare sulla pace di tutto l'Impero, e perciò anche della Chiesa, che dell'Impero è componente primaria ed essenziale: ne deriva che l'imperatore ha il dovere di controllare la Chiesa sia quanto ai costumi sia quanto alla dottrina.

Per quanto attiene all'organizzazione ecclesiastica, alla metà del V secolo essa in Oriente è già perfezionata, e in seguito non le sarebbero state apportate modificazioni di rilievo. Alla sommità della gerarchia stanno i quattro patriarchi, di Costantinopoli Alessandria Antiochia e Gerusalemme, destinati peraltro a ridursi soltanto a quello della capitale allorché gli Arabi avrebbero sottratto all'Impero Palestina Siria ed Egitto. Questa contingenza del tutto impreveduta avrebbe contribuito ad accrescere ulteriormente il potere del vescovo di Costantinopoli, rimasto a capo di tutta la Chiesa imperiale, così come il vescovo di Roma era a capo di tutta la Chiesa in Occidente: ma in Oriente, per quanto di ampio spessore, il potere del patriarca – come abbiamo già precisato – sarebbe restato sempre in condizione di subalternità rispetto a quello supremo dell'imperatore. Al di sotto dei patriarchi c'erano i vescovi metropolitani, al di sotto di loro i vescovi delle Chiese locali, la cui organizzazione gerarchica era ormai fissata da secoli. Ma la componente più appariscente e insieme più influente della struttura della Chiesa era ormai costituita dalla presenza dei monaci, in numero sempre crescente e sempre più potenti anche dal punto di vista economico grazie alle continue donazioni e agli sgravi fiscali. Alla metà del V secolo sono in corso da tempo le iniziative miranti a regolarizzare un movimento che all'inizio aveva presentato un carattere fortemente contestatore nei confronti anche della stessa organizzazione ecclesiastica: si ribadisce la dipendenza dei monaci dall'autorità di controllo dei vescovi, si mettono in vigore regolamenti per lo più ispirati alle regole di Basilio al fine di normalizzare e disciplinare la vita comunitaria, si tende

a considerare l'anacoretismo quale ulteriore grado di perfezione accessibile soltanto da parte dei monaci più sperimentati. In complesso viene curata di più l'istruzione del monaco, e del resto anche in questo caso la conquista araba, sottraendo al controllo della Chiesa imperiale le comunità monastiche di Siria e di Egitto, tradizionalmente meno sensibili a questo aspetto della formazione monastica, avrebbe per ciò stesso favorito l'estensione dell'influsso del monachesimo della capitale, in complesso meglio organizzato e regolato e più sensibile al richiamo della cultura cristiana. Ma ancora nel VI secolo, prima cioè della conquista araba, lo sviluppo della controversia origeniana avrebbe messo in grande evidenza l'indisciplina di molte grandi comunità monastiche della Palestina, capaci di scendere anche a gravi atti di violenza. Il contenuto di alcuni canoni disciplinari, soprattutto del Concilio Quinisesto (692), ha indotto qualche studioso moderno a trarre conclusioni molto pessimistiche riguardo alla condotta morale, così dei laici, come dei religiosi e pertanto a ipotizzare una condizione di decadenza sotto questo aspetto, provocata dalle ripercussioni negative, a livello individuale e comunitario, delle difficili condizioni di vita indotte dal susseguirsi di guerre esterne e civili e di calamità di vario genere. È peraltro da chiedersi se una tale generalizzazione colga effettivamente nel segno, dato che il legislatore ecclesiastico *pour cause* è stato sempre portato a enfatizzare le deficienze di carattere morale sia dei religiosi sia dei laici. Insomma, è tutto da dimostrare che mediamente il livello morale si sia tanto abbassato, a partire dal V secolo, nel periodo di tempo che c'interessa. Quel concilio, comunque, voluto da Giustiniano II, rappresentò un atto importante ai fini della riorganizzazione della struttura ecclesiastica dell'Impero, per metterla al passo delle sempre rinnovantesi esigenze imposte dalla mutevole prassi della vita quotidiana, e peraltro contribuì ad aumentare il distacco delle Chiese d'Oriente da quelle d'Occidente, che non vollero recepirne la normativa. Quello che invece la documentazione in nostro possesso permette di avvertire è il crescendo di violenza e d'intolleranza nelle polemiche dottrinali, cui già abbiamo accennato riguardo agli sviluppi della controversia origeniana in Palestina. Questa tendenza all'intolleranza, da sempre latente nella Chiesa e destinata a ispessirsi a mano a mano che essa acquistava potere nell'ambito dell'Impero, verso la fine del IV secolo è soggetta a una brusca accelerazione, soprattutto in Oriente: vi contribuirono l'accentuarsi della sensibilità antieretica a causa dei guasti prodotti dal lungo protrarsi della controversia ariana e, parallelamente, la sempre maggiore influenza dei monaci, la cui convinzione di essere i depositari della più intransigente ortodossia era nutrita, oltre che troppo spesso di ignoranza, sempre di esasperato fanatismo. Il diffondersi e accrescersi di questo stato d'animo contribuì a creare un clima psicologico che era il meno adatto ai fini di una costruttiva discussione di carattere dottrinale, con il risultato che, là dove il contrasto non veniva risolto drasticamente dall'intervento delle forze politiche, esso non riusciva a darsi una conclusione positiva.

Alla metà del V secolo è in pieno sviluppo la controversia cristologica, entrata, dopo la fase apollinarista (fine IV secolo) e quella nestoriana (anni 20-30 del V secolo), nella fase monofisita. Il Concilio di Calcedonia (451) aveva cercato di imporre una formula di compromesso, ispirata soprattutto da Teodoro e dal *Tomus ad Flavianum* di Leone Magno, tra il divisismo cristologico di estrazione antiochena e la forte tendenza unitiva di marca alessandrina: aveva perciò affermato due nature integre e complete, umana e divina, di Cristo, Dio Logos incarnato, unite senza confusione in una sola ipostasi (= persona), quella del Logos. Questa formula, che nell'Occidente, peraltro solo marginalmente toccata dalla controversia, sarebbe stata considerata espressione definitiva dell'ortodossia cristologica, in Oriente ebbe invece l'effetto di rincrudire il contrasto. Infatti i monofisiti, come indica la loro stessa denominazione – di origine molto tarda –, consideravano irrinunciabile l'affermazione di una sola natura del Logos incarnata, secondo quella che era stata la formula preferita di Cirillo. All'affermazione facevano riscontro interpretazioni diverse riguardo a come dovesse essere intesa quest'unica natura: alcuni sostenevano che nell'unione del Logos con l'uomo Gesù la natura umana era stata come assorbita dalla natura divina, ma altri, al pari di Cirillo, sostenevano che incarnandosi il Logos era diventato uomo come ogni altro uomo, solo che a questa umanità non poteva spettare il nome di natura, riservato soltanto a quella divina. È evidente che quest'ultima concezione non era affatto incompatibile con l'enunciato calcedonese, come già allora riconobbero alcuni africani di lingua latina (Vigilio di Tapso, Facondo di Ermiane) che furono a diretto contatto della controversia ma non se ne fecero coinvolgere alla maniera passionale degli orientali. Infatti i sostenitori di questa dottrina, tra cui Severo di Antiochia, il maggior teologo del VI secolo, si arroccarono, al di là delle possibili spiegazioni, sull'affermazione di una sola natura e considerarono anche la sola affermazione di due nature significativa di criptonestorianesimo: in questo senso essi rifiutarono categoricamente di accogliere la formula calcedonese, perché ritenevano che essa risuscitasse l'abborrita eresia di Nestorio. In effetti essi tendevano a identificare i concetti di natura concreta e di ipostasi (= persona), sì che, in quanto affermavano di Cristo una sola ipostasi, cioè un solo soggetto, conseguentemente gli facevano corrispondere una sola natura. Consideravano perciò l'affermazione calcedonese di due nature unite in una sola ipostasi una specie di finzione, che di fatto mascherava un effettivo nestorianesimo: due nature = due Cristi. A questi ragionamenti, spesso proposti in forma quanto mai elaborata e sofisticata, faceva riscontro, a livello popolare, la passionalità di un movimento di opinione fanaticamente attaccato alle formule cirilliane nella convinzione che esse riuscissero a profilare nel modo più stretto ed efficace il rapporto che il Cristo incarnato, l'unico Cristo insieme Dio e uomo, ha con ognuno dei suoi fedeli, e perciò convinto che la sola affermazione di due nature significasse dividere Cristo e allontanare dall'uomo peccatore il Dio che solo lo poteva

salvare. Soprattutto certa spiritualità monastica, dominante nel monacismo di Siria e d'Egitto, di estrazione mediamente più popolare che altrove, si sentiva appagata dalla formula monofisita, e l'influsso dei monaci era determinante ai fini di orientare gli umori della massa. È peraltro innegabile che in queste due regioni, autentiche roccheforti del monofisismo, la passionalità di carattere religioso veniva alimentata anche da un dapprima latente e poi sempre più manifesto sentimento di carattere politico e addirittura etnico: come già era successo per il donatismo in Africa e anche per il melizianismo nell'Egitto del IV secolo, ora la motivazione di carattere religioso favoriva il coagularsi di antichi risentimenti delle plebi oppresse e sfruttate, di etnia siriana e copta, nei confronti del potere centrale, sentito, anche se non sempre a ragione, contrario al monofisismo a beneficio del difisismo, e, più in generale, espressione del dominante ellenismo: il nomignolo di melchiti (= imperiali), con cui a partire dal VI secolo vennero chiamati i difisiti, appare quanto mai significativo in questo senso. Al tempo dell'invasione araba dell'Egitto questo sentimento antimperiale avrebbe spinto non pochi monofisiti a favorire gli invasori.

Ma già molto prima di questo evento, all'indomani del concilio calcedonese la reazione monofisita soprattutto in Egitto si scatenò con tale violenza che il vescovo difisita Proterio fu fatto a pezzi dalla folla inferocita. Di fronte a tale atteggiamento il potere imperiale, già prima oscillante, necessariamente accentuò questa tendenza, alla ricerca di una soluzione compromissoria o che comunque potesse risultare la più indolore. In questo senso nel 482 l'imperatore Zenone, per suggerimento del patriarca Acacio, pubblicò l'*Henoticon*, una dichiarazione che accantonava la formula calcedonese e le sostituiva i dodici anatematismi cirilliani, una sorta di carta di fondazione del monofisismo, evitando peraltro una decisa affermazione di tono monofisita. Come ogni formula di compromesso, l'*Henoticon* raccolse varie adesioni nell'ambito dei moderati, ma lasciò insoddisfatti non soltanto i difisiti convinti ma anche i monofisiti radicali e provocò la rottura con la sede romana, che era di osservanza strettamente calcedonese (scisma acaciano). Questa politica comunque continuò finché l'imperatore Giustino rimise in auge il difisismo, si riappacificò con Roma e nel 518 depose dal seggio episcopale di Antiochia Severo, il massimo rappresentante del monofisismo moderato. Il successore Giustiniano, durante il suo lungo impero, continuò questa politica altalenante, prima ridando spazio a Severo per poi allontanarlo di nuovo, e concentrandosi soprattutto nel tentativo di elaborare una soluzione dottrinale di compromesso, che consisteva nell'integrazione dei dodici anatematismi nella formula calcedonese (neocalcedonismo), in modo da avvicinare in qualche modo il difisismo di quella formula al monofisismo di Cirillo, che sostanzialmente era anche quello di Severo. Questo nuovo indirizio dottrinale fu solennemente sancito dal Concilio ecumenico di Costantinopoli del 553, che fu dedicato soprattutto alla risoluzione della questione detta dei

Tre Capitoli e della controversia origeniana. Anche la questione dei Tre Capitoli fu parte della politica di Giustiniano tesa al recupero dei monofisiti mercé concessioni di varia misura: in questo senso, data l'avversione che costoro nutrivano nei confronti di Teodoro di Mopsuestia, da loro considerato maestro di Nestorio, e di Ibas di Edessa e Teodoreto di Ciro, che di quello erano stati tenaci sostenitori, decise di farli condannare *post mortem*, suscitando ovviamente proteste di ogni genere, soprattutto in Occidente, a iniziare da papa Vigilio. Quanto alla questione origeniana, basterà accennare che, nonostante le svariate condanne in cui anche Origene era incorso *post mortem*, il suo prestigio era ancora molto forte presso i monaci d'Egitto e soprattutto di Palestina, e alcune sue dottrine molto contestate (preesistenza, apocatastasi) vi erano tuttora professate nella versione per certi aspetti più radicale che vi aveva dato Evagrio Pontico. Questo stato di cose aveva provocato gravi contrasti, degenerati anche in violenze fisiche, tra i monaci di Palestina, divisi tra pro e antiorigeniani. Le due questioni nulla avevano in comune quanto ai contenuti dottrinali, ma di fatto interferivano variamente tra loro, sì che Giustiniano ottenne dal concilio la condanna sia dei Tre Capitoli sia di una serie di proposizioni origeniane e dei loro sostenitori, vivi e morti. Di qui derivò in Occidente lo scisma detto appunto dei Tre Capitoli.

La politica religiosa di Giustiniano si concluse con un completo fallimento: alla sua morte monofisiti e difisiti erano in contrasto tra loro più di quanto lo fossero stati prima, e gli imperatori che dopo di lui si succedettero sul trono cercarono senza esito di metter fine a uno stato di cose che indeboliva ulteriormente la già variamente compromessa stabilità dell'Impero. Di fronte a tale situazione Eraclio, debellati definitivamente i Persiani e riconquistate le terre precedentemente perdute, tra cui Siria ed Egitto, dove i monofisiti erano prevalenti, tentò una nuova via di compromesso, messa a punto dal patriarca Sergio. Questi cercò di aggirare l'opposizione una/due nature facendo forza sul concetto di *energeia* (= attività), sostenendo cioè che, anche se le nature di Cristo sono due, una sola è la fonte di attività e di operazione in Cristo, in quanto derivante non dalle nature ma dall'unica persona (ipostasi), vista come unico soggetto operante in modo divino e umano (= monoenergismo). Poiché questa formula suscitava varie difficoltà, essa fu modificata nel senso di affermare di Cristo non una sola operazione ma una sola volontà (= monotelismo). In questo senso Eraclio nel 638 pubblicò l'*Ektthesis*, un'ampia professione di fede che solo di passaggio ricordava la formula calcedonese e l'esplicitava nell'affermazione di una sola volontà di Cristo, da cui procede ogni operazione, divina e umana, del Dio Logos incarnato. Questo testo ufficiale raccolse svariate adesioni ma suscitò l'opposizione soprattutto dei difisiti; l'Occidente la respinse e in Oriente l'avversarono Sofronio di Gerusalemme e soprattutto Massimo il Confessore: se le due nature di Cristo sono integre e confuse, come recitava la formula calcedonese, nessuna di esse può essere priva di volontà propria, sì che nel Cristo incarnato le

volontà sono due. Di qui polemiche e violenze di ogni genere, finché l'imperatore Costante nel 648 pubblicò il *Typos* nel quale, di fronte all'impossibilità di trovare una soluzione ragionevole, proibiva nel modo più assoluto di discutere su una o due volontà e operazioni di Cristo. Contro gli oppositori si procedette con la massima decisione, di cui fecero le spese, tra gli altri, il papa Martino, esiliato nel Chersoneso, e Massimo, mutilato ed esiliato. Peraltro, quando fu pubblicato il *Typos*, già gli Arabi si erano impadroniti delle regioni in cui più forti erano i monofisiti, sì che nell'ambito dell'Impero era di fatto venuta meno la ragione del contendere. Un nuovo Concilio ecumenico, tenuto a Costantinopoli nel 681 per volere di Costantino IV, prese atto della nuova, ormai irreversibile situazione religiosa e politica, e contro monofisismo e monotelismo riaffermò insieme difisismo e ditelismo.

L'ultimo motivo di contrasto e di violenze fu di altra natura, in quanto pertinente al culto delle immagini sacre, diffusissimo in tutta la cristianità, contro cui si attivarono, a partire più o meno dal 726, prima Leone III e poi, a varie riprese in vario modo, soprattutto Costantino V, che nel 754 fece ratificare solennemente la condanna delle immagini sacre dal Concilio di Hieria. Abbiamo sopra accennato ai risvolti politici e sociali di questo contrasto, che portò alla distruzione di innumerevoli opere d'arte e provocò violenze di ogni genere. Quanto al suo aspetto religioso, va ricordato che la Chiesa delle origini, sulla traccia dei giudei, non ammetteva le immagini sacre, considerate forma di idolatria, e in questo senso ancora nel IV secolo si sarebbero espressi Eusebio ed Epifanio. Ma a livello popolare la condanna trovava ben poco riscontro, e per tempo i cimiteri cristiani e poi le chiese si adornarono di immagini anche di contenuto sacro e la tendenza favorevole alle immagini soverchiò nettamente l'opposizione, che peraltro non desistette mai completamente. Un sostegno indiretto le venne dalle conquiste degli Arabi, perché anche costoro, come i giudei, avversavano decisamente le immagini sacre, e nel 723 il califfo Yazid ordinò di distruggere tutte le immagini, sia nelle chiese sia nelle case, in tutto il suo impero. Usualmente si mette in relazione questa condanna con l'inizio dell'attività iconoclasta di Leone III ed è probabile che un collegamento ci sia stato, nel senso che l'imperatore e i suoi consiglieri in materia religiosa si saranno sentiti in condizione d'inferiorità nei confronti dell'accusa di idolatria che agevolmente poteva essere mossa ormai da più parti ai cultori delle immagini sacre. Come che sia, gli iconoclasti fondavano l'ostilità alle immagini sull'autorità della Scrittura e della tradizione e sostenevano che la divinità non può essere rappresentata con elementi materiali, in quanto transitori e inferiori. Di contro i loro avversari, tra cui si illustrò soprattutto Giovanni Damasceno, giustificavano il culto delle immagini insistendo sul loro valore meramente simbolico, in modo da rilevare a fondo la differenza tra l'immagine e il suo archetipo divino, di per sé non passibile di rappresentazione. Giustificavano inoltre l'immagine di Cristo in forza della sua incarnazione e di conseguenza ravvi-

savano nella sua rappresentazione in forma umana la conferma della realtà e integrità dell'umanità assunta dal Logos divino. In questo senso gli studiosi moderni amano collegare anche la questione delle immagini sacre, di per sé del tutto indipendente, alla controversia cristologica, quale suo ultimo atto. La lunga controversia iconoclasta, che vide subito all'opposizione la sede romana e, in Oriente, soprattutto l'intero spiegamento dei monaci, dopo alterne, spesso drammatiche vicende caratterizzate da atti di violenza di ogni genere, si concluse con il Concilio di Nicea del 757, che ristabilì definitivamente il culto delle immagini sacre.

3. La produzione letteraria

Nel IV secolo la letteratura patristica aveva vissuto in Oriente una eccezionale fioritura, che si era protratta fino ai primi decenni del V, illustrata da un buon numero di personalità di primo piano, da Eusebio e Atanasio a Cirillo e Teodoro, passando per i Cappadoci, il Crisostomo e altri ancora. Grazie a questi autori, cui si era accompagnata una nutrita schiera di comprimari di tutto rispetto, la controversia ariana, che aveva imperversato per buona parte del secolo polarizzando intorno a sé l'interesse generale, aveva alimentato una speculazione teologica di livello molto elevato, mentre l'esigenza di una forma espressiva raffinatamente adeguata, imposta dal nuovo *status* di Chiesa imperiale, era stata pienamente soddisfatta grazie all'impegno di alcuni dei più significativi scrittori e oratori delle lettere cristiane di lingua greca, quali Basilio, il Nazianzeno, il Crisostomo. Se ne era giovata soprattutto, ma non soltanto, l'oratoria nei diversi generi, dall'omelia d'argomento dottrinale al panegirico in onore dei martiri. In ambito esegetico il contrasto fra Alessandria e Antiochia aveva alimentato una produzione letteraria quanto mai rilevante per qualità e quantità. Ma già nei primi decenni del V secolo par di avvertire qualche segno di stanchezza: la mole stessa di quanto in precedenza era stato prodotto in ambito sia dottrinale sia esegetico è come se invitasse i nuovi protagonisti a tenersi stretti al già detto e scritto piuttosto che ad aggiungere del nuovo. È una tendenza che, nonostante le esigenze di rinnovate polemiche, si rileva già in Cirillo e Teodoro, due autori cioè di ragguardevole spessore intellettuale, e tanto più in autori posteriori. Dopo di loro infatti la tendenza s'impone con sempre maggiore evidenza a mano a mano che si scende nel tempo, e investe, a eccezione dell'innografia, ogni aspetto della produzione letteraria, con sempre crescente richiesta di manuali sintesi florilegi, il che non favoriva certo la ricerca di novità e originalità. L'aspetto più vistoso di questa che, nonostante le remore di certa coscienza critica del nostro tempo, non possiamo non definire decadenza, e che certamente contribuì ad accentuare tale fenomeno, fu il venir meno, dopo Cirillo e Teodoro, dei grandi centri culturali di Alessandria e di Antiochia. Il primo era ormai poco vitale già al tempo di Cirillo: legato alla tradizio-

ne della scuola che era stata di Origene, una palestra di ricerca libera ai limiti della spericolatezza, non poteva sopravvivere decorosamente in un ambiente ormai in tutto condizionato dal prepotere dell'onnipotente patriarca: Atanasio aveva saputo ancora valorizzare la singolare figura di Didimo il Cieco, ma con Teofilo e Cirillo ogni possibilità di autonoma attività culturale è soffocata. Ad Antiochia il clima culturale era certamente più vivibile, ma qui si fecero avvertire in misura devastante i contraccolpi della controversia cristologica, soprattutto perché l'ambiente monastico locale fu largamente conquistato al monofisismo, geneticamente estraneo alla tradizione dottrinale di Antiochia: qualcosa della tradizione esegetica antiochena sopravvisse per qualche tempo in ambiente nestoriano, ma in Persia, fuori dei confini dell'Impero romano. Una certa fioritura con centro a Gaza (Palestina) tra V e VI secolo (Procopio, Enea, Zaccaria) solo in modesta misura poté surrogare quelle perdite, tanto più che anche in questo periodo di tempo, più o meno, si perdono le tracce di vita della biblioteca di Cesarea di Palestina, anch'essa di tradizione e spiriti origeniani, che era stata, oltre che raccolta di testi, anche centro scrittoria di grande prestigio per l'accuratezza delle trascrizioni.

Si può parlare di esaurimento fisiologico, nel senso che un'attività letteraria di alto livello non può mai, per forza di cose, protrarsi indefinitamente nel tempo, tanto più che dopo Giustiniano le travagliate vicende politiche determinarono nell'Impero l'ispessirsi del clima di precarietà e di incertezza cui sopra abbiamo accennato, non certo favorevole allo sviluppo dell'attività letteraria. Ciò valse soprattutto per Egitto Palestina Siria e regioni limitrofe, soggette, a partire dalla fine del VI secolo, all'invasione prima dei Persiani e poi, con esito definitivo, degli Arabi. Da ultimo, proprio in relazione con Egitto e Siria, va considerata anche la rinascita delle culture locali, in quanto la produzione letteraria in lingua siriana e copta, e poi anche georgiana e armena, non poteva crearsi uno spazio autonomo se non a spese delle lettere di lingua greca. Per quanto attiene più specificamente all'ambito dottrinale, va anche aggiunto che l'argomento cristologico in senso stretto, cioè la compatibilità nell'unico soggetto Cristo di una dimensione divina con una umana, ponendo al centro della riflessione il rapporto tra persona (ipostasi) e natura lasciava alla riflessione personale margini più ristretti rispetto all'argomento trinitario, nel senso che, a seconda che l'accento cadesse in prevalenza o sul concetto di natura (Antiochia) o su quello di persona (Alessandria), si arrivava in ogni caso a una contrapposizione netta che lasciava poco spazio a una discussione concettualmente costruttiva e permetteva possibilità di compromesso più sul lato della forma che della sostanza, come risultò evidente nella formula d'unione del 433 e in quella calcedonese del 451. Da questa angustia concettuale, dato anche il clima di fanatismo e di intolleranza in cui si svolgevano i dibattiti, derivarono varie conseguenze tutte poco positive: ripetitività delle formule, attaccamento alle parole più che ai concetti, tendenza, da una parte, al ragionamento sempre più sottile e

astratto, con scarso ricorso all'appoggio scritturistico (Leonzio di Bisanzio), e, in senso opposto, alla valorizzazione dell'argomento dell'autorità, sia scritturistica sia patristica (Severo di Antiochia). Da questi limiti furono caratterizzati anche gli scritti del maggiore teologo di tutto il periodo di tempo di cui ci occupiamo, Massimo il Confessore, attivo nel VII secolo. In effetti tutti questi caratteri risultarono ancor più potenziati al tempo suo, cioè nell'ultima fase della controversia cristologica, quella del monenergismo e del monofisismo, data l'astrattezza di fondo del quesito in discussione, se cioè l'agire di Cristo traesse origine dalla sua unica persona ovvero dalle sue due nature; in realtà il compromesso escogitato dal patriarca Sergio, fondato sulla seconda delle due soluzioni, era tutt'altro che irragionevole, ma ormai l'estrema sclerotizzazione degli opposti schieramenti non permetteva più compromessi di sorta: ecco perché il contrasto non trovò soluzione positiva e si concluse soltanto a causa del radicale mutamento della scena politica. Né il contenuto dottrinale della controversia riguardo alle immagini sacre era tale da poter alimentare un dibattito teorico di alto livello: colui che più vi si distinse, Giovanni Damasceno, l'ultimo dei Padri della Chiesa d'Oriente, fu soprattutto, secondo il gusto dell'epoca, un epitomatore e sistematore della precedente riflessione dottrinale.

Abbiamo qui sopra accennato all'importanza dell'argomento dell'autorità sia scritturistica sia patristica. Per quella scritturistica niente di nuovo rispetto a quanto si era dato fin dai lontani inizi delle controversie trinitaria e cristologica nel II secolo, eccetto una maggiore, inevitabile ripetitività. La grande novità è invece costituita dall'argomento patristico, per cui alla citazione di passi scritturistici a sostegno della dottrina professata si aggiunge, da parte dei vari protagonisti del dibattito dottrinale, anche quella di autori del passato, soprattutto del IV secolo e anche del III e, occasionalmente, del II. Già Basilio, negli anni 70 del IV secolo, trattando dello Spirito Santo e trovando scarso appoggio al suo discorso nei testi scritturistici, si era richiamato alla tradizione e aveva corredato le pagine finali del suo trattato *Sullo Spirito santo* di un breve florilegio di passi tratti non dalla Scrittura ma da autori a lui anteriori. Ma fu con l'inizio della controversia cristologica che questo nuovo modo di argomentazione polemica cominciò a diventare usuale, a cominciare da Cirillo, che allegò alla documentazione antinestoriana inviata a Roma all'inizio della controversia un florilegio di passi di autori precedenti riguardanti l'incarnazione; svariati anni dopo gli fece eco, dalla parte opposta, Teodoreto col suo importante florilegio antimonofisita annesso all'*Eranistes*. Dopo di loro fu un susseguirsi di florilegi, monofisiti e difisiti, monoteliti e diteliti, più o meno vasti e comprensivi, che potevano essere strutturati e utilizzati in vario modo: c'era chi, come Teodoreto, allegava il florilegio in appendice alla trattazione; ma altri, come Severo di Antiochia, usavano anche intercalare continuamente passi di autori anteriori lungo il corso del loro ragionamento, così come si usava con i passi scritturistici; c'erano infine flo-

rilegi autonomi, nel senso che la documentazione patristica presentata aveva valore di per sé, senza più servire di appoggio all'argomentazione originale proposta da un dato autore. Opere predilette dai compilatori di florilegi furono Atanasio Cirillo i Cappadoci, ma si cercò anche altrove: Teodoreto mise a frutto addirittura alcuni passi di Ambrogio, caso rarissimo di autore latino tradotto in greco. Con queste raccolte di passi l'autore-compilatore tendeva non soltanto a fortificare il proprio punto di vista ma anche a screditare quello dell'avversario: a tale scopo cercava anche di presentarlo quale continuatore della dottrina di qualche eretico già precedentemente condannato e a tal fine produceva testi di quell'eretico riportati a quelli dell'avversario da lui attualmente combattuto: in questo senso, fin dagli inizi della controversia nestoriana, la dottrina di Nestorio fu accusata di continuare l'eresia di Paolo di Samosata e per suffragare l'accusa furono fatti circolare testi di Paolo considerati anticipatori di quella dottrina. Peraltro, non era sempre agevole rinvenire testi di tal genere, sì che ben presto si cominciò a provvedere a questa esigenza mediante la creazione di falsi. Già gli apollinaristi, verso la fine del IV secolo, avevano dato inizio in grande stile alle falsificazioni d'argomento dottrinale sia diffondendo gli scritti di Apollinare sotto nomi di autori di acclarata ortodossia, tra cui Atanasio, sia componendo essi stessi testi di contenuto chiaramente eterodosso da diffondere sotto il nome di Paolo di Samosata, in modo da presentarlo quale anticipatore della cristologia divisiva che essi rimproveravano ai loro avversari antiocheni. L'esempio fu contagioso, e i falsi cominciarono a pullulare già poco dopo l'inizio della controversia nestoriana, per continuare lungo tutto l'arco delle controversie cristologiche e oltre. La confezione dei falsi era di per sé attività del tutto indipendente dall'assemblaggio dei florilegi, ma di fatto le due attività interferirono, perché era molto agevole e perciò invitante, nella compilazione del florilegio, intercalare a passi autentici di dottori di un passato più o meno lontano passi falsificati e addotti anch'essi come di questo o quell'autore. Infatti non soltanto era molto più semplice falsificare un passo isolato, che poteva essere anche soltanto di poche righe, rispetto a un testo intero, ma per di più la falsificazione, data la brevità del testo e la mescolanza con testi autentici, veniva rilevata con maggiore difficoltà. Perciò lo studioso moderno che si occupa della controversia cristologica si trova a fare i conti non soltanto con testi anche di una certa ampiezza integralmente falsificati, come, p. es., un'intera corrispondenza tra Dionigi di Alessandria e Paolo di Samosata, di origine monofisita, ma anche con numerosi testi frammentari inseriti nei florilegi di ogni diversa tendenza dottrinale. Va peraltro rilevato che, proprio perché i falsi furono tanti, gli studiosi moderni sono facilmente portati a considerarli ancora più numerosi di quanto non siano stati, e soprattutto li anticipano in tempi in cui non consta che già si fosse fatto ricorso a questo poco onesto mezzo di polemica: mi limito a ricordare le ipotesi, ben poco convincenti, di Richard circa la falsificazione della documentazione relativa a Paolo di Samosata e della Abra-

mowski riguardo alla falsificazione della documentazione attinente alla questione dei due Dionigi.

Ebbe tanta fortuna la moda dei florilegi che, a partire dal VI secolo, si diffuse dall'ambito dottrinale a quello esegetico, con il risultato di azzerare rapidamente anche quel poco di attività indipendente che fino allora si era, bene o male, conservata. Orbene, se il florilegio dottrinale aveva una precisa finalità polemica perché il mettere a frutto, da parte dei dottori delle diverse parti in lotta, gli esiti della riflessione teologica dei secoli precedenti aveva lo scopo di rinforzare la propria posizione o indebolire quella dell'avversario, tale movente non si dava affatto in ambito esegetico, dove invece il mettere a frutto la sapienza esegetica dei predecessori stava a significare soltanto consapevolezza di non poter dire nulla di più e di meglio di quanto non fosse stato già detto in precedenza: in altri termini, non solo nel ristretto ambito dei letterati ma anche in quello più vasto dei fruitori dei loro scritti si ha ormai chiara coscienza di uno stato d'inferiorità rispetto a quanto nel campo delle lettere si era realizzato in passato, sì che l'esegeta, come spesso anche il teologo e il moralista, prima si limita per lo più a ripetere, sotto il suo nome, quello che legge in esegeti precedenti (Olimpiodoro) e infine, iniziatore – pare – Procopio di Gaza, passa a presentare direttamente, ancorché sinteticamente, quanto quelli avevano pubblicato. Del resto, è proprio questo il prodotto che i lettori cui egli s'indirizza gli richiedono. Si usa definire i florilegi esegetici con il nome di Catene, a indicare la continuità dell'interpretazione, che per ogni libro biblico riportava, ripartite verso per verso e sintetizzate, un certo numero di interpretazioni di precedenti esegeti, ognuna corredata dal nome dell'autore. In questo modo s'intendeva offrire al lettore una pluralità di interpretazioni per ogni passo scritturistico, per lo più accostando esegeti anche di tendenza diversa perché il panorama interpretativo risultasse ampio e diversificato: data tale varietà, proprio la scelta operata in un complesso di tanti esegeti del III-V secolo di diverse tendenze esegetiche e anche dottrinali può risultare indicativa degli orientamenti culturali del compilatore del florilegio e del suo ambiente. È ovvio che, là dove oggi noi possiamo ancora leggere uno scritto esegetico nella sua integrità, p. es., del Crisostomo o di Basilio, i passi che di esso sono stati inseriti nelle Catene risultano per noi sostanzialmente inutili: ma moltissimo dell'esegesi orientale del III e IV secolo è andato perduto, sì che per certi autori a loro tempo anche di primo piano, come, p. es., Apollinare o Teodoro di Eraclea, quel poco che conosciamo lo ricaviamo dalle Catene; anche per la conoscenza di un Origene l'apporto delle Catene è importante. Peraltro, il rovescio della medaglia è dato dal fatto che proprio la fortuna dei florilegi esegetici ha, se non provocato, certo contribuito alla scomparsa della redazione originale di tante opere, soprattutto di grande ampiezza, che ormai si preferiva conoscere soltanto in questo modo rapsodico e sommario. Un caso a parte, in ambito esegetico, fu costituito dall'interpretazione dell'*Apocalisse*: a differenza che in Occidente, in Oriente questo scritto in-

contrò molta difficoltà a entrare nel canone dei libri ispirati del NT, come conseguenza delle polemiche del III e IV secolo riguardanti il millenarismo che nel cap. 20 di quest'opera aveva avuto uno dei punti di forza: se ne continuava a discutere ancora nel VI secolo. Per conseguenza, mentre in Occidente, pur tanto in ritardo esegeticamente rispetto all'Oriente, già alla fine del III secolo si era avuto un commentario all'*Apocalisse* (Vittorino di Petovio), non abbiamo notizia che si sia redatto in Oriente un commentario completo di quest'opera prima del VI secolo, anche se vari autori, da Origene a Gregorio di Nazianzo, non avevano avuto remora a utilizzarne qualche passo nell'ambito di alcuni loro scritti. Proprio la carenza di una sistematica esegesi anteriore in lingua greca ha fatto sì che i primi commentatori (Ecumenio, Andrea di Cesarea), pur utilizzando questi isolati spunti esegetici precedenti, in complesso abbiano fatto opera personale, alla maniera degli esegeti del tempo passato.

Abbiamo sopra accennato alla grande diffusione del monachesimo, che nel periodo di tempo che ci interessa monopolizzò per larga parte la produzione letteraria. Monaci furono i teologi cui abbiamo qui sopra accennato, monaci furono in massima parte gli ignoti catenisti. Accanto a questa produzione di qualificazione non direttamente monastica, se ne ebbe un'altra più specificamente ispirata agli ideali della vita dell'eremo e del cenobio, nel senso che si trattava di opere che il monaco era invitato a leggere per trarne insegnamento ed esempio al fine del suo progresso spirituale. Siamo nel solco di una produzione letteraria ormai tradizionale, e le nuove opere si possono ripartire agevolmente in due gruppi: da una parte abbiamo scritti che in generale possiamo definire di spiritualità, in quanto comunicavano al lettore in modo diretto contenuti il cui apprendimento lo istruiva su situazioni e problemi della vita spirituale; dall'altra contiamo scritti agiografici, che perpetuando la memoria di personaggi edificanti, per lo più di estrazione monastica, fornivano al monaco esempi alla cui imitazione egli era in qualche modo invitato a impegnarsi. Quanto agli scritti del primo genere, sotto la denominazione necessariamente approssimativa di scritti di spiritualità raggruppiamo opere di vario argomento e diverso impegno, dall'ardua sintesi filosofica e mistica di stampo accentuatamente platonico, opera di un ignoto monaco che, tra la fine del V e gli inizi del VI, cercò di accreditare i suoi scritti sotto il venerando nome di Dionigi l'Areopagita – ma la pseudoepigrafia fu subito messa in luce –, alla *Scala al paradiso* di Giovanni Climaco (VI-VII secolo), un itinerario di perfezione in 30 tappe che di virtù in virtù, di rinuncia in rinuncia distaccano il monaco dalla realtà mondana e lo avvicinano a Dio. Basterà ricordare ancora le *Istruzioni* di Doroteo di Gaza, i *Cento capitoli sulla perfezione spirituale* di Diadoco di Fotica, che fa parte del genere letterario delle centurie – cioè di raccolte di sentenze raggruppate per centinaia, un genere molto diffuso in ambiente monastico, che era stato praticato, tra gli altri, da Evagrio Pontico –, e ancora il grande epistolario di Barsanufio e di Giovanni di Gaza. Tra le opere d'argomento agiografico

va ricordato innanzitutto il *Prato spirituale* di Giovanni Mosco (VI secolo), raccolta di più di 300 racconti relativi alle gesta e ai miracoli di asceti per lo più contemporanei. Più o meno suo contemporaneo fu Cirillo di Scitopoli, autore di varie biografie di monaci palestinesi di poco a lui anteriori, tra cui importanti quelle di Saba ed Eutimio. Siamo sulle tracce di un genere letterario ormai ben collaudato, dove lo spazio concesso allo straordinario e al soprannaturale non mortifica la dimensione propria storiografica del racconto. In questo senso le biografie di Cirillo sono fonte primaria per conoscere gli eventi della controversia origeniana in Palestina. L'impegno del monaco di per sé era ben poco attratto dall'attività storiografica vera e propria, cioè di un genere narrativo a suo modo spassionato, nel senso che nel suo racconto l'autore, pur professando manifestamente le sue idee, riesce a mantenere un certo distacco rispetto ai fatti che racconta: non meraviglia perciò che alla grande fioritura di continuatori di Eusebio che si era avuta nella prima metà del V secolo abbia fatto seguito, nella storiografia ecclesiastica, un periodo di stasi: comunque nomi come quelli di Zaccaria Retore e di Evagrio Scolastico (VI secolo) sono di pieno rispetto, mentre la tendenza tipica dell'epoca al testo manualistico fu rappresentata dal coevo Teodoro Lettore, che compendì le storie di Socrate Sozomeno e Teodoreto, continuando il racconto fino al suo secolo. Quanto l'opera incontrasse il gusto dell'epoca è dimostrato dalla traduzione in latino che Cassiodoro fece eseguire a Vivario.

La poesia cristiana in Oriente non aveva mai avuto grande fortuna: per limitarci ai tempi più vicini a quelli della nostra trattazione, nonostante l'isolato esempio di Gregorio di Nazianzo – Sinesio fu un caso a parte –, si era qui avuto ben poco che potesse fare riscontro alla notevole fioritura della poesia cristiana in lingua latina degli ultimi decenni del IV secolo e i primi del V. Peraltro la liturgia era in continuo sviluppo e si arricchiva sempre di più, sia quella dedicata alle ore quotidiane di preghiera sia quella che celebrava il calendario festivo. Nella prassi liturgica il canto aveva avuto sempre largo spazio, e se inizialmente vi si era provveduto con canti dedotti dalle Sacre Scritture, principalmente con i salmi, gradatamente si avvertì l'esigenza di canti più aderenti all'occasione nella quale venivano eseguiti. Così già nel V secolo e soprattutto a partire dal VI si ha una ininterrotta produzione di composizioni poetiche destinate al canto liturgico. La metrica da quantitativa, come era nella poesia classica, diventa tonica, cioè determinata da sequenze regolari di sillabe accentate, con tendenza all'isosillabismo e all'omotonia, in modo tale che il verso viene a corrispondere a una base melodica detta *irmo*. Se nella liturgia delle ore prevalgono composizioni molto brevi, comprendenti una sola strofe (tropario) o poco più, in altre occasioni si cantano composizioni molto più lunghe. In questo periodo è in gran voga il *contacio* (*kontakion*, nome di etimologia incerta), inno acrostico composto da un numero normalmente rilevante di strofe polimetriche (tropari), la cui struttura musicale e metrica a volte è originale a volte è dedotta da inni precedenti. Successivamente

prevale l'uso del canone, altra struttura poetica e musicale polistrofica molto complessa. Gli argomenti di queste grandi composizioni poetiche e musicali sono quasi sempre narrativi, tratti per lo più da episodi del VT e del NT. Tra le composizioni poetiche più antiche va ricordato l'*Inno acatisto*, così detto perché doveva essere cantato stando in piedi, dedicato alla Vergine, tuttora in uso integralmente, nonostante la sua lunghezza, nella liturgia bizantina. Tra i poeti che si illustrarono in questo tipo di poesia viene ricordato soprattutto Romano il Melode, ma molti altri nomi hanno meritato di aggiungersi al suo, fino a Giovanni Damasceno.

Il limite che fissa con Giovanni Damasceno la fine della patrologia in lingua greca è invalso da lungo tempo, ma non per questo è, sotto il profilo letterario, meno convenzionale; inoltre, come in genere ogni tentativo di periodizzazione, propone problemi e suscita difficoltà. L'aporia fondamentale sta nella mancanza di coincidenza tra la progressione della letteratura cosiddetta patristica di lingua greca e quella della storia politica, per cui questa letteratura nasce in piena fioritura dell'Impero romano e si conclude in piena età bizantina, sì che i suoi autori, considerati sotto l'aspetto meramente letterario e perciò indipendentemente dai contenuti, rientrano in parte nella letteratura classica in parte in quella bizantina. Si dirà che una patrologia è opera diversa da una storia della letteratura, ma oggi che, nella critica letteraria, la valutazione dei contenuti tende a prevalere nei confronti dell'apprezzamento dei valori meramente formali, la distinzione diventa problematica. Ci si potrebbe allora chiedere se non possa essere considerato metodologicamente più corretto limitarsi alla distinzione tra letteratura greca cristiana e letteratura bizantina: ma allora insorge una nuova difficoltà: quando si deve far cominciare la letteratura bizantina? I bizantinisti volentieri ne fissano l'inizio con la fondazione di Costantinopoli, sì che proprio l'*akmè* della letteratura cristiana di lingua greca verrebbe a rappresentare l'inizio della letteratura bizantina, ciò che lo studioso vuoi di letteratura cristiana antica vuoi di patrologia difficilmente sarà disposto ad ammettere. In effetti, mentre in Occidente il crollo dell'Impero in qualche modo ha rappresentato, pur tenendo conto di incertezze e difficoltà di vario genere, uno spartiacque anche in ambito letterario, in Oriente c'è stata continuità sotto l'aspetto politico, e per conseguenza non è facile fissare il passaggio dall'età antica al Medioevo bizantino. Come si vede, le difficoltà proposte dalle esigenze di periodizzazione anche nel nostro caso appaiono non facilmente superabili. Ciò considerato, va tenuto in debito conto che far terminare la patristica di lingua greca con Giovanni Damasceno non è soltanto adeguamento alla periodizzazione occidentale, dove con Beda la patristica si conclude alle soglie dell'età carolingia. Anche in Oriente con la conclusione dell'età dell'iconoclasmo ebbe termine un periodo storico caratterizzato, sul piano politico e anche religioso, da un seguito di alti e bassi che comunque, soprattutto dato il consolidamento delle frontiere, in certo modo preparò la ripresa in grande stile che avrebbe determinato, con la dinastia macedo-

ne, l'apogeo dell'Impero bizantino vi corrispose, per il contraccolpo che sull'attività letteraria aveva provocato l'insicurezza della situazione politica e religiosa, un periodo di modesto livello sotto questo punto di vista, alla cui conclusione fece seguito una ripresa ben specificata da caratteri propri. Perciò, anche se non c'è dubbio che con il Damasceno siamo in tutti i sensi nel pieno dell'età bizantina, ha senso e significato concludere con il suo nome la patrologia greca.

BIBLIOGRAFIA

- After Chalcedon Studies in Theology and Church History*, a c. di C. Laga, J. A. Muniz, L. Van Rompay, OLA 18, Louvain 1985
- Age of Spirituality, a Symposium*, a c. di K. Wetzman, New York 1980
- H.-G. Beck, *Il millennio bizantino*, tr. it. Roma 1981
- Idem, *La chiesa protobizantina*, in H. Jedin, *Storia della Chiesa*, III, Milano 1978, pp. 3-111
- P. Brown, *The World of Late Antiquity, From Markus Aurelius to Muhammad*, London 1971, tr. it., *Il mondo tardo antico*, Torino 1980
- A. Cameron, *Procopius and the Sixth Century*, London/New York 1995
- C. Capizzi, *Giustiniano I tra politica e religione*, Catanzaro 1994
- P. Charanis, *Church and State in the Later Roman Empire*, II ed., Thessaloniki 1974
- J. A. S. Evans, *The Age of Justinian The Circumstances of Imperial Power*, London/New York 1996
- V. Fazzo, *La giustificazione delle immagini religiose*, Napoli 1977
- From Late Antiquity to Early Byzantium*, Academia, a c. di Vladimír Vavřínek, Praha 1985
- P. T. R. Gray, *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)*, Leiden 1979
- A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, II, 1. *Das Konzil von Chalcedon (451) Rezeption und Widerspruch (415-519)*, Freiburg 1986, II, 2. *Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, 1989, II, 4. *Die Kirche von Alexandria mit Nubien und Aethiopien*, 1990
- J. F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century, The Transformation of a Culture*, Cambridge 1990
- Histoire du christianisme*, sous la direction de J.-M. Mayeur, Ch. e L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, III, *Les Eglises d'Orient et d'Occident (432-610)*, Paris 1998
- J. M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 1986, rist., 1991
- A. H. M. Jones, M. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire, I, A.D. 260-395*, 3 voll., Cambridge 1971-1992
- A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire*, Oxford 1964, 284-602, tr. it., *Il tardo Impero Romano (284-602 d.C.)*, Milano 1973
- A. P. Kazhdan, A. M. Talbot, et al., *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 3 voll., Oxford 1991
- E. Kitzinger, *Il culto delle immagini. L'arte bizantina dal cristianesimo delle origini all'Iconoclastia*, tr. it., Firenze 1992

- K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2. Aufl. unter Mitwirkung von A. Ehrhard und H. Gelzer, München 1897
- C. Mango, R. Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor Byzantium and the Eastern History, A.D. 284-813*, Oxford 1997
- J. Meyendorff, *Imperial Unity and Christian Division The Church 450-680 A.D.*, Crestwood (NY) 1989
- J. J. Norwich, *Byzantium, I, The Early Centuries*, New York 1988
- E. Patlagean, *Santità e potere a Bisanzio*, tr. it., Milano 1992
- L. Perrone, *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*, Testi e ricerche di Scienze religiose 18, Brescia 1980
- Idem, *L'impatto del dogma di Calcedonia sulla riflessione teologica fra IV e V secolo ecumenico*, in *Storia della teologia, I, Epoca patristica*, a c. di A. Di Berardino, B. Studer, Casale Monferrato 1993, pp. 515-581
- B. Studer, vari capitoli in *Storia della teologia, I, Epoca patristica*, cit.
- Ch. von Schönbrunn, *L'icône du Christ. Fondements théologiques, élaborés entre le I et le II concile de Nicée (325-787)*, Fribourg 1976 (tr. it., *L'icona di Cristo fondamentali teologici*, Cinisello Balsamo 1988)
- The Sixth Century—End or Beginning?*, a c. di P. Allen, R. Jeffrey, Brisbane 1996
- E. Stein, J. R. Palanque, *Histoire du Bas-Empire*, rist., Paris 1969
- R. F. Taft, *The Christian East Its Institutions and Its Thought A Critical Reflection*, OCA 251, Roma 1996
- J. Van Oort, J. Roldanus, a c. di, *Die Rezeption der christologischen Formel von Chalcedon*, Kampen 1995
- F. Winkelmann, W. Brandes, a c. di, *Quellen zur Geschichte des Frühen Byzanz (4-9. Jahrhundert)*, Berlin/Amsterdam 1990

II
LETTERATURA DI AREA
COSTANTINOPOLITANA
E MICROASIATICA

INTRODUZIONE

Il canone 3 del Concilio di Costantinopoli del 381, il cosiddetto II Concilio ecumenico, afferma: «il vescovo di Costantinopoli avrà il primato di onore dopo il vescovo di Roma perché tale città è la nuova Roma». L'idea che la nuova città fondata da Costantino sia la 'nuova Roma' ha permesso di attribuire a essa gli stessi privilegi e la stessa organizzazione dell'antica Roma; questa idea ora viene assunta dai Padri conciliari per attribuire al suo vescovo speciali caratteristiche, per cui la sede episcopale non è più suffraganea di Eraclea di Tracia. Il vescovo della nuova capitale imperiale acquista, dal 330 in poi, lentamente e con continuità maggiore, importanza nell'organizzazione ecclesiastica; la situazione di fatto del 381 diventa anche di diritto. A Roma, ignorando tale deliberazione, non c'è alcuna reazione. Dopo tale data, soprattutto a partire dall'imperatore Arcadio, Costantinopoli diventa residenza stabile del sovrano, per cui tanti vescovi affluiscono nella nuova capitale; la presenza di un maggior numero di vescovi permette la possibilità di avere un tribunale che possa affrontare i ricorsi da parte di altri vescovi, e il metropolita difatti interviene anche in sedi lontane.

Il canone 28 del Concilio di Calcedonia del 451 stabilisce che «la città onorata dalla presenza dell'imperatore e del senato e godendo di privilegi civili uguali a quelli dell'antica città imperiale di Roma, deve apparire altrettanto grande nel corpo ecclesiastico essendo la seconda Roma. Di conseguenza, i metropolitani delle diocesi [civili] del Ponto, dell'Asia e della Tracia, e questi soli, e i vescovi delle parti di queste diocesi posti in territorio barbarico» devono essere dipendenti da Costantinopoli. Il canone 28, omettendo le parole 'di onore' del canone 3 del Concilio del 381, riconosce alla sede costantinopolitana le stesse prerogative di autorità su alcuni territori; cioè fa diventare di diritto quella che era una situazione di fatto, vale a dire l'esercizio della giurisdizione 'patriarcale' su quei territori, la quale consisteva nella ordinazione episcopale di tutti i metropolitani - l'ordinazione episcopale comporta anche dipendenza - delle tre diocesi civili, ma non degli altri vescovi.

La sede antiochena esce ridimensionata da tale concilio, perché viene costituito in pari tempo il patriarcato di Gerusalemme. Anche quella di Alessandria viene ridimensionata, perché, essendo il suo titolare condannato per eresia, perde il prestigio di roccaforte dell'ortodossia. Nonostante le forti

proteste di papa Leone contro il canone 28, la nuova situazione si afferma lentamente ma inesorabilmente per via di fatto. Eusebio di Ancira e Talasio di Cesarea di Cappadocia, successore di Firmo († 439), non aderiscono alla decisione di Calcedonia, ma le loro città si muovono nell'orbita della capitale imperiale; successivamente il vescovo di Cesarea otterrà il titolo di *prothronos* del patriarca di Costantinopoli, ma sempre soggetto a lui.

Il 14 luglio 421 l'imperatore Teodosio II (cod. Teod. 16,2,45, ripetuto nel cod. Iust. 1,2,6 e 11,21,1; PL 20,679-771) trasferiva la prefettura dell'Illirico orientale, che comprendeva le due diocesi civili di Macedonia e Dacia, per gli affari ecclesiastici, sotto l'autorità del vescovo di Costantinopoli, sottraendola da quella di Roma. Per le proteste del papa Bonifacio, è costretto a recedere e Roma continua a inviare le sue lettere ai vescovi dell'Illirico e al vicario papale di Tessalonica. L'isola di Creta faceva parte dell'Illirico orientale ed era quindi sotto la giurisdizione romana. L'Illirico orientale, con la sede di Tessalonica dipendente da Roma, a opera dell'imperatore Leone l'Isaurico, viene tolto dalla giurisdizione romana e passa sotto quella di Costantinopoli, forse nel 733.

L'isola di Cipro invece ha una storia religiosa più travagliata; la Chiesa cipriota difende la sua autocefalia da Antiochia, a cui è maggiormente legata. Nel VII secolo divenne un centro per la resistenza ai compromessi cristologici imperiali del monoenergismo e monotelismo.

Pertanto la giurisdizione del patriarca di Costantinopoli si estendeva a tutte le province delle diocesi civili dell'Asia, del Ponto, con Cesarea, della Tracia, ma non sui vescovi della Grecia propriamente detta, anche se successivamente questi vescovi dipenderanno da lui e Fedalto, nella sua importante opera, colloca quelle diocesi ecclesiastiche nell'ambito del patriarcato.

Il monachesimo si diffuse sia a Costantinopoli sia nei suoi dintorni – principalmente sul lato asiatico del Bosforo – già alla fine del IV secolo, ed ebbe grande influenza nella vita politica e religiosa nella capitale.

H.-G. Beck, *Das Byzantinische Jahrtausend*, München 1978, tr. it.: *Il millennio bizantino*, Roma 1981; C. Laga, J.A. Munitiz, L. Van Rompay, *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History*, OLA 18, Louvain 1985; G. Fedalto, *Hierarchia ecclesiastica orientalis*, I, *Patriarcatu Constantinopolitano*, Padova 1988; G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, tr. it.: *Nascita di una capitale. Costantinopoli (330-451)*, Torino 1991; J. Meyendorff, *Imperial Unity and Christian Division. The Church 450-680 A.D.*, Crestwood (NY) 1989, tr. fr., Paris 1993; A. de Halleux, *Le décret chalcédonien sur les prérogatives de la Nouvelle Rome*. *ETHL* 64 (1988) 288-323; Idem, *Le vingt-huitième canon de Chalcedoine*. *SP* 19 (1989) 28-36; J.F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*, Cambridge 1990, II ed. 1997; F. Winkelmann, W. Brandes, a c. di, *Quellen zur Geschichte des Frühen Byzanz (4.-9. Jahrhundert)*, Berlin-Amsterdam 1990; A.P. Kazhdan, A.M. Talbot, et al., a c. di, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 3 voll., Oxford 1991; G. Fedalto, *Le Chiese d'Oriente*, I-III, Milano 1984-1995; A. Cameron, *Procopius and the Sixth Century*. London/Berkeley 1985, rist. 1996; *The Sixth Century – End or Beginning?*, a c. di P. Allen, R. Jeffrey, Brisbane 1996; *Histoire du christianisme*, IV, *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, Paris 1993; III, *Les églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, Paris 1998.

ATTICO DI COSTANTINOPOLI

Attico, nato a Sebasteia (Armenia), si fece monaco in giovane età unendosi ai *Pneumatomachi* (Πνευματομάχοι), da cui poi si distaccò allorché giunse a Costantinopoli ed ivi ricevette l'ordine presbiterale. Successivamente fu nominato patriarca di Costantinopoli (dal marzo 406 al 10 ottobre 425) e fu fautore del ristabilimento delle relazioni con Roma, rotte dalla condanna di s. Giovanni Crisostomo (ca. 346-407). Inoltre, egli ottenne da Cirillo di Alessandria che il nome di Crisostomo fosse reinserito nei dittici alessandrini.

Fu in corrispondenza epistolare con s. Agostino (354-430) e dimostrò ostilità verso Pelagio, cacciando da Costantinopoli Celestino, che era amico di quest'ultimo. La sua ostilità verso gli eretici trovò l'approvazione e il favore dei papi Celestino I (422-432) e Leone I (440-461). Cirillo d'Alessandria († 444) trovò in Attico un alleato come antinestoriano.

Fu particolarmente attivo nei confronti dei poveri della città di Nicea (Bitinia). Scarsamente istruito e poco popolare come predicatore (Sozomeno, *Hist. Eccl.* 8, 27, 5-6), si distinse maggiormente nella sfera politica piuttosto che in quella teologica e letteraria. Intrattenne, infatti, ottime relazioni con la corte di Teodosio II e ottenne da lui il privilegio personale di apporre il *placet* patriarcale alle nomine di vescovi nelle zone limitrofe a Costantinopoli (Socrate, *Historia Ecclesiastica* 7, 28).

Fu autore di numerose lettere, tra cui ricordiamo: una lettera sulla divinità di Gesù Cristo indirizzata a Euppsychio, di cui abbiamo frammenti greci, siriaci e armeni (cod. Matenadaran 1777, f. 240rv); una epistola a Cirillo d'Alessandria (PG 77, 348-352); una epistola a Calliopio (PG 67, 794bc, in Socrate, *Hist. Eccl.* VII, 25 e in PG 146, 1132d-1133a, in Niceforo Call., *Hist. Eccl.* XIV, 24); una epistola al Concilio di Cartagine (PG 65, 649-650; PL 67, 227) di cui abbiamo diverse edizioni, tra cui in arabo e in armeno. Invece è spuria (cfr. *Reg. Patr.* I, I, n. 48) l'epistola indirizzata a Sahak vescovo dell'Armenia, redatta in armeno.

Edizioni: CPG 5650-5660; *Grumel*, nn. 35-48; CSEL 88, Wien 1981, 32-38 (cfr. pp. lvi-lvii); M. Geerard, A. Van Roey, *Les fragments grecs et syriaques de la lettre «Ad Euppsychium» d'Atticus de Constantinople (406-425)*, in: *Corona Gratiarum. Miscellanea Eligio Dekkers*, I, Bruges-The Hague 1975, 69-81; M. Abeghian, S. Yarutivnean, *Movsi Xorenac'woy, Patmut'wn Hayoc'*; «Moysis Choroniensis Historia Armenorum», Tiflis 1913, 336 (sulla presunta lettera in armeno al vescovo Sahak).

Studi: M.T. Disdier: *DHGE* 5, 161-166; C. Verschaffel: *DTC* 1, 2, 2220 s.; A. Bigelmair: *LTK* 1, 1016 s.; D. Stiermon: *DPAC* 1, 441; A. Khazdan: *ODB* 1, 230; G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, *passim*; Ch. Pietri, *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Roma 1976, *passim*; G. Madec, *Du nouveau dans la correspondance augustiniennne*. *REAug* 27 (1981) 59-60; M. F. Berrouard, *Les lettres 6^e et 19^e de saint Augustin*: ibidem 264-277; M. Brière, *Une homélie inédite d'Atticus, patriarche de Constantinople (405-425)*: *ROC* (1933-1934) 160-186.

EUDOSSIA AUGUSTA

Fu figlia del generale franco Bauto agli ordini dell'imperatore Valentiniano (364-375) e, a quanto pare, fu donna di grande bellezza (Zosimo, *Historia nova* V, 3, 2). Nell'anno 395 sposò l'imperatore Arcadio (395-408) dal cui matrimonio nacquero ben cinque figli tra cui Pulcheria e il futuro Teodosio II. Fu particolarmente attiva e intraprendente nella sfera politica. Morto il prefetto Eutropio, Eudossia riuscì a prenderne il posto facendosi nominare «Augusta» (400), titolo insolito per una imperatrice.

Fu convinta sostenitrice dell'ortodossia e strenua avversaria dell'arianesimo. Singolare fu il rapporto tra lei e Crisostomo (ca. 345/354-407), caratterizzato da fasi alterne. Eudossia riuscì a farlo esiliare già nel 402, ma l'opposizione popolare fu tale che solo nel 404 Crisostomo fu allontanato definitivamente. Successivamente alla rottura definitiva dei rapporti con Crisostomo, Eudossia morì (il 6 ottobre del 404) e la sua morte fu interpretata dalla opinione popolare come una punizione per avergli inflitto l'esilio.

Edizioni e studi: CPG 6020-6025; C. A. Balducci, *Il dissidio fra S. Giovanni Crisostomo e Eudossia*. Atti IV Congr. naz. studi romani 1 (1938), 303-310; U. Dionisi: DPAC 1, 1273; G. Garitte: DHGE 5, 14-15; K. Holum, *Theodosian Empresses*, Berkeley 1982, 47-48; F. Van Ommeslaeghe, *Jean Chrysostome en conflit avec l'impératrice Eudoxie* AB 97 (1979) 131-159; T.E. Gregory: ODB 2, 740

MASSIMIANO DI COSTANTINOPOLI

Fu patriarca di Costantinopoli (431-434). Nonostante la sua origine romana – fu condiscipolo del futuro papa Celestino I (422-432) – fu iscritto alla Chiesa costantinopolitana durante il patriarcato di Giovanni Crisostomo (ca. 345/354-407). Massimiano, all'indomani degli eventi del Concilio di Efeso (431), fu preferito dal popolo come arcivescovo di Costantinopoli al posto del dotto Proclo di Cizico. La preferenza popolare per questo candidato risiedette nel fatto che Massimiano era benvenuto per la sua generosità verso le famiglie che non erano in grado di dare degna sepoltura cristiana ai propri defunti per motivi economici.

Massimiano fu strenuo difensore dell'ortodossia e condannò aspramente Nestorio (ca. 381-ca. 451); infatti di lui si conoscono due lettere sinodali favorevoli al Concilio di Efeso, condannante Nestorio (ca. 381-ca. 451). Di queste due lettere solo una ci è pervenuta, mentre l'altra è andata perduta. Fu autore di pochi Atti patriarcali, quasi tutti miranti al ristabilimento completo dell'ortodossia contro il nestorianesimo (abbiamo infatti delle lettere di deposizione di vescovi filonestoriani). A lui si deve il ripristino della pace tra Cirillo e Giovanni di Antiochia. Morì il 12 aprile del 434.

Edizioni e studi: CPG 5770-5773; Grumel, nn. 66-75; *Epistula ad Cyrillum*: ACO 1, 1, 3, p. 71; *Epistula synodica*: ACO 1, 1, 3, p. 70; *Epistula synodica ad Tenedios*: ACO 1, 1, 7, pp. 137-138; *Narratio ordinationis Maximiani*: ACO 1, 1, 3, p. 67 (lat. ACO 1, 3, p. 179); G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, 471; D. Stiernon: DPAC 2, 2162.

ALIPIO PRESBITERO

Fu presbitero della chiesa dei SS. Apostoli in Costantinopoli durante il V secolo. Di lui ci è pervenuta una epistola indirizzata a Cirillo di Alessandria (*Epistula ad Cyrillum Alexandrinum*) durante il Concilio di Efeso (431), in cui Alipio si schierava a favore di Cirillo († 444) allora imprigionato (PG 77, 145-148). Di tale epistola ci è pervenuta anche una versione in lingua armena (cod. Matenadaran 2620, f. 260^{rv}).

Edizioni e studi: CPG 5779; ACO 1, 1, 2, pp. 74-75; Mansi 4, 1464; U. Rouziès DHGE 2, 902, n.4; Hfl-Lecl II, 356.

PARTENIO DI COSTANTINOPOLI

Fu presbitero e archimandrita in Costantinopoli e seguace di Nestorio (ca. 381-ca. 451).

Fu autore di una lettera, conservata in latino (*Synodicon* 153; PG 87, 767-768), indirizzata al metropolita Alessandro di Ierapoli di Siria, che era un fervente seguace di Nestorio e ovviamente un avversario di Cirillo († 444). In tale epistola, Partenio denomina Nestorio *sanctissimo illo et deo honorabili archiepiscopo nostro et teste Christi domino Nestorio*.

Edizioni e studi: CPG 5780; ACO 1, 4, pp. 175 ss.; Bardenhewer IV, 412; A. De Nicola: DPAC 2, 2688.

FIRMO DI CESAREA

Non si sa quando Firmo viene eletto vescovo di Cesarea di Cappadocia. Giovanni di Antiochia (PG 84,579-581) gli scrive prima del Concilio di Efeso (431), giacché egli era un sostenitore di Cirillo di Alessandria († 444). Egli partecipa attivamente al Concilio di Efeso e si adopera per la condanna di Nestorio, allora patriarca di Costantinopoli. Muore nel 439, quando gli succede Talassio, consacrato da Proclo di Costantinopoli (Socrate, *Hist. Eccl.* 7, 48, 4-5).

Ci sono pervenute 45 lettere (PG 77, 1481-1514) conservate in un solo manoscritto del X secolo nella Biblioteca Ambrosiana di Milano e pubblicate per la prima volta da L.A. Muratori nel 1709. Per mezzo di queste noi conosciamo la sua azione di vescovo di Cesarea e la situazione della città,

ma non la sua teologia, poiché esse sono brevi, talvolta brevissimi biglietti che manifestano i suoi legami di amicizia e i rapporti sociali da lui intrattenuti. Interessante la lettera 43 a Inachio nella quale Firmo parla delle persone che si trovavano nella «Basiliade», il centro assistenziale fondato da Basilio, e fa intravedere la condizione fiscale dei coloni. Molte sono intervenute, specialmente in occasione della carestia che colpisce la regione, presso amici, funzionari, altri vescovi a favore degli abitanti di Cesarea, o per persone oppresse (*Epp.* 41 e 42). Firmo si mostra un personaggio influente, come tanti altri laici importanti presso le autorità civili e le lettere sono estremamente utili per ricostruire la immagine religiosa, sociale e politica del vescovo nella tarda antichità; in taluni aspetti non differisce da un ricco aristocratico suo contemporaneo.

Inoltre si conserva una breve omelia, da lui pronunciata al Concilio efesino. Quest'ultima ci è stata anche trasmessa in *ge'ez* (etiopico classico) all'interno dell'opera abissina *Q̄erellos*.

Edizioni e studi: CPG 6120-6121; PG 77, 1481-1514; Sch 350, Paris 1989 (importante l'introduzione); B.M. Weischer, *Q̄erellos IV 1: Homilien und Briefe zum Konzil von Ephesos*, Wiesbaden 1979, 134-137; S. Grébaud, *Traduction de la version éthiopienne d'une homélie de Firmus, évêque de Césarée*. ROC 15 (1910), 324-325; DHGE 17, 264; S.J. Voicu: DPAC 1, 1379; C. Lepelley, *Le patronat épiscopal aux IV^e et V^e siècles: continuité et ruptures avec le patronat classique*, in: *L'évêque dans la cité du IV au V siècle, Image et autorité*, a c. di É. Rebillard, C. Sotinel, Roma 1998, pp. 17-33, spec. p. 26.

ANATOLIO DI COSTANTINOPOLI

Fu un diacono alessandrino, inviato a Costantinopoli da Cirillo di Alessandria († 444) in qualità di suo apocrisario. Successivamente, grazie al favore del patriarca Dioscoro († 454), Anatolio continuò a risiedere in Costantinopoli svolgendo la funzione di apocrisario. Alla morte del patriarca Flaviano, nel 449, riuscì a diventare patriarca della città imperiale.

Fu seguace dell'ortodossia, cosa tra l'altro che gli fu espressamente richiesta da papa Leone Magno (440-461), il quale esigette da lui una *professio fidei*. Fu sostenitore del *Tomus ad Flavianum* di papa Leone e prese parte, come personaggio di rilievo, al Concilio di Calcedonia (451), ove approvò la deposizione di Nestorio (ca. 381-ca. 451).

Nonostante il suo atteggiamento nei confronti dell'ortodossia, e le lodi pervenutegli in un primo tempo dallo stesso papa Leone, Anatolio fu attivo fautore e sostenitore del canone 28° del Concilio di Calcedonia, che stabiliva il primato d'onore di Costantinopoli (τὰ πρῶτα τῆς τιμῆς) dopo Roma. Come è noto, il canone 28° di Calcedonia fu rigettato da Roma, e l'atteggiamento di Anatolio nei confronti della questione suscitò l'irritazione del papa nei suoi confronti, nonostante il giudizio favorevolmente espresso in precedenza.

Morì nel 458 mentre trattava nuovamente con papa Leone per il favore da lui accordato a due presbiteri eutichiani (Attico e Andrea). La Chiesa ortodossa greca lo considera santo.

Fu autore di numerose epistole, tra cui una a papa Leone Magno, pervenutaci in frammento, e una all'imperatore Leone I il Trace (457-474), nonché di una enciclica pasquale (giuntaci in frammento tramite Giovanni Damasceno nel suo *De sacrīs teiunitis*).

Edizioni e studi: CPG 5956-5961; *Epistula ad Leonem Papam*: PG 54, 845-856; ACO 2, 4, pp. xiv-lvi; *Reg. Patr.* 1, 1, n. 111; *Epistula concilii Chalcedoniensis ad eundem*: PG 54, 952-960; *Epistula ad eundem*: PL 54, 976-984; *Epistula ad eundem*: PL 54, 1082-1084; *Epistula ad Leonem Imperatorem*: *Reg. Patr.* 1, 1, n. 141; *Encyclica de Pascha* (frammento): PG 95, 73c; M. Jugie: EC 1, 1161; DHGE 2, 1497-1500; R. Janin, LTK 1, 497; G. Elclarov, BS 1, 1883 s.; Fliche-Martin IV, 311-315, 396 s., 411-415; A. De Nicola: DPAC 1, 187-188; A. de Halleux, *Le décret chalcédonien sur les prérogatives de la Nouvelle Rome*. ETHL 64 (1988) 288-323.

BASILIO ARCHIMANDRITA

Fu prima diacono e poi archimandrita in Costantinopoli pur essendo di origine antiochena; fu seguace di Cirillo d'Alessandria († 444). La storia ci ha consegnato il suo nome in qualità di primo ad accusare, insieme al monaco e lettore Talassio, Nestorio (ca. 381-ca. 451) davanti a Teodosio II (408-450) di eresia (*Libellus*: PG 91, 1472-1480).

Fu autore di un *Libellus*, giuntoci in latino, per la condanna delle opere di Teodoro di Mopsuestia (352-428) (PG 65, 851-856; Mansi 9, 240-242) durante il patriarcato di Proclo (434-446). Liberato (PL 68, 991) fa menzione anche di un secondo *Libellus* che sarebbe stato stilato da Basilio e di un suo trattato contro Diodoro e Teodoro, entrambi non pervenutici.

Edizioni e studi: CPG 5774-5775; DHGE 6, 1078; Bardenhewer IV, 211 s.; A. De Nicola: DPAC 1, 490; L. Abramowski. *Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilen*, in: ZKG 67 (1955-1956), 252 ss.

ANFILOCHIO DI SIDE

Fu vescovo di Side (Panfilia) e come tale fu accanito avversario dell'eresia dei messaliani; prese parte al Concilio di Efeso (431) in cui riuscì a far emanare decreti contro costoro. Ma egli fu anche tenace oppositore di Nestorio (ca. 381-ca. 451), contro cui non mancò di sottoscrivere la condanna. Circa la questione eutichiana, il suo atteggiamento fu oscillante; dapprima fu favorevole (durante il cd. «latrocinio di Efeso» del 449), quindi nel Concilio di Calcedonia (451) ritrattò le proprie idee, schierandosi a favore della «ortodossia».

Anfilochio fu autore di numerose lettere, tra cui una *Epistula ad Leonem Imperatorem* (PG 77, 1516; PG 86, 1841b, presso Leonzio di Bisanzio), giuntaci solo in modo frammentario, di cui abbiamo una versione siriana presso Michele il Siro (J.-B. Chabot, *Chronica*, Paris 1901, II, 145-148) e una versione etiopica (H. Zotenberg, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, vol. 24, I, Paris 1893, 1935²).

Edizioni e studi: CPG 5965; PG 77, 1516; PG 86, 1841B; J.B. Lightfoot: DCB 1, 107, n. 2.

CIRO DI PANOPOLI

Ciro di Panopoli († ca. 457) fu autore di poemi epici e di epigrammi e allo stesso tempo alto dignitario dell'Impero romano d'Oriente. Sotto Teodosio II (408-450), grazie anche alla protezione dell'imperatrice Eudossia, amante della poesia e della cultura, ebbe modo di compiere una brillante carriera; dapprima nominato *praefectus urbis Constantinopolitanae* (435) divenne poi *praefectus praetorii Orientis* e infine console (441). In qualità di uomo pubblico si dedicò allo sviluppo urbanistico della «nuova Roma» (Costantinopoli) portando a termine la cinta muraria; inoltre edificò una chiesa dedicata alla *Theotokos*. Giro di Panopoli fu il primo prefetto dell'Impero a stilare documenti bilingui (in latino e in greco).

Fu nominato vescovo, suo malgrado, per la città di Cotyaeum (Frigia Salutare). Tuttavia, lasciò poi l'episcopato, a causa di accuse che gli vennero mosse e si ritirò a vita privata come agiato latifondista. Morì verso l'anno 457, mentre ci è ignota la sua data di nascita.

Di Giro ci sono pervenuti un epigramma per Daniele lo Stilita (cfr. Delehay, v. bibliografia) e una omelia sulla Natività [in T.C. Gregory, *The Remarkable Christmas Homily of Kyros of Panopolis*, in GRBS 16 (1975), 317-324].

Edizioni e studi: CPG 5646-5647; PW 17, 188-189. Le opere poetiche: *Anthol. Graeca* 1, 99; 7, 557; 9, 136, 623, 808 s.; 15, 9 con tr. in tedesco e brevi annotazioni di H. Beckby, *Anthologia Graeca*, 4 voll., II ed., München s.d.; H. Delehay, *Une épigramme de l'Anthologie grecque (1,99)*; REG 9 (1986) 216-224; D.J. Constantelos, *Kyros Panopolites, Rebuilder of Constantinople*, in: GRBS 12 (1971) 451-464 (per l'omelia *In Nativitatem*); PLRE 2, 336-339; T.E. Gregory, *The Remarkable Christmas Homily of Kyros of Panopolis*. GRBS 16 (1975) 317-324; J. Imscher: DPAC 1, 700.

DALMAZIO ARCHIMANDRITA

Fu dapprima ufficiale della guardia imperiale, quindi abbracciò la vita monastica insieme a suo figlio Fausto. Da monaco divenne archimandrita del primo convento di Costantinopoli. Durante il Concilio di Efeso (431) aiutò Cirillo (patriarca, 412-444). Condusse una vita monastica esemplare

tant'è che fu elevato agli onori degli altari; la sua ricorrenza è il 3 agosto. Uscì dal suo convento, dopo 48 anni, solo per recarsi da Teodosio II (408-450) ottenendo dall'imperatore che le parti del conflitto fossero convocate per chiarimenti a Calcedonia. Morì nel 440.

Dalmazio fu autore di due lettere al Concilio di Efeso (431) e di una apologia della fede ortodossa.

Edizioni e studi: CPG 5776-5778. Le lettere e l'apologia sono rispettivamente in: PG 85, 1799-1802 (*Epistula ad Synodum*); PG 85, 1800-1801 (*Epistula cleri constantinopolitani ad Synodum*); PG 85, 1801 (apologia). Dell'apologia e della lettera al clero costantinopolitano esistono anche versioni latine (v. CPG 3, 5777-5778); DHGE 14, 27-28; E. Prinzivalli: DPAC 1, 882.

GIULIANO DI SERDICA

Fu vescovo di Serdica (oggi Sofia, in Bulgaria) e metropolita; prese parte al Concilio di Efeso (431) appoggiando Giovanni di Antiochia († 441-442) [Mansi 4, 1411; 5, 767; Teodoreto, *Ep.* 170]. Dunque sottoscrisse con Giovanni di Antiochia la lettera alla Chiesa di Ierapoli (Mansi 5, 776) e mantenne le sue posizioni fino alla fine.

Edizioni e studi: CPG 5798; ACO 1, 1, 7, pp. 139-140; C. Hole: DBC 3, 472.

SEVERO DI SINNADA

Fu vescovo di Sinnada (Frigia Salutare) e fu signatario, al pari di molti altri vescovi, della deposizione di Nestorio (ca. 381-ca. 451) [cfr. Mansi 4, 1224c]. Di lui ci è giunto un breve discorso, tenuto in concilio, indirizzato contro le affermazioni di Nestorio; tale discorso ci è stato tramandato, e quindi conservato, solo in etiopico (cfr. A. Dillmann, *Chrestomathia Aethiopica*, Leipzig 1866, 99 ss.).

Edizioni e studi: CPG 1641; S. Auringer: *Orientalia* n.s. 12 (1943) 127-130; A. De Nicola: DPAC 2, 3187.

EUSEBIO DI ERACLEA

Fu vescovo di Eraclea (Bitinia) e fu tra i signatari della sentenza di deposizione di Nestorio (ca. 381-ca. 451) durante la prima sessione del Concilio ecumenico di Efeso (431).

Fu autore di una omelia, pervenutaci solo in *ge'ez* (etiopico classico), in cui si celebra la deposizione di Nestorio, anche se con toni velati (A. Dillmann, *Chrestomathia Aethiopica*, Leipzig 1866, 102-103).

Edizioni e studi: CPG 6143; S. Grébaud, *Traduction de la version éthiopienne d'une homélie d'Eusébe, évêque d'Héraclée*. ROC 16 (1911) 424-425; Bardenhewer IV, 200; F. Scorza Barcellona DPAC 1, 1295.

MEMNONE DI EFESO

Fu arcivescovo di Efeso (ca. 428-440) probabilmente già quando, nel 428, scoppiò la controversia nestoriana. Fu fautore di una alleanza con il patriarcato alessandrino contro le pretese egemoniche della sede costantinopolitana nella provincia d'Asia. Fu avversario di Nestorio (ca. 381-ca. 451) e fervente seguace di Cirillo d'Alessandria († 444); riuscì a ottenere che la seconda sessione del Concilio di Efeso (431) si svolgesse nella sua sede episcopale (10 luglio).

Di Memnone si conserva una lettera inviata al clero costantinopolitano (PG 77, 1463-1466) dopo la condanna di Nestorio. All'arrivo di Giovanni di Antiochia e degli altri orientali avrebbe causato disordini nella città, mentre appare poco attendibile la notizia, dataci da Cirillo, in base alla quale egli avrebbe organizzato una fiaccolata in onore della *Theotokos* vittoriosa.

Nel sinassario costantinopolitano, il nome di Memnone è associato a quello di s. Modesto di Gerusalemme; la sua ricorrenza è il 16 dicembre.

Edizioni e studi: CPG 5790-5791; PG 77, 1463-1466; PK 15, 654; Fliche-Martin IV, 205-206, 216, 218, 225, 232-233; BS 9, 315-316; J. Mateos, *Le typicon de la Grande Église*, I, Roma 1962, 133; D. Stiernon: DPAC 2, 2213.

EUSEBIO DI DORILEO

Retore e avvocato in Costantinopoli, fu il primo laico a osteggiare pubblicamente Nestorio (ca. 381-ca. 451) nell'anno 430. Successivamente fu consacrato vescovo di Dorileo (in Frigia) e durante il proprio episcopato accusò Eutiche (ca. 378-454), contribuendone alla condanna, sancita poi dal Concilio costantinopolitano I (448). Tuttavia, la reazione di Eutiche e dei suoi seguaci, che vantavano l'appoggio dello stesso Teodosio II (408-450), fece sì che Eusebio di Dorileo venisse deposto al Concilio efesino del 449 (il cd. «latrocínio di Efeso»). Finito quindi in carcere, riuscì tuttavia a evadere, rifugiandosi a Roma. Nel 451 prese parte al Concilio di Calcedonia, in cui fu riabilitato al pari di tutti gli altri avversari di Eutiche. Ci è ignota la data di morte.

Edizioni e studi: CPG 5940-5944; *Contestatio*: PG 84, 581-583; ACO 1, 1, 1, pp. 101-102; *Libellus ad Flavianum ep. Constantinopolis*: ACO 2, 1, 1, pp. 100-101 (lat. ACO 2, 3, 1, pp. 78-79; ACO 2, 2, 1, p. 3); *Epistula ad imperatores*: ACO 2, 1, 1, pp. 66-67 (lat. ACO 2, 3, 2, pp. 18-19); *Libellus appellationis ad Leonem imperatorem*: ACO 2, 2, 1, pp. 79-81; G. Bardy: DTC 5, 1532-1537; M. Simonetti: DPAC 1, 1294; DHGE 15, 1462.

TEODOTO DI ANCIRA

Fu vescovo di Ancira (Galazia); dapprima sostenitore di Nestorio (ca. 381-ca. 451), divenne successivamente suo convinto avversario (cfr. Mansi 4, 1181b) e quindi sostenitore di Cirillo di Alessandria († 444); per tale suo fervore fu denominato dai padri assisi nel Concilio niceno II (787) «compagno di lotta» (συναγωνιστής) di Cirillo. Teodoto fu membro della delegazione che informava l'imperatore Teodosio II (408-450) su Giovanni di Antiochia († 441/442) e del conciliabolo da lui tenuto (Mansi 4, 1457-1464). Morì prima del 446, giacché il suo successore fu consacrato dal patriarca Proclo (434-446). Teodoto sosteneva il diofisismo, pur non entrando in merito al ruolo dell'unione.

Sua caratteristica fu la celebrazione di Maria, di cui esaltò sia la verginità perpetua sia la maternità divina, come si può evincere dalla lettura delle sue omelie. Il Concilio iconoclasta di Costantinopoli del 754 citò un preteso testo di Teodoto contro le sacre immagini, ma il Niceno II rilevò che la citazione del Concilio costantinopolitano iconoclasta era infondata (cfr. Mansi 13, 309-311).

Teodoto scrisse tre libri contro Nestorio (conservati in siriano e incompleti), l'*Expositio Symboli Nicaeni*, contro i nestoriani, e l'*Epistula ad Vitalem monachum* (PG 84, 814; ACO 1, 4, p. 212). A lui sono attribuite anche diverse omelie, circa una mezza dozzina. La prima e la seconda omelia (*In diem nativitatis Domini*) furono lette a Efeso (431) così come la terza (*In Nestorium*). La quarta omelia (*In S. Deiparam et in Simeonem*, detta dal Niceno II «Ἐὶς τὰ φῶτα») è indirizzata anch'essa contro Nestorio. La quinta omelia (*In Domini Nostri Iesu Christi diem natalem*) era nota solo in latino, ma successivamente è stata edita nel testo originale (M. Aubineau, *Une homélie de Théodote d'Ancyre sur la nativité du Seigneur*. OCP 26 [1960] 221-250). La sesta omelia (*In S. Deiparam et in nativitatem Domini*) è stata pubblicata in versione originale solo in epoca relativamente recente (M. Jugie, *Homélie mariales byzantines*: PO 19, 289-317, introduzione, e 318-335, testo e traduzione). Una «settima» omelia si conserva in ge'ez (A. Dillman, *Chrestomathia Aethiopica*, Leipzig 1866, 103-106). Infine, una ultima omelia (*In baptismo Domini*) è dubbia per l'autenticità (M. Aubineau, *Une homélie grecque inédite attribuée à Théodote d'Ancyre sur le baptême du Seigneur*, in: ΔΙΑΚΟΝΙΑ ΠΙΣΤΕΩΣ, *Mélanges J. A. Aldama*, Granada 1969, 6-30).

Edizioni e studi: CPG 6124-6141; PG 77, 1308-1432; Hfl-Lecl II, *passim*; Bardenhewer IV, 197-200; DTC 15, 328-330; G. Roschini, *Dizionario di mariologia*, Roma 1960, 474 s.; LTK 10, 51; L. Cignelli, *Maria Nuova Eva*, Assisi 1966, 157-201; A. De Nicola: DPAC 2, 3399-3400.

PIETRO DI TRAIANOPOLI

Fu vescovo di Traianopoli (in Tracia) e prese parte al Concilio di Efeso (431), sostenendo le idee di Giovanni di Antiochia († 441/442); pertanto fu

condannato, insieme a Giovanni di Antiochia e ai suoi seguaci. In seguito a tale condanna, egli scrisse un *libellus* in cui emise una *professio fidei* in linea con l'ortodossia della *Megale Ekklesia*, rinnegando Nestorio (ca. 381-ca. 451).

Edizioni e studi: CPG 5799; ACO 1, 1, 7, p. 139 (testo del *libellus*, incipit: Πολλοὺς οἱ μαι τῶν ἐνταῦθα παρόντων); PW 19, 1327; J. Irmscher: DPAC 2, 2799.

EUTICHE

Eutiche (ca. 378-post 454) abbracciò la vita monastica già in giovane età, quindi fu ordinato presbitero e successivamente fu eletto archimandrita (410). Fu amico di Cirillo di Alessandria († 444) e membro della sua cerchia di seguaci; successivamente fu anche in ottimi rapporti con il patriarca Dioscoro († 454); inoltre fu amico di Crisafio, potente eunuco di Teodosio II (408-450). Pertanto, egli fu molto considerato negli ambienti sia ecclesiastici che politici di quel periodo e riuscì a esercitare con successo la propria influenza a corte.

La posizione di Eutiche nei confronti del nestorianesimo fu di aspro contrasto; ma allo stesso tempo, egli rifiutava la dottrina difesa, negando che Cristo avesse avuto due nature dopo l'incarnazione, non riconoscendo l'unione ipostatica. Dalle fonti egli è stato considerato come uomo scarsamente colto e poco *prudens*. A causa delle sue idee, fu accusato da Eusebio di Dorileo l'8 novembre del 448 davanti al patriarca Flaviano († 449/450). Presentatosi solo alla terza richiesta di convocazione, ricevette la condanna il 22 novembre del 448 da parte del sinodo permanente. Tuttavia, grazie alla propria influenza negli ambienti di corte e inviando lettere ai vescovi più eminenti di quel periodo, riuscì a ottenere una riabilitazione nel Concilio efesino del 449 (il cd. «atrocino di Efeso»). Ma la parabola della sua fortuna politica si concluse con la morte di Teodosio II († 450) e con quella del potente Crisafio; infatti il Concilio di Calcedonia (451) lo condannò all'esilio; non ci è nota la sua data di morte, avvenuta comunque dopo il 454.

Edizioni e studi: CPG 6937-6940; A. Van Roey: DHGE 16, 86-91; E. Schwarz, *Der Prozess des Eutyches*, München 1929; R. Draguet, *La Christologie d'Eutyches d'après les actes du synode de Flavien*: Byzantium 6 (1931) 441-457; P. Ananian, *L'opuscolo di Eutichio, patriarca di Costantinopoli sulla «Distinzione della natura e della persona»*, in: *Armenaca-Mélanges d'études arméniennes*, Venezia 1969, 316-382; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, London-Oxford 1976²; H. Bacht, *Das Konzil von Chalcedon*, 3 voll., Würzburg 1979³; G. May, *Das Lehrverfahren gegen Eutyches in November des Jahre 448* in: *AHC* 21 (1989) 1-61; A. Di Berardino: DPAC 1, 1307.

FLAVIANO

Fu patriarca di Costantinopoli (luglio 446-agosto 449) come successore di Proclo (434-446) e fu il primo a osteggiare Eutiche (ca. 378-post 454),

denunciato a lui da Eusebio di Dorileo. Quindi convocò un sinodo che il 18 novembre del 448 provvide a condannare Eutiche, sancendo che Gesù Cristo era stato di due nature in una sola ipostasi e un solo *prosopon*. Tuttavia Eutiche, godendo del favore di Dioscoro di Alessandria († 454) e dello stesso imperatore Teodosio II († 450), ottenne la convocazione di un sinodo a Efeso nel 449, che si risolse in modo a lui favorevole.

In tale contesto papa Leone Magno (440-461) inviò a Flaviano una lettera dogmatica, il celebre *Tomus ad Flavianum*, che avrebbe costituito poi il substrato per la formulazione della cristologia calcedonese. Flaviano fu condannato, sotto l'accusa di Dioscoro e deposto; imprigionato, morì durante il viaggio che lo portava all'esilio (449/450).

Circa due anni dopo, con la convocazione del Concilio di Calcedonia (451), Flaviano fu completamente riabilitato e la sua *professio fidei* riconosciuta come ortodossa. L'imperatore Marciano (450-457) ne ordinò la sepoltura nella chiesa dei SS. Apostoli in Costantinopoli e, successivamente, l'imperatore Leone I (457-474) elogiò Flaviano come vittima del monofisismo al Concilio di Calcedonia.

Edizioni: CPG 5930-5938; *Epistula ad Eutychem*: ACO 2, 1, 1, p. 126 (lat. ACO 2, 3, 1, p. 107; ACO 2, 2, 1, p. 5; Grumel, n. 98); *Epistula ad eundem*: ACO 2, 1, 1, p. 129 (lat. ACO 2, 3, 1, p. 110 e ACO 2, 2, 1, p. 7); *Damantio*: ACO 2, 1, 1, pp. 128-131 (lat. ACO 2, 3, 1, pp. 128-131 e ACO 2, 2, 1, pp. 18-19); *Epistula ad Leonem Imperatorem*: PL 54, 724-728 (lat. PL 54, 724-727; 727-732); *Epistula ad Theodosium Imperatorem*: PG 65, 889-892; *Epistula ad Leonem Papam*: PL 54, 749-751; *Libellus appellationis ad Leonem Papam*: ACO 2, 2, 1, pp. 77-79; *Tomus ad Leonem Papam*: PG 89, 181-184.

Studi: DHGE 17, 390-396; PL 54, 724-728; 731-736; Grumel, nn. 94-110; C. Silva-Tarouca, a c. di, *S. Leonis Magni Tomus ad Flavianum ep. Constantinopolitanum*, Roma 1932; P. Battifol, *L'affaire de Bassianos d'Éphèse (444-448)*: EO anno 27, n. 136 (1924) 385-394; H. Chadwick, *The Exile and Death of Flavian of Constantinople*: JTS n.s. 6 (1955) 17-34; J. Liébaert: DHGE 17 (1971) 390-396; M. Simonetti: DPAC 1, 1383-1384; A. Kazhdan: ODB 2, 788-790.

DOROTEO DI MARCIANOPOLI

Doroteo di Marciianopoli (città della Mesia) fu seguace di Nestorio (ca. 381-ca. 451) e suo convinto sostenitore. Egli, insieme agli altri partigiani di Nestorio, prese parte al Concilio di Efeso (431) schierandosi contro Cirillo di Alessandria († 444). Massimiano, successore di Nestorio al seggio patriarcale di Costantinopoli (431-434), fu l'artefice della pace tra Cirillo e Giovanni di Antiochia († 441/442) e provvide a far condannare Doroteo insieme agli altri vescovi sostenitori di Nestorio (Elladio di Tarso, Eutero di Tiana e Imerio di Nicomedia). Successivamente, l'imperatore Teodosio II (408-450) condannò Doroteo all'esilio, inviandolo in Cappadocia.

Di Doroteo ci restano solo alcune lettere concernenti la controversia.

Edizioni e studi: CPG 5781-5786; *Epistula ad populum constantinopolitanum*: PG 84, 651-653; *Epistula ad Alexandrum ep. Hierapolis et Theodoretum ep. Cyri*: PG 84, 753;

Epistula ad Iohannem Antiochenum PG 84, 687-688, *Epistula ad eundem* PG 84, 726, *Epistula ad Marcianum imperatorem* (frammento in siriano) F Nau, in PO 13 (1919) 181, *Interpretatio fidei* (frammento siriano presso Severo di Antiochia), DHGE 14, 668, M Simonetti DPAC 1, 1038-1039

ERECZIO DI ANTIOCHIA

Fu vescovo di Antiochia (Pisidia) verso il 440 ca. Fu autore di due omelie una sulla Teofania (PG 86, B, 3321), pronunciata in Costantinopoli davanti al patriarca Proclo (434-446), ed una sulla Natività, pervenutaci solo in lingua siriana. L'omelia sulla Teofania ha conosciuto versioni siriane, armena e arabe. Il suo nome ci è noto anche tramite Timoteo Eluro che, nella sua grande opera contro il Concilio di Calcedonia (451), menziona Ereczio.

Edizioni e studi: CPG 6163-6164. Per l'*Homilia in Teophaniam* (frammento) E Schwartz, *Codex Vaticanus gr 1431, Eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenons*, ABAW XXXII, 6, 1927, 28, F Nau, *Documents pour servir à l'histoire de l'Église nestorienne*, II, *Textes monophysites*, PO 13, 169-170 (versione siriana), N Akinian, *Timotheus Aelurus in der armenischen Literatur*, Wien 1909, 23-25 (versione armena), G Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, ST 118 (1944) 366 (versione araba). Per l'*Homilia in Nativitatem* (in siriano) F Nau, *op cit.*, 171-180, R Caro, *La homilética mariana griega en el siglo V*, *Marian Library Studies* 3-4, I, Dayton (OH) 1971, 205-210, A Van Roey DHGE 15, 693, E Venables DCB II, 175, PG 86 B 3321, W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, London 1871, II, 643, 925, 946, 956, 978.

GIULIANO DI TABIA

Fu vescovo di Tabia (Galazia Prima) ed ebbe grande influenza nell'assoluzione di Eutiche (ca. 378-post 454) nonché nella condanna del patriarca Flaviano (luglio 446-agosto 449) durante il cd. «latrocínio di Efeso» (449). Successivamente, prese parte al Concilio di Calcedonia (451) [Mansi 6, 571, 546, 1092; 7, 147, 404]; di lui si sa che informò l'imperatore Leone (457-474) della morte di Proterio, avvenuta nel 458 (Mansi 7, 616).

Fu autore di varie omelie, pervenuteci in redazione georgiana e paleorussa nonché di un *sermo* sul battesimo di Cristo (in georgiano).

Edizioni e studi: CPG 6155, J W Davis DCB 3, 472, n 21, M van Esbroeck, *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 10, Louvain-la-Neuve 1975, 73, 297 ss., K Kekelidze, *Monumenta Hagiographica Georgica Pars Prima, Keimena*, t I, Tiflis 1918, 10-15.

PIETRO DI MIRA

Fu vescovo di Mira (Panfilia-Licia) durante il terzo quarto del V secolo. Di lui ci restano due opere: il *Contra Apollinarem*, che è una sorta di li-

bro-trattato, giuntoci però in modo lacunoso; e una epistola *Ad Leonem Imperatorem* (ACO 2, 5, pp. 60-63) rivolta all'imperatore Leone (457-474).

Nel 458 fu nominato da Leone per ristabilire la pace in Egitto in seguito agli eventi scaturiti dal Concilio di Calcedonia (451).

Edizioni e studi: CPG 6157, F Diekamp, OCA 117 (1938), 50-53, DCB 4, 344, G Ladocsi DPAC 2, 2796.

CALLINICO

Callinico scrisse una vita del suo abate, Ipazio, che rifondò il monastero di Rufiniani, alla Quercia, un miglio fuori Calcedonia e vicino al Bosforo, dove ebbe luogo il tristemente famoso sinodo della Quercia, che condannò Giovanni Crisostomo nel 403. L'antico editore di questa vita afferma che Callinico era originario della Siria, un fatto evidente in alcuni dei suoi errori di ortografia, e che la sua biografia venne data al terzo abate del monastero alla morte di Callinico. È possibile che Callinico fosse stato il successore di Ipazio come abate e che perciò egli abbia lasciato la biografia al suo successore. Ipazio morì nel 446 ed è probabile che la biografia sia stata completata alla fine della decade. La vita è scritta in un greco semplice, non letterario e trova un modello per la vita di Ipazio in quella di Antonio il Grande. Esistono anche tracce dell'influenza esercitata dalle idee e dal linguaggio delle omelie attribuite a Macario.

Edizione: CPG 6042, BHG 760, G J M Bartelink, *Callinicos, Vie d'Hypatos*, Sch 177, Paris 1971. Cfr BS 7, 860-861.

Traduzione - Francese: Bartelink, *op cit.*, A J Festugière, *Les Moines d'Orient*, II, Paris 1961, pp. 13-82.

ACACIO DI COSTANTINOPOLI

Acacio, vescovo di Costantinopoli dal marzo 472 al novembre 488, successe a Gennadio (458-471). Durante il breve regno dell'usurpatore Basilisco, dal gennaio 475 all'agosto 476, assunse una posizione decisamente ostile alla politica religiosa dell'imperatore, che mirava a guadagnare consensi nello schieramento monofisita con la condanna dei decreti del Concilio di Calcedonia (451) e del *Tomus* di papa Leone. Rientrato in carica Zenone, l'influenza di Acacio fu determinante nell'elaborazione della politica religiosa di Bisanzio, che cercava un compromesso tra i difensori delle risoluzioni calcedonesi e gli avversari della cristologia difisita, cioè tra Roma e Alessandria. Tale sforzo congiunto dell'imperatore e del patriarca produsse nel 482 il documento denominato *Henoticon*, cioè «Atto

di unione», accolto dagli esponenti del monofisismo moderato, il vescovo di Alessandria Pietro Mongo e il vescovo di Antiochia Pietro il Fullone. L'intransigente opposizione di papa Felice III produsse la scomunica di Acacio e Pietro Mongo del 484, dalla quale scaturì il cosiddetto scisma «acaciano». La frattura tra Roma e Bisanzio durò ancora regnante l'imperatore Anastasio, che confermò l'*Henoticon*, poiché i papi Gelasio e Ormisda ribadirono la loro contrarietà a quella formulazione di compromesso. La ricomposizione fu resa possibile, nel 518, dall'avvento al trono di Giustino (518-527), favorevole alla linea calcedonense, e dall'abrogazione dell'*Henoticon*. Dal nuovo imperatore il papa Ormisda pretese e ottenne la cancellazione dai dittici del nome di Acacio.

Della produzione letteraria di Acacio ci restano tre lettere: una in latino a papa Simplicio, una seconda in greco a Pietro il Fullone (di contestata autenticità) e la terza a Pietro Mongo, giuntaci in una traduzione siriana inserita nella *Storia ecclesiastica* attribuita a Zaccaria Scolastico (o Retore). La corrispondenza in copto con Pietro Mongo (sei lettere di Acacio e otto di Pietro) si deve considerare apocrifa.

Edizioni e studi: CPG 5990-5994; E. Schwartz, *Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma*, ABAW n.s. 10, München 1934, pp. 4-5 (= PL 58, 46-47); ACO 3, pp. 18-19; E.W. Brooks, *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, I, CSCO 83 Scr. Syr. 38, Louvain 1919, 1953², pp. 235-237 (testo), e CSCO 87 Scr. Syr. 41, Louvain 1924, 1953², pp. 163-164 (tr.); M. Jugie: DHGE 1, 244-248; Frend, 143-254.

ZENONE

Zenone fu imperatore di Bisanzio in due riprese: per pochi mesi a cavallo fra il 474 e il 475, per un quindicennio dal 476 al 491, dopo il suo momentaneo rovesciamento a opera di Basilisco. La politica religiosa di Zenone fu caratterizzata dal tentativo di porre un termine alle divisioni che avevano attraversato l'Impero a partire dal Concilio di Calcedonia (451). Infatti, in seguito alla condanna del monofisismo di Eutiche, la maggioranza dei cristiani dell'Egitto e della Siria si era separata dalla Chiesa ed era stata fatta oggetto di persecuzioni. Nel 482, d'intesa con Acacio, patriarca di Costantinopoli, e in coincidenza con l'ascesa al soglio alessandrino di Pietro Mongo, Zenone inviò al clero e al popolo d'Egitto una lettera contenente in realtà un documento, denominato *Henoticon*, cioè «Atto di unione», che per la sua natura di decreto imperiale obbligava tutti i sudditi al rispetto. Il decreto fu accolto dalla parte moderata del fronte monofisita, che si riconosceva in Pietro Mongo e nel vescovo di Antiochia Pietro il Fullone, ma fu energicamente respinto dal papa Felice III, che nel 484 scomunicò sia Pietro Mongo sia Acacio, inaugurando uno scisma tra Roma e Bisanzio, detto «acaciano», che sarebbe durato fino al 518.

Nell'*Henoticon* si ammetteva come regola di fede il Simbolo niceno-costantinopolitano del 325 e del 381, i decreti di Efeso (431) e i dodici *Anatematicismi* di Cirillo. La cristologia del documento riproduceva i termini dell'accordo di unione del 433 tra Giovanni di Antiochia e Cirillo di Alessandria, in parte ripreso a Calcedonia: vi si ribadiva la doppia consustanzialità di Cristo col Padre e cogli uomini, insistendo sull'integrità dell'umanità di Cristo, pur non menzionandosi mai il controverso termine «natura». Erano condannati Nestorio ed Eutiche, ma il secondo piuttosto per le sue posizioni docetiste. La condanna riguardava anche coloro i quali, in materia cristologica, usando formulazioni differenti, alterassero l'unico Simbolo ammesso: il riferimento implicito era ai Padri di Calcedonia, la cui opera dogmatica intorno alla questione delle due nature veniva passata significativamente sotto silenzio.

Edizioni e studi: CPG 5999; E. Schwartz, *Codex Vaticanus gr. 1431, eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos*, ABAW XXXII, 6, München 1927, pp. 52-54; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, II, *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the great (590-604)*, 1, London-Oxford 1987, pp. 247-256.

BASILISCO

Basilisco fu imperatore di Bisanzio dal gennaio 475 all'agosto 476. Militare di carriera, asceso al trono grazie ad una congiura di generali che avevano rovesciato Zenone, immaginò di poter consolidare il proprio potere denunciando le risoluzioni del Concilio di Calcedonia (451) e appoggiandosi allo schieramento monofisita. Reintegrò il vescovo di Alessandria Timoteo Eluro, condannato da papa Leone, e promulgò un decreto indirizzato a tutti i vescovi (*Enkyklion*), senza aver convocato alcuna assemblea. Queste scelte, scarsamente rispettose delle gerarchie costantinopolitane, gli alienarono le simpatie del popolo e del vescovo Acacio. La reazione militare del partito lealista, che si riconosceva nel principe spodestato, fece leva anche su questi sentimenti, contrari all'usurpatore, per rafforzare il proprio consenso. Dopo il ritorno trionfale di Zenone, Basilisco fu arrestato con la famiglia e deportato in una fortezza della Capadocia, dove lo si lasciò morire di stenti.

L'*Enkyklion*, il decreto autonomamente promulgato dal sovrano, condannava le decisioni del Concilio di Calcedonia e il *Tomus* di papa Leone. Pochi mesi prima della definitiva disfatta, Basilisco cercò invano di recuperare posizioni con un'*Antienciclica* che ritrattava il precedente documento.

Edizioni e studi: CPG 5997-5998; E. Schwartz, *Codex Vaticanus gr. 1431, eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos*, ABAW XXXII, 6, München 1927, pp. 49-52; L. Bréhier: DHGE 6, 1237-1239; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, II, *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*, 1, London-Oxford 1987, pp. 236-247.

FRAVITA DI COSTANTINOPOLI

Fravita, vescovo di Costantinopoli dal dicembre del 488 al marzo del 489, successe nella carica ad Acacio. Al momento della sua elezione, Roma era separata dalla comunione con Costantinopoli e Alessandria in seguito alla promulgazione del decreto *Henoticon* (482) e alle successive condanne reciproche tra i vescovi delle tre sedi. Fravita tentò una mediazione che prese corpo con l'invio di due distinte lettere al papa Felice III e al vescovo di Alessandria Pietro Mongo, per annunciare loro la sua elezione e insieme caldeggiare la comprensione reciproca e la riappacificazione. Il tentativo non sortì effetto e le parti restarono sulle rispettive posizioni, né Fravita poté più di tanto insistere nella sua politica di riconciliazione a causa della morte repentina.

Non possediamo la lettera a Felice III, mentre ci è giunta solo una traduzione siriana di quella a Pietro Mongo, inserita nella *Historia ecclesiastica* attribuita a Zaccaria Scolastico (o Retore). Con parole alquanto generiche e di circostanza Fravita sollecita Pietro a condannare le eresie e a professare la fede dei Padri, invitandolo a un atteggiamento più morbido nei confronti dei fratelli separati.

Edizioni e studi: CPG 5996; E.W. Brooks, *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, II, CSCO 84 Scr Syr 39, Louvain 1921, 1953², pp. 9-11 (testo), e CSCO 88 Scr. Syr. 42, Louvain 1924, 1953², pp. 6-7 (tr.); P. Nautin: DHGE 18, 1128-1129.

TEODORO IL LETTORE

Mentre era lettore della Grande Chiesa di Costantinopoli al tempo dell'imperatore Anastasio I (491-518), Teodoro compose due lavori storici, dei quali si sono conservati solo alcuni frammenti: la *Historia tripartita* e la *Historia ecclesiastica*. La prima opera gli fu commissionata da un anonimo ecclesiastico in Paflagonia quando Teodoro era a Gangra. È molto probabile che il Lettore, che abbracciava una posizione strettamente calcedonense, fosse in esilio lì con Macedonio (496-511), il deposto patriarca di Costantinopoli. La *Historia tripartita* è una grande raccolta – o sinossi – in quattro libri, ancora inedita, delle *Historiae ecclesiasticae* di Socrate Scolastico, Sozomeno Scolastico e di Teodoreto di Ciro; questi tre autori coprono approssimativamente lo stesso periodo, che va da Costantino a Teodosio II; l'opera di Teodoro riguarda il periodo tra il 305 e il 439. Mentre solo la metà circa del lavoro di Sozomeno viene adoperata per i libri I e II, invece confluiscono in essi quasi i tre quarti delle *Historiae* di Socrate e Teodoreto. I libri III e IV sono andati perduti e lo scopo dell'intero lavoro ci è noto solo per un compendio che ne fu fatto nella sua *Historia ecclesiastica*. Benché oggi solo metà della *Historia tripartita* sia conservata in un solo manoscritto, il lavoro ha avuto una considerevole influenza, essendo stato il modello per la *Historia ecclesiastica tripartita* di Cas-

siodoro che a sua volta ha influenzato l'intero Occidente nel Medioevo. Entrambi i lavori di Teodoro furono usati all'inizio del VII secolo da un anonimo compilatore di un'epitome di storia della Chiesa, il quale trasmise così le informazioni di Teodoro sul IV e V secolo al mondo bizantino.

I brevi frammenti che sono contenuti nel sommario della *Historia ecclesiastica* di Teodoro il Lettore rendono difficile avere una visione obiettiva e completa del lavoro. Comunque sembra che la politica vi giocasse un ruolo meno significativo rispetto alle altre opere di storici della Chiesa. L'attenzione di Teodoro chiaramente era rivolta al mondo di Costantinopoli, relegando quello di Antiochia, di Alessandria e di Gerusalemme sullo sfondo; l'Occidente invece appena vi fa capolino. La sua rigida posizione teologica calcedonense si manifesta nella distorsione di alcune informazioni; era entusiasta di includere tradizioni orali nel suo lavoro. Inoltre Teodoro sembra aver fatto ampio uso degli *acta* conciliari e di altri documenti, qualche volta riferendoli alla lettera, per cui è veramente deplorabile la perdita della sua *Historia*. Dato che non c'è alcuna menzione della restaurazione calcedonense sotto Giustino I nel 518 dobbiamo concludere che Teodoro finì il suo lavoro prima di questa data. Esso fu usato da vari storici bizantini.

Edizioni: CPG 7502-7503; R. Hanslik, *Cassiodori-Epiphanius Historia tripartita*, CSEL 71, Wien 1952; G.C. Hansen, *Theodorus Anagnostes. Kirchengeschichte*, GCS, Berlin 1971.

Studi: J. Bidez, *La tradition manuscrite de Sozomène et la Tripartite de Théodore le Lecteur*, Leipzig 1908; H.G. Opitz, PW II serie, 5 (1934) 1869-1881; bibl. in G. Moravcsik, *Byzantinoturcica* 1, Berliner Byzantinische Arbeiten 10, Berlin 1958², 519-520, G.C. Hansen, *op. cit.*, IX-XXXIX; ODB 3, 2042; L. Perrone: DPAC 2, 3381; BBKL 11, 971 s.

GIOVANNI II DI COSTANTINOPOLI

Giovanni fu sacerdote e sincipello (consigliere spirituale) del patriarca Timoteo I di Costantinopoli. Nel 518 gli succedette. Benché di sentimenti ortodossi, accettò l'*Henoticon*, pubblicato nel 484 e imposto poi dall'imperatore Anastasio (491-518). Ma sotto il nuovo imperatore, il cattolico Giustino I (518-527), Giovanni si dichiarò a favore del Concilio di Calcedonia, e rimise pertanto nei dattici il nome del papa Leone († 461) e quello del papa Ormisda (514-523). Sotto la sua presidenza il sinodo del 20 luglio 518 pose fine allo scisma acaciano che durava dal 484 e aveva diviso Roma e Costantinopoli. Giovanni si mise quindi in contatto con Ormisda per ristabilire la comunione ecclesiastica. Sottoscrisse il *libellus fidei* mandato dal papa. In tale sinodo il vescovo di Costantinopoli ricevette per la prima volta il titolo di patriarca ecumenico (Mansi 8, 1041). Giovanni morì nel 520, mentre per incarico di papa Ormisda stava trattando la legittimità della formula *Unus ex trinitate passus est*, questione avanzata dai monaci sciti. Sono state conservate di Giovanni alcune lettere, fra le quali la corrispondenza con la sede apostolica merita un interesse particolare.

Edizioni: CPG 6828-6835; Grumel, nn. 206-216; Mansi 8, 1066 s.; 436 s.; 457 s.; ACO 3, pp. 76 s.; PL 63, 429-507; CSEL 35, 591-641.

Studi: Fliche-Martin IV, 423-436; Beck, 54; DPAC 2, 1549 s.; Grillmeier, 338-342.

EPIFANIO DI COSTANTINOPOLI

Epifanio fu eletto nel 520 patriarca di Costantinopoli. Regnò in un periodo in cui Giustino I (518-527) e Giustiniano I (527-565) prendevano in mano gli affari ecclesiastici. Nonostante la sua personalità piuttosto modesta, s'impegnò anche lui nella lotta contro il monofisismo. Fin dall'inizio sostenne la formula *Unus ex trinitate passus est*. Nel 520, in una prima lettera (luglio) annunciò la sua elezione, inviando nello stesso tempo una confessione di fede di tipo calcedonese a Roma. Nella lettera successiva (settembre) rinnovò l'unione con l'Occidente. Quando il papa Giovanni I (523-526) soggiornò a Costantinopoli, gli concesse la presidenza dell'eucaristia alle feste del Natale e di Pasqua. Tentò invece di porre sotto la sua giurisdizione la regione di Tessalonica, appoggiando nel 531 la rivolta di due vescovi che si opponevano all'elezione di Stefano di Larissa. Questi si appellò al papa Bonifacio II (530-532) che nel terzo sinodo romano confermò la dipendenza di tutto l'Illirico da Roma (Mansi 8, 739-784). Collaborando sempre con l'imperatore Giustiniano nelle questioni dogmatiche, sottoscrisse nel 533 l'editto sull'incarnazione. Nello stesso anno 533 chiese dal vescovo di Roma l'approvazione della formula menzionata nonché la condanna di coloro che non volevano riconoscere Maria come *Theotokos*. Morì il 5 giugno del 535. Negli Atti restanti si trovano lettere a Ormisda, in latino; lettere sinodali del 520; un intervento del 521 a proposito di Paolo di Antiochia. I Canoni attribuiti a lui nelle collezioni orientali costituiscono invece un estratto della Novella VI di Giustiniano. Neppure la condanna di Severo di Antiochia e Pietro di Apamea proviene da lui, ma dal Concilio di Costantinopoli del 536.

Edizioni: CPG V, 6838-6842; Grumel, nn. 217-227; PL 63, 494-499; 532 s.; CSEL 35, 652 ss.; 707-710; 741 s.

Studi: Fliche-Martin IV, 423-442; Beck, 375 s.; DHGE 15 (1963) 614; F. Cocchini: DPAC 1, 1162; LTK 3 (1995) 722.

AGAPITO DIACONO

Agapito era diacono della chiesa di S. Sofia. Secondo alcuni sarebbe stato maestro del giovane Giustiniano. Comunque dedicò nel 527 una *Ektthesis kephalaion paraimetikon*, cioè una esposizione sugli obblighi di un principe cristiano (*capitula admonitoria*, «Fürstenspiegel») all'imperatore in occasione della sua incoronazione. Lo scritto, composto in uno sti-

le colto e ispirato a modelli retorici, comprende 72 sentenze piuttosto brevi, sistemate secondo l'acrostico: «All'Imperatore divinissimo e piissimo dal diacono umile Agapito» (cfr. il riassunto in RAC). Più di una volta vi si trova il concetto di *eusebes logismos* (ragionamento illuminato dalla preghiera). Questo aspetto rivela quanto Agapito abbia combinato tradizioni ellenistiche che risalgono a Isocrate e a Platone, assieme a tradizioni cristiane. Fra gli elementi cristiani sono anzitutto da menzionare: l'imperatore è servo di Dio (68), ha quindi l'obbligo di riconoscere Dio nelle sue creature (61), di perdonare come Dio (64), e di preoccuparsi delle vere ricchezze (67). Questo libretto ebbe in seguito un grande successo. Diventò infatti testo per l'insegnamento scolastico. Fu tradotto in armeno e slavo antico. Influenzò fra altro la versione greca del *Romanzo di Barlaam*, attribuita a Giovanni Damasceno. Nella pedagogia dell'umanesimo si diffuse anche in Occidente, come attestano numerosi manoscritti ed edizioni.

Edizioni: CPG 6900; PG 86, 1164-1185.

Studi: Bardenhewer V, 24; letteratura anteriore; RAC 8 (1972) 555-632, specialmente 615 ss.; J. Irmscher: DPAC 1, 76 s.; LTK 1 (1993) 224, e in particolare K. Praechter, *Der Roman Barlaam und Joasaph in seinem Verhältnis zu Agapetus Königsspiegel*: ByzZ 2 (1893) 444-460; P. Henry, *A Mirror for Justinian: The Ektthesis of Agapetus Diaconus*: GRBS 8 (1967) 281-308; I. Ševčenko, *Agapetus. East and West: The Fate of Byzantine «Mirror of Prince»*: RESE 16 (1978) 3-44; J. Irmscher, *Das Bild des Untertanen im Fürstenspiegel des Agapetus*: Klio 60 (1978) 507 ss.; W. Blum, *Byzantinische Fürstenspiegel*, Stuttgart 1981; R. Frohne, *Agapetus Diaconus. Untersuchungen zu den Quellen und zur Wirkungsgeschichte des ersten byzantinischen Fürstenspiegels*, St. Gallen 1985 (con tr. tedesca e bibliografia).

MENA

Originario di Alessandria e direttore dell'ospizio S. Sansone di Costantinopoli, Mena fu eletto patriarca il 13 marzo 536, al posto di Antimo, che il papa Agapito, presente nella capitale bizantina, aveva fatto allontanare dalla sede patriarcale. Agapito stesso lo consacrò vescovo della capitale bizantina. In questa occasione Mena presentò una professione di fede che si ispirava a quella di Ormisda e in cui viene riconosciuto il primato dottrinale della Chiesa di Roma. Assieme al papa Agapito convocò un sinodo per regolare il caso di Antimo e dei monofisiti. Agapito però morì dopo poco. Presieduto quindi da Mena, il sinodo (2 maggio-4 giugno 536), a cui partecipavano anche i vescovi occidentali convenuti a Costantinopoli e altri componenti del seguito papale, anatematizzò Antimo e i suoi seguaci nonché Severo e altri monofisiti. Qualche anno dopo, l'agitazione originista dei monaci palestinesi scatenò la reazione della corte. Il decreto imperiale fu sancito nel gennaio 543 dal sinodo costantinopolitano guidato anch'esso da Mena. Nel 547 questi confermò per iscritto un edit-

to dottrinale di Giustiniano I contro i cosiddetti Tre Capitoli, provocando la rottura della comunione con il papa Vigilio. Condotta alla capitale bizantina, il romano pontefice si riconciliò con Mena quando questi, nel 552, gli presentò nella chiesa di S. Eufemia di Calcedonia una professione di fede che ammetteva i quattro concili ecumenici ed esprimeva pieno accordo con la Chiesa romana. Nella stessa occasione chiese anche perdono per le ingiurie inflitte a Vigilio come se egli ne fosse stato il responsabile. Morì il 24 agosto 552, giorno in cui la sua memoria è iscritta nei sinassari bizantini e nel martirologio romano. Del resto è notevole che Mena avesse riconsacrato il 22 dicembre 538 la chiesa restaurata di S. Sofia e il 28 giugno 550 la chiesa dei SS. Apostoli.

Edizioni: CPG 6923-6934; Grumel, nn. 232-243; ACO 3, pp. 111-181; CSEL 35, 340 ss.; 231 s.

Studi: Beck, 54; 397; 408; L. Magi, *La Sede Romana nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini*, Roma-Lovanio 1972, 124-148; Grillmeier, 366-370; 446; DPAC 2, 2217 s.; Bardenhewer V, 130; *Vita* breve di un autore anonimo, del sec. VI: ASS, Aug. 5, 1569 s.

PAOLO SILENZIARIO

LA VITA

Paolo Silenziario, poeta e amico dello storico e poeta Agazia (fu forse anche suo genero), sotto il regno di Giustiniano (527-565), fu primicerio (capo dei ciambellani imperiali che tenevano ordine nelle udienze e processioni imperiali). Influenzato dalla tradizione letteraria di Alessandria e da Nonno in particolare, Paolo compose in esametri le descrizioni di due significativi monumenti architettonici del tempo di Giustiniano: la chiesa di S. Sofia e il suo ambone; inoltre compose epigrammi dei quali 78 sono conservati nel *Ciclo* di Agazia nell'Antologia Greca (*Anthologia Palatina*). Il poema coliamboico *In thermas pythicas* (CPG 7516), che celebra i bagni termali in Bitinia, un tempo attribuito a Paolo, fu composto invece da Leone Magister nel IX secolo.

LE OPERE

1. *Descriptio S. Sophiae*

La chiesa teodosiana di Hagia Sophia (S. Sofia) a Costantinopoli fu totalmente distrutta durante le rivolte di Nika del 532. Una nuova chiesa fu consacrata nel 537, ma nel 558 la cupola crollò durante un terremoto e la massiccia costruzione fu riconsacrata in varie cerimonie che cominciarono

no alla vigilia di Natale del 562. La descrizione di Paolo fu probabilmente letta il 6 gennaio 563 e la descrizione dell'ambone qualche giorno dopo, entrambe alla presenza dell'imperatore Giustiniano e del patriarca Eutichio (552-565). Il poema, che comprende 887 esametri, contiene due introduzioni: la prima indirizzata all'imperatore, letta ad alta voce nel palazzo imperiale, e la seconda indirizzata al patriarca, recitata invece nel palazzo patriarcale. Tra le descrizioni conservate della costruzione, ad opera dei contemporanei (Procopio, Corippo ed Evagrio Scolastico), quella di Paolo è la più completa e più tecnica perché descrive la sua architettura, i materiali di costruzione, le decorazioni e il loro contenuto, con gran quantità di dettagli: per esempio, la luce, le porte, le finestre, i portici, il seggio imperiale, l'altare e il fonte battesimale; molti di questi elementi non esistono più. La parte centrale del poema è dedicata alla descrizione (*ekphrasis*) della tecnica architettonica, ed è preceduta e seguita da panegirici. La descrizione di Paolo è una fonte preziosa per la storia liturgica e artistica bizantina.

Edizioni: CPG 7513; PG 86, 2119-2158; P. Friedländer, *Iohannes von Gaza und Paulus Silentiarius. Kunstbeschreibungen justinianischer Zeit*, Leipzig-Berlin 1912, rist., Hildesheim-New York 1969, 227-256. Cfr. A. Ludwich, *Textkritische Noten zu Paulus Silentiarius*, Königsberg 1913.

Traduzioni - Tedesca: in: *Prokop. Bauten*, a c. di O. Veh, W. Pulhorn, München 1977, 306-375.

Inglese (parziale): C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire: 312-1453, Sources and Documents*, Englewood Cliffs (N.J.) 1972, 80-96.

Studi: W. Peek, PW 18,2 (1949) 2366-2377; M. Whitby, *The Occasion of Paul the Silentiary's Ekphrasis of S. Sophia*: CQ 35 (1985) 215-228; M. Whitby, *Eutychius patriarch of Constantinople: An Epic Holy Man*, in: *Homo Viator: Classical Essays for John Bramble*, a c. di M. Withby, P. Hardie, M. Whitby, Bristol 1987, 297-308; R. Macrides, P. Magdalino, *The Architecture of Ekphrasis: Construction and Context of Paul the Silentiary's Ekphrasis of Hagia Sophia*: Byzantine and Modern Greek Studies 12 (1988) 47-82; ODB 3, 1609; A. De Nicola: DPAC 2, 2635.

2. *Descriptio Ambonis*

La descrizione dell'ambone di Hagia Sophia, composta in 275 esametri con una prefazione giambica indirizzata a Giustiniano, fu letta privatamente. Come la descrizione della chiesa, anche questa è preziosa per le informazioni dettagliate sulla costruzione architettonica, i materiali e le decorazioni.

Edizioni: CPG 7514; PG 86, 2251-2264; P. Friedländer, *op. cit.*, 257-265.

Traduzione - Inglese (parziale): C. Mango, *op. cit.*, 80-96.

Studi: come sopra.

3 *Epigrammata*

I circa 80 epigrammi conservati di Paolo hanno principalmente un tono erotico e come quelli dei suoi contemporanei devono molto all'epigramma più antico. Nonostante ciò c'è molto virtuosismo nelle imitazioni e una buona sintesi del vocabolario di Nonno, della fraseologia e della tecnica metrica. Anche se in qualche modo arcaico, l'epigramma, nelle mani di Paolo, è una forma poetica viva dove spesso temi pagani e temi cristiani si combinano. Dato che Paolo e gli altri membri del suo ambiente letterario di Costantinopoli per la maggior parte avevano studiato legge oppure erano impiegati imperiali, essi dovrebbero aver avuto qualche conoscenza della lingua e letteratura latine: la poesia di Paolo sembra avere qualche parallelismo con le elegie di Propertio e Ovidio, un fatto notevole in un periodo nel quale le competenze bilingui nei testi letterari stavano diventando rare. Egli fu imitato da Giorgio di Pisidia nel VII secolo.

Edizioni: CPG 7515, G Viansino, *Paolo Silenziario Epigrammi*, Testo, traduzione e commentario, Bibliotheca Loescheriana, Torino 1963

Traduzione - Italiana: G Viansino, *op cit*

Studi: G Viansino, *op cit*, J.C. Yardley, *Paulus Silentiarius, Ovid and Propertius* CQ 30 (1980) 239-243, A. Cameron, *The Greek Anthology from Meleager to Planudes*, Oxford 1993, ODB 3, 1609, A. De Nicola DPAC 2,2635 s., I. Martlew, *The Reading of Paul the Silentiary*, in *The Sixth Century - End or Beginning?*, a c. di P. Allen, E.M. Jeffreys, Byzantina Australiensia 10, Brisbane 1996, 105-111, E. Degani, *Paolo Silenziario e la poesia latina* Sandalion 20 (1997 [1999]) 155-164

ANTIMO DI COSTANTINOPOLI

Antimo, prima di divenire patriarca di Costantinopoli, era stato vescovo di Trebisonda. Rinunciò però a questa sede per condurre una vita ascetica. Nel 535 l'imperatore Giustiniano I lo promosse al patriarcato di Costantinopoli. Al momento della sua installazione riconobbe il IV Concilio ecumenico. Teodora però lo mise in contatto con Severo, di cui sembra aver condiviso subito la posizione teologica. L'opposizione del clero, affermazioni equivoche negli Atti patriarcali e la reazione del papa Agapito lo fecero soccombere. Fu quindi condannato a causa del suo monofisismo. Sono stati conservati frammenti di una sua lettera a Giustiniano in cui difende l'unica energia e volontà in Cristo, una lettera sinodale in siriano a Severo e un'altra lettera sinodale a Teodosio di Alessandria, trasmessa anch'essa in siriano, in cui ammette i primi tre concili, sostiene cioè l'*Henoticon*.

Edizioni: CPG 7085-7088, Grumel, nn. 228-231, Mansi 11, 440 s., 517 *Lettera a Giustiniano*; gli altri scritti in Zaccaria Retore 9, 21 e 25

Studi: Bardenhewer V, 52, Beck, 392 s., J.P. Land, a c. di, *Anecdota synaca*, III, Leiden 1870, rist., Osnabruck 1989, 299 s.

GIUSTINIANO IMPERATORE

All'osservatore che si avvicina, la figura dell'imperatore Giustiniano, posta sulla parete settentrionale dell'abside di S. Vitale in Ravenna, appare come la rappresentazione ideale del sovrano bizantino; in maniera analoga, in tutti i suoi scritti, egli appare - tanto ai suoi contemporanei quanto alla posterità - come imperatore al quale è stata affidata una missione da Dio. Ciò vale non soltanto per le sue leggi, ma anche per i suoi scritti teologici, che vanno sempre considerati alla luce della sua attività di legislatore. Come imperatore egli si preoccupò della comunione tra le Chiese e della «vera fede», l'ortodossia - salute e salvezza per tutti gli uomini - la quale, nella gerarchia dei valori, occupa, per l'imperatore, il primo posto: «Πρώτην εἶναι σωτηρίαν ἅπασιν ἀνθρώποις ἡγούμεθα τῆς ὀρθῆς πίστεως ὁμολογίαν» (CPG 6878). Sono due gli aspetti che si collegano in questo impegno profuso per l'unità della Chiesa: la propagazione dell'idea imperiale e la politica concreta.

Giustiniano, il cui nome originario era Pietro Sabbazio, nacque intorno al 483 nel villaggio Tauresium, presso Bederiana, nella Dacia mediterranea; cominciò a calcare la scena della politica mondiale a 35 anni, quando lo zio materno, Giustino I (518-527), lo chiamò a condividere la carica imperiale. Con un sottofondo di malignità Procopio di Cesarea, nei suoi *Aneddoti* (VI, 19), osserva che, già sotto Giustino, «Giustiniano aveva l'intero governo nelle sue mani». Questa valutazione viene oggi generalmente condivisa dagli storici.

Bibliografia: H. Alivizatos, *Die kirchliche Gesetzgebung des Kaiser Justinian I*, Berlin 1913, rist., Aalen 1973, M. Amelotti, *Giustiniano tra teologia e diritto*, in *L'imperatore Giustiniano*, a c. di G. B. Archia, Milano 1978, 133-160, J. Barker, *Justinian and the Later Roman Empire*, Madison 1966, R. Browning, *Justinian and Theodora*, London 1971; C. Cappi, *Potere e ideologia imperiale da Zenone a Giustiniano (474-527)*, in *L'imperatore Giustiniano*, cit., 3-35, P. Gray, *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)*, Studies in the History of Christian Thought 20, Leiden 1979; Idem, *Justinian, Kaiser*, in *TRE 17* (1988) 478-486 (con importante bibliografia); Grillmeier, 333-499, S. Helmer, *Der Neuchalkedonismus*, Diss., Bonn 1962, 128-144, H. Hunger, *Kaiser Justinian I (527-565)*, Wien 1965, I. Perone, *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*, Testi e ricerche di Scienze religiose 18, Brescia 1980, W. Pewsini, *Imperium, Ecclesia universalis, Rom. Der Kampf der afrikanischen Kirche um die Mitte des 6. Jahrhunderts*, Stuttgart 1936, B. Rubin, *Das Zeitalter Justinians I-II*, Berlin 1960-1995, E. Schwartz, *Zur Kirchenpolitik Justinians*, in *Gesammelte Schriften*, IV, Berlin 1960, 276-328 (da SBAW, Phil.-hist. Abt., n. s. 1940, 32-72); E. Stein, *Histoire du Bas-Empire II*, a c. di J.-R. Palanque, Amsterdam 1968, K.-H. Uthemann, *Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe* Aug 39 (1999) 5-84

I. I PRIMI PASSI DI GIUSTINIANO NELLA POLITICA ECCLESIASTICA E NELLA TEOLOGIA (518-527)

Quando l'imperatore Anastasio I (491-518) morì, nella notte tra l'8 e il 9 luglio, già la mattina del 9 luglio il comandante della guardia del Palazzo, Giustino, prevalendo sul candidato di Anastasio, veniva eletto imperatore

in nome dell'esercito, del senato e del popolo. Questa scelta fu soprattutto una reazione alla crescente e sotterranea insoddisfazione della popolazione di Costantinopoli. Sebbene la situazione delle casse dello stato lasciata da Anastasio fosse florida, la sua politica economica e fiscale aveva tuttavia provocato frequenti disordini. Insoddisfazione aveva creato anche la sua politica religiosa, contrassegnata da un'aperta benevolenza nei confronti dei monofisiti. Quanto fosse tesa la situazione ecclesiastica del tempo a Costantinopoli venne dimostrato nella settimana successiva all'elezione di Giustino. Quando la domenica 15 luglio Giovanni II di Cappadocia, patriarca dal 17 aprile del 518, diede inizio alla liturgia nella chiesa di S. Sofia, il popolo cominciò – con grida altissime – a esigere dal patriarca l'accettazione della comunione ecclesiale (κοινωνία) con Roma, la scomunica del capo dei monofisiti, Severo (dal 512 patriarca di Antiochia), e una pubblica professione di fede secondo il dogma stabilito dal Concilio di Calcedonia. Il giorno dopo, sempre a S. Sofia, si ripeté la stessa scena. Il popolo ottenne, con la forza, che i nomi dei patriarchi Eufemio (489-495) e Macedonio (495-511), deposti da Anastasio, che agli occhi dei costantinopolitani apparivano quali martiri della confessione di Calcedonia, nonché del papa Leone I (440-461), fossero inseriti nei dittici. Il 20 luglio del 518 il sinodo di Costantinopoli, la cosiddetta «*synodos endemousa*», sanzionò l'accaduto. Quella che era cominciata come una sollevazione spontanea della popolazione bene si accordava alla politica ecclesiastica del nuovo imperatore; si può supporre che gli eventi del luglio 518 fossero pilotati dalle stesse persone che avevano contribuito a por fine all'era di Anastasio.

Fonti: (1) Sul 15-16 luglio 518: *Collectio Sabbaitica* 5, 27, ACO 3, 71, 30-76, 25, specialmente 71, 37-72, 2; (2) sul 20 luglio: *Collectio Sabbaitica* 5, 25, ACO 3, 62, 18-66, 43.

Studi: A. Grillmeier, II, 1 359-380. Sulla storia della «festa del Concilio di Calcedonia» cfr. S. Salaville, *La fête du concile de Chalcedoine dans le rite byzantin*, in: *Das Konzil von Chalcedon*, II, a c. di A. Grillmeier, H. Bacht, Würzburg 1953, 677-695. Sullo sfondo politico cfr. E. Stein, *op. cit.*, II, 219-273; A.A. Vasiliev, *Justin the First. An Introduction to the Epoch of Justinian the Great*, Cambridge, Mass. 1950.

1. La fine dello scisma acaciano

Il 7 settembre del 518 Costantinopoli assunse l'iniziativa di ritentare l'impresa fallita nel 515 dal sinodo di Eraclea: riallacciare la comunione ecclesiale con Roma, dopo che quest'ultima, a seguito della pubblicazione dell'*Henoticon* dell'imperatore Zenone (CPG 5999), l'aveva dichiarata sciolta. L'imperatore, il patriarca e Giustiniano scrissero a papa Ormisda (514-523) pregandolo di voler inviare un'ambasceria. Soltanto Giustiniano, però, ricorda nella sua lettera il vero problema; nota infatti che «sul nome di Acacio», precedente patriarca di Costantinopoli (472-488), non esiste consenso. Egli prega il papa di venire di persona a Costantinopoli.

Facendo capire di conoscere bene lo stato della questione, trattato tanto da Ormisda quanto dai suoi predecessori nelle loro lettere, egli prudentemente aggiunge che la cosiddetta *Formula Hormisdas* – intorno alla quale erano fallite le trattative sotto l'imperatore Anastasio – non rappresenta, per il nuovo imperatore, alcun ostacolo di principio. Alla fine di marzo del 519 giungono a Costantinopoli i legati romani, e già il 28 marzo del 519 le due parti possono riunirsi, cosicché il 31 marzo, festa di Pasqua, l'imperatore può annunciare la fine dello scisma.

Se si vuole valutare correttamente la portata di questo evento, è necessario tener conto del fatto che, per Roma, in questo scisma si trattava soprattutto di persone, e in primo luogo della persona di Acacio. Costui non aveva revocato la comunione ecclesiale con il patriarca alessandrino Pietro Mongo (482-490) e, a causa di ciò, in un sinodo svoltosi nel 484, era stato scomunicato da papa Felice II. Oltre a ciò Acacio aveva riconosciuto, dopo la cacciata del patriarca antiocheno Calandio, il successore di lui, Pietro il Fullone, il quale era ritornato sul trono patriarcale di Antiochia per la terza volta (485-490). Felice II, nel 484, non aveva fatto menzione dell'*Henoticon*, composto da Acacio ed emanato dall'imperatore Zenone nel 482, sul quale era fondata la comunione ecclesiale tra Alessandria e Costantinopoli; aveva invece denunciato l'esistenza di un'intesa tra Pietro Mongo e Acacio, accusando quest'ultimo di appoggiare l'eresia di Eutiche. Anche la formula di Ormisda non fa riferimento all'*Henoticon*, ma condanna Acacio soltanto per la sua comunione con Pietro Mongo, che la stessa formula mette in relazione con l'arcivescovo monofisita Timoteo Eluro.

Questa circostanza, alla quale la ricerca ha dedicato scarsa attenzione, ha il suo fondamento. L'*Henoticon* era chiaramente favorevole a un'accoglienza del sinodo di Calcedonia, e pertanto non volle esprimere in alcun caso un implicito anatema contro quel concilio; lo dimostrano del resto le reazioni dell'imperatore Zenone e del patriarca Acacio, nonché un passo di una lettera di Pietro il Fullone ad Acacio. In altri termini, con l'*Henoticon*, l'imperatore e il patriarca nel 482 non compirono alcuna svolta di politica ecclesiastica.

L'*Henoticon* sottolinea che Nestorio ed Eutiche sono condannati, ambedue, sulla base dei dodici anatematismi (CPG 5317) di Cirillo. Tuttavia non è possibile stabilire se queste scomuniche di Cirillo furono recepite nel Concilio di Efeso (431) oppure solo in quello di Calcedonia. L'*Henoticon* professa, con il Simbolo niceno (325), che il Logos si è fatto Uomo. Egli è il soggetto dell'incarnazione. Il Logos incarnato è Gesù Cristo. In tal modo l'*Henoticon* prende posizione, ma senza dirlo espressamente, contro la concezione secondo la quale il Logos e Gesù Cristo sarebbero, di volta in volta, «un altro» (ἄλλος καὶ ἄλλος), ovvero sia due distinte ipostasi. Il trattato, con ciò, non si limita a prendere le distanze da Nestorio, ma anche da un'interpretazione della definizione di Calcedonia che non identificava il soggetto di quella professione di fede, «nostro Signore Gesù Cri-

sto», con il Logos; a giustificazione di questa dottrina, l'*Henoticon* ricorre a una concezione dell'unità di Cristo che si distanzia da quella contenuta nel *Tomus ad Flavianum* (pur non facendone menzione): «Noi confessiamo che colui che [...] è diventato uomo [...] è uno e non due. Poiché noi diciamo che di uno solo sono i miracoli e le sofferenze che egli ha dovuto patire, per sua libera volontà, nella carne (ἐνὸς γὰρ εἰναι φαιμεν τὰ τε θαύματα καὶ τὰ πάθη κτλ.)». Nel suo *Tomus ad Flavianum*, papa Leone I non sottolinea l'unità del soggetto nell'agire differenziato di Cristo, ma la comunione nell'azione di due realtà (quelle che in *Fil 2,6-7* vengono denominate la forma divina e la forma umana di Cristo): «Ognuna delle due forme, in comunione con l'altra, produce ciò che è proprio di ciascuna: il Logos, ciò che è proprio del Logos; la carne (*Gv 1,14*), ciò che è proprio della carne. La prima risplende attraverso i miracoli, l'altra subisce umiliazione e ingiustizia». Il Logos e la carne vengono qui concepiti come due nature che, «in comunione», producono di volta in volta ciò che a ognuna è proprio. A seconda dei casi si tratta delle manifestazioni della dignità o della umiltà cristologiche del Nuovo Testamento, le cosiddette *φωναὶ* o *voces*. L'*Henoticon*, sottolineando l'unicità del soggetto di entrambi i tipi di manifestazioni, vuole scongiurare due conseguenze estreme: da una parte, la separazione, operata da Nestorio, delle due nature intese quali due soggetti diversi dell'agire, e ai quali riferire, di volta in volta, le manifestazioni della dignità e quelle dell'umiltà (δυσίτησις); dall'altra l'assorbimento, secondo la dottrina di Eutiche, dell'umano nella natura divina (σύγχυσις ἢ φαντασία). Ciò che però emerge chiaramente è la presa di distanza dal nestorianesimo; l'*Henoticon* infatti contesta con forza la concezione – attribuita ai nestoriani – secondo la quale con l'incarnazione la Trinità sarebbe stata aumentata di una quarta persona, il «*prosopon*» di Cristo. Poiché «uno della Trinità, il Logos divino, è diventato carne».

L'*Henoticon* è frutto di quella interpretazione della definizione di Calcedonia, attribuita a Cirillo, che poteva accettare tanto la formula dell'Unione del 433 quanto il *Tomus ad Flavianum* solo per amore della pace ecclesiale, ma non certo perché li considerasse formulazioni adeguate della confessione cristologica, come del resto è dimostrato dalla discussione intorno alla ricezione del *Tomus ad Flavianum* che si svolse già nella stessa Calcedonia. L'*Henoticon* non parla affatto di due nature e, pertanto, ammette anche un'interpretazione di tipo monofisitico. Tuttavia esso non trovò, presso i monofisiti, alcun consenso incondizionato; ciò è dimostrato, p. es., da una testimonianza secondo la quale Severo di Antiochia lo avrebbe definito un *Kenotikon* e *Dibairetikon*, vale a dire una formula che svuotava e divideva le Chiese.

La politica filocalcedonese dell'imperatore Giustino si rivolgeva contro Severo di Antiochia; costui nel 518 fu destituito dal suo ufficio e fuggì in Egitto, dove – in concorrenza con il patriarca Timoteo IV (ottobre 517-7 febbraio 535), un rappresentante moderato della cristologia di Cirillo – da molti fu considerato il vero patriarca. Il primo tentativo, fatto dopo la com-

posizione dello scisma con Roma, di intronizzare ad Antiochia un patriarca che potesse conciliare gli interessi del papa e quelli dell'imperatore, fu un fallimento, come già dimostra il soprannome con il quale il nuovo patriarca entrò nella storia. Già nel 521 Paolo l'Ebreo fu sostituito da Eufrazio.

Fonti: (1) *Collectio Avellana* (= CA) 143 (CPG 9207; CPL 1620); 146 (CPG 9208); 147 (CPG 6865; 9209), a c. di O. Günther, CSEL 35, 2, 587, 16-588, 9; 591, 5-593, 22; (2) Testo dei legati (CPG 9221; CPL 1683; Jaffé, 805); CA 158, 605, 9-607, 9; (3) risposta del Papa (CPG 9213-9215; CPL 1683; Jaffé, 804; 806; 808); CA 148-150, 593, 24-599, 30; (4) sul 28 marzo 519: CA 159, con la cosiddetta *Formula Hormisdæ* (CA 159) del 515 (CA 116b: CPG 9173-9174; CPL 1683-1684), la medesima (CA 89-90); (4) *Henoticon* (CPG 5999): (2a) *Codex Vaticanus gr. 1431, eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos*, a c. di E. Schwartz, ABAW XXXIII, 6 (1927) 52-54; (2b) in Evagrio Scolastico (CPG 7500) 111-114 in: *Euagrius. The Ecclesiastical History*, a c. di J. Bidez, L. Parmentier, Amsterdam 21964, 111-114; (2c) latino: Liberatus, *Breviarium* (CPL 865), 17, ACO 2, 5, 127-129; (2d) siriano: Zaccaria Retore (CPG 6995), V 8: *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori uulgo adscripta*, a c. di E.W. Brooks, I, CSCO 83, Scr. Syr. 38, Louvain 1919-1921, 227-231; CSCO 87, Scr. Syr. 41, Louvain 1924, 157-159.

Studi: E. Schwartz, *Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma*, ABAW n.s. 10, München 1934; J. Speigl, *Die Synode von Heraklea 515*: AHC 12 (1980) 47-61; C. Capizzi, *Sul fallimento di un negoziato di pace ecclesiastica fra il Papa Ormisda e l'imperatore Anastasio I (515-517)*: Critica storica 17 (1980) 23-54; D. Wyrwa, *Drei Etappen der Rezeptionsgeschichte des Konzils von Chalcedon im Westen*, in: *Chalcedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalcedon*, a c. di J. Van Oort, J. Roldanus, Leuven 1997, 147-189. Sull'*Henoticon*: A. Grillmeier, 278-358, che interpreta la *Formula Hormisdæ* come «das Gegenprogramm zum Henotikon»; Friend, 174-183; H.Ch. Brennecke, *Chalcedonense und Henotikon*, in: *Chalcedon: Geschichte und Aktualität...*, cit., 24-53. Per la differenza tra la ricezione cirilliana e leoniana di Calcedonia: K.-H. Uthemann, *Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monothelismus*: SP 29, 1997, spec. 379-383; inoltre, Idem, *Zur Rezeption des «Tomus Leonis» in und nach Chalcedon. Wider den dogmenhistorischen Begriff «strenger Chalcedonismus»*, in preparazione.

2. La formula teopascita quale interpretazione autentica di Calcedonia e i monaci sciti

Non appena fu ricostituita l'unità con Roma, i nuovi sovrani si trovarono alle prese con la questione di una «interpretazione autentica» della cristologia calcedonese. A Costantinopoli penetrarono monaci sciti che stavano in contatto con il loro connazionale Vitaliano che, fin dal 518, in qualità di *magister militum praesentalis*, aveva raggiunto una posizione di potere anche a Costantinopoli. Essi causarono disordini in città, poiché gettarono il sospetto che interpretassero la dottrina calcedonese delle due nature nel senso di Nestorio su vescovi di fede calcedonese loro compatrioti – come Paterno di Tomi sul Krim –, ma anche su chierici costantinopolitani come il diacono Vittore e alcuni monaci. «Per ordine dell'imperatore e di Vitaliano» i legati di papa Ormisda ancora presenti a Co-

stantinopoli furono obbligati a prendere parte a un negoziato su tale questione. Come essi stessi registrano, in data 29 giugno 519, gli Sciti sostenevano che la professione di fede calcedonese non si distingue dall'eresia nestoriana, se non si confessa allo stesso tempo che fu il Logos divino in persona a patire e ad essere crocifisso: *Unus de trinitate crucifixus est*. Nella concezione degli Sciti la definizione di Calcedonia viene interpretata autenticamente soltanto se la si ricollega al dodicesimo anatema di Cirillo, la cosiddetta formula teopaschita: «Chi non confessa che il Logos divino ha sofferto nella carne, nella carne è stato crocifisso e nella carne ha sperimentato la morte, sia anatematizzato!». Per i legati romani questo non era altro che una contraddizione nei confronti della tradizione (*novitas*): «Ciò che non si trova negli Atti dei quattro sinodi e che non è stato scritto da papa Leone, noi non lo accettiamo» (CA 217, 9). Per un'autentica interpretazione sono infatti sufficienti «le lettere di papa Leone, confermate dal Concilio di Calcedonia», e in particolare il *Tomus ad Flavianum* (CA 216, 8).

Poiché i monaci sciti, in questo confronto costantinopolitano, non trovarono alcun consenso da parte dei legati romani, inviarono essi stessi una delegazione a papa Ormisda. Con la loro relazione del 22 giugno 519, i legati romani misero in guardia il papa, e nello stesso giorno fu Giustiniano a scrivere a Roma nei medesimi termini. Tuttavia pochi giorni più tardi, tramite corriere, egli inviò una seconda lettera con un contenuto molto differente, reagendo in tal modo a uno scritto di Vitaliano che non ci è stato conservato. Egli pregò ora papa Ormisda di dare rapidamente una risposta ai monaci, e di rimandare a Costantinopoli due di essi, senza aspettare l'arrivo della prima lettera.

È difficile capire che cosa successe, anche se risulta chiaro che tanto Giustiniano quanto Vitaliano agivano in questo contesto, come concorrenti nella battaglia per il potere; una battaglia che, nel 521, Vitaliano dovette pagare con la vita. I legati romani lamentavano il fatto che Vitaliano contrastasse le loro iniziative contro i monaci sciti. Gli Sciti inviati a Roma diffidavano di Giustiniano e, perciò, rinviavano la loro partenza per Costantinopoli. Essi non potevano sapere che, da quel momento in poi, Giustiniano sarebbe diventato un sostenitore della loro interpretazione della definizione di Calcedonia.

In una lettera del 15 ottobre 519 rivolta a Ormisda, Giustiniano affronta il problema: «Alcune persone sostengono che si deve riconoscere Cristo – il Figlio di Dio, nostro Signore, colui che fu crocifisso per la nostra salvezza – come «uno della Trinità». Giustiniano vuole sapere, in sostanza, se è possibile concordare con quanto viene affermato e se è possibile precisarlo meglio. Si comprende l'importanza di questa prudente richiesta se la si pone in relazione a quanto, sullo stesso punto, scrive uno dei legati romani (in una lettera inviata a Ormisda con lo stesso corriere), e a ciò che nel frattempo era successo a Costantinopoli. Come il legato succintamente riporta, i monaci sciti avrebbero sostenuto, nella presenta-

zione di un *libellus fidei*: *Non sufficit synodus (Chalcedonensis) contra Nestorium*. In altre parole, i monaci avrebbero inteso affermare che la definizione di Calcedonia, con la sua dottrina della doppia natura, non escluderebbe con chiarezza un'interpretazione nestoriana, e pertanto sarebbe necessario aggiungere: *Unus de trinitate crucifixus...* Per loro la definizione di Calcedonia può essere quindi chiaramente intesa in contrapposizione alla dottrina di Nestorio, solo se si confessa che il Logos divino è il soggetto dell'incarnazione, e se, di conseguenza, si accoglie anche «tutto Cirillo» e i suoi anatematismi contro Nestorio. Soltanto così la definizione di Calcedonia sarebbe recepita nella sua esplicita intenzionalità, e quindi interpretata in modo corretto.

Il concetto di *persona* ovvero di *personalis unitio*, secondo i monaci sciti, andava accolto con riserva, in quanto palesemente suscettibile di una *comprensione nestoriana*; tale opinione fu esposta innanzitutto al legato romano Dioscoro. Essi lo avrebbero accettato solo se inteso come *subsistentia* e in quanto riferito all'ipostasi del Logos divino, la quale «è diventata carne» (*Gv* 1,14). A questa concezione si collega Giustiniano con la sua formula *Christi persona in trinitate*, tale formula non servì a metterlo d'accordo – per contrapporsi agli Sciti – con il legato romano Dioscoro, come fu ipotizzato da E. Schwartz seguito da F. Glorie e da A. Grillmeier. «Dio e Uomo, uno e medesimo», e a questo «uno sono da attribuire i miracoli e le sofferenze». In questa formula, nella quale Acacio aveva riassunto, nell'*Henoticon*, la sua dottrina, gli Sciti vedevano un'adeguata interpretazione del *Tomus ad Flavianum*. Essi non citano le affermazioni di Leone sull'agire comune della natura divina e della natura umana, bensì un passo che anche successivamente sarà sempre portato a sostegno, quello cioè in cui Dio viene identificato come il soggetto dell'incarnazione e della passione: *Impassibilis deus non dedignatus est homo fieri passibilis, et immortalis mortis legibus subiacere*. Vi sarebbe qui la dimostrazione che Leone concorda con il dodicesimo anatematismo di Cirillo (CPG 5317), quello che ha sanzionato la formula teopaschita.

Che nel 519 la questione relativa alla ricezione di Calcedonia e del pensiero di Cirillo fosse attualissima, e non soltanto a causa dei monaci sciti, ma anche e soprattutto per i fatti accaduti nel patriarcato di Antiochia, lo dimostra la relazione dei legati romani, che suscitò in loco polemiche pubbliche: «Chi mantiene la comunione con la sede apostolica (di Roma), è un nestoriano». Quanto tale questione fosse spinosa per la Chiesa imperiale calcedonese lo rivela la lettera di Giustiniano a Ormisda del 20 luglio del 520; in questa lettera l'imperatore dice di non capire l'atteggiamento di Roma, che, riguardo ad Antiochia, non si accontenta di aver risolto lo scisma acaciano. *Con insistenza egli pretende (magis magisque deposcimus)* che il papa aderisca alla formula teopaschita. E chiarisce poi – rinviano a *1 Pt* 4,1 (Χριστοῦ παθόντος σαρκί), *locus classicus* per la formula teopaschita – che Cristo, nella professione di fede ortodossa, regna come «uno della Trinità, con il Padre e con lo Spirito Santo».

Il 9 settembre del 520 Giustiniano inviò una delegazione a Roma, «per ottenere una risposta completa dal papa», senza però ottenere alcunché. Ormisda, in due lunghi scritti del 26 marzo del 521 indirizzati all'imperatore Giustino, respinge la formula *Unus de trinitate*; tace però sulla formula *Christus una persona de trinitate*. Lo stesso Giustiniano non ottiene alcuna risposta. Egli non nasconde la sua delusione: *Ignoramus, quae difficultas provenierit*.

LA FORMULA TEOFASCHITA: *Fonti*: (1) CPG 9241-9242: CA 216-217; (2) su Vittore (CPG 9254; 9264). CA 189, 3, 224, 2-6; (3) i dodici anatematismi di Cirillo (CPG 5317): ACO 1, 1, 1, 42, 3-5

I MONACI SCITI E GIUSTINIANO: *Fonti*: (1) Lettera di Giustiniano: CA 187 (CPG 6867; 9240); 191 (CPG 6869; 9253); 188, 2-3 (CPG 6868; 9263); 196 (CPG 6870; 9282); 235 (CPG 6873; 9295); 243 (CPG 6872; 9296); AMZ 8-15; (2) lettera dei legati romani: CA 217 (CPG 9242; CPL 1620); (3) lettera di papa Ormisda (CPL 1683): CA 190 (CPG 9255); 236 (CPG 9300); 238 (CPG 9302); (4) lettera del legato romano Dioscoro: CA 224 (CPG 9264; CPL 1620); (5) *Libellus* degli Sciti di Giovanni Massenzio (CPL 656): ACO 4, 2, 3-10, a c. di F. Glorie, *Maxentii aliorumque Scytharum monachorum necnon Ioannis Tomitanae urbis episcopi opuscula*, CCL 85A, Turnhout 1978, 5-25; (6) Idem, *Responsio adversus epistulam Hormisdæ* (CPL 662): ACO 4, 2, 46-62; a c. di F. Glorie, *op. cit.*, 123-144; (7) *Tomus Leonis* (CPG 8922; CPL 1656, ep. 28): a c. di C. Silva-Tarouca, linea 88; ACO 2, 2, 1, 28, 5-6.

Studi: V. Schurr, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der «skythischen Kontroversen»*, Paderborn 1935; B. Altaner, *Zum Schrifttum der «skythischen» (gottischen) Mönche* HJ 72 (1953) 568-581, spec. 568-572; F. Glorie, CCL 85A, pp. xxx s.; Grillmeier, II, 2 333-355; E. Schwartz, *De Iohannis Maxentii libellorum codice unico*, ACO 4, 2, *Praefatio* 1, p. x.

3. La posizione di Giustiniano – una cristologia latina?

Secondo A. Grillmeier negli scritti dei monaci sciti emerge «un quadro generale di una cristologia latina [...] che, per Giustiniano, poteva senz'altro diventare il modello e il contenuto della sua successiva politica». Non c'è dubbio che Giustiniano provenisse dall'ambiente culturalmente e linguisticamente latino dei Balcani. Questa origine potrebbe essere stata uno dei motivi che indussero Giustiniano e suo zio, l'imperatore Giustino, a considerare così importante la comunione ecclesiale con Roma da essere disposti a pagare per essa quel prezzo – il riconoscimento della *Formula Hormisdæ* – che, nel 515, il precedente imperatore Anastasio non era stato disposto a pagare; e tutto ciò in un tempo in cui nessuno era in grado di prevedere o di sperare una restaurazione dell'Impero in Occidente. Che, tuttavia, il suo impegno a favore dei monaci sciti sia da porre in relazione con la sua origine, rimane tutto da dimostrare e, anzi, risulta piuttosto improbabile, almeno a giudicare dalla sua prima reazione all'entrata in scena degli Sciti. Ciò che lo collega con i monaci sciti è il suo desiderio di giungere con sicurezza ad un'interpretazione autentica di Calcedonia. Indubbiamente Giustiniano si è appropriato della formula «uno del-

la Trinità», al fine di identificare, con assoluta chiarezza, in Cristo il soggetto della sua professione di fede, il Logos divino incarnato. In tal modo egli si distingue da alcuni suoi contemporanei, come Giovanni Grammatico, che avevano lo stesso desiderio di conciliare Calcedonia e Cirillo, senza però ricorrere alla formula «uno della Trinità». Ma perché Giustiniano si è appropriato di questa formula? È impossibile rispondere a simile domanda. Forse egli la percepiva come una formula costantinopolitana, che già Proclo, nel *Tomus ad Armenios* (CPG 5897) e Acacio, nell'*Henoticon* (CPG 5999), avevano adoperato.

La politica ecclesiastica di Giustiniano perseguì, fin dall'inizio, lo scopo di imporre il riconoscimento di Calcedonia a tutto l'Impero. E così, se gli anni che vanno dal 512 al 518 videro Severo di Antiochia affannarsi affinché, oltre i confini del suo patriarcato, si insediassero vescovi con le sue stesse idee, il periodo che decorre dal luglio del 518 fu caratterizzato da una controffensiva che E. Honigmann ha descritto come «l'annientamento della gerarchia severiana (518-538)».

Studi: Grillmeier, II, 2 343 s.; Honigmann; Frend. Sulla espulsione dei monofisiti dai monasteri della Palestina: Perrone, 186 s.

II. LA POLITICA ECCLESIASTICA FINO ALLA ROTTURA CON I MONOFISITI (527-536)

Dall'aprile del 527 Giustiniano fu ufficialmente coreggente, diventando, dopo la morte di suo zio (agosto 527), unico sovrano. Tuttavia non si può comprendere la sua politica, e soprattutto la sua politica ecclesiastica, se non la si pone in relazione con l'influsso che su di essa esercitò l'imperatrice Teodora. Il cronista bizantino Zonara designa la forma di governo vigente fino alla morte di Teodora (548), come una sorta di duocrazia. Secondo l'opinione dello storico della Chiesa Evagrio Scolastico (CPG 7500), Giustiniano sosteneva la causa dei calcedoniani, Teodora gli interessi dei monofisiti (IV, 10). Qualche contemporaneo avrà condiviso il giudizio di Procopio di Cesarea, il quale vedeva, in questo modo di procedere, una strategia saggiamente preparata. «Finché vissero, l'uno non faceva nulla senza l'altra; in particolare, nei rapporti con i sostenitori e gli avversari di Calcedonia, ciascuno di essi avrebbe armonizzato il proprio agire con quello dell'altro».

1. Incontro con i monofisiti antiocheni

L'anno 532 iniziò, per la popolazione di Costantinopoli, con la spaventosa rivolta di Nika che si concluse, domenica 18 gennaio, con un terribile bagno di sangue e che per poco non costò, a Giustiniano, il trono e la vita. In quell'anno, organizzato dall'imperatore nel palazzo di Ormisda, si svolse a porte chiuse un colloquio tra rappresentanti della Chiesa impe-

riale calcedonese e i vescovi monofisiti del patriarcato di Antiochia cacciati dalle loro sedi; sul suo contenuto siamo ben informati grazie alle relazioni stese da entrambe le parti.

Nel 530, anno in cui l'offensiva di Belisario in Oriente riportava i primi successi che dovevano condurre, nel 532, alla «pace eterna» con la Persia, i tumulti contro il patriarca antiocheno Efreem dimostrarono che le simpatie di molti ambienti, innanzitutto dei monaci, non andavano alla confessione di Calcedonia. Perciò Giustiniano diede il via a un tentativo di avvicinamento – o almeno all'inizio di un processo in tal senso – che sperava gli permettesse di trovare un *modus vivendi* tale da impedire il formarsi di due gerarchie in concorrenza tra loro. Il primo di questi obiettivi fallì; il secondo non sembra essere stato privo di successo, anche se, in seguito, si rivelò di ben scarsa durata. A tal fine, Giustiniano organizzò a Costantinopoli un colloquio interconfessionale. Ai rappresentanti della Chiesa imperiale l'imperatore affidò l'incarico di «confrontarsi (*ut [...] conferatis*) – con quelli che si sono separati dalla Chiesa insieme al vescovo Severo – pacificamente e pazientemente su quanto essi concepiscono in maniera differente (*ambigunt*)». Tuttavia, essendosi Severo rifiutato di accogliere personalmente l'invito dell'imperatore, la *collatio*, intesa come tentativo di confronto, non poté esprimersi al massimo livello.

L'andamento della conferenza non può essere qui esposto nei particolari. I monofisiti sollecitavano una risposta al documento preliminare (*Ektthesis*) che essi avevano consegnato all'imperatore. Ipazio di Efeso, il portavoce dei calcedoniani, vide nell'attacco la migliore difesa. Con il suo tentativo di impegnare i monofisiti su una condanna di Eutiche e di servirsene poi contro il II sinodo di Efeso (449), e quindi contro Dioscoro di Alessandria, riuscì a far ammettere ai Siri che il sinodo di Calcedonia «era stato convocato in modo regolare». In questo modo, però, già al secondo giorno la conferenza si trasformò in un dibattito pubblico. I Siri cercarono, all'inizio della seduta, di ritornare al tema stabilito dall'imperatore con la lettura del loro documento (*Ektthesis*). Inevitabilmente si accese una discussione intorno al florilegio da loro elaborato, relativo all'espressione di Cirillo *μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*. Subito dopo fu sollevato il problema di come interpretare l'Unione stipulata da Cirillo con gli orientali nel 433 e di come recepire lo stesso Cirillo. Ipazio lesse soltanto le due cosiddette «lettere sinodali» di Cirillo (CPG 5304; 5339) che, essendo state citate espressamente nell'introduzione alla definizione di Calcedonia, erano da considerarsi normative; rifiutò invece la terza lettera di Cirillo a Nestorio con i suoi dodici anatematismi (CPG 5317), che pur essendo stata usata a Calcedonia come argomento contro il *Tomus ad Flavianum*, tuttavia non era stata accolta nella definizione. Non è possibile sapere se l'accesa discussione sull'insieme delle proposizioni dei Siri si svolse prima o dopo un'altra disputa, quella sviluppatasi intorno al problema se il sinodo di Calcedonia avesse accettato la lettera scritta da Ibas di Edessa al

persiano Mari, e se avesse riammesso Teodoreto di Ciro nella comunione ecclesiale nonostante i suoi scritti, composti nel 433, contro gli anatematismi di Cirillo (CPG 6214). Secondo Ipazio, il Concilio di Calcedonia «aveva esaminato entrambe le questioni in maniera rigorosa, come lo stesso Cirillo aveva fatto». Dicendo ciò, probabilmente egli voleva difendere non tanto Teodoreto, quanto piuttosto il sinodo calcedonese.

È verosimile la relazione dei Siri quando afferma che il giorno seguente Ipazio voleva leggere un florilegio di passi patristici. A questo punto, però, intervenne Giustiniano. Il colloquio venne interrotto al terzo giorno. Le due parti furono invitate a un'udienza presso l'imperatore. Questi non si impegnò in una discussione sulla *Ektthesis* né sull'eventuale proseguimento del colloquio, ma cercò di saggiare l'opinione dei vescovi monofisiti riguardo a quali condizioni ritenessero possibile «una unione di tutti i patriarchi». Sebbene la risposta ricevuta mostrasse a Giustiniano che il tentativo di un confronto era fallito, egli non si diede per vinto. Offrì così una propria formula d'unione che doveva soddisfare sei condizioni: oltre Nestorio ed Eutiche, anche Diodoro di Tarso, Teodoro di Mopsuestia, Teodoreto di Ciro e Ibas di Edessa dovevano essere condannati; la terza lettera di Cirillo a Nestorio, insieme ai suoi anatematismi (CPG 5317), doveva essere accettata come autentica interpretazione della definizione di Calcedonia; la formula della professione di fede di Cirillo *μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* doveva essere accolta insieme con quella delle «due nature unite e inseparabili», così da escludere in modo netto intenzioni nestoriane; il sinodo di Calcedonia doveva essere accettato anche nell'aspetto relativo alla condanna di Eutiche. Tuttavia i monofisiti non dovevano essere obbligati ad adottare la definizione di Calcedonia nel suo aspetto formale, ma soltanto rifiutare (alla luce anche della terza condizione) una interpretazione nestoriana di essa; i monofisiti dovevano ritirare il loro anatema contro il *Tomus ad Flavianum*; «i libelli dei romani» non dovevano essere sospesi. In altri termini, la ricostituita (dal 519) comunione ecclesiale con Roma non doveva essere messa in pericolo.

Non è impossibile che questo catalogo sia stato compilato da Giustiniano. Nella sua concezione, esso corrispondeva a una interpretazione autentica della definizione di Calcedonia e aveva come obiettivo un consenso minimo, che soddisfacesse la peculiare aspettativa di ciascuna delle due parti ed esigesse il reciproco riconoscimento di ciascuna confessione. Il catalogo pretendeva da entrambi i gruppi un modo di pensare politicamente realistico e, perciò, una disponibilità al compromesso. Non meraviglia, quindi, il rifiuto che gli fu opposto. Anche se non si ottenne un avvicinamento tra i due diversi punti di vista sul problema della professione di fede, tuttavia, dopo la conclusione della *collatio*, si giunse a una sorta di accordo che, sia pure per un breve periodo, ebbe come conseguenza che i vescovi siri cacciati dalle loro sedi misero di consacrare chierici in quelle città nelle quali vi erano vescovi calcedoniani.

L'intenzione dell'imperatore, di pervenire ad un avvicinamento tra i diversi punti di vista, fallì non soltanto con i Siri. E ciò è dimostrato, innanzitutto, nella discussione sugli anatematismi di Cirillo. Come era stato riferito a Giustiniano, i calcedoniani si erano rifiutati di accettare la cosiddetta formula teopaschita «Il Logos divino ha patito nella carne», e di confessare che «sia i miracoli che le sofferenze», vale a dire le espressioni bibliche che descrivono rispettivamente la maestà e l'umiltà, sono da attribuire o realizzate da «una e medesima persona». Questo determinò uno strascico del colloquio. Giustiniano chiamò a sé Ipazio di Efeso e il patriarca Epifanio di Costantinopoli e pretese dal primo una giustificazione. Ipazio, nella sua risposta, operò una distinzione tra la persona di Cristo e le sue due nature: miracoli e sofferenze devono dichiararsi dell'una e medesima persona di Cristo. Il patire si compie «nella carne», non nella divinità. Tuttavia la professione di fede su «Uno della Trinità» corrisponde all'ἕκαστος τῶ πατρὶ del Simbolo di Nicea e vale per la persona di Cristo «relativamente alla sua divinità». Ipazio distingue i predicati (κατὰ τι), ma non si esprime sul soggetto dei predicati (κατὰ τινος). In altri termini egli considera la formula *unus ex trinitate* come predicato, espresso *secundum divinitatem*, ma non come soggetto, del quale viene espresso ciò che è divino *secundum divinitatem*, ciò che è umano *secundum humanitatem*. Come soggetto egli nomina la persona di Cristo. Per questo, e solo per questo, egli può far propria la formula teopaschita dei monaci sciti. Resta però in discussione se egli abbia inteso, con l'espressione «Uno della Trinità» anche «l'unica persona e ipostasi» di Calcedonia, e se con l'espressione «la persona di Cristo» abbia inteso l'ipostasi del Logos divino fatta uomo nel senso di Cirillo.

Sembra che Giustiniano non avesse notato quanto non detto da Ipazio; infatti, secondo il racconto di Innocenzo, egli non oppose né aggiunse nulla a questa esposizione di Ipazio. Diventa quindi comprensibile il motivo per cui egli, nel giugno del 533, inviò il vescovo di Efeso insieme al vescovo di Filippi Demetrio da papa Giovanni II (533-535), per assicurarsi il consenso di Roma alla formula teopaschita.

Fonti: (1) Innocenzo di Maronea, *Epistula ad Thomam presbyterum Thessalonicensem de collatione cum Severianis habita* (CPG 6846; 9311): ACO 4, 2, 169-184; (2) *Pleriphoria sive epistula episcoporum monophysitarum ad Iustinianum imperatorem* (CPG 6849; 9310) presso lo Pseudo-Zaccaria Retore (CPG 6995) IX, 15: ed. di E.W. Brooks, *Historia Ecclesiastica Zachariae rhetori vulgo adscripta*, XI, CSCO 87, Scr. Syr. 41, Louvain 1953, 115-123; CSCO 88, Scr. Syr. 42, Louvain 1953, 79-84 (tr. latina); tr. migliorata: Frend, 362-366; (3) relazione dei severiani in *Codex Harvard syr.* 22, ed. da S. Brock, *The Conversations with the Syrian Orthodox under Justinian* (532): OCP 47 (1981) 92-113; (4) dal punto di vista dei severiani nel *Codex British Library Add.* 12.155, ed. da F. Nau, *Documents pour servir à l'histoire de l'Église nestorienne*, II, *Textes monophysites*: PO 13 (1919) 192-196, nuova tr. di S. Brock, *op. cit.*, 113-117.

Studi: S. Brock, *The Conversations with the Syrian Orthodox under Justinian* (532): OCP 47 (1981) 87-121; J. Speigl, *Das Religionsgespräch mit den severianischen Bischöfen in Konstantinopel im Jahre 532*: AHC 16 (1984) 264-285; Grillmeier, II, 1, 370-375; Idem,

II, 2, 244-262. Sulla *Collatio*, Honigmann, 150; E. Stein, *op. cit.*, II, 378. Sulla rivolta di Nika e Procopio, *Anekdotai*, X, 15-18: A. Cameron, *Circus Factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford 1976; G. Greatrex, *The Nika Riot: A Reappraisal*: *Journal of Hellenic Studies* 117 (1997) 60-86. Sulla ricezione di Cirillo a Calcedonia, spec. su CPG 5317 cfr. K.-H. Uthemann; Idem, *Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalcedon bis in die Zeit Kaiser Justinians*, in: *Chalcedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalcedon*, a. c. di J. Van Oort, J. Roldanus, Leuven 1997, spec. 83-87.

2. La svolta di Roma sulla questione della formula teopaschita

Per scongiurare il pericolo del nestorianesimo ovvero di un'interpretazione nestoriana della definizione di Calcedonia, Giustiniano, il 15 marzo del 533, aveva messo in risalto la formula teopaschita in una professione di fede pubblicata in forma di editto: Cristo è «l'Uno della Trinità (εἷς τῆς τριάδος) che [...] fu crocifisso». Egli giustifica questa formula in virtù dell'unione ipostatica (ἡ καθ' ὑπόστασιν ἕνωσις), la quale esclude una separazione in due soggetti, da una parte il Logos divino, dall'altra Cristo. In questa unità si trova il motivo per cui noi riconosciamo che i miracoli e le sofferenze, vale a dire le espressioni della maestà e dell'umiltà contenute nella Scrittura, «appartengono ad uno e medesimo – all'εἷς τῆς τριάδος», devono cioè essere predicate sulla base di questa unità. E poiché i nestoriani negano questa unità del soggetto, essi non fanno altro che allargare – con la loro professione di fede in Cristo – la Trinità a «Tetrate». In tal modo Giustiniano raccoglie, nella polemica contro Nestorio e i suoi sostenitori, un argomento ripetuto in maniera stereotipata.

In una lettera a papa Giovanni II del 6 giugno del 533, recapitata tramite Ipazio di Efeso, Giustiniano ripete ancora una volta il pensiero sopra esposto. Per la sua comprensione dell'unione ipostatica è interessante notare che egli traduce tale espressione con le parole «unità in una ipostasi» (*in una subsistentia unitas*). Da questa lettera veniamo a sapere che, oltre ai nestoriani, venivano presi di mira anche alcuni sostenitori del Concilio di Calcedonia, e precisamente gli acemeti di Costantinopoli, ai quali era attribuita un'interpretazione nestoriana di quel sinodo e che si erano rivolti al papa per convincerlo della loro opinione. Essi vedevano la chiave per un'autentica interpretazione della Definizione di Calcedonia non nella ricezione della cristologia di Cirillo, ma in una professione di fede nelle due nature, più precisamente in Cristo inteso come «Dio e Uomo nello stesso tempo»; di conseguenza propugnavano una ricezione di Calcedonia che può essere definita antiochena o leonina. Per questo è stupefacente che papa Giovanni II, nella sua risposta a Giustiniano del 25 marzo del 534, dichiarò scomunicati gli acemeti, collegandosi in ciò all'imperatore e al patriarca di Costantinopoli, che li aveva già scomunicati nel 533.

Nel 520 Giustiniano, impegnatosi per la formula teopaschita, non aveva ottenuto alcuna risposta da papa Ormisda; anzi quest'ultimo aveva chiaramente fatto sapere, tanto a Giustiniano quanto al nuovo patriarca di

Costantinopoli, Epifanio, che era sufficiente limitarsi alle dichiarazioni del Concilio di Calcedonia. Papa Giovanni II, al contrario, con la sua lettera del 25 marzo del 534, attua una svolta. Quanto profondamente aderisse alle motivazioni di Giustiniano, lo dimostra chiaramente la sua lettera al senato romano che aveva sede nella corte di Ravenna. È comprensibile, in essa, il suo deciso richiamo all'autorità del suo predecessore papa Leone I. Tuttavia egli interpreta il *Tomus ad Flavianum* di Leone come un'anticipazione della formula teopaschita. Egli cita proprio quel passo già a suo tempo citato da Giustiniano: *Impassibilis deus non dedignatus est homo fieri passibilis*.

Roma, nel 534 – proprio quando Belisario, dopo la campagna vittoriosa contro i Vandali, si accingeva a una nuova devastazione dell'Italia – si era aperta ad accogliere quella ricezione del sinodo di Calcedonia per la quale si erano impegnati, ognuno a suo modo, i monaci sciti e Giovanni Grammatico, Giustiniano, i patriarchi Efrem di Antiochia ed Epifanio di Costantinopoli, la Chiesa di Gerusalemme. Una interpretazione unitaria della definizione di Calcedonia sembrava ora essersi imposta, universalmente, presso tutti i sostenitori del concilio; la posizione di Roma doveva essere vincolante per l'intero Occidente.

Fonti: (1) Editto di Giustiniano del 15 marzo 533 (CPG 9313): *Codex Iustinianus* I, 1, 6, ed. P. Krüger, *Codex Iustinianus*, Corpus Iuris Civilis, XI, Berolini 1877, 7 s.; AMZ 32-35 (edizione bilingue; il greco dal *Chronicon Paschale* [CPG 7960], ed. L. Dindorf, Bonn 1832, 630-633, anche in PG 92); (2) Lettera di Giustiniano del 26 marzo 533 al patriarca Epifanio (CPG 9314): *Codex Iustinianus* I, 1, 7, ed. di P. Krüger, cit., 8-10, (3) sulla lettera portata da Ipazio al papa del 6 giugno 533 (CPG 6874; 9315), citata nella risposta di Ormisda (CA 84; *Codex Iustinianus* I, 1, 8): CA 84, 7-21 (ripetuto nella lettera di papa Agapeto I nel marzo del 536. CA 91, 8-22; cfr. CPG 9320); (4) lettera di papa Giovanni a Giustiniano del 25 marzo 534 (CPG 9316; CPL 1692): CA 84; (5) quella indirizzata al Senato del 25 marzo 534 (CPG 9317; CPL 1692): ACO 4, 2, 206-210; (6) Epifanio di Costantinopoli e la scomunica degli acemeti: Grumel, n. 224a.

Studi: E. Schwartz, *Zur Kirchenpolitik Justinians*, in: *Gesammelte Schriften*, IV, Berlin 1960, 276-328 (da: SBAW, Phil.-hist. Abt. n.s. 1940, 32-72); Idem, *Publizistische Sammlungen*, cit.; Perrone; Grillmeier, II, 2, 355-360. Sugli acemeti: R. Riedinger, *Akoimeten*: TRE 2 (1978) 148-153 (soggettivo e sintesi della ricerca); importante ancora: J. Pargoire, *Acémètes*: DACL 1 (1924) 307-321

3. Verso una rottura definitiva con i monofisiti

Poteva, una simile comprensione di Calcedonia (che, tra l'altro, con l'editto del 15 marzo del 533, doveva avere la validità di legge imperiale), far da ponte con gli avversari di Calcedonia, in particolare con i seguaci di Severo di Antiochia, soprattutto dopo che era fallito, con la conferenza del 532, il tentativo di un confronto? Tutti gli storici odierni concordano che negli anni dal 531 fino al 536 Giustiniano non tenne, a favore di una riunificazione con i monofisiti, una condotta univoca. Significativa è

la posizione di E. Schwartz che, per quegli anni, parla di una «linea imperiale a zig-zag», dovuta probabilmente all'influsso dell'imperatrice Teodora, anche se non lo si può dimostrare alla luce delle fonti più recenti.

Il *Chronicon Paschale* (CPG 7960) narra che, nel novembre del 533, Costantinopoli venne colpita da un terribile terremoto: la moltitudine in preghiera si rivolgeva a Cristo gridando: «Prendi e brucia il decreto composto dai vescovi del sinodo di Calcedonia». Doveva Giustiniano affidarsi alla volontà della folla? Doveva, per amore di un compromesso, farsi prendere dall'incertezza e non essere più interessato ad un'interpretazione autentica di Calcedonia? Nell'autunno del 534 Severo di Antiochia lasciò il suo rifugio in Egitto e si recò a Costantinopoli. Intorno all'imperatrice Teodora cominciò a raccogliersi un circolo di vescovi monofisiti che, cacciati dalle loro sedi dal 518, si erano fino ad allora nascosti in vari monasteri. Questi ora si muovevano liberamente per le strade di Costantinopoli, suscitando l'irritazione di molti fedeli. I tempi della restaurazione calcedonese, sotto l'imperatore Giustino I, sembravano essere caduti nell'oblio.

4. L'inno 'O Movoyevn̄s e la fine di una comunione liturgica

In una tale situazione non sembra del tutto improbabile ciò che il cronista del IX secolo, Teofane, narra in relazione agli anni 535-536. Giustiniano avrebbe ordinato (παρέδωκεν) di cantare nelle chiese l'inno 'O Movoyevn̄s Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ. Ancora oggi questo tropario viene cantato, prima della messa, tanto nella liturgia bizantina che in quella giacobita. In quest'ultima, anzi, esso viene attribuito a Severo di Antiochia. Secondo V. Grumel, il fatto che ambedue le liturgie conoscano questo inno dimostra che la data citata da Teofane non è sbagliata, e che lo stesso inno fu composto prima della rottura definitiva dell'anno 536. Inoltre, poiché nel racconto di Innocenzo di Maronea sullo strascico della *collatio cum Severianis* (l'udienza in cui Ipazio dovette giustificarsi) non si trova alcun accenno all'uso liturgico della formula «Uno della Trinità», se ne deduce che quest'inno fu introdotto nella liturgia solo dopo che la conferenza aveva avuto luogo.

Chi è l'autore dell'inno? Al contrario della tradizione giacobita, per la quale deve trattarsi di Severo, in quella bizantina si indica Giustiniano. Potrebbe Giustiniano averlo adottato da Severo? Oppure, più probabilmente, non deve essere attribuito né all'uno né all'altro? O, infine, dopo che l'inno era stato introdotto nella liturgia prima della rottura, quando la Chiesa monofisita si era stabilizzata e concorreva con la confessione calcedonese, venne forse attribuito a Giustiniano o a Severo, per presentarlo come espressione della propria confessione e a confutazione dell'altra? La questione non è facilmente risolvibile, anche se suscita meraviglia che l'inno venga collegato al nome di Giustiniano, il quale, al contrario di Severo, non divenne famoso come autore di inni liturgici. In ogni caso l'inno

ben riflette il pensiero dello stesso Giustiniano, così come fu espresso nel suo editto del 533 e nella sua corrispondenza con Roma.

Fonti: *Troparion* (CPG 6891): ed di W. Christ, M. Paraniakas, *Anthologia graeca carminum christianorum*, Lipsiae 1871 (rist., Hildesheim 1963), 52, AMZ, p. 44; inoltre nelle edizioni della *Liturgia* di Crisostomo, ad es.: P. De Meester, *La divine liturgie de notre père S. Jean Chrysostome*, Roma-Paris 1925, 32.

Studi: V. Grumel, *L'auteur et la date de composition du tropaire 'O Movoyevh̄s*: EO 22 (1923) 398-418.

5. Il caso del patriarca Antimo

Il 5 giugno del 535 morì il patriarca Epifanio di Costantinopoli e l'imperatore Giustiniano nominò, quale suo successore, un *outsider*, il vescovo Antimo di Trebisonda. Questa decisione, contraria al diritto canonico del tempo, venne accolta dai patriarchi di Antiochia e di Gerusalemme senza opposizione. Antimo aveva preso parte, schierato con i calcedoniani, al colloquio con i severiani del 532. Il giudizio sulla politica ecclesiastica di Giustiniano successiva all'accordo raggiunto con il papa Giovanni II dipende in gran parte da come si interpreta l'atteggiamento di Giustiniano nei confronti di Antimo e delle posizioni cristologiche di quest'ultimo. Al tempo della sua intronizzazione, il pensiero di Antimo era in armonia con quello di Giustiniano, come dimostra il frammento di un discorso celebrativo, da lui rivolto all'imperatore e che è stato conservato negli Atti del VI Concilio ecumenico tra i *Testimonia haereticorum* (CPG 7086). Anche il patriarca Efrem di Antiochia, in due lettere indirizzate a Giustiniano e ad Antimo (CPG 6908), accettò allora le *synodika*, con le quali Antimo comunicava la sua nomina, sebbene avesse trovato formulato un po' troppo vagamente l'anatema contro Eutiche.

Già poco tempo dopo Antimo accettò la comunione ecclesiale con Severo di Antiochia, che in quel periodo si trovava a Costantinopoli, e con il suo seguace, il patriarca Teodosio di Alessandria. I particolari li conosciamo grazie al racconto di quel monaco monofisita di Amida, che ha proseguito la *Historia ecclesiastica* di Zaccaria fino al 569 (CPG 6995). Costui aggiunse al suo racconto un «dossier» contenente la corrispondenza di Antimo con Severo e Teodosio, il quale, in quel tempo, sostenuto dal potere civile, solo a stento riusciva a difendersi ad Alessandria da Gaiano, il vescovo dei seguaci di Giuliano di Alicarnasso. Il primo passo fu consapevolmente compiuto da Antimo e da Severo all'insaputa dell'imperatore, «in tutta segretezza» (CPG 7070, 7). Antimo cita, in un passo di questa corrispondenza, in particolare il sinodo di Efeso (431) con i dodici anatematismi di Cirillo (CPG 5317), come norma della professione di fede in Cristo; accetta inoltre «tutte le opere» di Cirillo e anche l'*Henoticon* (CPG 5999), che egli – non dovrebbe trattarsi qui di un'interpo-

lazione – interpreta, al pari dei monofisiti, come una deliberazione contro Calcedonia e il *Tomus ad Flavianum*.

Relativamente al giudizio che occorre dare su questo dossier, anch'esso composto tra l'autunno e l'inverno del 535, una cosa è certa: le lettere di Antimo nei mesi successivi non vengono menzionate da nessuna parte, e tuttavia un gruppo di monaci costantinopolitani sospettò Antimo di cospirare insieme ai monaci monofisiti che attorniavano l'imperatrice, e pretese da lui e da altri una pubblica professione di fede sulla Definizione di Calcedonia e sul *Tomus ad Flavianum*. I monaci si rivolsero anche a Roma e riuscirono a convincere papa Agapito I (535-536) quando questi, alla fine di febbraio o all'inizio di marzo del 536, si recò a Costantinopoli, su incarico del re dei Goti Teodato, a pregare Giustiniano di togliere le truppe bizantine dalla Sicilia. Giustiniano, di fronte a questa coalizione, fece deporre Antimo, trovandogli un nascondiglio nel palazzo di Teodora, fino alla morte dell'imperatrice (548). Come successore fu nominato il presbitero costantinopolitano Mena, che fu consacrato da papa Agapito il 13 marzo del 536.

Anche se il dossier del carteggio con Severo e Teodosio va compreso come una vera e propria rinuncia a Calcedonia, non si dovrebbe però interpretare (come fa il VI Concilio ecumenico) il frammento di un discorso di Antimo indirizzato a Giustiniano, citato in precedenza (CPG 7086), come testimonianza pura e semplice di una professione di fede monofisita. Esso dimostra unicamente che le concezioni cristologiche di Antimo e di Giustiniano coincidono, in quanto entrambe rifiutano, con lo stesso argomento, un'ignoranza di Cristo, in particolare un'ignoranza del giudizio finale (Mc 13,32). La questione se a Cristo sia da attribuire un'ignoranza (se si possa cioè dichiarare che è limitato da questo punto di vista), era attuale non soltanto tra i severiani, ma anche nel campo dei calcedoniani, come testimoniano innanzitutto gli *Erotapokriseis* dello Pseudo-Cesario (CPG 7482), un acemeta. Il nocciolo della questione era costituito dall'unità della coscienza di Cristo, inteso come Logos incarnato. Per i monofisiti si trattava di salvaguardare «l'unica natura del Logos incarnato», per i calcedoniani di comprendere «l'unica ipostasi» dello stesso.

Tra i monofisiti di Alessandria si giunse, nel 538, a una aperta controversia, quando il diacono Temistio si dichiarò per un'ignoranza di Cristo. Egli si basò sull'argomento che l'agire di Cristo deve essere compreso come «un'unica attività umano-divina» (μία θεανδρική ἐνέργεια) dell'Incarnato. A questo argomento i suoi avversari monofisiti – come il patriarca Teodosio – opposero che al Logos incarnato conviene soltanto «un'attività divina» (μία θεία ἐνέργεια) e che, di conseguenza, egli possiede un sapere o una coscienza divini che escludono qualsiasi non conoscenza. Essi rimproverarono a Temistio di essere sostenitore, con la sua concezione, di una coabitazione di due energie ovvero di un duplice sapere, il primo divino e il secondo umano-divino. Temistio contestò questa accusa. Anche per lui una tale visione non sarebbe stata altro che un'eresia nestoriana, una separazione in due soggetti, da una parte il Logos, dall'altra Cri-

sto Questa discussione, i cui dettagli possono essere qui tralasciati, getta nuova luce su un frammento, tramandatoci in siriano, proveniente da un editto di Giustiniano contro gli agnoeti. In questo frammento si afferma, infatti a causa del fatto che il Logos, «uno della santa Trinità», è incarnato, va a lui attribuita l'anima di Cristo. È la sua anima, cioè «l'anima del Logos». Perciò «essa possiede l'intero sapere del Logos».

Anche Antimo, nel suo discorso a Giustiniano, escludeva qualsiasi ignoranza dell'anima di Cristo, in ragione della sua unione ipostatica con il Logos. «Se (Cristo) è l'unica ipostasi e l'unica natura del Logos divino incarnato e, di conseguenza, a lui compete una volontà e un agire (ἐνέργεια), allora esiste anche una sapienza ed una conoscenza comune a entrambe (τοῦ συναμφότερου)», cioè alla divinità e all'anima di Cristo. «Un medesimo agire di entrambi nel senso di «un'unica coscienza», di «un'unica conoscenza di tutte le cose». Per Antimo, «l'unica ipostasi» di Calcedonia e della terza lettera di Cirillo a Nestorio (CPG 5317) – μία ὑπόστασις σεσαρκωμένη – rappresenta l'interpretazione più adeguata della formula monofisita di Cirillo. In tal modo egli collega la dottrina di Cirillo con quella della μία ἐνέργεια, dimostrata dall'Incarnato attraverso l'agire divino e umano, conformemente alle espressioni bibliche che denotano rispettivamente la maestà o l'umiltà (del Cristo). Per questo egli, come altri calcedoniani del suo tempo, si richiama al commento di Cirillo sul Vangelo di Giovanni (CPG 7086). Antimo, in definitiva – e lo dimostra la trasmissione siriana del frammento (CPG 5208) – non vuole fare altro che evitare una dottrina nestoriana delle due nature caratterizzate da due tipi diversi e separati di azione e di conoscenza.

Nel già citato frammento tratto dall'editto di Giustiniano contro gli agnoeti – conservatoci incompleto a causa della disattenzione di un copista – manca purtroppo una riflessione sul legame tra unione ipostatica e azione. Tuttavia, come avremo ancora modo di vedere, prendendo in esame il pensiero di Giustiniano sul *Tomus ad Flavianum*, egli non è distante dalla concezione di Antimo e però – con le parole di Cirillo (CPG 5215) – si distingue nettamente da una posizione monofisita. L'agire è per lui un agire dell'ipostasi e non μία φυσική ἐνέργεια. L'anima di Cristo possiede «l'intera sapienza del Logos», poiché essa gli si è unita ipostaticamente, diventando organo del suo agire (CPG 6879).

Fonti: (1) Lettera di Giustiniano a papa Agapito del 14 marzo 536, citata nella lettera di Agapito del 18 marzo 536 (CPG 9323 CPL 1611) CA 91, 6-23 (CPG 6875, 9320), (2) il *Libellus* di Giustiniano del 16 marzo 536 indirizzato ad Agapito CA 89 (CPG 6876, 9321) (3) Giustiniano, *Constitutio adversus Anthimum, Severum et alios ad Menam sive Novella* 42 (CPG 6877, 9330) ACO 3, 119-123, *Novellae*, a c. di R. Schöll, W. Kroll, *Corpus Iuris Civilis*, vol. III, Berolini 1895, 263-269, (4) Antimo di Trebisonda, *Discorso a Giustiniano* (CPG 7086) (4a) Atti del Concilio del 680-681, X sessione (CPG 9429) ACO, series II, 2, 1, 370, 18-372, 21, XI sessione (CPG 9430), *ibidem* 508, 20-24, 512, 1-15, (4b) due frammenti in siriano, di cui parlano gli Atti (372, 2-5), editi da A. Van Roey, P. Allen, *Monophysite Texts of the Sixth Century*, OLA 56 Leuven 1994, 63-65, (5) Zaccaria Retore (IX, 19, ed. E. W. Brooks, CSCO 88, 93, 3-17) con dossier (IX, 20-26, 95, 4-117, 15), spec. (5a) lettera

di Antimo a Severo (CPG 7087) IX, 21, 96, 18-100, 19, (5b) *Synodika* a Teodosio (CPG 7088) IX, 25, 111-5-113, 34, (6) Efremito di Amida (CPG 6908) *Fozio*, *Bibl.* cod. 228, 247 a-12-20 ed. R. Henry, IV, Paris 1965, 119 s., (7) i monaci di Costantinopoli al Concilio *en demousa* nel 536 (CPG 9325,2) ACO 3, 134-136, (8) il libello a papa Agapito dei monaci (CPG 9325-3) ACO 3, 136-147, (9) il libello ad Agapito di Mena del 16 marzo 536 CA 90 (CPG 6923-9322), (10) lettera di Agapito a Giustiniano del 18 marzo 536 CA 91 (CPG 9323 CPL 1611) (11) editto di Giustiniano contro gli agnoeti ed. S. Brock, *A Monothelite Florilegium in Syriac*, in *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History Offered to A. Van Roey* a c. di C. Laga, J. A. Munitiz, L. Van Rompay, OLA 18, Leuven 1985, 38 s., (12) frammento della lettera di Giustiniano a Zoilo (CPG 6879), cfr. p. 74.

Studi: E. Schwartz, *Zur Kirchenpolitik Justinians*, in *Gesammelte Schriften*, IV, Berlin 1960, 276-328 (da SBAW, Phil.-hist. Abt. n. s. 1940, 32-72) Idem, *Kyrillos von Skythopolis* TU 49, 2, Leipzig 1939, spec. 396-398, Grumel, nn. 228-231, E. Honigsmann, *Patristic Studies*, ST 173, Città del Vaticano 1953, 185-193, Grillmeier, II, 2, 379-400, spec. 383-385, K. H. Uthemann, *Der Neuchalcedonismus als Vorbereitung des Monothelismus* SP 29, 1997, spec. 392 s., *Monophysite Texts of the Sixth Century*, a c. di A. Van Roey, P. Allen, OLA 56 Leuven 1994, 3-102, B. Lounié, *Un autre monothélisme: le cas de Constantin d'Apamée au VI^e Concile Oecuménique*, SP 29, 1997, 290-303, spec. 298 s.

6 La rottura definitiva con i monofisiti

Nella primavera del 536 Giustiniano riprese la propaganda contro gli «ultramonofisiti» Severo di Antiochia, Pietro di Apamea e un monaco palestinese di nome Zoor, che si trovavano temporaneamente a Costantinopoli sotto la protezione di Teodora, la campagna fu condotta dai monaci costantinopolitani, dal nuovo patriarca, dai rappresentanti delle lauree e dei monasteri della Palestina, dai vescovi del patriarcato di Antiochia presenti casualmente nella capitale. Giustiniano, dopo la morte di papa Agapito (22 aprile del 536), permise che il processo – iniziato il 2 maggio del 536, prima del sinodo di Mena, contro il deposto Antimo – fosse utilizzato dai monaci gerolimitani presenti per mettere in piedi un procedimento contro i succitati monofisiti, ciò avvenne nella seduta del 21 maggio, prevista originariamente come conclusiva del processo ad Antimo. Essi, alla fine dell'udienza, elevarono una protesta che fu trasmessa a Giustiniano, infatti il patriarca Mena dichiarò: «Conviene che niente, di tutto ciò che accade nella santa Chiesa, avvenga contro la volontà e l'ordine (dell'imperatore)». Nella seduta conclusiva del sinodo *endemousa*, fissata per volontà di Giustiniano al 4 giugno del 536, i Palestinesi raggiunsero il loro obiettivo: la rottura definitiva con gli Ἀποσχίσται καὶ Ἀκέφαλοι.

Il 6 agosto del 536 Giustiniano confermò le deliberazioni di quel sinodo con una *Constitutio* (Διάταξις) indirizzata al patriarca Mena, la quale fu accolta come legge tra le *novellae* di Giustiniano. Giustiniano definì la sua *Constitutio* un «contributo imperiale alla deliberazione» (βασιλεία σύμψηφος) dei vescovi, al τῶν ἱερέων ψήφος, al fine di realizzare una convergenza tra l'ordine divino e quello umano in vista di un'unica συμφωνία. Ciò che per Giustiniano giustifica totalmente lo ψήφος contro Severo risie-

de in una sorta di dialettica negativa, più precisamente nella necessità di una netta presa di distanza dalle due opposte concezioni di Nestorio e di Eutiche. Severo, paradossalmente, sarebbe caduto in entrambi gli estremi. Giustiniano ammette che non è più raggiungibile una conciliazione con i monofisiti. Alla fine egli giunge a formulare la professione di fede della Chiesa imperiale calcedonese con quella formula che pone in evidenza il soggetto dell'incarnazione e, in conclusione, della stessa professione di fede: «Cristo, uno della Trinità, il Logos unigenito di Dio». Questa *Constitutio* non rivela alcun cambiamento di rotta, nessuno «sconvolgimento a prima vista incomprensibile» (E. Schwartz), ma neanche alcuna soluzione di una crisi, come invece vorrebbe A. Grillmeier. Al contrario, essa testimonia la continuità della politica e del pensiero teologico di Giustiniano. Fin dalla controversia sull'interpretazione autentica della Definizione di Calcedonia sostenuta dai monaci sciti, per Giustiniano è sempre stato «Cristo, il Logos incarnato», l'unico soggetto «dei miracoli e delle sofferenze» che, per questo, «viene riconosciuto nelle sue due nature». Nel tentativo di avvicinamento, operato nel contesto del colloquio del 532, si rivelava una disponibilità al compromesso che andava fino al limite, o forse già lo varcava, di ciò che si poteva giustificare a partire da questa interpretazione di Calcedonia.

Fonti: (1) *La Constitutio* di Giustiniano (CPG 6877; 9330; *Novella* 42): ACO 3, 119-123; *Novellae*, a c. di R. Schöll, W. Kroll, Corpus Iuris Civilis, III, Berolini 1895, 263-269; (2) Atti del sinodo di Costantinopoli: (2a) della IV sessione, 21 maggio 536 (CPG 9328), e del Concilio di Gerusalemme del 19 settembre 536 (CPG 9331): ACO 3, 169-181; (2b) della V sessione, 4 giugno 536 (CPG 9329): ACO 3, 27-119.

Studi: E. Schwartz, *Zur Kirchenpolitik Justinians*, in: *Gesammelte Schriften*, IV, Berlin 1960, 276-328 (da: SBAW, Phil.-hist. Abt., n. s. 1940, 32-72); Grillmeier, II, 2, 366-372.

III. IL PERCORSO DI GIUSTINIANO VERSO UNA CHIESA IMPERIALE CALCEDONESE NEL SEGNO DELLA *RESTAURATIO IMPERII* (536-553)

Dopo la definitiva rottura con i monofisiti, le più importanti iniziative della politica ecclesiastica di Giustiniano sono: a) il tentativo, fallito, di imporre anche nel patriarcato di Alessandria una gerarchia calcedonese, b) la condanna dei cosiddetti Tre Capitoli e, insieme a essi, della cristologia antiochena, al fine di stabilizzare la Chiesa imperiale sopra un'interpretazione univoca di Calcedonia. Con quest'ultima iniziativa si collegò fin dall'inizio, nella Chiesa di Palestina, la battaglia contro gli origenisti e il loro pensiero «mitico», sebbene non sia chiaro quale possa essere la relazione tra le due cose, considerato che proprio Teodoro di Mopsuestia non si era mai cullato sui metodi esegetici e sulle posizioni di Origene. In questo conflitto viene coinvolto Giustiniano. Egli si vide costretto a difendere la fede cristiana contro le dottrine filosofiche pagane di Origene e degli origenisti palestinesi.

1. *Il programma di Giustiniano per Alessandria: «La vittoria di Cirillo a Calcedonia»*

Nell'ottobre del 536, dopo aver preso atto della definitiva rottura con i monofisiti, Giustiniano si accinse a risolvere anche il problema di Alessandria. Egli fece così condurre il patriarca Teodosio a Costantinopoli e lo fece deporre; il sinodo *endemousa* lo scomunicò. Fu dapprima internato in una fortezza ma, successivamente, fu portato nei pressi di Costantinopoli, in quanto protetto della regina Teodora e, qui, con l'aiuto dello zelante seguace Giacomo Baradeo, si lasciò che, indisturbato, ricostituisse una gerarchia e un'organizzazione ecclesiastica monofisita. Al posto di Teodosio († 566), Giustiniano fece consacrare, come patriarca di Alessandria, ma a Costantinopoli, Paolo, un monaco del monastero di Tabennesi. All'inizio del 540, a causa della sua condotta di vita e perché sospettato di aver preso parte a un omicidio, Paolo fu deposto da una commissione riunita a Gaza, ai confini con il patriarcato di Alessandria. Oltre ai patriarchi Efrem di Antiochia, Pietro di Gerusalemme e Ipazio di Efeso, appartenevano a questa commissione alcune persone che, negli anni seguenti, svolgeranno un ruolo decisivo nella politica ecclesiastica: Pelagio, l'apocrisario di Roma a Costantinopoli, e il tesoriere di S. Sofia, il presbitero Eusebio.

A Gaza fu eletto, come successore di Paolo di Tabennesi, un monaco della Palestina di nome Zoilo (540-551). Come il suo predecessore egli poté dimorare ad Alessandria solo grazie alla protezione dell'esercito; ma nel 546, a seguito di una sommossa, dovette fuggire a Costantinopoli dove, a causa della sua opposizione alla condanna dei Tre Capitoli, fu deposto nel 551. È probabile che già nel 540 Giustiniano abbia inviato a Zoilo una «lettera dogmatica», un frammento della quale è rimasto conservato negli Atti del VI Concilio ecumenico; in esso – allo stesso modo che in un secondo testo citato negli Atti di questo concilio e proveniente da un «Trattato contro i nestoriani e i monofisiti» – Giustiniano rimanda all'affermazione del *Tomus ad Flavianum* secondo la quale «ciascuna delle (due) forme (di Cristo) agisce in comunione con l'altra» (*agit enim utraque forma cum alterius communione*). Per comprendere questi frammenti nel loro contesto, è utile, in via preliminare, leggere un trattato dogmatico di Giustiniano da lui inviato a un gruppo di monaci di Enaton, nei pressi di Alessandria, conquistati da Zoilo alla confessione calcedonese. In questo trattato, oltretutto, egli rimanda ad un altro da lui inviato in precedenza a Zoilo. Se quest'ultimo trattato sia lo stesso citato negli Atti del VI Concilio ecumenico, o la «lettera dogmatica» conservata negli scritti di Niceta Coniate, oppure un altro scritto, non è possibile né provarlo né escluderlo, almeno sulla base delle informazioni fornite dallo stesso Giustiniano.

Scrivendo ai monaci di Enaton, Giustiniano vuole dimostrare che è la definizione di Calcedonia, e non la dottrina dei monofisiti, che corrisponde alla professione di fede di Cirillo di Alessandria, e che Cirillo è in ar-

monia con la Bibbia e con i Padri. La Chiesa accetta «tutto ciò che Cirillo ha detto», al contrario dei monofisiti che ne accettano soltanto la formula *μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*; questa formula, oltretutto, viene da loro intesa a rovescio, come professione di fede nella «unica natura della divinità e della carne». Essi non si accorgono che Cirillo, con tale formulazione, volle escludere soltanto la dottrina nestoriana «dei due Figli», non una professione di fede nella «unione ipostatica delle due nature». Le argomentazioni addotte da Giustiniano a giustificazione delle sue affermazioni, si trovano già nelle apologie, composte all'inizio del VI secolo, a favore della confessione di Calcedonia. Egli si pone fin dall'inizio in quella posizione dialettica che esclude tanto la scissione, operata da Nestorio, tra divino e umano (*διαίρεσις*), quanto il superamento della confusione tra divino e umano, operata da Eutiche (*συναίρεσις ἡγουν σύγχυσις*); in tal modo egli va alla ricerca di una via intermedia tra la trascendenza – focalizzata da Nestorio – del Logos divino rispetto all'Uomo Gesù, e l'immanenza – affermata da Eutiche – del Logos divino nella *oikonomia* (*συνουσίωσις*). Noi crediamo in una duplicità di natura dell'unico e medesimo soggetto, il Logos incarnato, nei suoi miracoli e nelle sue sofferenze, nelle sue espressioni di maestà e in quelle di umiltà. Con ciò Giustiniano si riallaccia, in maniera quasi letterale, a quell'affermazione dell'*Henoticon* (CPG 5999) che era stata pensata come una correzione della ricezione leonina di Calcedonia, interpretandola – nel senso della definizione di Calcedonia – come professione di fede nella *μία ὑπόστασις* del Logos incarnato e nella distinzione (*τὸ διάφορον*) delle due nature. Peraltro, e con lo stesso argomento, egli, seguendo la logica dell'asserzione, distingue (come da lungo tempo si usava per difendere la dottrina delle due nature e dell'unica ipostasi nella definizione di Calcedonia) tra il soggetto, «sul quale si afferma qualcosa» (*κατὰ τινος*), e la «relazione, sotto la quale viene detto qualcosa intorno al soggetto» (*κατὰ τι*).

Il Logos incarnato è riconosciuto dai credenti «a partire da ciò da cui trae l'essere» (*ἐξ ὧν ἐστίν, ἐν αὐτοῖς αὐτὸν εἶναι γνωρίζομεν*). La formula calcedonese «conosciuto nelle due nature» non implica alcuna separazione nestoriana (*διαίρεσις*), bensì «conserva l'incontaminata e inseparabile unità (*ἔνωσις*)». Essa non esclude la formula «dalle due nature», ma anzi la rende ancora più chiara: essa dimostra che la professione di fede in Cristo è intesa come una «sintesi (*σύνθεσις*) di divinità e di umanità» e non, viceversa, come una commistione (*σύγχυσις*) della natura umana in quella divina. Cristo, che è uno, viene «conosciuto nelle due nature di cui è composto (*συνετέθη*)». «Essere conosciuto in due nature» significa «esistere in due nature», il risultato (*ἀποτέλεσμα*) delle quali consiste nella sintesi. Cristo, il Logos incarnato, è il risultato di una sintesi. Con questo Giustiniano non fa altro che ripetere ciò che per gli apologeti di Calcedonia, fin da Giovanni Grammatico, è autoevidente, sebbene non si possa dimostrare una diretta dipendenza da qualcuno degli scritti che si sono conservati fino a noi.

Da questo momento in poi Giustiniano cerca di dimostrare che i monofisiti fraintendono le affermazioni di Cirillo sulla *μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* e, inoltre, che il pensiero di Cirillo nella sua esposizione, concorda pienamente con il concetto, contenuto nella Definizione di Calcedonia, della *μία ὑπόστασις*, «nella quale sono custodite le due nature» (*αἱ δύο φύσεις [...] ἐν τῇ μίᾳ ὑποστάσει [...] σφύζονται*). A sostegno della sua tesi, Giustiniano rinvia alla formula teopaschita. Servendosi di questa formula egli completa, in un primo momento, il concetto dell'unica ipostasi: l'unica ipostasi di Cristo è, per lui, il Logos divino, l'uno della Trinità, del quale noi confessiamo, nello stesso tempo, il soffrire e l'impossibilità del soffrire. Poiché *τὸ πάθος* e *ἡ ἀπάθεια*, considerati dal medesimo punto di vista, si escludono reciprocamente (*τὰ ἀλλήλοις ἐναντία*), e pertanto non possono essere espressi quali predicati di una e medesima natura (presa come soggetto), Giustiniano – seguendo la logica dell'asserzione – deduce una prima possibilità: occorre separare il concetto di «una ipostasi» da quello di «una natura».

Oltre a ripercorrere questa prima tradizionale via d'accesso al concetto di ipostasi, Giustiniano ne indica una seconda, anch'essa tradizionale: «Essa si rivela quando all'*universale* (*κοινόν*) si aggiungono le *proprietà individuali* (*ιδιώματα*)». Tuttavia non risulta molto chiaro il modo in cui Giustiniano vuole adoperare questo concetto in senso cristologico. Da una parte l'unicità di Cristo esclude l'uso di questo concetto, anche se il nome di Cristo «viene confessato anche con proprietà individuali (*ιδιώματα*)», d'altra parte esso viene professato «in relazione a un *prosopon*, vale a dire a un'ipostasi». Cosa significa ciò rispetto a una determinazione dell'ipostasi attraverso gli *ιδιώματα*?

Il contesto dottrinale è rappresentato dal paradigma antropologico della cristologia. Cirillo ha adoperato il paradigma soltanto al fine di confutare la separazione nestoriana in due ipostasi, ma non ha mai insegnato la *μία σύνθετος φύσις*. In che modo Cristo possa essere inteso come sintesi – *Χριστὸς σύνθετος* – Giustiniano lo dimostra con l'esegesi di *Fil 2, 5-7*. Se Paolo ha affermato, da una parte, la sua «forma» divina («pur essendo di natura divina»: *ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων*) dall'altra la sua «forma» umana («spogliò se stesso» assumendo la condizione di servo»: *μορφὴν δούλου λαβών*), evidentemente ha voluto distinguere tra l'ipostasi del Logos – la quale esiste nella forma divina, cioè nella *ousia* del Padre – e la *ousia* dell'uomo. Infatti, se egli avesse pensato come Nestorio e avesse voluto parlare dell'assunzione di un uomo esistente già prima di essere assunto (cioè di *homo assumptus*), allora egli avrebbe dovuto dire: *τὸν ὑπάρχοντα ἐν μορφῇ δούλου λαβών*. Per Giustiniano, Paolo annuncia «che le due nature vengono riconosciute ed esistono nell'unica ipostasi», cioè nell'unico *prosopon* di Cristo. Riguardo alla realtà umana di Cristo, la carne (*sarx*) (*Gv 1,14*), dice questo: «Venne all'esistenza nell'ipostasi del Logos (*τὴν ὑπαρξιν ἔσχεν*)». Questa affermazione non è altro che una sottolineatura dello stato di madre di Dio di Maria: il Logos divino si è procurato, nel seno di Maria, un'e-

sistenza umana che gli è pienamente adeguata. Pertanto quest'esistenza è, fin dal primo momento del suo attuarsi, in tutto e per tutto la realtà di Dio – nel Logos –, ma non in quanto realtà divina oppure superata («mescolata») nella natura di Dio. Di conseguenza non vi è mai stata una duplicità del soggetto (ἄλλος καὶ ἄλλος), così come è esclusa la distinzione tra «Logos divino» e «Cristo».

È chiaro che, nel trarre le conclusioni di simile discorso, si arriva al concetto della *Enhypostasis*: «Il Logos esiste in un'ipostasi. E in questa la carne venne all'esistenza». In essa il Logos divino si creò una realtà umana. Così esso divenne il Cristo, il Logos incarnato, che esiste in due nature e viene conosciuto in entrambe. Pertanto, il nudo concetto di «ipostasi» viene rivestito secondo un'ottica religiosa; il Logos divino viene riconosciuto non soltanto per i miracoli e per le espressioni di grandezza del Nuovo Testamento, ma anche nella sua condizione umana, nelle parole e nei gesti: ἐν ἑκατέρῳ φύσει γνωρίζεται εἰς καὶ ὁ αὐτὸς ἐν μιᾷ ὑποστάσει ὑπάρχων. Abbiamo così la concreta conoscenza del nome di Cristo, conosciuto con gli *idiomata*, vale a dire le proprietà individuali. Quest'ultima affermazione non viene però fatta espressamente da Giustiniano, che ribadisce, contro i monofisiti, la continuità del pensiero di Cirillo prima e dopo Efeso (431) e, sulla base di questa, giustifica la propria esposizione della dottrina di Cirillo sulla distinzione (διαφορά) delle nature, «nelle quali» Cristo – in conseguenza delle proprie affermazioni umane (p. es.: *Gv* 12,27: «l'anima mia è turbata») e di carattere divino (p. es.: *Gv* 10,18: «ho il potere di riprenderla [scil. la mia vital] di nuovo») – viene conosciuto, ἐν δύο φύσεσιν γνωρίζόμενος.

Le affermazioni relative alla differenza tra le espressioni bibliche che denotano la maestà e l'umiltà del Cristo, vengono subito poste a confronto con le domande relative al suo agire. Giustiniano non si impegna certo in una dettagliata discussione al riguardo, ma rinvia alla posizione contenuta nella professione di fede dell'*Henoticon* (CPG 5999), guardandosi bene tuttavia dal nominarlo. Con le parole di Cirillo (CPG 5230) sostiene espressamente che il Logos incarnato deve essere considerato il soggetto dell'agire: egli agisce mediante il suo corpo – il quale perciò «è divino e al di sopra del nostro metro di giudizio umano» – ma, al tempo stesso, senza eliminare la trascendenza della natura divina. Questa, infatti, rimane immutata pur nell'incarnazione, non subisce alcuna sintesi ma conserva la sua semplicità. La trascendenza divina dunque, per Giustiniano, non viene assolutamente messa in questione dalla perfetta sintesi ipostatica che si verifica nel divenire uomo del Logos.

La rottura con i monofisiti, per Giustiniano, è chiaramente definitiva. Egli respinge la loro pretesa di considerare la propria professione di fede nella «unica natura incarnata del Logos divino» in continuità con la tradizione di Cirillo e dei Padri. Se si prende sul serio «l'intero Cirillo», allora si deve ammettere che il suo pensiero rende testimonianza alla professione di fede – definita a Calcedonia – nel Logos incarnato, in «una persona della Trinità».

Le argomentazioni esposte nel trattato indirizzato ai monaci di Enaton non sono in contraddizione con i due summenzionati frammenti giustiniani, conservati negli Atti del VI Concilio ecumenico; in questi, infatti, egli difende l'affermazione di papa Leone I: *Agit enim utraque forma cum alterius communione*, citando, a giustificazione della stessa, la formula dell'*Henoticon*, e interpretandola alla luce di Cirillo. In tal modo egli dimostra – come già fece nei confronti dei monaci di Enaton – che «Cristo, che è uno», in quanto «unica ipostasi», soffre e non soffre. Infatti, a causa dei miracoli, noi riconosciamo la divinità di Cristo, a causa delle sofferenze la sua umanità, e tuttavia noi vediamo che, tanto nei miracoli quanto nella passione, il divino e l'umano – l'uno non può stare senza l'altro – agiscono contemporaneamente. Ed è proprio questa la dottrina di Cirillo, la quale respinge la contraria dottrina della μιᾷ φύσει ἐνέργεια, poiché questa non fa altro che sopprimere la distinzione delle nature (CPG 5215).

Poiché secondo Cirillo il Logos divino è il soggetto dell'agire, avendo adoperato, nelle sofferenze, il suo corpo e la sua anima come uno strumento (ὄργανον) – esprimendosi in tal modo umanamente ma manifestandosi divinamente nei miracoli, come la resurrezione –, allora, per Giustiniano, «le energie delle due nature» sono le energie «dell'unica ipostasi ovvero dell'unica persona di Cristo Dio nostro». Giustiniano, tuttavia, non parla di due energie, bensì delle energie divine e di quelle umane, attraverso le quali il Logos incarnato rivela di esistere in due nature. A questa affermazione si limita la difesa, fatta da Giustiniano, dell'espressione leonina *agit enim utraque forma*, difesa contenuta nel trattato – citato dal VI Concilio ecumenico – contro i nestoriani e contro gli acefali: Giustiniano rifiuta infatti la formula «una energia della divinità e dell'umanità», professando la propria fede «nelle differenti energie (della divinità e dell'umanità) dell'unico nostro Signore Gesù Cristo». In entrambi i frammenti viene contestata la giustificazione, fatta da Severo di Antiochia, di una μιᾷ φύσει ἐνέργεια, il cui principale e autorevole sostenitore è Cirillo. Basandoci sui frammenti non è possibile dedurre, in maniera precisa, in qual modo Giustiniano intenda il plurale «energie» e in qual modo abbia interpretato certe affermazioni di Cirillo come quella relativa a μιᾷ δι' ἑμφοῖν ἐνέργεια.

Fonti: (1) Trattato di Giustiniano ai monaci di Enaton, detto *Contra Monophysitas* (CPG 6878): ed. da E. Schwartz, *Drei dogmatische Schriften Justinians* (ABAW, Philos.-hist. Abt., n.s. 18), München 1939, 7-43 (rist., Milano 1973); tr. inglese: K.P. Wesche, *On the Person of Christ. The Christology of Emperor Justinian*, Crestwood (N.Y.) 1991, 27-107; (2) la lettera dogmatica di Giustiniano a Zoilo (CPG 6879): ACO II, II, 1, 352-11-356, 12; AMZ 58-61; frammento dal *Thesaurus* di Niceta Coniate: PG 86, 1, 1145-1150 (PG 140, 88-89); (3) *Contro i nestoriani e i monofisiti* (CPG 6895, ora nel supplemento): ibidem 350, 6-352, 8; AMZ 37-40

Studi: Su CPG 6878: E. Schwartz, *Zur Kirchenpolitik Justinians*, in: *Gesammelte Schriften*, IV, Berlin 1960, 276-328 (da: SBAW, Phil.-hist. Abt., n.s. 1940, 32-72), spec. 290-293; P.T.R. Gray, *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)*, Studies in the History of Christian Thought, Leiden 1979, 154-164; A. Grillmeier, II, 2, pp. 373-379; J.L. Macdonald, *The Christological Works of Justinian*, Diss., Catholic University of America, Washington (D.C.) 1995, 24-188. Sulla datazione di CPG 6878: M. Richard, *Léonce de Jérusalem et Léonce de*

Byzance, 1 (1944) 45 (Idem, *Opera minora*, III, Turnhout-Leuven 1977, n. 59). Sul paradigma antropologico: K.-H. Uthemann, *Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalcedon bis in die Zeit Kaiser Justinians*, in: *Chalcedon: Geschichte und Aktualität*, a c. di J. Van Oort-J. Roldanus, Leuven 1997, spec. 76-80 (con bibliografia).

2. *L'anatema contro la cristologia antiochena come garanzia di un'interpretazione autentica di Calcedonia*

Dopo che nel 433 era stata raggiunta l'unione tra alessandrini e antiocheni, Cirillo, nel corso di un viaggio a Gerusalemme, aveva preso atto del fatto che, ora, gli orientali veneravano, al posto di Nestorio, il suo maestro Teodoro di Mopsuestia (CPG 5370). Poiché, a suo avviso, tra le concezioni di Nestorio e di Teodoro non vi erano differenze essenziali, intervenne con una serie di scritti contro questi «nestoriani» e, nello stesso tempo, contro la cristologia antiochena. Ma, quando nell'agosto del 438 si profilò all'orizzonte la fine dell'unione del 433 e la minaccia di un nuovo scisma, Cirillo cessò i suoi attacchi e si dimostrò conciliante. Lo scritto di Cirillo contro Diodoro di Tarso e Teodoro di Mopsuestia, i capiscuola di Antiochia (CPG 5229), trovò una risposta nell'apologia composta da Teodoro di Ciro (CPG 6220) dietro la quale – così come per la confutazione dei dodici anatematismi di Cirillo, apparsa prima dell'unione del 433 – si trovava, in qualità di committente, il patriarca Giovanni di Antiochia.

Nella polemica che si sviluppò prima e dopo Calcedonia, venne sempre di più avanzato il sospetto che gli orientali fossero criptonestoriani. Da una parte, gli avversari del Concilio di Calcedonia non vedevano altro, nella Definizione di quel sinodo, che la ricezione della «dottrina delle due nature»; dall'altra molti sostenitori di Calcedonia, come ad es. i monaci sciti, richiamandosi a Cirillo, per difendere la Definizione di Calcedonia da una possibile interpretazione nestoriana, lanciavano accuse di eresia in particolare contro Teodoro, in quanto maestro di Nestorio. In tal modo la controversia, irrisolta nel 438, continuò sotterraneamente a produrre effetti e, nel VI secolo, tornò a essere particolarmente attuale fino a quando non intervenne l'imperatore Giustiniano, il quale emanò, nel 543 e nel 544, i suoi primi due editti contro i Tre Capitoli; lo scopo che si proponeva Giustiniano era quello di imporre un'interpretazione univoca della Definizione di Calcedonia, un'interpretazione che, infine, venne ratificata dal V Concilio ecumenico del 553.

3. *L'idea (o le idee) dominante della politica di Giustiniano nei confronti dell'Occidente*

Riguardo alla situazione politica in Occidente, in relazione soprattutto ai successi di Totila in Italia e alla riconquista non ancora sicura, il modo di procedere dell'imperatore rimane incomprensibile, come dimostra

innanzitutto l'opposizione dell'Occidente latino che, nella condanna dei Tre Capitoli, vedeva un attacco al Concilio di Calcedonia. All'Occidente, infatti, la cristologia di Cirillo era rimasta estranea, e il definitivo riconoscimento della formula teopaschita, avvenuto a Roma nel 533, a parte il pronunciamento dei papi, non sortì effetto alcuno. Nella condotta di Giustiniano sulle questioni dell'Occidente si potrebbe perciò vedere – come testimoniano del resto suoi contemporanei – un tentativo di ricondurre i monofisiti alla comunione ecclesiale. Per restare al giudizio dei contemporanei di Giustiniano, questo tentativo fu intrapreso non sulla base di una realistica valutazione di ciò che era possibile dal punto di vista della politica ecclesiastica, ma a partire dal retroterra di intrighi che venivano orditi alla corte di Giustiniano. Da questo punto di vista i protagonisti sono due personaggi che si contendono il favore dell'imperatore: Pelagio, ambasciatore del papa a Costantinopoli, e Teodoro Ascida, un monaco proveniente dalla Nuova Laura in Palestina, il quale, giunto nella capitale nel 536, si era guadagnato il favore di Giustiniano. Alcuni contemporanei, come l'africano Liberato, ritenevano che Pelagio avesse convinto l'imperatore a condannare Origene. Ma, così facendo, egli avrebbe spinto il suo concorrente, l'origenista Teodoro Ascida, a puntare a una condanna dei Tre Capitoli e, in particolare, di Teodoro di Mopsuestia, in virtù del favore di cui godeva presso l'imperatore. Domiziano di Ancira, in quel tempo alleato di Ascida, in una lettera inviata alcuni anni dopo a papa Vigilio (CPG 6990), individua la causa dell'anatema lanciato dall'imperatore contro Teodoro di Mopsuestia nella «vendetta di Origene». Gli storici della Chiesa, soprattutto in Occidente, si pongono un'ulteriore questione che si collega al problema dei retroscena e delle motivazioni sottesi alla condanna dei Tre Capitoli, vale a dire il ruolo svolto da papa Vigilio (537-555): occorre valutare in che misura sia entrato in contrasto con l'autorità di un Concilio ecumenico (ed è questa una questione che, per le sue implicanze dogmatiche, si riflette tutt'oggi sulle varie interpretazioni).

Fonti: (1) Liberato, *Breviarium* (CPL 865), 23-24, ed. di E. Schwartz, ACO 2, 5, 138, 24-141, 11; (2) Domiziano di Ancira, *Lettera a Vigilio* (CPG 6990): frammento in Facondo di Ermiane, *Ad Iustinianum* (CPL 866), IV, ed. di J.-M. Clément, R. Vander Plaetse, CCL 110A, Turnhout 1974, p. 126.

Studi: Grillmeier, II, 2, 439-441. Sugli avvenimenti dopo l'Unione del 433: L. Abramowski, *Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien* ZKG 67 (1955/1956) 252-287.

4. *La questione dei Tre Capitoli*

In uno scritto rivolto al V Concilio ecumenico – svoltosi tra il 5 maggio e il 2 giugno del 553 a Costantinopoli – Giustiniano espone la sua politica riguardo ai Tre Capitoli (CPG 6887). Alla base di essa non vi sarebbe

altro che la volontà di ricostituire la comunione ecclesiale *ab Oriente usque ad Occidentem*, e la difesa di Calcedonia contro i sostenitori sia di Eutiche che di Nestorio. Questi ultimi avrebbero cercato di imporre le dottrine di Nestorio attraverso Teodoro di Mopsuestia, e attraverso Teodoro di Ciro, di svalutare tanto il Concilio di Efeso (431) quanto i dodici anatematismi di Cirillo. Infine, questi criptonestoriani avrebbero affermato che la lettera di Ibas di Edessa al persiano Mari (CPG 6500), che «loda e giustifica» Teodoro di Mopsuestia e Nestorio, sarebbe stata accettata dal Concilio di Calcedonia. Essi avrebbero sostenuto ciò per «abusare» dell'autorità di Calcedonia, mettendo così in questione – si potrebbe aggiungere – quella stessa autorità. È bene prendere in esame, dopo questo documento del 553, anche una precedente testimonianza dello stesso Giustiniano. L'imperatore, probabilmente prima del suo primo decreto o in occasione di questo, aveva interrogato i vescovi della Chiesa imperiale calcedonese su quale fosse il loro pensiero relativamente ai Tre Capitoli. In uno scritto a un gruppo di vescovi, riuniti forse per un sinodo, egli comunica di aver trovato un generale consenso e che, tuttavia, aveva incontrato opposizione presso i suoi interlocutori (CPG 6882). Essi ritenevano che Giustiniano puntasse alla condanna dei Tre Capitoli per venire incontro ai monofisiti, e si chiedevano se, in tal modo, non si mettesse in dubbio la validità del Concilio di Calcedonia.

Ma Giustiniano contestò l'accusa che gli veniva mossa, quella di voler «convincere i monofisiti con tali manovre». Questi ultimi, infatti, rifiutavano la definizione di Calcedonia; egli, invece, si preoccupava della sua corretta interpretazione, e non era possibile conciliare con essa i Tre Capitoli; alcune persone, per imporre concezioni nestoriane, pur senza citare il nome di Nestorio, abusavano dell'autorità di questa definizione.

Se si vuole comprendere questo aspetto del pensiero di Giustiniano, è necessario esaminare gli argomenti con i quali egli interpreta la definizione di Calcedonia. A tal fine la lettera sopra citata (CPG 6882) è in linea con i due editti – quello del 544/545 (CPG 6881) e quello del giugno 551 (CPG 6885) – nei quali egli condanna i Tre Capitoli e, posta in confronto con precedenti sue affermazioni cristologiche, non offre niente di essenzialmente nuovo. Non si può parlare di un progresso per una posizione – che semplicemente ripete la formula di Calcedonia, comunque la si voglia intendere: sia nel senso di una «incipiente maniera di neo-calcedonismo» (P. Gray), sia nel senso di un «rigoroso calcedonismo» (A. Grillmeier) – del passaggio cioè a una «cristologia chiusa» che «riceve» il neocalcedonismo d'una maniera moderata (A. Grillmeier), forse da Leonzio di Gerusalemme (P. Gray). Nell'editto del giugno del 551 (CPG 6885) Giustiniano adoperava, in verità più frequentemente che altrove, le formule εἰς τῆς τριῦδος e εἰς Χριστὸς σύνθετος, argomentando qui in modo più approfondito e più esauriente che non nella lettera «sui Tre Capitoli», che appartiene alla fase iniziale delle controversie sui Tre Capitoli. E tuttavia egli argomenta allo stesso modo impiegato nel suo scritto ai monaci di Enaton (CPG

6878), cioè secondo il punto di vista di Cirillo. Se si mettono a confronto i due testi, l'editto si presenta come un'esposizione formulata più avvedutamente e più chiaramente, anche se, di fatto, non introduce nuovi concetti e nuove argomentazioni.

Giustiniano rifiuta una professione di fede sull'*homo assumptus* – concetto che esclude il divenire uomo del Logos – in quanto concepisce il Logos divino e Gesù Cristo come due soggetti, con la conseguenza che la Trinità verrebbe a essere aumentata di un quarto *prosopon*, cioè Cristo. Il Logos è invece il soggetto della *kenosis*; egli – secondo *Fil 2, 6-7* – «spogliò se stesso» e tutto ciò che appartiene alla realtà umana di Cristo «venne unito alla sua propria ipostasi, ma non si unì con un uomo precedentemente creato (προδιαπλασθεῖς)». «Nella sua ipostasi egli ha creato (ἐδημιούργησεν) [...] una natura umana». Non è sufficiente pertanto professare – con Teodoro di Mopsuestia o con la lettera al persiano Mari (che sembra non sia stata scritta da Ibas), oppure con i destinatari della lettera di Giustiniano «contro i Tre Capitoli» (CPG 6882) – la propria fede in Cristo come unica persona (ἐν πρόσωπον) e nelle sue due nature. Infatti la loro professione di fede in Cristo come unico Figlio di Dio e nella «unica persona costituita dal Logos divino e da Cristo» si riferirebbe soltanto alla dignità della figliolanza divina, alla quale prese parte l'uomo Gesù; in altri termini si tratterebbe soltanto di una *κοινωνία*, fondata solamente sul nome «Figlio di Dio». La loro professione di fede non avrebbe pertanto per oggetto l'unione delle due nature nell'ipostasi del Logos, poiché essi non professano l'unica persona del Logos incarnato come καθ' ὑπόστασιν τῶν δύο φύσεων ἕνωσις.

Soltanto se si confessa l'unità delle nature nell'ipostasi del Logos divino, acquistano valore tanto le affermazioni sulla maestà quanto quelle sull'umiltà «dell'unico Logos divino incarnato», il quale è «un'ipostasi composta» (μία σύνθετος ὑπόστασις). Certamente la professione di fede di Teodoro di Mopsuestia e dei nestoriani, nella «unica persona del Logos divino e di Cristo», attribuisce le affermazioni che descrivono la dignità al Logos, quelle sull'umiltà all'uomo. Pertanto è una professione di fede nella «unica persona» per niente univoca; è dunque necessario prendere le distanze da un'unità fondata unicamente su una confessione di Cristo in quanto *κοινὸν ὄνομα*, nella *κοινωνία* tra «Dio e uomo insieme».

Giustiniano, riferendo le espressioni di grandezza e di limitatezza all'unica ipostasi del Logos incarnato, interpreta il concetto stesso di ipostasi. Egli lo collega così all'importante formula dell'*Henoticon* senza però nominare questo trattato: ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν τοῦ θεοῦ λόγον σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα καὶ τοῦ αὐτοῦ τὰ τε θαύματα καὶ τὰ πάθη, ἅπερ ἐκουσίως ὑπέμεινεν σαρκί, ὁμολογοῦμεν. «Uno e medesimo», il Logos incarnato, «soffre e salva», cioè pone in essere ciò che è divino e ciò che è umano, e lo fa in quanto è sintesi ipostatica, non in quanto sintesi naturale: Cristo, che è uno, è composto «di due nature».

(εἷς Χριστὸς συνθετός) Per questo egli è il risultato di una sintesi (ἀποτέλεσμα) e una «ipostasi composta». Il fedele pertanto confessa «le due nature in un'unica ipostasi». Anche in questo caso Giustiniano si fa sostenitore del concetto dell'eniipostasi.

La condanna dei Tre Capitoli doveva salvaguardare questo concetto della μία συνθετός ὑπόστασις come soggetto della kenosis, non offrire un contributo alla comprensione della persona di Cristo.

Fonti: (1) Editto di Giustiniano contro i Tre Capitoli del 544/545 (CPG 6881) frammenti in Facondo di Ermiene *Ad Iustinianum* (cfr. *supra* p. 75) e Pelagio *Pro defensione trium capitulorum* (ST 57 Città del Vaticano 1932) sulla base di W. Pewsin *Imperium Ecclesiae universalis Rom. Der Kampf der afrikanischen Kirche um die Mitte des 6. Jahrhunderts* Stuttgart 1936 150 ss. presso E. Schwartz *Zur Kirchenpolitik Justinians in Gesammelte Schriften* IV Berlin 1960 276-328 (da SBAW Phil. hist. Abt. n. s. 1940 32-72) pp. 321-328 frammenti in Facondo in AMZ pp. 130-135 (2) editto di Giustiniano contro i Tre Capitoli del giugno del 551 (CPG 6885) ed. da E. Schwartz *Drei dogmatische Schriften Justinians* ABAW n. s. 18 (1939) 72-111 (rist. Milano 1973) tr. inglese K. P. Wesche *On the Person of Christ. The Christology of Emperor Justinian* Crestwood (N. Y.) 1991 163-198 (3) il testo di Giustiniano al V Concilio ecumenico (CPG 6887) ACO IV 1 8-14 AMZ 142-148 in greco in Giorgio Ieromonaco ed. da C. de Boor II Leipzig 1904 633-639 riprodotto in AMZ 150-156 in greco presso Cedreno PG 121 724C-729C PG 86 1 1035-1041 (4) lo scritto di Giustiniano CPG 6882 in E. Schwartz *Drei dogmatische Schriften Justinians* (ABAW Phil. hist. Abt. n. s. 18) München 1939 47-69 (rist. Milano 1973) tr. inglese K. P. Wesche *On the Person of Christ* 115-158.

Studi: P. T. R. Gray *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)* Studies in the History of Christian Thought 20 Leiden 1979 154-164 Grillmeier II 2 442-459 J. L. Macdonald *The Christological Works of Justinian* Washington (D. C.) 1995 189-255.

5 I dodici anatematismi di Cirillo e l'interpretazione autentica della definizione di Calcedonia

Se Giustiniano voleva dimostrare che la sua interpretazione dell'unità ipostatica delle due nature era conforme alla definizione di Calcedonia, era necessario anche individuare quali proposizioni di Cirillo, rivolte contro Nestorio, fossero state confermate dal Concilio di Calcedonia. Tanto nella sua lettera «sui Tre Capitoli» (CPG 6882) quanto nell'editto del 544/545 contro i Tre Capitoli (CPG 6881) Giustiniano osserva che i dodici anatematismi di Cirillo (CPG 5317) erano stati «accolti e confermati» sia da papa Celestino e dal Concilio di Efeso (431) che, successivamente, da papa Leone e dal Concilio di Calcedonia (451). Dal punto di vista storico ciò non è esatto ed è ancor meno esatto ciò che Giustiniano si preoccupa di precisare, cioè che i dodici anatematismi sarebbero stati confermati «come tali» e «senza una determinata interpretazione». In realtà si trattava di stabilire se Cirillo, con l'unione del 433, avesse ritirato i suoi anatematismi, come aveva sostenuto Ibas di Edessa nella sua lettera, o se avesse dato loro una nuova interpretazione, come invece ipotizzavano i destinatari della lettera di Giustiniano. Per dimostrare che la «fede di Cirillo» e la medesima di Roma,

Giustiniano osserva che il papa Leone aveva confermato gli anatematismi in una lettera inviata al Concilio di Calcedonia, egli cita le parole di Leone: «Le definizioni redatte da Cirillo – il cui ricordo è per noi sacro – contro Nestorio, devono rimanere in vigore». E tuttavia, da quel che ci risulta, papa Leone non ha mai riconosciuto gli anatematismi di Cirillo, sebbene, in una proposizione simile a quella citata, egli abbia esortato a non mettere in questione la validità dei deliberati di Efeso contro Nestorio.

Secondo Giustiniano la ratifica degli anatematismi di Cirillo sia a Efeso (431) che a Calcedonia (451) ebbe, come conseguenza, che, oltre a Nestorio, furono condannati anche il suo maestro Teodoro di Mopsuestia e il suo simbolo (CPG 3871). Egli si riferisce alla dichiarazione di fede con segnata da Carisio a Efeso, la quale, negli Atti di questo Concilio, non ha niente a che fare con Teodoro. Tuttavia il Concilio di Calcedonia, che riprende la dichiarazione di fede di Carisio dagli Atti del cosiddetto «latrocínio di Efeso» (449), attesta – secondo Giustiniano – la condanna di Teodoro (ταῦτα δὲ ἐν τοῖς ὀρισθεῖσιν ἡ ἀγία ἐν Καλκηδόνι σύνοδος ἐξέθετο). Date queste premesse è possibile comprendere il processo intentato dal Concilio di Calcedonia contro Ibas di Edessa e Teodoro di Ciro. Essi sarebbero stati di nuovo accolti nella comunione, dopo che avessero riconosciuto gli anatematismi di Cirillo.

Per Giustiniano, dagli anatematismi di Cirillo si perviene alla definizione di Calcedonia, poiché questa non rappresenta altro che il risultato dell'eliminazione di tutti i malintesi nestoriani. E, questo, un evidente punto fermo presente nei due testi del 543 e del 545 – un punto fermo che, per Giustiniano, non significa alcuna svolta. Soltanto la ricezione degli anatematismi oppure dell'«intero Cirillo» garantiscono un'interpretazione autentica della definizione di Calcedonia. Essi rappresentano anche il criterio attraverso il quale Giustiniano legge il *Tomus ad Flavianum*, da lui citato in un piccolo florilegio contenuto nella sua lettera «contro i Tre Capitoli» (CPG 6882), con questa piccola antologia di testi egli vuole dimostrare che i Padri hanno insegnato il divenire uomo del Logos divino, in altri termini hanno riconosciuto Cristo come il Logos incarnato. Stranamente egli cita quel brano del *Tomus ad Flavianum* di Leone che sia gli Sciti che papa Giovanni II avevano ritenuto valido: «Ὁ ἀπαθὴς θεὸς οὐκ ἀπηξίωσε παθητὸς εἶναι ἀνθρώπος».

È ancor più strano il fatto che, nell'editto del giugno del 551 (CPG 6885) pur essendo citati i dodici anatematismi, essi non sono per nulla messi in risalto. Di una ratifica da parte di papa Leone non se ne parla. E tuttavia sebbene gli anatematismi di Cirillo non vengano più richiamati con particolare enfasi, per Giustiniano non muta l'essenziale: unicamente da Cirillo è possibile ricavare un'interpretazione autentica di Calcedonia, tale da impedire ogni criptonestorianesimo. Per questo egli si batte per una condanna dei Tre Capitoli e per il riconoscimento di un'interpretazione autentica di Calcedonia tratta da Cirillo, così come, in effetti, venne delineata nei canoni del V Concilio ecumenico del 553.

Fonti: (1) Sull'affermazione di Giustiniano che papa Leone ha riconosciuto gli anatematicismi di Cirillo (CPG 6882: 54, p. 61, 33-36), CPG 6881: E. Schwartz, *Zur Kirchenpolitik Justinians*, in: *Gesammelte Schriften*, IV, Berlin 1960, p. 321 (da: SBAW, Phil.-hist. Abt., n.s. 1940); frammento 4: AMZ, p. 131; cfr. la Lettera 34 di Leone ed. da C. Silva-Tarouca, Z. 43-45, S. 84; Ep. 52 in: E. Schwartz, ACO 2, 4, 52, 25-27; (2) sulla condanna del cosiddetto *Symbolum Theodori* (CPG 3871) cfr. CPG 6882: 61, p. 64, 1-4; CPG 6881: in E. Schwartz, *Zur Kirchenpolitik*, cit., 322; frammento 6 in: AMZ, p. 131; CPG 6885: 100, 30-36. Sulla questione storica cfr. L. Abramowski, *Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesischen Konzilien*: ZKG 67 (1955/1956), 257.

6. Contro gli origenisti

Il pensiero di Giustiniano fu posto a confronto – secondo due diverse fonti conservatesi fino ai giorni nostri, l'apocrisario romano Pelagio (540) e un *libellus* a lui inviato dal patriarca di Gerusalemme Pietro (524-552) – con la circostanza che tra i monaci di Palestina, soprattutto tra quelli della Nuova Laura, era penetrata una teologia che si richiamava alla protologia e all'escatologia di Origene, interpretata alla luce della ricezione operata da Evagrio Pontico. E tuttavia il legame con Evagrio era ignoto sia a Giustiniano che ai suoi consiglieri. Per i sostenitori di quella escatologia, gli origenisti, essa rappresentava un fondamento per la spiritualità e la condotta di vita. I loro avversari, come lo stesso Giustiniano, vedevano nelle loro tesi soltanto una ripresa del mito pagano della preesistenza e della reincarnazione, e pertanto una negazione del significato salvifico dell'incarnazione del Logos divino.

In questa sede non è possibile ripercorrere la storia delle controversie origeniste del VI secolo. Dal 531 gli origenisti cominciarono a influenzare gli ambienti di corte e ciò, forse, è da attribuire al ruolo decisivo svolto da Leonzio, un monaco della Nuova Laura ma originario di Costantinopoli. Tramite lui trovano libero ingresso a corte e presso il già menzionato ed influente tesoriere di Santa Sofia, il presbitero Eusebio, i monaci origenisti presenti al sinodo del 536 di Costantinopoli; tra questi monaci sono da ricordare Teodoro Ascida, guida (ἡγούμενος) della Nuova Laura, e Domiziano, egumeno della laura del Santo Martirio. Entrambi, però, sottoscrissero l'editto collegato al sinodo del patriarca Mena (536-552), con il quale Origene fu condannato (CPG 6880). Ciononostante essi si impegnarono energeticamente, negli anni seguenti, in difesa degli interessi degli origenisti. Ciò vale soprattutto per Ascida.

All'inizio del 543 e non, come scrive Cirillo di Scitopoli, del 542, Giustiniano emanò il suo editto contro Origene (CPG 6880). È notevole il fatto che sia l'imperatore che i suoi consiglieri presupponessero – presso gli origenisti – quella ricezione di Origene testimoniata dai documenti relativi alla prima controversia origenista, quella scoppiata nell'anno 399. La lettera di Girolamo ad Avito di Vienne fornì a Giustiniano il motivo conduttore per la sua argomentazione, e non a torto si è ritenuto che l'analogia delle citazioni giustiniane dall'opera origeniana Περὶ ἀρχῶν, con quelle

di Girolamo, fosse dovuta alla collaborazione dell'apocrisario Pelagio; in altri termini la conoscenza, da parte di Pelagio, dell'opera di Girolamo, costituirebbe la fonte delle citazioni di Giustiniano, le quali si distinguono vistosamente dalla traduzione di Rufino. Tuttavia Girolamo non fu l'unica fonte, relativa alla prima controversia sull'origenismo, utilizzata da Giustiniano per il suo editto.

Giustiniano contesta, nel suo editto del 543, la concezione della preesistenza dell'anima di Cristo, nella medesima prospettiva dalla quale egli, finora, si è posto per un'interpretazione autentica della Definizione di Calcedonia. Nel secondo e nel terzo degli anatematicismi egli rifiuta ogni preesistenza, sia dell'anima che del corpo di Cristo prima dell'incarnazione del Logos divino. Infatti, se vi fosse preesistenza – come nel testo dell'editto si spiega brevemente – ciò sarebbe in contrasto con l'unione ipostatica. Giustiniano respinge la preesistenza dell'anima di Cristo con la stessa argomentazione utilizzata per contestare l'interpretazione nestoriana della «dottrina delle due nature», anche se non affronta qui questo aspetto. Il vero argomento glielo fornisce l'antropologia: ogni preesistenza di un'anima, ma anche di un corpo, è in contraddizione con i Padri e con la Bibbia.

Dopo la morte di Nonno (febbraio del 547), ideatore – secondo Cirillo di Scitopoli – delle dottrine filosofiche degli origenisti, e ispiratore del loro movimento, fu evidente che gli origenisti si erano divisi in due fazioni. Quelli appartenenti alla laura di san Firmino denominavano i monaci della nuova laura «isocristi» (ἰσοχριστοί: eguali a Cristo); questi, al contrario, denominavano i primi «prime creature» (Πρωτόκτιστοι) e «adoratori di una Tetrade» (Τετραδίται). A causa dell'influenza politica di Teodoro Ascida, in quegli anni nel patriarcato di Gerusalemme aumentava sempre di più il potere della Nuova Laura; di conseguenza i protocristi, sentendosi emarginati, strinsero un'alleanza, nel 551/552, con gli antiorigenisti che facevano capo alla Grande Laura. A tal fine, essi rinnegarono il «dogma della preesistenza». Insieme, i nuovi alleati si recarono a Costantinopoli dopo che, ancora vivente il patriarca Mena (morto il 24 agosto del 552), era stato convocato il V Concilio ecumenico. Con la preparazione del V Concilio ecumenico, Giustiniano e la Chiesa imperiale aumentarono la pressione sugli origenisti. Nel dicembre del 552 il metropolita Teodoro di Scitopoli – ex egumeno della Nuova Laura (era diventato *staurophylax* della Chiesa di Gerusalemme e metropolita grazie alla protezione di Ascida) – sottoscrisse un *libellus* nel quale, in dodici anatematicismi, abiurava i suoi errori. Nove di questi riproducevano gli anatematicismi di Giustiniano dell'anno 543. Il resto era costituito dalla condanna della dottrina degli isocristi, la fazione di Teodoro.

Ancor prima della seduta inaugurale, con la quale il V sinodo ecumenico affrontava la questione dei Tre Capitoli, Giustiniano, attraverso un atto sinodale, aveva fatto condannare in quindici anatematicismi l'origenismo degli isocristi. Più tardi, questo evento fu interpretato, da storici del-

la Chiesa come Evagrio Scolastico e da studiosi di eresie, come un atto del Concilio ecumenico. Giustiniano inviò al sinodo, con uno scritto di accompagnamento conservatoci in Giorgio Monaco e in Cedreno, una dichiarazione di fede ("Ἐκθροίς) con anatematismi. Mentre la "Ἐκθροίς è andata perduta, gli anatematismi ci sono rimasti conservati in un manoscritto viennese.

Questi documenti dimostrano che Giustiniano, nel frattempo, era venuto in possesso di informazioni più dettagliate sul mito degli origenisti del suo tempo, soprattutto da Evagrio Pontico. Nel punto centrale, tra Proton ed Eschaton, si trova l'Enade (l'Unità) delle essenze razionali (Noes), e in essa è anche Cristo (il Nous), il quale non si è mai staccato da questa Enade e quindi dall'amore e dalla visione di Dio, a lui non è riservata una speciale dignità – è quanto affermano gli isocristi –; nell'Enade non vi è alcuna differenza «né per l'essenza, né per la conoscenza, né per la potenza, né nell'agire» (οὔτε τῆ οὐσίᾳ οὔτε τῆ γνώσει οὔτε τῆ δυνάμει οὔτε τῆ ἐνεργείᾳ).

Questo mito di Cristo, negli anatematismi giustiniani, si trova al centro. Al Cristo preesistente *ab aeterno* a tutti i mondi materiali, che non ha assunto la carne per l'eternità e che non è neanche il Logos divino, Giustiniano contrappone il Logos divino, l'«uno della santa Trinità», quale soggetto dell'incarnazione, della *kenosis* secondo *Fil 2,6-7*.

Fonti (1) Editto di Giustiniano contro gli origenisti del 543 (CPG 6880, 9334) ed da E. Schwartz, ACO III, 189-214 (Sinodo di Mena ivi 207, 29-208, 2), rist in AMZ, pp 67-119, i nove anatematismi (CPG 6880) ed da Gorgemanns-H. Karpp, *Origenes Vier Bücher von den Prinzipien*, Darmstadt 1976, 822-824, (2) lettera di Giustiniano al Concilio ecumenico (CPG 6886, 9351) (a) in Giorgio Ieromonaco PG 110, 780-784 (ed da E. de Muralto, St. Petersburg 1859), ed di C. de Boor, II, Leipzig 1904, 630-633, ripresa in AMZ, 122-124, (b) in Cedreno PG 86, 1, 989-993 (in Mansi 9, 533-537), (c) anatematismi contro gli origenisti (CPG 9352) ed di J. Straub, ACO IV, 1, 248-249, ed. di H. Gorgemanns-H. Karpp, *Origenes*, 824-830, (d) ed synoptica F. Diekamp, (e) Evagrio Scolastico (CPG 7500) IV 38 ed di J. Bidez-L. Parmentier, *The Ecclesiastical History of Evagrius*, Amsterdam 21964, 188, 14-189, 29, (3) Liberato, *Breviarium* (CPL 865), 23-24, (4) Cirillo di Scitopoli, *Vita Sabae* (CPG 7536, BHG 1608) ed di E. Schwartz, *Kyryllus von Skythopolis*, TU 49, 2, Leipzig 1939, 175 s., 188-192, (5) Domiziano di Ancira, Lettera a Vigilio (CPG 6990), (6) Lettera di Girolamo ad Avito *Epistula* 124, CSEL 56, 1918, 96-117

Studi F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, Münster i. W. 1899, A. Guillaumont, *Les «Kephalaia Gnostica» d'Évaugre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Patristica Sorbonensia 5, Paris 1962, D. B. Evans, *Leontius of Byzantium An Origenist Christology*, *Dumbarton Oaks Studies* 13, Washington (D.C.) 1970, 147-185 (critiche in B. Daley, *The Origenism of Leontius of Byzantium* JTS 27 [1976] 333-369), F. Carcione, *La politica religiosa di Giustiniano nella fase iniziale della «seconda controversia origenista» (536-543)* Studi e ricerche sull'oriente cristiano 8 (1985) 3-18, A. Grillmeier, II, 2, pp 403-430, Perone, pp 190-193, 203-213, G. Sfameni Gasparro, *Il problema delle citazioni del Peri Archon nella lettera a Mena di Giustiniano*, in *Origemana Quarta*, a c. di L. Lies, Innsbruck 1987, 54-76, H. Crouzel, *L'apocatastase chez Origène*, in *Origemana Quarta*, 282-290, spec. 283 con nota 12

IV. EPILOGO: AL CULMINARE DELLA POTENZA MONDANA (553-565)

Dal 552 la riconquista bizantina in Italia proseguì con successo. Narsete annientò il regno dei Goti. Giustiniano vide diventare realtà il suo sogno della *restauratio imperii*. L'unione tra il potere temporale e quello spirituale, in tutto l'Impero, sembrava essere garantita dal V Concilio ecumenico, soprattutto dopo il suo riconoscimento da parte di papa Vigilio. Il suo successore, Pelagio I (556-561), ex apocrisario a Costantinopoli, nonostante il suo scritto – pubblicato prima del Concilio – *Pro defensione trium capitulorum*, accettò le deliberazioni dogmatiche del Concilio ecumenico. Ai confini orientali dell'Impero regnava la tranquillità, anche se bisognava sempre stare all'erta. La «pace eterna» con la Persia (532) non aveva retto. Dal 540 Cosroe I (531-579) aveva ripreso la guerra contro Bisanzio e nel 544 aveva occupato persino Edessa; tuttavia, attraverso il pagamento di tributi, Giustiniano aveva ottenuto prima un armistizio e, poi, una proroga dello stesso; infine, nel 561, un vero e proprio trattato di pace.

1. Un colloquio con Paolo di Nisibi

Nella pace del 561 ai cristiani dell'impero persiano era stato assicurato il libero esercizio della propria religione. Giustiniano cercò allora – secondo fonti nestoriane – un dialogo con la Chiesa di Persia. Egli deve essersi rivolto, perciò, tanto al capo della scuola di Nisibi quanto anche allo stesso Cosroe I. A seguito di ciò, la Chiesa persiana inviò a Costantinopoli una delegazione guidata dal metropolita Paolo di Nisibi, per un colloquio di religione con Giustiniano. Di esso ci è stata conservata, in lingua siriana, una parte del protocollo. Il testo presenta alcuni problemi che in questa sede non possono essere esaminati. Tuttavia la posizione dei due interlocutori si può chiaramente riconoscere. Giustiniano sostiene anche qui la dottrina dell'eniostasi, senza però introdurre il termine: il Logos divino ha fatto proprio (οἰχειοῦσθαι), nell'incarnazione, il corpo nato da Maria «in una unità inscindibile» (ἀδιαίρετος ἕνωσις), cosicché «la natura umana sussiste nell'ipostasi del Logos (ὑποστῆναι oppure ὑπάρχειν)». La natura umana indica qui la concreta natura di un individuo e non la «natura» astratta o *ei-dos*, anche se per la distinzione tra natura individuale e ipostasi Giustiniano non trova alcun termine chiaro e univoco.

Paolo di Nisibi ha compreso esattamente la posizione di Giustiniano, ma non la può accettare. La concezione che il Logos si sia incarnato in modo tale che la sua realtà umana – la *sarx* di *Gv 1,14* – sussista nella sua ipostasi e non in una propria, si scontra con il fatto che l'ipostasi di una creatura non può essere increata. Infatti «ogni ipostasi la si riconosce dalla propria natura». L'unità delle due nature e delle due ipostasi egli la ve-

de fondata in un «unico *prosopon*» di entrambe le nature e ipostasi. L'obiezione che muove Giustiniano a questa dottrina, cioè che verrebbe introdotta, con questo «unico *prosopon*», una quarta persona o ipostasi accanto alla Trinità, egli la trova semplicemente incomprensibile.

Per dimostrare al suo interlocutore che l'ipostasi del Logos è quella della natura umana di Cristo, poiché quest'ultima «esiste nella sua ipostasi divina», Giustiniano prende in esame l'agire di Cristo. Noi riconosciamo la natura umana di Cristo «non separata da una propria attività ed energia. Poiché solamente al Figlio che l'ha assunta e che in essa ha voluto divenire uomo, spettano la potenza e la volontà d'agire, in modo che quell'agire ipostatico (*ὑποστατικὴ ἐνέργεια*) raggiungesse la sua perfezione nella *oikonomia*». Questa affermazione di Giustiniano è in continuità con quanto già aveva detto a proposito di *agii enim utraque forma del Tomus ad Flavianum*. Ciò che egli aveva lì definito «le diverse energie umane e divine» (al plurale!), corrisponde qui all'espressione «quell'energia ipostatica».

Fonti: Frammento del verbale della discussione dell'imperatore Giustiniano con Paolo di Nisibi: ed. A. Guillaumont, *Justinien et l'église de Perse*, *Dumbarton Oaks Papers* 23/24 (1969/1970) 62; rist. in: AMZ, 188-192.

Studi: A. Guillaumont, *op. cit.*, 39-62; Grillmeier, II, 2, 487-489; K.-H. Uthemann, *Der Neuchalcedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus*. SP 29, 1997, spec. 190 s.

2. L'ultimo editto di Giustiniano – un enigma irrisolto

Secondo Evagrio Scolastico, Giustiniano, verso la fine della sua vita, avrebbe composto «il cosiddetto Editto ai Romani», nel quale avrebbe insegnato che il corpo di Cristo sarebbe stato «incorruttibile» (*ἀφθαρτον*) e, quindi, in nessun modo passibile di quelle esperienze alle quali, per natura, è invece soggetto ogni corpo umano (senza che però l'uomo possa essere ritenuto responsabile di queste esperienze che subisce). Nella lingua del suo tempo tali esperienze erano denominate *τὰ φυσικὰ καὶ ἀδιάβλητα πάθη*. Poiché già Giuliano di Alicarnasso aveva escluso tali *πάθη* per il Logos incarnato, non rimaneva altro che prendere atto che, nell'editto di Giustiniano, era presente un riconoscimento della dottrina di Giuliano, la quale poteva essere contraddistinta con il termine polemico «aftartodocetismo». Come nota Michele il Siro nella sua *Cronaca*, l'imperatore sarebbe stato indotto sulla strada dell'aftartodocetismo da un giulianista, il vescovo di Joppe (oggi Giaffa) in Palestina.

Secondo Evagrio, l'editto – pubblicato o pronto per la pubblicazione verso la fine del 564 o all'inizio del 565 – non incontrò alcun consenso presso l'episcopato; si scontrò invece soprattutto con l'opposizione del patriarca di Antiochia, Anastasio I (559-570; 591-598), al quale solo la morte dell'imperatore, avvenuta il 14 novembre del 565, evitò la messa al bando. Il patriarca Eutichio di Costantinopoli (552-565), invece, come narra il

suo biografo Eustrazio (CPG 7520), fu depresso da Giustiniano per non aver voluto riconoscere «il dogma degli aftartodoceti». Anche se la messa al bando di Eutichio, dal punto di vista storico, fu causata da altri motivi, tuttavia il racconto di Eustrazio potrebbe contenere particolari degni di fede. Tra questi va considerata anche la breve formula con la quale egli trascrive il nuovo dogma dell'imperatore: «Il corpo del Signore è incorruttibile a causa della sua unione (*ἔνωσις*)».

È difficile determinare con esattezza, almeno sulla base delle fonti a nostra disposizione, in qual modo Giustiniano intendesse la *ἀφθαρσία* corporale – da distinguersi dall'altra *ἀφθαρσία*, che significa mancanza di peccati – quale conseguenza dell'unione ipostatica. Anche altri calcedoniani poterono entusiasmarsi al pensiero dell'imputrescibilità del corpo di Cristo e di una sua conseguente «invulnerabilità», come testimoniano, ad esempio, uno scritto di Leonzio di Bisanzio «contro gli aftartodoceti» (CPG 6813) o la «Omelia di Lazzaro» di Leonzio di Arabisso (BHG 2219u). Il cadavere di Cristo non era, forse, rimasto incorrotto nel sepolcro? Non era, forse, incorruttibile il corpo umano, prima della caduta nel peccato? Ciò che, in natura o in potenza, è incorruttibile, può esserlo – nello stato paradisiaco originario – a causa della grazia; in Cristo, invece, è «incorruttibile in atto» (*ἐνεργεῖα ἀφθαρτον*) in virtù dell'unione ipostatica: una concezione, questa, riportata da Anastasio Sinaita nell'*Odegos* (CPG 7745). Come un sostenitore di Calcedonia potesse conciliare quest'ultima dottrina con la professione di fede nella passione e nella morte in croce di Cristo, rimane incomprensibile; ma non è facile fare i calcoli con la paradossale logica religiosa.

M.-J. van Esbroeck ha creduto di scoprire un nesso tra l'editto di Giustiniano e l'influsso che i giulianisti esercitavano sulla Chiesa armena, «nell'anno 555 e forse anche prima». Nel contesto egli tratta anche della questione relativa alla data della festa dell'Ipapante, ponendosi anche la domanda se, nel 562, Giustiniano avesse fatto introdurre, a Gerusalemme, la festa di Natale al 25 dicembre. In questa sede è necessario prescindere da un esame critico; tuttavia, l'accento a un legame con l'Armenia merita di essere ulteriormente approfondito. La relazione, posta da Evagrio, tra l'editto e Roma risulta inverosimile. In ogni caso non conosciamo alcuna reazione da parte di papa Giovanni III (561-574). Si può escludere con certezza che Giustiniano avesse tentato di costruire una comunione ecclesiale con i gaianiti di Alessandria. Perché Giustiniano avrebbe dovuto mettere tutto in discussione per colpa dei gaianiti? Come si può ammettere – con P. Gray – che Giustiniano sperasse, con un simile «audacissimo atto», «di sanare lo scisma monofisita?»

Per comprendere l'editto di Giustiniano dell'anno 564/565 è opportuno: da una parte, prendere sul serio i cronisti Giovanni Malalas (CPG 7511) e Giacomo di Edessa, i quali menzionano, per l'anno 562, un editto di Giustiniano sulla dottrina delle due nature; dall'altra, prendere in considerazione una citazione – riportata nella *Doctrina Patrum* – di un

editto di Giustiniano, che A Grillmeier pone in relazione con l'editto del 562 Poiché Giustiniano difende, qui, la professione di fede in una «unione sostanziale (οὐσιώδης) o naturale», che «unisce le due *ousiai* o nature in un'unica ipostasi» – contro la dottrina monofisica della «unica natura di Cristo» – è probabile che questo editto fosse destinato alla Chiesa di Gerusalemme. Infatti, in Palestina, si preferiva l'espressione ἔνωσις οὐσιώδης.

In relazione alla testimonianza dei due cronisti sopra citati, è improbabile che Giustiniano, con il suo editto dell'anno 564/565, abbia messo in questione il Concilio di Calcedonia. A tale riguardo ha ragione E. Schwartz quando afferma che Giustiniano, per tutta la sua vita, «anche ad un più attento esame», è rimasto un sostenitore di questo Concilio. Tuttavia non costituisce una risposta soddisfacente il giudicare «l'incomprensibilità degli ultimi atti» dell'imperatore, «come sintomo di decadenza senile». Se M.-J. van Esbroeck individua come motivo per l'editto «la paura di un vecchio imperatore al cospetto della propria morte», e ipotizza un legame con il pellegrinaggio che Giustiniano compie, nell'ottobre del 564, al santuario di s. Michele in Germai (Galazia), anche questo, tuttavia, non rappresenta una soluzione dell'enigma.

Giustiniano morì il 14 novembre del 565 all'età di 82 anni. Egli aveva cercato di volare alto, con il suo programma di *restauratio imperii* e di realizzazione di una sinfonia tra il terreno e il celeste all'interno della Chiesa imperiale. Aveva anche realizzato qualcosa di importante. Vi è una frase, quella pronunciata in occasione della consacrazione di Santa Sofia nel 537, che esprime bene la sua coscienza e quella dei suoi contemporanei: *Νενίκηκά σε, Σολομών* – «Ti ho vinto, o Salomone».

Fonti (1) Editto di Giustiniano del 564/565 (1a) Evagrio Scolastico (CPG 7500), IV, 39-41, a cura di J. Bidez, L. Parmentier, *Euagrius The Ecclesiastical History*, Amsterdam 1964, 189-17-192, 1, (1b) Eustrazio (CPG 7520) *Eustratii Presbyteri Vita Eutychni Patriarchae Constantinopolitani*, a cura di C. Laga, CCG 25, Turnhout-Leuven 1992, Lincee 1013-1117, pp. 34-37, (1c) *Chronique de Michel le Syrien*, ed. e trad. di J.-B. Chabot, Paris 1901 IX, 34, francese vol. II, 272-281, testo siriano vol. IV, 325-331, (1d) Giovanni di Nikiu (CPG 7967) 94, a cura di H. Zotenberg, *Chronique de Jean, évêque de Nikiou*, Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale, XXIV, 1, Paris 1883 (1935), 399, (2) *Sermo de festis* (CPG 6892) georgiano (2a) a cura di J. Kekelidze, *Monumenta Hagiographica Georgica Pars prima, Keimena*, Tomus 2, Tiflis 1946, 67-71, (2b) *Mravalt'khavi*, a cura di I. Abuladze, Bulletin de l'Institut Marr de langue, d'histoire et de culture maternelle, 14, Tiflis 1944, 302-307, (2c) tr. latina M.-J. van Esbroeck, *La lettre de l'empereur Justinien sur l'Annonciation et le Noël en 561* AB 86 (1968) 351-371, spec. 356-362, di nuovo in AMZ, 171-177, (3) *Fragmentum edicti* (CPG 6890) in Diekamp (CPG 7781), 134, in AMZ, 194 (193 informazione errata nei riguardi dell'editto sull'aftartodocetismo), (4) altre fonti (4a) Leonzio di Bisanzio, *Adversus Aphthartodocetas* (CPG 6813) PG 86, 1, 1316 D-1356 C, (4b) la predica su Lazzaro di Leonzio di Arabisso (BHG 2219u), a cura di K. H. Uthemann *Byzantion* 59 (1989) 291-353, (4c) Anastasio Sinaita (CPG 7745), a cura di K.-H. Uthemann, CCG 8, Turnhout Leuven 1981, II, 5, 123 126, p. 57.

Studi M. Jugie, *L'empereur Justinien a-t-il été aphthartodocète?* EO 31 (1932) 399-402, G. Weiss, *Studia Anastasiana* 1, Miscellanea Byzantina Monacensia 4, München 1965, 14-

22, P. Van den Ven, *L'accession de Jean le Scholastique au siege patriarcal de Constantinople en 565* Byzantion 35 (1965) 320-352, M.-J. van Esbroeck, *Encore la lettre de Justinien Sa date 560 et non 561* AB 87 (1969) 442-444, F. Carcione, *L'Aftartodocetismo di Giustiniano una mistificazione strumentale del dissenso politico-religioso* Studi e ricerche sull'orientamento cristiano 7 (1984) 71-78, Grillmeier, II, 2, 489-495, M.-J. van Esbroeck, *La lettre de Justinien pour la fête de l'Hypapante en 562* AB 112 (1994) 65-83, H. Brakmann, *Ein unbeachtetes Echo des Hypapante-Briefes Kaiser Justinians* JbAC 34 (1994) 104-106, A. de Halleux, *Un discours hœortologique de Justinien?* AB 110 (1992) 311-328, M.-J. van Esbroeck, *The Aphthartodocetic Edict of Justinian and Its Armenian Background* SP 38, 1997, 578 585.

INNOCENZO DI MARONEA

Grazie a Innocenzo, vescovo di Maronea, possediamo una relazione di parte ortodossa sulla *collatio cum Severianis* tenutasi nel 532, a Costantinopoli, presso Palazzo Ormisda, per volere di Giustiniano, con la speranza di un accordo ecumenico. Il documento, stilato in forma di lettera al presbitero Tommaso di Tessalonica, attesta che i lavori si svolsero in tre giorni durante cui si confrontarono sei vescovi per ciascun partito. L'autore fu nel gruppo calcedonese. La narrazione, la cui attendibilità va misurata con un parallelo resoconto pervenutoci in siriano e attribuito dal Brock all'abate monofisita Giovanni bar Aphthona, diventa di particolare interesse laddove, per la prima volta in un autore ortodosso, si trova esplicita menzione di opere prodotte da Dionigi l'Areopagita (ACO 4/2, 172, 4-5) fino ad allora sconosciute tanto a Costantinopoli quanto a Roma. Sotto il nome di Innocenzo s'è, inoltre, conservato il *De his qui unum ex Trinitate Iesum Christum dubitant confiteri*, un opuscolo in cui la lezione ortodossa è interpretata secondo una soluzione mitigata della formula *Unus de Trinitate passus est carne*: lo scopo è quello di sottolineare l'unità ipostatica, proponendo una lettura marcatamente cirilliana del simbolo calcedonese a scanso di ogni rimprovero individuante nel diofisismo una separazione di stampo nestoriano. Ambidue le opere rimangono in traduzioni latine, che, secondo lo Schwartz (ACO 2/5, XIX), sarebbero state effettuate nel 534 per essere proposte all'attenzione di papa Giovanni II durante la legazione imperiale composta dai vescovi Ipazio di Efeso e Demetrio di Filippi, nella circostanza le avrebbe conosciute Liberato (*Breviarium*, 10, 19), all'epoca presente a Roma.

Edizioni CPG 6846-6849, ACO 4/2, 68-74, 169-184.

Studi H.-Ch. Puech, *Libéré et la date de l'apparition des écrits dionysiens* Annuaire de l'École pratique des Hautes Études Section des Sciences Religieuses, Paris 1930-1931, 3 39, S. P. Brock, *The Conversation with Syrian Orthodox under Justinian (532)* OCP 47 (1981) 87-121, J. Speigl, *Das Religionsgespräch mit den severianischen Bischöfen in Konstantinopel im Jahre 532* AHC 16 (1984) 264-285, M. van Esbroeck DPAC 2, 1784, Perrone, 182, 190, 192, 276.

EUTICHIO DI COSTANTINOPOLI

Eutichio nacque a Teio (Frigia) verso il 512. Fu ieromonaco e archimandrita ad Amasea, il cui vescovo lo mandò nel 552 a Costantinopoli come suo rappresentante al ventilato concilio. L'imperatore Giustiniano I trovò in lui un collaboratore assiduo per la condanna dei Tre Capitoli. Favorevolmente colpito dalla sua personalità, lo designò come successore del patriarca Mena († 21 agosto 552). All'inizio dell'anno 553 o forse un po' prima, espresse in un libello indirizzato a Vigilio il suo accordo con la sede apostolica. In qualità di vescovo della capitale, Eutichio, al posto del papa che aveva rifiutato l'invito alla presidenza, diresse le sessioni e sottoscrisse gli Atti del V Concilio ecumenico (maggio-giugno 553). Anzi sembra che abbia steso la bozza della sentenza sinodale. Deposto ed esiliato nel 565 da Giustiniano, di cui aveva criticato l'aftartodocetismo, si ritirò nell'antico monastero di Amasea. Fu ristabilito nella sede nel 577 da Giustino II (565-578). Rifiutò quindi l'aftartodocetismo, ma criticò anche in uno scritto perduto l'allargamento monofisita al *trisagion*. Nel suo secondo pontificato si scontrò con l'apocrisario Gregorio, più tardi papa, a proposito della dottrina sulla resurrezione. Il contrasto fu causato da un trattato considerato origenista (perduto) del patriarca. Prima di morire, come riferisce la *Vita* di Gregorio Magno, abiurò alle sue opinioni sulla resurrezione. Fra i suoi scritti è stato trasmesso il testo del suo «libello» a Vigilio (6 gennaio 553) sulla comunione di fede con la sede apostolica e sulla necessità di risolvere in concilio la questione dei Tre Capitoli. Inoltre esiste ancora un'omelia sulla eucaristia. Come pure si conosce, in versione armena, un trattato *De differentia naturae et hypostaseos*. Questo documento, elaborato da Eutichio nell'esilio, tratta dei principali concetti trinitario-cristologici, natura e ipostasi. Eutichio cerca di chiarire questi concetti in vista sia della teologia che dell'economia. A questo proposito parte dal loro uso sinonimo nelle scienze profane. Si appoggia sui Cappadoci, specialmente sulla lettera 38 di Basilio, attribuita oggi anche a Gregorio di Nissa. Riprende il concetto cappadocico di ipostasi e lo applica alla cristologia. Esprime così il pensiero teologico comune del 565, insistendo però di più sulla fede di Calcedonia. Affermando nella prima parte, l'«insussistenza» della natura umana nell'ipostasi del Logos, arriva a una dottrina assai netta sull'unione ipostatica in Cristo senza precisare però ulteriormente il concetto di «insussistenza». Nella seconda parte, Eutichio tratta del problema delle due nature. Concludendo, riprende la fede di Calcedonia, riferendosi alla formula di Basilio di Seleucia «in due nature». La sua posizione ricorda dunque sotto diversi aspetti quella di Leonzio di Bisanzio e anche quella di Giustiniano, ma ha poco con il Concilio del 553. È di Eutichio il primo sigillo conservato del patriarca di Costantinopoli. La sua *Vita* è stata scritta tra il 582 e il 602 da un discepolo, il presbitero Eustrazio. I sinassari bizantini lo commemorano il 6 o il 20 aprile.

Edizione: CPG 6937-6940 Grumel, nn. 244-249, 260-263, ACO IV, 1-235-245, PG 86-2392-2401.

Studi: DHGE 16 (1964) 94 s., P. Ananian, *L'opuscolo di Eutichio patriarca di Costantinopoli sulla «Distinzione della natura e della persona»* in *Armeniaca Melanges d'études arméniennes* Venezia 1969, 316-382 (con tr. it.), BBKL 1 (1975) 1574 s., DPAC 1, 1307 s.

EUSTRAZIO DI COSTANTINOPOLI

Eustrazio era un prete della «Grande Chiesa» di S. Sofia di Costantinopoli e un discepolo di Eutichio, patriarca di Costantinopoli, che egli accompagnò in esilio e di cui scrisse la vita.

Studi: C. Laga, *Eustratius van Constantijnopel De mens en zijn werk*, Diss. Leuven 1958, P. Van den Ven, *L'accession de Jean le Scholastique au siège patriarcal de Constantinople en 565* Byzantion 35 (1965) 320-352, J. Darrouzes *DSP* 4 (1960) 1718-1719. Idem *DHGE* 16 (1964) 48. S. J. Voicu *DPAC* 2, 1304-1305.

LE OPERE

1. *Vita di Eutichio*

Lo scritto più importante di Eustrazio è, forse, la sua *Vita* di Eutichio, il monaco nominato improvvisamente patriarca di Costantinopoli da Giustino dopo la morte di Mena nel 552, alla vigilia del V Concilio ecumenico e che venne poi deposto nel 565, quando rifiutò di accettare l'editto a favore dell'aftartodocetismo dell'imperatore ormai sul suo letto di morte. Eutichio venne reintegrato dopo la morte del suo successore, Giovanni Scolastico, nel 577, e rimase patriarca fino alla sua morte nel 582. La vita di Eustrazio è encomiastica e mostra molta abilità nel trattare i cambiamenti di fortuna del suo eroe, venne scritta in data sconosciuta durante il regno dell'imperatore Maurizio.

Edizione: CPG 7520 BHG 657, PG 86-2273-2390, C. Laga *CCG* 25, 1992.

Traduzione Inglese: A. Cameron, A. Wilson, *Translated Texts for Historians* Liverpool University Press, Liverpool in corso di stampa.

Studi: A. Wilson *Biblical Imagery in the Preface to Eustratius' Life of Eutychios* SP 18 (1985) 303-309. Mary Whitby, *Eutychius, Patriarch of Constantinople. An Epic Holy Man in Homo Viator. Classical Essays for John Bramble*, a c. di M. Whitby, P. Hardie, M. Whitby Bristol 1987, 297-308. A. Cameron, *Eustratius' Life of the Patriarch Eutychius and the Fifth Ecumenical Council*, in *ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ Essays Presented to Joan Hussey* a c. di J. Chrysostomides Porphyrogenitus, London 1988, 225-247.

2. Vita di Golinduch

Eustrazio scrisse anche una *Passio* della martire persiana, Golinduch, che è anche il soggetto di una *Passio* che ci è giunta in georgiano: è stato affermato che questa è semplicemente un riassunto di una versione andata perduta di Stefano, vescovo di Ierapoli, ma C. Laga ha dimostrato che Eustrazio ha dato a questo scritto un carattere politico in armonia con i suoi tempi.

Edizione CPG 7521, BHG 700 701, A Papadopoulos-Kerameus, 'Ανάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, IV, St. Petersburg 1897, pp. 149-174 e (V, pp. 395-396)

Studi P. Peeters, *Sainte Golindouch, martyre Perse* AB 62 (1944) 74-125, G. Ganite, *La Passion géorgienne de sainte Golindouch* AB 74 (1956) 405-440. Cfr. DHGE 21, 510-511

3. Sullo stato delle anime dopo la morte

Ci è giunto un trattato, in forma mutila, sulla condizione dell'anima dopo la morte, il quale probabilmente è in relazione all'opera di Eutichio sulla resurrezione, non menzionata da Eustrazio, ma alla quale rimanda Gregorio Magno sull'insegnamento che il corpo risorto è incorporeo; tale opera fu condannata alle fiamme dall'imperatore Tiberio come eretica (*Mor. in Hiob*, 14, 56, 72-74).

Edizione CPG 7522, L. Allatus, *De utrusque ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione*, Roma 1655, 319-580

4. Sull'anima e gli angeli

Quest'opera ci è giunta solo in frammenti.

Edizione C. Laga, *op. cit.*, pp. 315-320

LEONZIO, PRESBITERO DI COSTANTINOPOLI

Fino al 1972, quando M. Aubineau attira l'attenzione in modo più preciso su Leonzio presbitero di Costantinopoli, egli era conosciuto solo per due omelie pubblicate nella *Patrologia Graeca* di J.-P. Migne sotto il nome del ben noto teologo del VI secolo, Leonzio di Bisanzio. Divenne quindi evidente che non si poteva più identificare il presbitero Leonzio con Leonzio di Bisanzio o con Leonzio di Gerusalemme. Nel 1977 M. Sachot espresse l'opinione che alle undici omelie nei manoscritti attribuite al presbitero Leonzio dovrebbero essere aggiunti quattordici sermoni che nei manoscritti sono assegnati a scrittori tanto diversi come Anfiliochio di Ico-

nio, Atanasio di Alessandria, Giovanni Crisostomo e Timoteo, presbitero di Gerusalemme o di Antiochia. La varietà di queste attribuzioni, secondo Sachot, deve risalire a colui che usò il nome di Leonzio, presbitero di Costantinopoli, e altri nomi nella speranza di assicurare la trasmissione delle omelie. Nel 1981 Sachot pubblicò una edizione di una di esse (CPG 4724), e vi aggiunse uno studio dei criteri stilistici che potrebbero essere propri di Leonzio. Nel 1987 C. Datema e P. Allen curarono l'edizione delle undici omelie attribuite a Leonzio nei manoscritti, e vi aggiunsero altre tre che dimostrarono essere anch'esse del presbitero di Costantinopoli. I due studiosi non erano in grado di andare oltre, perché convinti che la dimostrazione basata solo su argomenti riguardanti aspetti puramente stilistici fosse troppo insicura per ulteriori attribuzioni. Gli editori delle quattordici omelie datano Leonzio alla metà del VI secolo, una datazione che è stata accettata da molti studiosi.

Le quattordici omelie sono state pronunciate per una grande varietà di feste: la I per la nascita di Giovanni il Battista (registrata nel BHG o CPG); II e III nella Domenica delle Palme (CPG 7893 e 7898); IV e V su Giobbe (CPG 7894 e 7892); la VI per la moglie di Giobbe e sull'episodio del tradimento di Giuda (CPG 7895); la VII per il Venerdì santo (CPG 7889); VIII e IX per la Pasqua (CPG 7891 e 7890); la X *in mediam Pentecosten* (CPG 7888); la XI per la Pentecoste (CPG 7896); la XII per la nascita di Cristo (CPG 4753); la XIII per la Pentecoste (CPG 4906) e la XIV per la festa della Trasfigurazione (CPG 4724).

Poiché era diffusa convinzione che il genere omiletico fosse in decadenza nel VI secolo, il corpus delle omelie di Leonzio, particolarmente se considerate insieme alle omelie di Severo di Antiochia, è una prova evidente e importante del contrario. Inoltre, finché non ci sia ragione di diffidare della tradizione manoscritta che considera Leonzio un presbitero di Costantinopoli, queste quattordici omelie danno preziose informazioni sulla pratica liturgica e il suo sviluppo nella più antica Bisanzio: le omelie IV e VII, per esempio, erano pronunciate in sequenza durante la Settimana Santa, quando la *lectio continua* era il libro di Giobbe.

Per informazioni concernenti Leonzio e la sua comunità dobbiamo affidarci esclusivamente al contenuto delle sue omelie. Sia il predicatore che il suo pubblico sono uniti nella drammatizzazione di episodi biblici, effettuata con il ricorso a monologhi e a dialoghi fittizi e uno stile carico di parallelismi, anafore, ripetizioni e digressioni. L'uso di un numero considerevole di parole greche nuove o inusuali da parte di Leonzio è indice di quanto la sua comunità gradisse essere presa dallo stupore nel corso dell'omelia. L'esegesi e la teologia biblica non sono né speculative né impegnative, ma sono viste soprattutto come intrattenimento e istruzione. Data l'assenza di esortazione ad una vita ascetica, sembra che i monaci non formassero una parte significativa del pubblico di Leonzio, o che addirittura non fossero proprio presenti. Questa considerazione, come pure il tono generale e il livello della esegesi e della teologia, suggeriscono una

comunità appartenente a una delle chiese più piccole di Costantinopoli; invero, lavoratori o artigiani sembrano essere presenti alle prediche almeno in una occasione, e inoltre troviamo molti riferimenti nelle omelie al commercio minuto e al lavoro.

Il sistema di riferimento teologico di Leonzio è trinitario, ma la sua enfasi è posta in «Cristo il Maestro», cosa in parte attribuibile al fatto che molte delle omelie erano predicate durante le feste del Signore. Il ruolo insi- gnificante assegnato a Maria può essere spiegato con lo stesso motivo. Un ruolo degno di nota è riservato, peraltro, al diavolo, che è presentato come una arrogante canaglia, un impostore, vestito di stracci e che vive selvaggiamente. Nel pensiero religioso di Leonzio e della sua comunità il più antico bestiario cristiano, il *Physiologus*, era autorevole, come si può vedere dalla descrizione che fa del cane, del leone e del cervo.

Edizioni CPG 4724; 4753, 4906, 7888-7896, 7898, E Sartorius, *Leontii presb Constantiopolitani homilia in Iob adhuc inedita*, Programma Universitatis litterarum Dorpatensis, 1927, VII-XIII, M Aubineau, *Homélie Pascales cinq homélie médites*, Sch 187, Paris 1972, 339-468, M Sachot, *L'homélie pseudo-chrysostomienne sur la Transfiguration CPG 4724, BHG 1975 Contextes liturgiques, restitution à Léonce, prêtre de Constantinople*, Édition critique et commentée, Traduction et études connexes, Publications Universitaires européennes, Série 23, Théologie, 151, Frankfurt am Main-Bern 1981, C Datema, P Allen, a c di, *Leontii Presbyteri Constantiopolitani Homiliae*, CCG 17, Turnhout-Leuven 1897

Traduzioni - Francese Omelia XIV M Sachot, *L'homélie pseudo-chrysostomienne*, cit

Inglese P Allen, C Datema, *Leontius Presbyter of Constantinople Fourteen Homilies*, Byzantina Australiensia 9, Brisbane 1991

Studi M Richard, *Leonce de Jérusalem et Léonce de Byzance* MSR 1 (1944) 35-88 (= Idem, *Opera minora*, III, Turnhout-Leuven 1977, n 59), M Aubineau, *Un Ps -Athanase, In Lazarum (e Vat Ottob gr 14) restitué à Léonce de Constantinople* JTS n s 25 (1974) 442-447, M Sachot, *Les homélie de Léonce, prêtre de Constantinople* RSR 51 (1977) 234-243, P Allen, C Datema, *Leontius, Presbyter of Constantinople - A Compiler?* JOEByz 29 (1980) 9-20, C Datema, *When Did Leontius, Presbyter of Constantinople, Preach?* VC 35 (1981) 346-351, C Datema, P Allen, *Text and Tradition of Two Easter Homilies of Ps Chrysostom* JOEByz 30 (1981) 78-102, P Allen, *Leontius, Presbyter of Constantinople - An Edifying Entertainer* Parergon n s 6a (1988) 1-10, C Datema, P Allen, *Leontius, Presbyter of Constantinople, and an Unpublished Homily of Ps Chrysostom on Christmas (BHGα 1914v/1914k)* JOEByz 39 (1989) 65-84, L Perrone DPAC 2, 1931, P Allen, *The Sixth-Century Greek Homily A Re-assessment*, in *Preacher and Audience Studies in Christian and Early Byzantine Homiletics*, a c di M B Cunningham, P Allen, Leiden-Boston-Köln 1998, 201-225

COSTANTINO DIACONO

Il diacono Costantino, che è anche nominato nel manoscritto come *chartophylax* o archivista a Costantinopoli, sembra che sia vissuto tra il 550 e il 650 ed è da noi conosciuto solo attraverso la sua *Laudatio omnium martyrum*, un esteso encomio che fu probabilmente pronunciato oralmente. Il

lavoro fu citato in favore dell'adorazione delle icone al II Concilio di Nicea, e fu incluso nei lezionari greci come una lettura per la festa di Tutti i Santi. Esso incorpora un lungo, fittizio e totalmente improbabile dialogo tra tutti i martiri e l'insieme dei loro giudici, accusatori e torturatori.

Edizioni CPG 7403; PG 88, 480-528, C. Datema, P. Allen, CCG 17, 1987, V Keil, *Quellensammlung zur Religionspolitik Konstantins des Grossen*, Texte zur Forschung 54, Darmstadt 1989

Traduzione - Inglese P. Allen, con C. Datema, *Leontius, Presbyter of Constantinople, Fourteen Homilies*, Byzantina Australiensia 9, Brisbane 1991

Studi LTK 6, 479, D Stiernon: DPAC 1, 802, cfr. P. Allen, *The Sixth-Century Greek Homily A Re-assessment*, in *Preacher and Audience Studies in Christian and Early Byzantine Homiletics*, a c di M B Cunningham, P. Allen, Leiden-Boston-Köln 1998, 201-205

ROMANO IL MELODE

Romano nacque a Emesa (la moderna Homs) in Siria, probabilmente nell'ultimo quarto del V secolo. Divenne diacono della chiesa della Resurrezione a Berytus (la moderna Beirut) e probabilmente nella seconda decade del VI secolo andò a Costantinopoli, dove si stabilì e si unì alla chiesa della Madre di Dio nel distretto di Kyros (la moderna Hexi-Marmara). Lì trascorse il resto della sua vita, morendo probabilmente tra il 555 e il 565. Egli è conosciuto come il maggiore divulgatore del *kontakion*, un sermone cantato: ne esistono ottantanove attribuiti a lui nei manoscritti, di cui la maggior parte degli studiosi accetta circa sessanta come autentici. Il *kontakion*, come Romano lo conosceva (l'uso ai giorni nostri del *kontakion* è piuttosto diverso e corrisponde al preludio del vecchio *kontakion*), era un sermone in un numero di stanze (generalmente circa venti) in metro accentato, che finivano tutte con lo stesso verso finale, come una specie di ritornello. Queste stanze erano chiamate *olmoi* ed avevano come prefazione un preludio (*προοίμιον* oppure *κονουόλιον*). Questo sermone veniva cantato dall'ambone, dopo il canto del Vangelo, con il coro e probabilmente tutta l'assemblea, che si univa nel ritornello. Romano non fu l'inventore di questa forma di verso, che sembra aver avuto origine nella poesia siriana di scrittori come Efrem il Siro, in particolare nella *madrasha* e nella *sogitha*.

I *kontakia* di Romano hanno una varietà di soggetti: la maggior parte di essi riguarda la Persona di Cristo come descritta nei brani evangelici liturgici per le varie feste e le domeniche; altri riguardano la Madonna, o figure dall'Antico Testamento; ne esiste uno sui terremoti e gli incendi che sembra riferirsi a eventi associati ai tumulti di Nika a Costantinopoli nel 532; ve ne sono pochi su martiri e asceti, compresi due sui Quaranta Martiri di Sebaste. Il genio di Romano in questi *kontakia* è segnato da almeno due qualità: la sua inclinazione per la vivace narrazione tramite la quale egli entra nelle vite dei personaggi presenti nei passi biblici, che egli prende come base, e

la sua capacità di un'esposizione dottrinale attenta, in cui rivela il suo profondo attaccamento alla definizione cristologica del Concilio di Calcedonia.

Edizioni: CPG 7570, N B Tomadakis, Ῥωμανοῦ τοῦ Μελῳδοῦ ἕννοι ἐκδιδομένοι κωδικῶν ἐκ πατριαρχῶν, I-IV, Atene 1952-1961 (49 inni), P Maas, C A Trypanis, *Sancti Romani Melodi Cantica Cantica genuina*, Oxford 1963, Idem, *Sancti Romani Melodi Cantica Cantica dubia*, Berlin 1970, J Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode, Hymnes* Introduction, texte critique et notes, Sch 99, 110, 114, 128, 283, Paris 1964-1981 (l'ultimo volume è postumo, edizione incompleta) Solo l'edizione di Maas-Trypanis è completa

Traduzioni: - *Francese* J Grosdidier de Matons, *op cit*

Inglese M Carpenter, *Kontakia of Romanos, Byzantine Melodist*, 2 voll., University of Missouri, Columbia 1970-1973, E Lash, *St Romanos the Melodist, On the Life of Christ Kontakia*, San Francisco-London 1996 (selezione)

Italiana G Cammelli, *Romano il Melode Inni*, Firenze 1938 (8 inni testo e traduzione), G Gharib, *Romano il Melode, Inni* Introduzione, traduzione e note, Torino 1981 (63 inni)

Tedesca G H Bultmann, *Romanus der Melode Festgesänge*, Zurich-Munchen-Paderborn-Wien 1960 (selezione), J Koder *Mit der Seele Augen sah er demes Lichtes Zeichen Herr Hymnen des orthodoxen Kirchenjahres von Romanos dem Melode*, Wien 1996 (selezione)

Studi P Maas, *Die Chronologie des Hymnen des Romanos* ByzZ 15 (1906) 1-44, E Mioni, *Romano il Melode Saggio critico e dieci inni inediti*, Torino 1937, C Chevalier, *Maurologie de Romanos (490-550 environ), le roi des Mélodes* RecSR 28 (1938) 48-71, G Zuntz, *Probleme des Romanos-Textes* Byzantion 35 (1964) 469-534, C A Trypanis, *The Metres of Romanos* Byzantion 36 (1966) 560-623, K Mitsakis, *The Language of Romanos the Melodist*, Munchen 1967, E Salvaneschi, *Adattamento interlinguistico come mezzo espresso in Romano Melodo* Atti e Memorie dell'Accademia Toscana La Colombiana 39 (1974) 21-68, E Topping, *The Apostle Peter, Justinian and Romanos the Melodos* Byzantine and Modern Greek Studies 2 (1976) 1-15, J Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*, Paris 1977, E Catafygiotou-Topping, *Romanos, On the Entry into Jerusalem 'a Basilikos Logos'* Byzantion 47 (1977) 65-91, A de Halleux, *Hellemisme et tyrannie de Romanos le Mélode* RHE 73 (1978) 632-641, A Cameron, *The Theotokos in Sixth-Century Constantinople* JIS n s 29 (1978) 79-108, W L Petersen, *The Diatessaron and Ephrem Syrus as Sources of Romanos the Melodist*, CSCO 475, Subsidia 74, Louvain 1985, W L Petersen, *The Dependence of Romanos the Melodist upon the Syriac Ephrem Its Importance for the Origin of the Kontakion* VC 39 (1985) 171-187, S Brock, *From Ephrem to Romanos* SP 20 (1989) 139-151, Grillmeier, II, 2, 534-544, M Arranz DSP 13 (1988) 898-908, S Zincone DPAC 2 (1983) 3031-3032

GIOVANNI SCOLASTICO

LA VITA

Giovanni, patriarca di Costantinopoli dal 565 al 577, nacque a Seremis, vicino ad Antiochia, e prima della sua ordinazione era uno *scholasticus*. Quando Domnino (Domno), patriarca di Antiochia dal 545 fino al 559, propose di inviare Giovanni a Costantinopoli come suo apocrisario, Gio-

vanni andò a consultare Simeone Stilita il Giovane. Lo stilita predisse che egli un giorno sarebbe divenuto patriarca di Costantinopoli e, su insistenza di Giovanni, rivelò in confidenza che all'imperatore Giustiniano sarebbe succeduto Giustino II. Secondo il biografo di Simeone, Giovanni usò questa informazione per ingraziarsi Giustino. Anastasio, che succedette a Domnino nel 559, conservò i servigi di Giovanni come apocrisario nella capitale. Subito prima della morte di Giustiniano nel 565, Eutichio, patriarca di Costantinopoli, venne bandito, e Giovanni prese il suo posto. Si potrebbe supporre che l'elezione di quest'uomo ambizioso fosse dovuta al suo accordo con i piani di Giustiniano per l'imposizione della dottrina astartodoceta alla quale Eutichio si era opposto. Dal 14 novembre 565 in poi, quando, realizzandosi la profezia di Simeone, Giustino salì al potere imperiale, la relazione tra il nuovo patriarca, il nuovo imperatore e lo stilita non poté che intensificarsi.

Nonostante le circostanze della sua elevazione, Giovanni era comunque calcedonese, il che spiega il silenzio delle fonti calcedonesi su questo episodio. Inizialmente egli apparve ben disposto verso i triteisti e permise loro di riunirsi liberamente nella capitale; questo fu, comunque, probabilmente uno stratagemma per mantenere l'equilibrio tra monofisiti e diofisiti, e terminò nel 567/568 quando il patriarca scrisse un trattato contro il triteismo. L'inutile riunione, che venne tenuta a Costantinopoli nel 570 tra giacobiti e triteisti per mettere fine al loro scisma, venne presieduta da Giovanni, che ricorse a misure severe contro i monofisiti, dichiarando nulle le loro ordinazioni e costringendo a una nuova ordinazione il loro clero, che così passò dalla parte dei calcedoniani. Il patriarca di Costantinopoli intervenne anche negli affari della sede di Alessandria nello sforzo di raggiungere la pace religiosa, ordinando il costantinopolitano Giovanni IV, anche se il nuovo patriarca, come il suo predecessore (che veniva anche lui da Costantinopoli), avrebbe dovuto ricorrere alla violenza per mantenere la sua posizione. Quando lo schietto Anastasio di Antiochia obiettò l'usurpazione di Giovanni dei diritti di un'altra sede, Giovanni IV venne deposto. Alla morte di Giovanni Scolastico il 31 agosto 577 Eutichio venne reintegrato. Nonostante il ruolo influente che ricoprì nella politica ecclesiastica del suo tempo, egli deve la sua reputazione all'influenza delle sue raccolte canoniche. L'identificazione, tentata, di Giovanni Scolastico con lo studioso di cronografia Giovanni Malalas deve essere respinta.

LE OPERE

1 *Sermo catecheticus*

Secondo Fozio (*Bibl.*, cod. 75), quest'opera (non in CPG) aveva come soggetto la Trinità e venne scritta tra il 1° settembre 567 e il 31 agosto 568

Era probabilmente una risposta sia al trattato di Teodosio di Alessandria contro i triteisti sia agli scritti dei triteisti stessi. Giovanni Filopono, insigne filosofo triteista e alessandrino, la attaccò in un libriccino (Βιβλιδάκιον). È probabile che il *Sermo catecheticus* sia identico alla *Mystagogia* (andata perduta) che Giovanni di Nikiu (*Cronaca* XCIV, 13) attribuisce a Giovanni Scolastico, affermando che in essa «afferma l'unica natura di Cristo, il Verbo di Dio, che divenne carne».

2. *Synagoga I titulorum*

In quest'opera (CPG 7550) Giovanni perfeziona una raccolta canonica sistematica anonima in cui i canoni erano raggruppati in sessanta titoli. La raccolta di Giovanni invece è meglio organizzata e i titoli sono ridotti a cinquanta. Nella prefazione all'opera delinea la sua metodologia, fornendoci perciò informazioni riguardanti la storia della legge canonica greca. Ai canoni apostolici e a quelli dei Concili di Nicea, Ancira, Neocesarea, Serdica, Gangra, Antiochia, Laodicea, Costantinopoli, Efeso e Calcedonia, aggiunse sessantasei canoni presi dalla seconda e dalla terza lettera di Basilio ad Anfiloquio di Iconio. La *Synagoga* è stata trasmessa in quarantotto manoscritti con considerevoli variazioni tra di loro per quanto riguarda l'inclusione della prefazione, la dicitura dei titoli e l'ordine dei canoni. Il cardinale Pitra ipotizzò che il numero «cinquanta» potrebbe essere stato ispirato dai cinquanta libri del *Digesto* di Giustiniano. L'opera di Giovanni confluì nella creazione del *Nomokanon*, che dal X secolo fu il libro ufficiale di legge canonica nella Chiesa bizantina, ma la stessa *Synagoga* era ancora in circolazione nel XII secolo.

3. *Collectio LXXXVII capitulorum*

Questa raccolta di canoni (CPG 7551) è presa dalle *Novellae* di Giustiniano le quali, dice Giovanni, «non soltanto seguono i canoni dei nostri Padri ortodossi, ma li investono di un'autorità che viene dal suo potere imperiale» (cioè quello di Giustiniano). Mentre la prefazione a quest'opera fu probabilmente scritta nel 565, il corpo del testo deve essere stato composto mentre Giovanni era ancora ad Antiochia, perché contiene canoni che sono datati a prima del 546. Unito alla raccolta vi è un gruppo di 25 canoni ripresi dal Codice di Giustiniano e dalle *Novellae*, i quali sembrano essere l'opera dell'anonimo canonista la cui raccolta Giovanni aggiornò nella sua *Synagoga*.

4. *Lettere e decreti*

Nulla ci è giunto di questi testi.

Edizioni: CPG 7550-7551; V.N. Benešević, *Iohannis Scholastici synagoga I titulorum ceteraque eiusdem opera iuridica*, 1, ABAW n. s. 14, München 1937, II ed. 1972; I.B. Pitra, *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, 2, Roma 1868, 385-405.

Studi: J. Haury, *Johannes Malalas identisch mit dem Patriarchen Johannes Scholastikos*. ByZ 9 (1900) 337-356; V.N. Benešević, *Synagoga v 50 titulov i drugie žuridičeskie Sborniki Ioanna Sholastika*, Zapiski klassieskago... Arheologičeskago Obščestva 8, St. Petersburg 1914; Grumel, nn. 250-259; E. Schwartz, *Die Kanonensammlung des Johannes Scholasticos*, ABAW, 6, 1933; L. Petit: DTC 8 (1947) 829-831; É. Herman: DDC 6 (1954) 118-120; P. Van den Ven, *L'accession de Jean le Scholastique au siège patriarcal de Constantinople en 565*: Byzantion 35 (1965) 320-352; Beck, 422-423; D. Stiernon: DPAC 1, 1550, ODB 2, 1047.

GIOVANNI IV IL DIGIUNATORE

LA VITA

Nativo di Costantinopoli, Giovanni fu patriarca della città imperiale dal 12 aprile 582 fino al 2 settembre 595. Faceva il mestiere di incisore, ma le sue qualità lo fecero diventare un membro del clero di Santa Sofia durante il regno di Giustino I (518-527). Prima diacono, poi tesoriere patriarcale (*sakellarios*) di Giovanni Scolastico (565-577), Giovanni era anche monaco, e venne preso dalla sua cella per essere consacrato patriarca alla morte di Eutichio nell'aprile del 582. Fu alla presenza di Giovanni che l'imperatore Tiberio consegnò il potere al suo successore Maurizio (14 agosto 582); il patriarca incoronò inoltre Maurizio e benedisse il suo matrimonio con Costantina, la figlia di Tiberio. Il 26 marzo 590 egli incoronò il loro figlio Teodosio. In base alle fonti, egli visse una vita di estrema austerità, donde il suo epiteto «il Digiunatore», e fu prodigo nei suoi doni ai poveri. La sua intransigenza nella questione dell'apostasia gli fece guadagnare la reputazione, tra alcuni, di essere duro e crudele, ma monofisiti come lo storico della Chiesa Giovanni di Efeso lo consideravano conciliante. Ciò spiega perché, secondo lo storico della Chiesa, i calcedoniani accusarono il patriarca di essere un seguace di Severo di Antiochia. Intorno al 587 Giovanni presiedette un sinodo in cui venne data l'approvazione formale, al patriarca di Costantinopoli, di usare il titolo «patriarca ecumenico». Ciò attirò le rimostranze di Gregorio Magno da Roma, che era stato apocrisario a Costantinopoli all'inizio del patriarcato di Giovanni. Il richiamo a Roma di due preti che erano stati deposti dal sinodo di Giovanni provocò una ulteriore tensione tra le due sedi. Secondo Teodoro Studita, Giovanni adottò la legge civile per punire i maghi, che furono condannati all'impalamento, laddove la legge ecclesiastica li puniva con penitenze canoniche. Alla sua morte (2 settembre 595) si scoprì che i soli beni di Giovanni erano un letto di legno, una coperta di poco valore e un mantello, poiché il resto era stato ipotecato quando Maurizio gli aveva prestato una grossa

somma di denaro per i poveri. Una biografia del patriarca venne scritta, dopo la morte di Maurizio, dal prete Fotino, un *ekklesiastikos* o rappresentante legale di S. Sofia; di essa ci è giunto solo un passo, grazie alla sua inclusione negli Atti del II Concilio di Nicea (Mansi 13, 80-85). A Giovanni il Digiunatore vennero attribuiti alcuni miracoli, e viene commemorato dalla Chiesa bizantina il 2 settembre e il 18 febbraio.

LE OPERE

1. *Sermo de paenitentia et continentia et virginitate*

È una lunga omelia indirizzata ad una monaca, ed è composta di estratti da materiale crisostomico e pseudo-crisostomico. La sua autenticità è dubbia, ma venne tradotta in altre lingue: copto, siriano, georgiano e paleoslavo (CPG 7555; PG 88, 1937-1977).

Traduzioni - Copta: v. E.A.W. Budge, *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt*, London 1910, 1-45; tr. inglese, ibidem 147-191.

Siriaca: E.A.W. Budge, *op. cit.*, 289-338; tr. inglese, ibidem 339-379.

Georgiana: cfr. M. van Esbroeck, *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 10, Louvain-La-Neuve 1975, 117 ss.

Paleoslava: in *Vehkija Minei Četij sobranija userossijskum mitropolitom Makarem*, St. Petersburg 1868, 1335-1356.

2. *Syntagma XIV titulorum*

Anche questa opera (CPG 7556) è di dubbia autenticità; essa è una raccolta per titoli di leggi canoniche; ci è giunta in tre recensioni, una delle quali venne tradotta in paleoslavo.

Edizione: V.N. Benešević, *Syntagma XIV titulorum sine scholiis secundum versionem palaeo-slavicam adiecto textu graeco*, St. Petersburg 1906-1907.

La serie seguente di opere penitenziali è tradizionalmente attribuita a Giovanni il Digiunatore, ma esse sono composizioni successive; la loro interrelazione è estremamente complessa, e talvolta il loro testo è, in larga misura, lo stesso. Altre serie sono ancora inedite, e in ogni caso deve essere fatto prima un loro inventario completo.

3. *Canonarium*

Secondo Herman, il fatto che il *Canonarium* (CPG 7558) dà l'impressione di omogeneità deriva dalla sua redazione da parte del monaco Gio-

vanni, che si dichiara discepolo di s. Basilio, il quale probabilmente visse nella prima metà del IX secolo. L'opera riguarda quasi esclusivamente la penitenza per peccati contro la castità.

Edizioni: J. Morinus, *Commentarius historicus de disciplina... poenitentiae*, Paris 1651, 101-117; cfr. I.B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, IV, Paris 1858, 436-438.

Traduzioni - Georgiana: in: N. Zaozerskij, A. Chachanov, *Nomokanon Ioanna Postnika v ego redakcijah: gruzinskoj, grečeskoj i slavjanskoj*, Moskva 1902.

Paleoslava: N. Suvorov, *Verojatnyj sostav drevnešego isповednogo i pokajannogo ustava v Vostočnoj cerkvi*: Vizantijskij Vremennik 8 (1901) 422-434 (meno completo del testo greco o georgiano).

4. *Didascalia Patrum*

Un anonimo redattore riduce il numero dei canoni del *Canonarium* per produrre una nuova opera (CPG 7559), nella quale include altri scritti attribuiti a Giovanni il Digiunatore: la *Consequentia et ordo* (Ἀκολουθία), una minuta per penitenti e il *Sermo de confessione et poenitentia* (Λόγος). Nella trasmissione di quest'opera composita, comunque, alcuni manoscritti conservano il *Canonarium* integrale.

Edizioni: N. Suvorov, *op. cit.*, 398-402 (parziale); A. Almazov, *Kanonarij monaha Ioanna*, K Voprosu o pervonačalnoj sudbe nomokanona Ioanna Postnika, Zapiski imperat. Novorossijskago Universiteta 109, Odessa 1907, 158-168.

Traduzione - Paleoslava: in: N. Suvorov, *op. cit.*, 415-422.

5. *Canonicum*

Almeno tre serie di canoni penitenziali (CPG 7560) attribuiti a Giovanni il Digiunatore furono soggette ad un rifacimento da parte di compilatori o copisti, che ebbe come risultato un'altra opera, il cosiddetto *Nomokanon*. Questa revisione, che può essere datata all'ultima parte del IX secolo o alla prima del X, contiene la *Didascalia* indirizzata alle monache (ed. I.B. Pitra, *Spicilegium Solesmense* 4, Paris 1858, 416-429). L'autore di questa parte dell'opera attribuisce i suoi canoni a s. Basilio e alcuni di loro sono veramente autentici (cfr. Grumel, 198). Le tre serie di canoni penitenziali che sono state identificate fino a oggi sono:

a) *Canones poenitentiales 51*; ed. I.B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, cit., 429-435.

b) *Canones 34* (messi insieme da Matteo Blastares): ed. Christophoros, *Κανονικόν*, Costantinopoli 1800, 312-325. Diversi canoni compaiono sia nella prima serie che nella terza. Cfr. Grumel, n. 198.

c) *Canones*. Questa collezione è la più grande delle tre ma i canoni sono sistemati diversamente e non sono numerati (messi insieme da Matteo Blastares): ed. G. Rhalles, M. Potles, *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων*, IV, Atene 1854, 432-445.

6. Lettere

Non ci è giunta alcuna delle lettere di Giovanni (cfr. Grumel).

Edizioni: cfr. CPG 7555-7560 e bibliografia; *Synaxarium ecclesiae constantinopolitanae*, ed. H. Delehaye, *Prophylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Bruxelles 1908, 7, 8 e 474; Giovanni di Efeso, *Historia ecclesiastica*, III; Teofilato Simocatta, *Historiae* I, 1; 10-11; VII, 6; Teofane, *Chronographia*, A.M. 6074, 6082: PG 108, 544 e 572.

Studi: S. Vailhé, *Saint Grégoire le Grand et le titre de patriarche œcuménique*. EO 11 (1908) 161-171; R. Janin: DTC 8 (1924) 828-829; E. Herman, *Il più antico penitenziale greco*: OCP 19 (1953) 71-127; Beck, 423-424; LTK 6 (1960) 1065-1066; A. Tuilier, *Le sens de l'adjectif «œcuménique» dans la tradition patristique et la tradition byzantine*, NRTh 86 (1964) 260-271; Grumel, nn. 264-272; D. Stiernon: DSP 8 (1972) 586-589; Idem: DPAC 2, 1550, cfr. 1, 439; ODB 2, 1049.

FOTINO DI COSTANTINOPOLI

Fotino, presbitero e *defensor* della Chiesa di Costantinopoli, è conosciuto solo attraverso un frammento che fu citato dalla sua opera nella quarta sessione del II Concilio di Nicea nel 787. Da esso veniamo a sapere che scrisse una biografia del patriarca Giovanni IV di Costantinopoli, soprannominato «il Digiunatore» (582-595), che probabilmente conobbe personalmente. L'opera fu scritta dopo la morte dell'imperatore Maurizio († 602). Il frammento contiene un resoconto di un miracolo ottenuto attraverso una icona della Madre di Dio, ma il tenore dell'opera si può dedurre nel suo complesso solo intuitivamente. Forse Fotino, come rappresentante della Chiesa di Costantinopoli, ha cercato di rivendicare il diritto di Giovanni il Digiunatore al titolo di «patriarca ecumenico», titolo che non era stato affatto accettato dai vescovi di Roma, Pelagio II (579-590) e Gregorio Magno (590-604).

Edizioni: CPG 7971; Mansi 13, 80-85.

Studi: A. Ehrhard, in: Krumbacher, 144, 187; Beck, 459; A. De Nicola: DPAC 2, 1391.

SERGIO DI COSTANTINOPOLI

Secondo la testimonianza di Anastasio Sinaita Sergio proveniva da una famiglia sira giacobita. Fu diacono a S. Sofia, con l'incarico speciale delle

opere di carità. Elevato alla sede patriarcale nel 610, prima della caduta dell'imperatore Foca (602-610), prese le parti di Eraclio. Lo incoronò poi nell'ottobre 610 e diventò il suo consigliere. Si rese meritevole nella situazione critica degli anni 612-630, quando Eraclio si trovava in guerra contro i Persiani. Prestò nel 620 aiuto finanziario all'imperatore e tenne la reggenza nell'assenza del sovrano. I contemporanei gli attribuivano la salvezza di Costantinopoli, che nel 626 fu minacciata dagli Avari. In questa occasione avrebbe composto il famoso inno *Akathistos*. In realtà non fece che aggiungervi qualche versetto introduttivo e contribuì soprattutto alla sua popolarità. Molto più importante però fu il suo ruolo nella politica ecclesiastica. Qualche anno prima della spedizione di Eraclio in Persia, Sergio aveva già cercato una dottrina che permettesse di ristabilire l'unione con i giacobiti. Intendendo presentare una nuova soluzione della questione cristologica, aveva affermato che l'unità d'energia non è una conseguenza dell'unica natura, ma dell'unica persona in Cristo e aveva allargato questa tesi all'unica volontà, appoggiandosi pure su autorità patristiche, come anche su un trattato attribuito a Mena. Sembra che avesse diffuso la sua dottrina fin dai primi anni dell'impero di Eraclio per mezzo di lettere e di contatti personali. Comunque verso il 615 Sergio entrò in contatto con Teodoro, vescovo di Pharan (Grumel, n. 281: prima del 622). Gli mandò il libello scritto da Mena per papa Vigilio; Teodoro accettò l'opinione di Sergio. Questi domandò inoltre a Giorgio Arsas di raccogliere testi patristici per la sua posizione (Grumel, n. 280: del 618). Infine espose la propria dottrina all'imperatore Eraclio, verso il 621/622. Consigliato da Sergio, l'imperatore riuscì, agli inizi degli anni trenta, a mettersi d'accordo con le Chiese armena e sira. Sergio stesso aveva già avuto nel 626 una disputa religiosa con Ciro di Fasi. Questi fu nel 631 designato patriarca di Alessandria. Due anni dopo egli concluse l'unione con i monofisiti alessandrini, i cosiddetti teodosiani. Le condizioni dell'unione furono riassunte in nove brevi capitoli (Hahn, *Bibliothek der Symbole*, n. 232). Il settimo capitolo parlava di due nature, pur riconoscendo con Cirillo una sola natura o con Dionigi l'Areopagita una sola energia divino-umana. Ciro incaricò Sofronio di rimettere un esemplare della formula d'unione a Sergio, come risulta da una lettera di questo a papa Onorio. Sergio, da parte sua, sostenuto dal sinodo permanente, scrisse a Ciro che, essendosi fatta l'unione, non si dovrebbe più permettere che si parlasse di una o di due operazioni, ma di un solo operante nelle azioni divine e umane del Cristo (cfr. Grumel, nn. 287 s. e 290 dell'anno 633). In Egitto questo passo di Sergio venne interpretato come un avvicinamento alla posizione giacobita. L'imperatore e i patriarchi Sergio e Ciro avevano dunque promulgato la nuova professione di fede e trattato con i giacobiti, senza curarsi affatto di ciò che ne pensava Roma. Solo di fronte all'opposizione di Sofronio, Sergio ritenne opportuno esporre i fatti a papa Onorio (Grumel, n. 291). Nel 634 raccontò quindi tutta la vicenda insistendo sulla adesione degli eretici al Concilio di Calcedonia. Sergio esagerava senz'altro i successi ottenuti e ometteva di

dire che l'accettazione del Concilio di Calcedonia non compariva nemmeno nell'atto di unione. Nella sua risposta, Onorio, che premeva per la pace fra tutte le Chiese, accettò la posizione di Sergio. Riferendosi all'agonia di Gesù, cercava di concordare la volontà divina e la volontà umana e parlava quindi di una sola volontà in Cristo. Dopo le riserve espresse da Sofronio, che soggiornava in quel tempo a Costantinopoli, Sergio presiedette un sinodo che difese la tesi di Cristo unico operante (Grumel, n. 287). Massimo il Confessore chiamò più tardi questa decisione *Psephos*. Sofronio, ormai patriarca di Gerusalemme, prese le distanze da questo compromesso. In una enciclica affermò due operazioni naturali di Cristo, riferendosi anche lui all'*energeia theandrike* di Dionigi l'Areopagita (Hahn, *Bibliothek der Symbole*, n. 232). Insisteva pertanto pure sull'unica ipostasi di Cristo, trascurando in un certo senso la volontà umana di Gesù. Sergio non approvò l'enciclica di Sofronio. Vide in essa tracce di nestorianesimo. Metteva invece in evidenza la base personale dell'attività effettiva di Cristo. Informò però Onorio su tutta questa faccenda. Il papa riconobbe il procedimento del patriarca. Considerando la dottrina delle due energie come novità, preferì tuttavia parlare di una sola volontà. Non si sa se Sergio avesse in mano una seconda lettera più riservata del papa, quando compose l'*Ektthesis* che nel 638 fu promulgata dall'imperatore Eraclio come editto imperiale (Hahn, *Bibliothek der Symbole*, n. 234). Questo documento, in cui vengono esposte la dottrina ortodossa della Trinità e la cristologia di Calcedonia, proibisce di parlare di una o di due energie. Afferma invece una sola volontà, senza confusione delle due nature, ognuna delle quali conserva i propri attributi nell'unica persona del Verbo. Sergio convocò poi a Costantinopoli un sinodo che approvò l'*Ektthesis* e ordinò a tutti i fedeli di accettarne le disposizioni. Il testo fu quindi affisso nel nartece di S. Sofia. Un suo esemplare fu inviato a Roma. Sergio morì poco dopo, il 9 dicembre 638. Appena eletto patriarca, nel gennaio 639, Pirro riunì un altro concilio e fece sottoscrivere l'*Ektthesis* da tutti i vescovi convenuti. Dieci anni dopo, nel 648, l'imperatore Costante II, per raggiungere la pace, promulgò il cosiddetto *Typos* in cui, senza la forma di una confessione di fede, viene ordinato che nessuno dovrebbe essere condannato a causa di affermazioni monotelite o diotelite. Il sinodo lateranense del 649 invece ammise le due volontà e le due operazioni naturali. Il Concilio del 680-681 riprese questa decisione. La teologia della nuova ortodossia fu elaborata da Massimo il Confessore. A causa del suo impegno per l'unione con i monofisiti egiziani, siriani e armeni, Sergio stesso fu condannato come eretico sia dal sinodo lateranense del 649 che dal Concilio del 680-681, che vide in lui l'iniziatore del monotelismo. Le altre testimonianze contemporanee sono anch'esse poco favorevoli a lui. Ma questi giudizi appaiono spesso troppo negativi. Prendendo le distanze dalla valutazione tradizionale, la ricerca moderna vede piuttosto in Sergio un vescovo pio e pacifico che comprendeva la fede di Calcedonia nel senso di una cristologia dall'alto e difendeva quindi l'unione nell'ipostasi del Logos.

Edizioni: CPG 7604-7608; Grumel, nn. 279-293. *Epistole*: Mansi 11, 525-537; 10, 972-976. *Ektthesis*: Mansi 10, 992-997; ACO Ser. II, 1, a c. di R. Riedinger.

Studi: Bardenhewer V, 26 s.; Fliche-Martin V, spec. 169-184, 193-197; Beck, 55, 292-295; J. L. Van Dieten, *Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI (610-715)*, Amsterdam 1972 (fondamentale); L. Magi, *La Sede Romana nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini*, Roma-Louvain 1972, *passim*, spec. 196-205; *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, 2-5 septembre 1980, a c. di F. Heinzer, C. Schönborn, Paradosis 27, Fribourg 1982, *passim*; D. Stiernon: DPAC 2, 3154; P. A. Yannopoulos, *Dal secondo concilio di Costantinopoli (553) al secondo concilio di Nicea (786-787)*, in: *Storia dei Concili ecumenici*, a c. di G. Albergo, Brescia 1990, 119-154; K.-H. Uthemann, *Sergios I.* Biogr.-Bibliogr. Kirchenlexikon 9 (1995) 1413-1428 (fonti e bibliografia).

GIORGIO DI PISIDIA

LA VITA

Nato in Antiochia di Pisidia, Giorgio divenne diacono della chiesa di S. Sofia a Costantinopoli dove, sotto il patronato del suo padre spirituale e amico, il patriarca Sergio (610-638), occupò la posizione di *skeuophylax* (sacrista) e poi di *referendarius* o nunzio patriarcale presso l'imperatore. Con quest'ultima mansione accompagnò l'imperatore Eraclio nella sua campagna persiana nel 622/623. Era un poeta della scuola di Nonno di Panopoli, molto celebrata in epoche successive, quando Giorgio venne paragonato a Euripide, e compose poemi sia storici che teologici, e anche una vita in prosa di Anastasio il Persiano.

Studi: S. Impellizzeri, *La letteratura bizantina da Costantino agli iconoclasti*, Bari 1965, 264-268, 363-364; C. Trypanis, *Greek Poetry from Homer to Seferis*, London and Boston 1981, 400-401, 403, 406, 412-413; D. Stiernon: DPAC 2, 1528.

LE OPERE

1. Poemi storici

Ci sono giunti sei poemi storici in trimetri giambici: sul rovesciamento di Foca da parte di Eraclio nel 610 (che appartiene al 610/611 o forse al 619/620), sulla campagna persiana del 622 (composto nel 622/623), sul patrizio Bonos – o Bonosos – (composto nel 626), sull'attacco degli Avari a Costantinopoli (composto nel 626), sul recupero della vera croce a

Gerusalemme da parte di Eraclio (composto nel 630) e un poema encomiastico su Eraclio (composto nel 630), che ci è giunto solo in frammenti. Il loro valore storico è stato difeso da N.H. Baynes.

Edizioni: CPG 7827-7832; PG 92, 1197-1332 (*De expeditione Persica, Bellum Avaricum, e Eracliade*); A. Pertusi, *Giorgio di Pisidia: Poemi I. Panegirici epici*, StPatrByz 7, Etal 1960.

Traduzioni - Italiana: A. Pertusi, *op. cit.*

Inglese: M. Whitby, *Translated Texts for Historians*, Liverpool (in stampa).

Studi: N.H. Baynes, *Some Notes on the Historical Poems of George of Pisidia*: CQ 6 (1912) 82-90; Idem, *The First Campaign of Heraclius against Persia*: EHR 19 (1904) 694-702; Idem, *The Restoration of the Cross at Jerusalem*: EHR 27 (1912) 287-299; P. Speck, *Zufälliges zum Bellum avaricum des Georgios Pisides*, München 1980.

2. Poemi teologici

Esistono poemi, anche questi in trimetri giambici, su soggetti teologici: la resurrezione, la creazione, la futilità della vita, uno contro Severo di Antiochia, ed un altro sulla vita umana la cui autenticità è stata, comunque, messa in dubbio. Essi sono tutti datati dopo il 630.

Edizioni: CPG 7833-7836; PG 1373-1384; 1425-1578; 1581-1600; 1621-1676; CPG 7837; L. Sternbach, *De Georgio Pisida Nonni sectatore*, in: *Analecta graeco-latina philologis Vindobonae congregatis obtulerunt collegae et Leopolitani*, Cracow 1893, pp. 38-54.

Studi: A. Bianchi, *Note sulla cultura a Bisanzio all'inizio del VII secolo in rapporto all'Esamerone di Giorgio di Pisidia*: RSBN 12 (1965) 137-143; Idem, *Sulla cultura astronomica di Giorgio di Pisidia*: Aevum 40 (1966) 35-52; M.R. Dilts, *Krumbacher on George Pisides*: Byzantion 35 (1965) 612.

3. Poemi minori

Esistono numerosi poemi minori ed epigrammi, due dei quali sono stati inclusi nell'*Antologia Palatina*.

Edizioni: CPG 7839; PG 92, 1732-1753; L. Sternbach, *Georgii Pisidae carmina medica*: WS 13 (1891) 1-4, 16-62; 14 (1892) 51-68 (suppl. I, V-CVIII)

4. Vita di Sant'Anastasio il Martire

Quest'opera (BHG 86), che è l'unico lavoro in prosa di Giorgio che ci è giunto, è un resoconto del martirio di s. Anastasio il Persiano.

Edizioni: CPG 7838; PG 92, 1680-1729; A. Pertusi, *L'encomio di s. Anastasio martire Persiano*: AB 76 (1958) 5-63; B. Flusin, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VI^e siècle*, I, Paris 1992, 201-259 (con tr. francese).

TIMOTEO PRESBITERO

Timoteo fu presbitero e tesoriere nella chiesa di S. Sofia, la «Grande Chiesa». Compose un trattato, dedicandolo a Giovanni, presbitero della chiesa di Chalkoprateia, sulle diverse eresie e sul rituale per la riconciliazione degli eretici. Perseguito uno scopo pratico Timoteo distingue tre gruppi di eretici, cioè di convertiti: i primi, tascodrugiti, marcioniti ecc. (sono 27 gruppi di eretici) devono essere battezzati; i secondi, quattodecimani, novaziani ecc. devono essere cresimati; i terzi, meliziani, nestoriani ecc. devono abiurare dallo scisma o dall'eresia. Questo trattato, che dà una idea delle eresie del secolo VI, specialmente sulle numerose sette monofisite, risale probabilmente al tempo di Eraclio. Un altro trattato sulle due nature in Cristo non appartiene a lui, ma a Massimo il Confessore.

Edizioni: CPG 7016; PG 86,12-74; ed. nuova a c. di V. Benešević, *Syntagma XIV titulorum sine scholiis*, St. Petersburg 1906, 707-738.

Studi: Bardenhewer V, 26; É. Amann: DTC 15 (1946) 1140 s.; Beck, 401 s.; J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris 1923, III ed., p. 135; J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, 163-167; DPAC 2, 3455 s.

TEODORO SINCELLO

Teodoro, prete di S. Sofia e sincipello o associato del patriarca Sergio (610-638), fu anche uno degli ambasciatori mandati al Khagan il sabato 2 agosto 626 prima dell'assedio degli Avari a Costantinopoli (*Chronicon Paschale* 721, 9) e un contemporaneo del poeta Giorgio di Pisidia. Teodoro compose e pronunciò due orazioni o omelie che sono di interesse liturgico e storico. La prima, *Inventio et depositio vestis in Blachernis* (BHG 1058) venne erroneamente attribuita da Loparev a Giorgio di Nicomedia, vissuto nel IX secolo, e fu considerata come la descrizione degli eventi dell'attacco dei Rus a Costantinopoli nell'860. Vasil'evskij, comunque, ha dimostrato che l'opera ha a che fare con l'attacco degli Avari del 619, di cui Teodoro fu testimone oculare. Infatti l'omelia, che può essere datata tra il 620 e il 625, probabilmente al 620, può essere usata per ricostruire alcuni eventi del tempo dell'invasione. Nel commemorare l'anniversario del ritorno solenne dell'abito della Vergine alla sua chiesa delle Blacherne dopo il trasferimento a causa dell'assedio (da cui derivò una festa che venne in seguito celebrata il 2 luglio), l'oratore descrive il numero e lo splendore delle chiese mariane di Costantinopoli,

racconta dettagliatamente la scoperta della reliquia da parte di Galbio e Candidato e ci informa che la deposizione dell'abito alle Blacherne era stata celebrata dal tempo dell'imperatore Leone I (457-474). L'importanza dell'omelia risiede nel fatto che essa prova che il culto della Vergine e del suo abito era ben radicato prima degli eventi del 619. Il discorso di Teodoro è vivace, egli usa il dialogo, ed è entusiasta di dare ai protagonisti degli avvenimenti nomi biblici e li paragona a figure della storia della salvezza.

La seconda opera, che viene adesso attribuita a Teodoro, ma è trasmessa anonima, è il *De obsidione Constantinopolitana sub Heraclio imperatore* (BHG 1061). Vi sono marcate somiglianze stilistiche con l'omelia sulla veste della Vergine; anche questa opera di Teodoro è di interesse storico perché dà un resoconto commemorativo ed è una testimonianza oculare dell'assedio di Costantinopoli da parte degli Avari nel 626. All'imperatore Eraclio, alla famiglia imperiale e al patriarca Sergio vengono assegnati ruoli importanti. Esistono tre redazioni di questa omelia: una redazione corta, basata sul Vaticanus gr. 1572 (sec. X), pubblicata da Mai; una redazione più completa, basata sul Parisinus suppl. gr. 241 (sec. X), pubblicata da Sternbach; e una terza, anch'essa una recensione lunga (BHG 1078m), trovata da Aubineau nel Pantocrator 26.

Edizioni: CPG 7935; F. Combéfis, *Historia haeresis monotheitarum* (= *Novum Auctarium* II), Paris 1648, 751-786; inoltre parzialmente in: C. Loparev: *Vizantijskij Vremennik* 2 (1892) 581-628 (cfr. E. Kurtz: *ByzZ* 5 [1896] 369-370); CPG 7936 e il Suppl. A. Mai, *Notuae Patrum Bibliothecae* 6, 1, Roma 1853, 423-437 (la recensione breve); L. Sternbach, in: *Analecta Avarica*, Rozprawy Akademii Umiejetnosci Wydział Filologiczny, ser. 2, XV, Cracow 1900, 2-24 (= L. Sternbach, *Studia Philologica in Georgium Pisidam*, Cracow 1900, 297-334) (versione lunga).

Traduzioni - Paleoslava e russa (parziale): in: C. Loparev, *op. cit.*

Francese: in: F. Makk, *Traduction et commentaire de l'homélie écrite probablement par Théodore le Synelle sur le siège de Constantinople en 626*, Szeged 1975.

Inglese: Averil Cameron, *The Virgin's Robe: An Episode in the History of Early Seventh-Century Constantinople*, Byzantion 49 (1979) 42-56, tr. basata su Loparev.

Studi: V. Vasil'evskij, *Avary, a ne Russkie, Feodor, a ne Georgij*: *Vizantijskij Vremennik* 3 (1896) 83-95; N.H. Baynes, *The Finding of the Virgin's Robe*, in: *Mélanges Grégoire*, Bruxelles 1949, 87-95 (= *Byzantine Studies*, London 1955, 240-247); A. Wenger, *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e au X^e siècle. Études et documents*, Archives de l'Orient Chrétien 5, Paris 1955, 111-139; J.L. Van Dieten, *Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI. (610-715)*, Amsterdam 1972, 12-21; C. Belting-Ihm, *Sub matris tutela*, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Heidelberg 1976; M. Aubineau, *Récits de l'obsidion CP. et de imaginibus, homélies de Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, André de Crète: Athos, Pantocrator 26*: RPhLHA 51 (1977) 30-31 (= *Chrysostome, Sévérien, Proclus, Hésychius et alii: Patristique et Hagiographie grecques*, London 1988, n. 10) (terza versione); Averil Cameron: *Byzantion* 49 (1979) 42-56; ODB 3, 2048.

CHRONICON PASCHALE

Il *Chronicon Paschale* è il nome comunemente usato per una anonima cronaca universale, il cui scopo, come quelle di Sesto Giulio Africano nel III secolo e di Giorgio Sincello nel IX, era quello di calcolare su base accurata la data di Pasqua. Oggi sussiste, quasi intatto, in un solo manoscritto. Probabilmente completato nel 630, certamente si estendeva fino al 629; copre il periodo che va dalla creazione fino all'aprile del 628, a parte qualche interruzione, e fu redatto probabilmente da un ecclesiastico che era in relazione con il patriarca Sergio I di Costantinopoli (610-638). Lo scopo teologico dell'autore è esposto nella lunga prefazione: era quello di dimostrare l'esattezza dei calcoli della data della Pasqua e di conseguenza delle altre feste cristiane seguendo la tradizione cronologica alessandrina e i canoni del Concilio di Nicea. Benché il suo intento sia di dimostrare l'armonia tra la verità teologica e la precisione storica, l'autore ha un approccio scientifico ai fondamenti astronomici dei suoi calcoli. La prefazione è seguita da tavole cronologiche mediante l'unione di un gran numero di costruzioni cronologiche alle quali sono aggiunti resoconti importanti e passi esegetici. Le computazioni variano: a seconda della vita dei patriarchi da Adamo e la chiamata di Abramo, gli anni dei sommi sacerdoti della post-cattività babilonese e dei Tolemei, le olimpiadi, i fasti consolari, le indizioni e gli anni di regno degli imperatori romani. Esso si occupa molto più di questi elementi che della narrazione vera e propria. Anni vuoti sono segnati allo stesso modo di quelli nei quali sono registrati degli avvenimenti; inoltre c'è una lunga serie di date concernenti la vita di Cristo. È la prima cronaca conservata a datare la creazione il 21 marzo di 5509 anni prima della nascita di Cristo e conseguentemente la crocifissione all'anno 5540. Il *Chronicon Paschale* contiene un gran numero di informazioni sulla legislazione religiosa, su sinodi ecclesiastici e complicazioni politiche dei dibattiti ecclesiastici e dottrinali. L'autore dipende fortemente dalla Bibbia, da Sesto Giulio Africano, da Eusebio di Cesarea, da Cosma Indicopleuste e Giovanni Malalas, ma li completa con informazioni prese da altre fonti, molte delle quali sono identificabili (vite dei santi, storici della Chiesa, documenti e probabilmente una cronaca della città di Costantinopoli) come anche da testimonianze del VI e dell'inizio del VII secolo. Le sue preferenze vanno agli affari imperiali e urbani piuttosto che a guerre; egli, anche se ha ricevuto una certa istruzione, non mostra nessuna conoscenza della letteratura classica. Capace di computazioni complesse, forse ha avuto scarsa conoscenza del latino burocratico. Nonostante il suo interesse e la sua importanza, il *Chronicon Paschale* non influenzò i cronografi bizantini posteriori, che non hanno usato le sue informazioni storiche e non hanno adottato come data della creazione quella del 5509 (a.C.). Sembra anche inverosimile che siano state prodotte molte copie del testo.

Edizioni: CPG 7960-7962; L. Dindorf, *Chronicon Paschale*, Bonn 1832 (= PG 92, 69-1028).

Traduzioni - Francese (del prologo) J. Beauchamp et al., *Temps et Histoire*, I. *Le prologue de la Chronique pascale*. Travaux et Mémoires 7 (1979) 228-258.

Inglese (parziale): M. e M. Whitby, *Chronicon Paschale, 284-628 A.D.*, Translated Texts for Historians 7, Liverpool 1989.

Studi: E. Schwartz: PW 3 (1899) 2460-2477; F.C. Conybeare, *The Relation of the Pascal Chronicle to Malalas*. ByzZ 11 (1902) 395-405; E. Schwartz, *Christliche und jüdische Osterfesten*, AGG 8,6, Berlin 1905, 20-40; G. Mercati, *A Study of the Paschal Chronicle*. JTS 7 (1906) 397-412 (= Idem, *Opere minori*, II, ST 77, Roma 1937, 462-479); H. Leclercq: DACL 3 (1948) 1553-1555; G. Moravcsik, *Byzantinoturcica* 1, Berliner Byzantinistische Arbeiten 10, II ed., Berlin 1958, 241-243; V. Grumel, *La chronologie, Traité d'études byzantines*, I, Paris 1958, 26-232; H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, München 1978, vol. 1, 328-330; J. Beauchamp et al., *op. cit.*, 223-301; Idem, *La Chronique pascale: Le temps approprié*, in: *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge*, Paris 1984, 451-468; M. e M. Whitby, *op. cit.*, ix-xxviii; E. Jeffreys, B. Croke, R. Scott, *Studies in John Malalas*, Byzantina Australiensia 6, Sydney 1990, *passim*; D. Stiernon: DPAC 1, 663; ODB 1, 447.

SERGIA

Sergia, che visse nel VII secolo durante il patriarcato di Sergio (610-638), era la badessa del monastero fondato a Costantinopoli da Olimpia, la ricca diaconessa e amica di Giovanni Crisostomo. Essa è l'autrice di un resoconto (CPG 7981; AB 16 [1897] 44-51) sul modo con cui aveva salvaguardato il trasferimento delle reliquie di Olimpiade dal monastero di S. Tommaso ἐν Βρόχους, dopo la sua distruzione per mano dei Persiani durante l'assedio di Costantinopoli del 626, al suo monastero, che era stato ricostruito dopo la sua distruzione durante i tumulti di Nika nel 532.

PIRRO DI COSTANTINOPOLI

Pirro fu presbitero di S. Sofia e igumeno del monastero della Theotokos di Crisopoli sul Bosforo. Eletto patriarca il 20 dicembre 638, successe a Sergio I, di cui continuò la politica religiosa. Alla fine di quell'anno o all'inizio dell'anno seguente confermò l'*Ektthesis* dell'imperatore Eraclio che a Roma si considerava come la sua opera (Grumel, n. 296). Compose una enciclica a favore del monotelismo e difese questa posizione anche in una lettera indirizzata al papa Giovanni IV, appoggiandosi sul libello di Mena indirizzato a Vigilio. Dopo la caduta dell'imperatrice Martina e l'avvento dell'imperatore Costante II, la nuova situazione del 641 lo costrinse a rinunciare al patriarcato. Si ritirò quindi in Africa dove continuò la sua propaganda monotelita. Incontrò Massimo il Confessore, che si era già prima rifugiato da Costantinopoli a Cartagine. A lui, ancora prima di essere patriarca, aveva esposto, in un *tomos* perduto, le opinioni di Sergio, con lo scopo di guadagnarlo alle posizioni monotelite (cfr. la lettera 19 di Massi-

mo: PG 91, 216-228). A Cartagine riprese le discussioni teologiche con il monaco bizantino. La disputa famosa avvenuta fra lui e Massimo a Cartagine nel 645 è stata conservata in un verbale, trasmessa in una versione romana. Nel 646 – convinto, come si dice, dagli argomenti di Massimo – si recò a Roma. Tornò però presto al monotelismo. Perciò il sinodo lateranense del 649 lo condannò come eretico. Nel 654 fu tuttavia ristabilito come patriarca di Costantinopoli per breve tempo, durante il quale approvò il *Typos*, promulgato nel 649 dall'imperatore Costante II. Morì il giorno di Pentecoste del 654. La maggior parte delle sue opere è andata perduta. Il Concilio del 680/681 cita sei *tomoi* di scritti di Pirro. Non è chiaro se contenevano, oltre gli scritti menzionati e un *tomos dogmatikos*, anche altri scritti.

Edizioni: CPG 7615-7618; Grumel, nn. 294-298; Mansi 10, 988; 10, 1001-1004; 11, 581. *Disputatio*: PG 91, 288-353.

Studi: Bardenhewer V, 27; Beck, 432; LTK 8 (1963) 908 s.; J.L. Van Dieten, *Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI. (610-715): Geschichte der griechischen Patriarchen von Konstantinopel*, Amsterdam 1972, 57-78, 104 s.; L. Magi, *La Sede Romana nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini*, Roma-Louvain 1972, 205-215; DPAC 2, 2804; BBKL 7 (1994) 1076 ss. (bibliografia).

PAOLO II DI COSTANTINOPOLI

Dopo essere stato economo di S. Sofia, Paolo II, nel 641, succedendo a Pirro I durante le turbolenze causate dalla morte dell'imperatore Eraclio, diventò patriarca di Costantinopoli. Annunciando la sua elezione al papa Teodoro si dichiarò d'accordo con l'ortodossia romana. Il papa Teodoro però respinse la troppo vaga dichiarazione, esigendo dal neo-eletto la condanna sinodale del predecessore. A nuove insistenze del papa per ottenere da lui garanzie più sicure di ortodossia, Paolo rispose nel 646 con una professione di fede monotelita, pur pretendendo di non essere in discordia con il vescovo di Roma. Affermava fra l'altro che la carne unita al Verbo possiede la volontà divina per la quale è condotta e mossa (Grumel, n. 300). A questo proposito si riferiva a testi di Gregorio di Nazianzo, Atanasio, Cirillo nonché di Sergio e di Onorio. Teodoro replicò con una sentenza di deposizione, suscitando le rappresaglie del patriarca contro l'altare della cappella del palazzo papale e contro gli apocrisari romani. Persuaso da Pirro, l'imperatore Costante II promulgò, nel 648, un nuovo editto di fede monotelita, il *Typos*. Il sinodo romano, presieduto da Martino I, lo rifiutò, rinnovando l'anatema contro Pirro (ottobre 649). Il patriarca bizantino invece, verso il 650, inviò agli Armeni un documento dogmatico a scopo unionista. Poco prima di morire (653) egli sarebbe intervenuto a favore dello stesso Martino I processato a Costantinopoli nel dicembre 653. Il VI Concilio ecumenico (680-681) l'anatemizzò insieme a Pirro, dopo aver dato lettura di tre sue lettere ed altri scritti sull'unica volontà di Cristo.

Edizioni: CPG 7620 s.; Grumel, nn. 299 ss.; Mansi 10, 1020-1032.

Studi: Bardenhewer V, 27; Beck, 432 s; LTK 8 (1963) 212; P. Conte, *Chiesa e primato nelle lettere dei papi del sec VII*, Roma 1971, *passim*; J.L. Van Dieten, *Geschichte der Patriarchen von Sergios I bis Iohannes VI (610-715): Geschichte der griechischen Patriarchen von Konstantinopel*, Amsterdam 1972, 76-103; L. Magi, *La Sede Romana nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini*, Roma-Louvain 1972, 221 ss.; DPAC 2, 2630 s

TEODORO DIACONO

Teodoro fu diacono e anche retore e segretario episcopale di Paolo II, patriarca di Costantinopoli. Presentò verso l'anno 642 agli avversari dei monoteliti due *Aporie* (domande o difficoltà), che furono conservate assieme alle soluzioni ortodosse di Massimo il Confessore. La prima *Aporia* mette sullo stesso piano ignoranza e volontà in Cristo, e ne deduce quindi che in Cristo la volontà si deve predicare secondo l'appropriazione, come l'ignoranza. Massimo invece dimostra che l'aporia è contraddittoria nei suoi termini. Secondo lui, infatti, volontà significa posizione di una cosa, mentre l'ignoranza ne è la distruzione. Se poi volontà e ignoranza hanno la stessa ragione d'essere, segue che in Dio c'è ignoranza e che le cose inanimate hanno la volontà. Enumera inoltre le conseguenze cristologiche: in Cristo ci sarebbero due ignoranze e due volontà. Altrettanto fa vedere che, intendendo in questo modo l'appropriazione della volontà umana di Cristo, si cade nel docetismo, apollinarismo ecc. La seconda *Aporia* afferma che l'espressione «volontà naturale», non essendo stata adoperata dai Padri, comporta una nuova dottrina. Massimo al contrario dimostra l'uso patristico dell'espressione e afferma che i Padri hanno attribuito la volontà alla natura. Si tratta dunque di un esempio tipico delle discussioni «scolastiche» di quel tempo.

Edizioni e studi: CPG 7632; PG 91, 216 s. Risposte di Massimo: PG 91, 217-228; Beck, 433; DPAC 2, 3378.

MASSIMO IL CONFESSORE

LA VITA

Nato nel 580, i primi anni di Massimo sono avvolti nel mistero: in base alla biografia pubblicata in Grecia egli era figlio di genitori benestanti di Costantinopoli, città in cui ricevette una buona educazione classica; in base alla biografia siriana recentemente scoperta, egli era nato da un'unione irregolare tra un mercante samaritano e una schiava persiana; battezzato

col nome di Moschio, dopo la morte prematura dei suoi genitori andò all'Antica Laura in Palestina, dove divenne il monaco Massimo e finì sotto l'influenza dell'origenismo; qui, inoltre, egli attirò l'attenzione di Sofronio, che più tardi sarebbe diventato patriarca di Gerusalemme. Benché contemporanea, la biografia siriana è scritta da un punto di vista monotelita e intende chiaramente oscurare il nome di Massimo. Un giudizio finale sulla verità dei suoi primi anni attende un'indagine minuziosa di tutte le testimonianze sulla sua vita. Secondo la biografia greca, nel 610 Massimo divenne il *protasecretis* del nuovo imperatore Eraclio: questo incarico è difficile da conciliare con la biografia siriana, ma riceve conferma da appunti dello stesso Massimo sui suoi compiti alla corte imperiale, nonché dalla cerchia di amici che ebbe a corte e nel servizio imperiale durante tutta la sua vita. Dopo pochi anni trascorsi a corte, Massimo se ne allontanò per diventare monaco, inizialmente a Crisopoli (l'odierna Scutari), dopo la traversata del Bosforo da Costantinopoli, e in seguito al monastero di S. Giorgio a Cizico (l'odierna Erdek) sulla costa meridionale del Mar di Marmara. Dal 618 la fama di Massimo come monaco fu tale che egli ebbe un discepolo, Anastasio, che rimase con lui per il resto della sua vita. Nel 626, con l'avanzata persiana su Costantinopoli, Massimo andò in esilio, e nel 630 giunse in nord Africa, dopo aver sostato durante il viaggio nelle isole di Creta e Cipro. Per i successivi quindici anni rimase in quelle regioni, dove scrisse la maggior parte delle sue opere teologiche. Benché Massimo fosse stato consultato sulla controversia monoenergista nientemeno che da Pirro, in seguito patriarca di Costantinopoli e difensore del monotelismo, non si espresse chiaramente contro i compromessi cristologici del monoenergismo e del monotelismo fino a dopo la pubblicazione dell'*Ektthesis* imperiale monotelita nel 638. I primi anni successivi al 640, comunque, videro una produzione continua di opere polemiche uscire dalla sua penna, che attaccavano il monotelismo e spiegavano l'autentica dottrina ortodossa. Nel 645 Pirro, il deposto patriarca, che in seguito alla disgrazia politica fuggì da Costantinopoli e giunse nel nord dell'Africa, prese parte con Massimo a un dibattito pubblico sulla cristologia, nel quale egli ammise la sua sconfitta e abbracciò l'ortodossia. In seguito andò a Roma con Massimo, o fu seguito da lui, che ivi preparò il Concilio del Laterano indetto dal nuovo papa, Martino, che condannò le eresie del monoenergismo e del monotelismo, e anche i patriarchi che avevano sposato queste dottrine - Sergio, Pirro e Paolo di Costantinopoli, Ciro di Alessandria e papa Onorio. Recenti ricerche sugli Atti del Concilio del Laterano hanno rivelato che la loro forma originale era in greco, il che suggerisce fortemente lo stretto coinvolgimento di Massimo. Per questa sfida al volere imperiale, Massimo venne alla fine arrestato e portato a Costantinopoli, dove venne messo a giudizio, inizialmente per sedizione. Fu esiliato a Bizia in Tracia (la moderna Viza al confine tra Turchia e Bulgaria), dove vennero fatti dei tentativi per fiaccare la sua decisione. In seguito al fallimento di tali tentativi egli venne esiliato a Perberi, sempre in Tracia. Dopo sei anni passati lì, Massimo e

i due Anastasi, i suoi discepoli, furono portati a Costantinopoli per un ulteriore giudizio, stavolta per eresia; furono condannati, e dopo l'amputazione della lingua e della mano destra – i membri con cui avevano propagato la loro «eresia» – vennero esiliati a Lazika, sulla costa sud-est del Mar Nero, dove Massimo morì il 13 agosto del 662.

Nel giro di vent'anni, al VI Concilio ecumenico di Costantinopoli del 681, la dottrina di Massimo, anche se non la sua persona, venne rivalutata.

Edizioni: CPG 7688-7721; PG 90, 67-240 (contiene una *Vita* in greco del X secolo e alcuni documenti connessi con il suo processo); P. Allen, B. Neil, *Scripta Saeculi VII Vitam Maximi Confessoris Illustrantia*, CCG 39, 1999.

Traduzioni - Francese: J.-M. Garrigues, *Le martyre de saint Maxime le Confesseur*, Revue thomiste 76 (1976) 410-452 (contiene un resoconto del processo del 655 – *Relatio motionis* –, la disputa di Bizia e la lettera di Massimo al suo discepolo Anastasio).

Inglese: G.C. Berthold, *Maximus Confessor, Selected Writings*, Classics of Western Spirituality, London-Mahwah (NJ) 1985, 17-31 (*Relatio motionis*).

Studi: S.L. Epifanovic, *Materialy k izuchenii zbizni i tvorentii prep. Maksima Ispovednika* [Materiali per lo studio della vita e dell'opera del beato Massimo Confessore], Kiev 1917; V. Grumel, *Notes d'histoire et de chronologie sur la vie de saint Maxime le Confesseur*, EO 26 (1927) 24-32, R. Devreesse, *La vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions*, AB 46 (1928) 5-49; P. Sherwood, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Roma 1952; W. Lackner, *Zu Quellen und Datierung der Maximusvita (BHG³ 1234)*, AB 85 (1967) 285-316; W. Lackner, *Der Amtstitel Maximus des Bekenners*, JOEByz 20 (1971) 63-65; S. Brock, *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor*, AB 91 (1973) 299-346 (= Idem, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London 1984, n. XII); R. Bracke, *Ad Sancti Maximii vitam. Studie van de biographische documenten en de levensbeschrijvingen betreffende Maximus Confessor (ca. 580-662)*, Diss., Leuven 1980; H.-I. Dalmais, *La Vie de Saint Maxime le Confesseur reconsiderée*, SP 17 (1982) 26-30; P. Allen, *Blue-print for the Edition of Documenta ad Vitam Maximii Confessoris spectantia*, in: *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History Offered to A. Van Roey*, a. c. di C. Laga, J.A. Munitiz, L. Van Rompay, OLA 18, Leuven 1985, 11-21; B. Neil, *The Great Life of Maximus the Confessor (BHG 1234) and its three Recensions*, SP (in stampa).

LE OPERE

Circa novanta delle opere di Massimo sono sopravvissute, benché il modo della loro trasmissione sia stato molto complesso, e soltanto recentemente è stato fatto un notevole progresso nel comprenderla. Dom Polycarp Sherwood tentò molti anni fa di produrre una cronologia di queste opere, e benché molto di quello che propone sia congetturale, la cronologia che ne risulta è ancora largamente accettata dagli studiosi. I principi dietro questa cronologia sono i punti fissi dello svolgimento della controversia monoteista e monotelita – lo *Psephos* del 633 e l'*Ektthesis* del 638 – insieme alla prova intrinseca, sia dei rinvii (da una parte di un libro a un'altra) che dello sviluppo del pensiero di Massimo. Molto poco può essere con sicurezza assegnato al periodo prima del soggiorno di Massi-

mo a Cizico (cioè prima del 624/625). Mentre si trovava a Cizico, egli sicuramente scrisse numerose lettere a Giovanni il Cubiculario a Costantinopoli, e molte altre opere sono state collocate così presto, ma la maggior parte dei suoi scritti sembrano risalire al tempo del suo soggiorno in nord Africa, benché alcuni di essi siano stati concepiti durante il suo soggiorno a Cizico, se non scritti effettivamente lì. Quasi tutte le opere di Massimo furono scritte in risposta ad alcune richieste di guida o di illuminazione, e molte di loro si conformano alle questioni proprie della catechesi monastica, specialmente le sue «centurie» di capitoli (o paragrafi) e la sua collezione di «domande» (*ambigua* o ἐρωταποκρίσεις). Molte altre sono direttamente in forma di lettere, incluse molte che sono dette *opuscula*. Dato il genere monastico in cui generalmente Massimo diffuse la sua teologia, sembra opportuno cominciare con il considerare i suoi scritti ascetici, una decisione nata per motivi di cronologia, benché con Massimo la distinzione tra opere ascetiche, dogmatiche, esegetiche e liturgiche sia generalmente artificiale, dato che questi diversi interessi sono così strettamente intrecciati nel suo pensiero.

LE OPERE ASCETICHE

1. *La vita ascetica*

Quest'opera, datata prima che Massimo lasciasse Cizico (626), consiste in una serie di domande e risposte (ἐρωταποκρίσεις) tra un fratello e un uomo anziano (γέρον). L'«uomo anziano» appare in altre occasioni nelle opere di Massimo, segnatamente nella *Mistagogia* e a volte negli *Ambigua*, e ci sono congetture se si tratti di un personaggio storico, o semplicemente un rappresentante della tradizionale saggezza monastica. In altre occasioni, non in questo caso, egli è una fonte di idee ricavate da Dionigi l'Areopagita, che rende improbabile l'ipotesi che egli debba essere identificato con Sofronio, il quale fu certamente in relazione con Massimo come suo γέρον. Il dialogo comincia con il fratello che domanda lo scopo dell'incarnazione e continua presentando la vita ascetica come la risposta umana d'amore all'amore di Dio manifestato nell'incarnazione.

Edizione: CPG 7692; PG 90, 912-956.

Traduzioni - Inglese: P. Sherwood, *St. Maximus the Confessor, The Ascetic Life; The Four Centuries on Charity*, Ancient Christian Writers 21, London-Westminster Maryland 1955, 103-135.

Francese: P. Deseille, *L'Évangile au désert, Des premiers moines à saint Bernard*, Paris 1965, 161-191.

Italiana: R. Cantarella, *S. Massimo Confessore, La Mistagogia ed altri scritti*, Firenze 1930 (rist., 1990), 31-99.

2. *Quattro centurie sull'amore*

Quest'opera, che è sicuramente la più interessante tra gli scritti ascetici di Massimo, presenta la vita cristiana come una purificazione dell'amore. Le sue fonti sono in gran parte evagriane, anche se a differenza di Evagrio Massimo rende chiaro che l'intero essere umano, compreso il corpo e le parti irrazionali dell'anima, è coinvolto nell'unione d'amore con Dio, che è lo scopo della vita cristiana. Massimo si rifà anche a Dionigi, soprattutto quando considera l'unione finale con Dio. L'opera venne inclusa nella *Filocalia* di Nicodemo e Macario (1782). Una traduzione latina venne fatta in Ungheria nel XII secolo.

Edizioni: CPG 7693; PG 90, 960-1080; A. Ceresa-Gastaldo, *Massimo Confessore capitoli sulla carità editi criticamente con introduzione, versione e note*, Verba seniorum 3, Roma 1963.

Traduzioni - Inglese: P. Sherwood, *op. cit.*, 136-208; G.E.H. Palmer, P. Sherrard, K. Ware, *The Philokalia. The Complete Text Compiled by St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth*, II, London-Boston 1981, 52-113; G.C. Berthold, *op. cit.*, 35-98.

Italiana: A. Ceresa-Gastaldo, *op. cit.*

Tedesca: H.U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln 1961², 414-481.

Francese: J. Pégon, *Maxime le Confesseur, Centuries sur la charité*, Sch 9, Paris 1945

Numerose lettere (in particolare l'*ep.* 2 sull'amore dirette a Giovanni il Cubiculario) dovrebbero essere considerate come dissertazioni ascetiche.

LE OPERE DOGMATICHE

1. *Quaestiones et Dubia*

Il titolo «domande e dubbi» venne dato a quest'opera dal primo editore, F. Combefis, ma si tratta in realtà di una serie di ἐρωταποκρίσεις, tradotta meglio con «domande e risposte». Quello che Combefis editò, comunque, era una selezione di 79 domande (una delle tre selezioni di questo tipo che sono state preservate) da una serie molto più lunga di domande e risposte. Quella che sembra essere la serie originale è stata scoperta in un manoscritto nella Biblioteca Vaticana (Vat. gr. 1703), al quale, comunque, mancano l'inizio e la fine: il frammento che rimane contiene 195 domande. La maggior parte di queste domande riguarda l'esegesi di passi della Scrittura, anche se molte di loro discutono brani dei Padri (ad es., una serie su Gregorio Nazianzeno – QQ 95-105 – e numerose su passaggi dalla *Moralia* di Basilio – QQ 93-4, 107-10); è la discussione della

frase sulla nascita verginale di Cristo dal credo (Q 50), e una discussione sull'interpretazione di Gregorio di Nissa dell'apocatastasi (Q 19).

Sherwood, seguendo Balthasar, discute la selezione edita da Combefis, e pone le *Quaestiones et Dubia* tra le prime opere di Massimo (prima del 626). La serie più lunga adesso disponibile non disturba questa datazione: la discussione di Massimo dei temi importanti per la sua teologia (in modo particolare la trasfigurazione: Q 191) mostra una mancanza di sviluppo. È interessante notare che la selezione pubblicata da Combefis sembra essere stata compilata da qualcuno acutamente consapevole dei pericoli dell'origenismo: fino al punto che la triade della πρακτικῆ-φυσικῆ-θεολογία, così importante nella stessa teologia ascetica di Massimo, è interamente assente.

Edizioni: CPG 7689; PG 90, 785-856 (solo la selezione edita da Combefis); J.H. De Clercq: CCG 10, 1982.

Traduzione - Francese: E. Ponsoye, *Maxime le Confesseur, Quaestiones et Dubia*, Paris-Suresnes, di prossima pubblicazione.

2. *I primi Ambigua (Ambigua ad Ioannem)*

Una delle opere dogmatiche più importanti di Massimo è costituita da una serie di 71 *ambigua* (ἀπορίαι, o «difficoltà»): discussioni di passi difficili tratti quasi interamente dalle opere di Gregorio Nazianzeno. Esistono due serie: la prima, la più lunga, che consiste di 66 *ambigua*, insieme a una lettera di introduzione, indirizzata a Giovanni, vescovo di Cizico, e una serie posteriore e più breve soltanto di cinque, insieme a una lettera di introduzione, indirizzata a un monaco di nome Tommaso. Pubblicate da F. Oehler, queste due serie sono unite, con la serie più recente che è antecedente, e gli *ambigua* numerati in sequenza (non contando le lettere di introduzione), così che gli *Ambigua* 1-5 costituiscono gli *Ambigua* più recenti e gli *Ambigua* 6-71 i più antichi: questa sistemazione (e la conseguente numerazione) sembra risalire allo stesso Massimo, che nell'*Opusc.* 1 (PG 91, 33A: da datarsi al 645/646) fa riferimento a un passaggio del secondo dei primi *Ambigua* (PG 91, 1076C) come al «settimo capitolo delle difficoltà del grande Gregorio». I primi *Ambigua* hanno a che fare interamente con brani di Gregorio Nazianzeno. Dalla lettera di introduzione è chiaro che essi nacquero da discussioni tra Massimo e il vescovo Giovanni di Cizico che ebbero luogo quando Massimo si trovava ancora nel monastero di S. Giorgio, benché essi non fossero riportati su carta fino a dopo l'arrivo di Massimo in nord Africa (verso il 630). Le difficoltà sono di vario tipo: alcune hanno a che fare con parole oscure o tecniche (ad es. *Amb.* 43, 69), altre con problemi di testo (ad es. *Amb.* 70); molte di loro integrano il tipo di allegoria che Gregorio dà nei suoi sermoni (in particolare le *Amb.* 52-59, che danno interpretazioni allegoriche di persone associate alla passione di Cri-

sto, già discusse da Gregorio nel suo secondo sermone pasquale). Colpisce il fatto che, in molti casi, Massimo dà diverse interpretazioni alternative (che chiama *θεωροῦται*), e afferma di non avere una soluzione definitiva. Molte, comunque, contengono passi che potrebbero prestarsi a una interpretazione origenista, e la risposta di Massimo a volte si trasforma in un reale trattato in cui l'interpretazione origenista viene rifiutata, e viene invece fornita una interpretazione più soddisfacente (tipici esempi sono gli *Amb.* 7, 10, 42). Come afferma Sherwood a proposito di questi primi *Ambigua*: «è qui che si trova, forse unico caso in tutta la letteratura patristica greca, una confutazione dell'errore origenista con una piena comprensione del maestro» (Sherwood, *An Annotated Date. List...* cit., 32). Ma, sulla base di questa confutazione, Massimo elabora la sua visione teologica, in cui alla tradizione ascetica e dogmatica dei Padri viene data profondità filosofica, e qui emerge la sintesi più rigorosa e influente della teologia patristica greca. I primi *Ambigua* (separati dagli ultimi) trovarono la loro strada verso Occidente, e furono tradotti in latino nell'ultima metà del IX secolo dal grande teologo Giovanni Scoto Eriugena della corte di Carlo il Calvo. Non essendo a conoscenza degli *Ambigua* successivi, Giovanni numerò separatamente i primi *Ambigua*, considerando l'epistola di introduzione a Giovanni di Cizico come il primo di essi.

Edizioni: CPG 7705; PG 91, 1061-1418; (la traduzione latina di Eriugena): É. Jeuneau, CCG 18, 1988.

Traduzioni - Francese: E. Ponsoye, *S. Maxime le Confesseur, Ambigua*, Paris-Suresnes 1994, 123-372 (con note di D. Săniloae, 387-540).

Rumena: D. Săniloae, *Sf. Maxim Mărturisitorul, Scrieri*, pt 1, București 1983 (con note dettagliate).

In greco moderno: I. Sakalis, 'Αγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, Φιλοσοφικά καὶ Θεολογικά Ἐρωτήματα, Ἐπι τὰς Πηγὰς 4, Atene 1978, 113-311 (solo *Amb.* 6-10;17, con note di Săniloae).

Inglese: A. Louth, *Maximus the Confessor*, London 1996, 94-168 (solo *Amb.* 10; 41; 71).

Studi: P. Sherwood, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Roma 1955; R.B. Bracke, *Some Aspects of the Manuscript Tradition of the Ambigua of Maximus the Confessor*, in: *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, 2-5 settembre 1980, a c. di F. Heinzer, C. von Schönborn, Paradosis 27, Fribourg 1982, 97-109; A. Louth, *St. Gregory the Theologian and St. Maximus the Confessor: The Shaping of Tradition*, in: *The Making and Remaking of Christian Doctrine. Essays in honour of Maurice Wiles*, a c. di S. Coakley, D. Pailin, Oxford 1993, 117-130.

3. Domande a Talassio

Le *Domande a Talassio* sono una serie di questioni su argomenti biblici indirizzate a Talassio il Libico in un tempo che va tra il completamento

degli *Ambigua ad Ioannem* (*Thal.* 39 si riferisce all'*Amb.* 65) e lo scoppio della controversia monoenergista: cioè tra il 630 e il 633/634. Alcune di loro sono strettamente esegetiche, e riguardano la delucidazione di passaggi della Scrittura sui quali Talassio aveva chiesto il parere di Massimo, ma molte sono più ampiamente teologiche. Insieme agli *Ambigua*, questa serie di domande costituisce la fonte principale della visione teologica e ascetica di Massimo. Molte domande hanno in appendice degli *scholia*, che riassumono i punti principali trattati nella domanda: generalmente si pensa che questi siano stati aggiunti successivamente. Una traduzione latina ne venne fatta da Giovanni Scoto Eriugena nell'ultima metà del IX secolo.

Edizioni: CPG 7688; PG 90, 244-785; C. Laga, C. Steel, CCG 7, 22, 1980-1990 (inclusa la traduzione di Eriugena).

Traduzioni - Francese: E. Ponsoye, *S. Maxime le Confesseur, Questions à Thalassios*, Paris-Suresnes 1992.

Rumena: D. Săniloae, *Filocalia*, 3, Sibiu 1948.

Studi: M. Pratesi, *Filautia, piacere e dolore nella «Questione 58 a Talassio» di S. Massimo il Confessore*, Prometheus 13 (1987) 72-80; P. Blowers, *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. An Investigation of the «Quaestiones ad Thalassium»*, Christianity and Judaism 7, Notre-Dame, Indiana 1991.

4. Due centurie sulla teologia e la dispensazione del Figlio di Dio incarnato (Centurie gnostiche o Capitoli teologici ed economici)

Queste due centurie contengono un riassunto della teologia di Massimo – la sua base metafisica, la sua conoscenza dogmatica dell'incarnazione, e la sua realizzazione di una vita cristiana che culmina nella deificazione – basato sui principi sviluppati in modo più ampio nei suoi *Ambigua ad Ioannem* e nelle sue *Domande a Talassio*. Vi è una prefazione in dieci paragrafi (o capitoli) che, rifacendosi alle formulazioni di Origene ed Evagrio, affermano succintamente i correttivi che Massimo apporta alla loro visione metafisica.

Edizione: CPG 7694; PG 90, 1084-1173.

Traduzioni - Inglese: G.E.H. Palmer, P. Sherrard, K. Ware, *op. cit.*, 114-163; G.C. Berthold, *op. cit.*, 129-180.

Francese: A. Riou, in: Idem, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris 1973, 240-261 (solo la prima centuria); J. Touraille, ed., *Philocalie des Pères neptiques*, vol. 6, Bellefontaine 1985, 81-124.

Studi: H.U. von Balthasar, *Die 'Gnostische Centurien' des Maximus Confessor*, Freiburger Theologische Studien 61, Freiburg i.B. 1941 (rist., ma testo rivisto in: Idem, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln 1961², 482-643).

5. *Quindici Capitoli*

Questi quindici capitoli appaiono separatamente in molti dei primi manoscritti (Sherwood, *An Annotated Date. List...* cit., 35-36), ma per il resto formano i capitoli di introduzione di cinque centurie che consistono in una antologia, di ispirazione largamente massimiana, derivata soprattutto dalle *Domande a Talassio* (per una collazione delle *Domande a Talassio* con queste cinque centurie, vedere le introduzioni all'edizione critica di *Thal.*: CCG 7, LXXVII-LXXIX; CCG 22, XLV-XLVII). Contengono un riassunto della metafisica di Massimo e della comprensione della caduta e dell'incarnazione. Come le *Due Centurie Gnostiche* risalgono probabilmente al periodo che va dal 630 al 634.

Edizioni: CPG 7694; PG 90, 1084-1173.

Traduzione - Inglese: G.E.H. Palmer, P. Sherrard, K. Ware, *op. cit.*, 164-169 (169-284 contiene la traduzione del resto delle cinque centurie).

6. *Domande a Teopompo*

Questa delucidazione di tre testi scritturistici (*Lc* 18,6; 6,29; *Gv* 20,27), indirizzata a un altrimenti sconosciuto Teopompo Scolastico, sembra formare una specie di appendice alle *Domande a Talassio*, e probabilmente risale al 630-634.

Edizioni: CPG 7696; PG 90, 1393-1400; M. Giltbauer, *Die Überreste griechischer Tachygraphie im Codex Vaticanus graecus 1809*, Denkschriften der königlichen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Kl. 28, 2, Wien 1878, 85-89 (XI).

Traduzione - Italiana: R. Cantarella, *op. cit.*, 105-117.

7. *Ambigua posteriora (Ambigua ad Thomam)*

Questi cinque *Ambigua* posteriori sono indirizzati a Tommaso, un monaco a cui Massimo si rivolge come suo padre spirituale e insegnante, e a cui egli scrisse un'altra lettera, conosciuta da Fozio e pubblicata soltanto recentemente. I primi quattro riguardano passi di Gregorio Nazianzeno, e concernono la dottrina trinitaria e cristologica; il quinto discute l'*Ep.* 4 di Dionigi l'Areopagita a Gaio, e dà un'interpretazione ortodossa del noto giudizio dell'Areopagita sulla «nuova attività teandrica» di Cristo. Queste riflessioni hanno chiaramente in mente il monoenergismo del Patto dell'Unione di Ciro di Fasi del 633, benché, in accordo con lo *Psephos* di Sergio, Massimo eviti di contare le energie o attività di Cristo.

Edizione: CPG 7705; PG 91, 1032-1060

Traduzioni - Francese: E. Ponsoye, *S. Maxime le Confesseur, Ambigua*, Paris-Suresnes 1994, 101-121 (con le note di D. Săniloae, 375-387).

Rumena: D. Săniloae, *Sf. Maxim Marturistorul, Scrieri*, pt 1, București 1983 (con note dettagliate).

In greco moderno: I. Sakalis, 'Αγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, Φιλοσοφικά καὶ Θεολογικά Ἐρωτήματα, Ἐπι τὰς Πηγὰς 4, Atene 1978, 55-111 (con note di D. Săniloae).

Inglese: A. Louth, *Maximus the Confessor*, London 1996, 169-179 (solo *Amb.* 1, 5).

8. *Disputa con Pirro*

Questa contiene un resoconto del dibattito pubblico tra Pirro, l'ex patriarca di Costantinopoli, e Massimo sulla cristologia, che ebbe luogo a Cartagine di fronte a Gregorio, l'esarca del nord Africa, ed altri notabili nel luglio 645. Contiene un'affermazione importante delle obiezioni di Massimo al monotelismo. Come risultato del dibattito, Pirro abbandonò la sua eresia e partì per Roma, per essere ricevuto nella comunione dell'ortodossia.

Edizioni: CPG 7698; PG 91, 288-353; M. Doucet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, Diss., Montreal 1972, 542-610.

Traduzioni - Francese: M. Doucet, *op. cit.*, 620-697.

Tedesca: G. Bausenhart, *In allem uns gleich ausser der Sünde. Studien zum Beitrag Maximus' des Bekenners zu altchristlichen Christologie*, Mainz 1992, 196-235 (con note dettagliate, pp. 236-316).

9. *Opuscula teologici e polemici*

Combéfis pubblicò 27 *Opuscula*, che sono stati stampati nella *Patrologia* di Migne. Molti di loro contengono o consistono di *florilegia* riguardanti la terminologia teologica e filosofica, specialmente necessari per portare chiarezza nei dibattiti provocati dal monoenergismo e monotelismo, nelle materie sia della definizione cristologica che della psicologia umana. Si pensa che alcuni dei *florilegia* siano di compilazione posteriore, o che siano stati ampliati dopo la morte del Confessore: è sicuramente vero per quanto riguarda gli *opuscula* 26 e 27, ed anche per i *florilegia* nell'*opusc.* 23. La maggior parte degli *Opuscula* appartengono al periodo 640-646, quando la controversia monotelita era al suo apice. Gli *opusc.* 4, 5, 13, 14, 17, 18, 20, 22, 23 sono probabilmente precedenti; e forse anche il 21. A parte la *Disputa con Pirro* (a volte considerata come *opusc.* 28), le opere più importanti di Massimo riguardanti la confutazione del monotelismo sono gli *opusc.* 3, 6, 7, 15 e 16, che contengono, tutti, riflessioni sull'agonia di Cristo nel giardino, e (in particolar modo l'*opusc.* 15) raccolgono l'esegesi patristica di questa pericope. Queste citazioni patristiche formano la base per i *florilegia* presentati al Concilio Lateranense del 649 e al VI Concilio ecumenico del 681.

Edizioni: CPG 7697; PG 91, 9-285; frammenti dell'*opusc.* 1, dal Vat. gr. 1809, editi da M. Giltbauer, *op. cit.*, 80-81, 83-84

Traduzioni - Francesi: F.-M. Lethel, *Théologie de l'agonie du Christ*, Paris 1979, 87-90 (*opusc.* 6), 123-126 (parziale traduzione degli *opusc.* 3, 7, 16); P. Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris 1983, 108-110, 247-249 (*opusc.* 13, 6); E. Ponsoy, *S. Maxime le Confesseur, Opusculs théologiques et polémiques*, Paris 1998.

Inglese: A. Louth, *Maximus the Confessor*, London 1996, 180-198 (*opusc.* 7, 3).

LE OPERE ESEGETICHE

1. Sul Salmo 59

Il commento verso per verso di Massimo sul *Salmo 59* è una delle sue prime opere, probabilmente redatto quando si trovava a S. Giorgio, a Cizico (prima del 626). Colpisce il fatto che in molti casi, come nelle sue opere dogmatiche, Massimo dà molte interpretazioni alternative di parole e versi.

Edizioni: CPG 7690; PG 90, 856-72; P. Van Deun, CCG 21, 1991, 3-22.

Traduzione - Italiana: R. Cantarella, *op. cit.*, 5-25.

2. Sulla Preghiera del Signore

Sulla *Preghiera del Signore* di Massimo è un'altra delle sue prime opere, scritta probabilmente all'inizio del suo soggiorno in nord Africa (628-630). È realmente un trattato sulla preghiera, che si trasforma in un commento sulla Preghiera del Signore: in questo segue la tradizione di commentari patristici di questo genere che risalgono a Origene. Qui Massimo fa un uso manifesto delle omelie di Gregorio di Nissa (CPG 3160). L'opera contiene un succinto resoconto della interpretazione di Massimo della vita del cristiano come risposta attraverso la preghiera e la lotta ascetica all'amore di Dio manifestato nell'incarnazione, che porta alla deificazione. Quest'opera venne altamente considerata nella tradizione bizantina e venne inclusa nella *Filocalia* da Nicodemo e Macario.

Edizioni: CPG 7691; PG 90, 872-909; P. Van Deun, CCG 21, 1991, 27-73.

Traduzioni - Inglese: G. E. H. Palmer, P. Sherrard, K. Ware, *op. cit.*, 285-305; G. C. Berthold, *op. cit.*, 101-125.

Francese: A. Riou, *op. cit.*, 214-239.

Studi: I. H. Dalmais, *Un traité de théologie contemplative, le commentaire du Pater de S. Maxime le Confesseur*, RAM 29 (1953) 123-159; N. Madden, *The Commentary on the Pater Noster. An Example of the Structural Methodology of Maximus the Confessor*, in: F. Heizer, C. von Schönborn, *op. cit.*, Fribourg 1982, 147-155.

LE OPERE LITURGICHE

1. Mistagogia

La *Mistagogia* è un commentario sul simbolismo delle cerimonie liturgiche dell'eucaristia. Contiene una prefazione costituita da una serie di capitoli che spiegano il simbolismo dell'edificio della chiesa, diviso in nave e santuario, all'interno del quale è situato l'altare, visto riflesso nel cosmo, nell'uomo e nell'anima umana, così come nelle Scritture cristiane, che sono divise in Antico e Nuovo Testamento e hanno un significato letterale e spirituale. Vi è una conclusione, consistente in un'appendice, che applica il simbolismo delle cerimonie al progresso dell'anima attraverso le virtù (rendendo così esplicito il parallelismo tra l'edificio della chiesa e l'anima, esposto nei capitoli introduttivi), e un riassunto, che disegna il significato ascetico del simbolismo dell'azione eucaristica (che potrebbe essere tranquillamente una serie di *scholia*, aggiunti al trattato in data posteriore). L'opera viene presentata come un supplemento alla *Gerarchia Ecclesiastica* di Dionigi l'Areopagita e come contenente non idee proprie di Massimo, ma quello che egli aveva appreso da un certo «grande uomo vecchio»: forse lo stesso verso il quale Massimo in altre opere riconosce il suo debito, in particolare nella *Vita Ascetica* e negli *Ambigua*. Fa luce sulla struttura della liturgia bizantina nel VII secolo. Ma la sua reale importanza risiede nel fatto che mostra come Massimo capì l'interrelazione tra le differenti dimensioni che abbraccia l'opera di guarigione della salvezza – la cosmica, la personale e la liturgica (l'interrelazione tra le prime due è chiaramente esposta nell'*Amb.* 41, con cui la *Mistagogia* dovrebbe essere comparata). Parti della *Mistagogia* furono incorporate nelle versioni ampliate del commentario sulla liturgia, probabilmente compilato per primo da Germano di Costantinopoli (CPG 8023), che formò una prefazione ai gesti del sacerdote (*hieratikon*) nella liturgia nel Medioevo.

Edizioni: CPG 7704; PG 91, 657-717; Ch. G. Sotiropoulos, *Ἡ Μυσταγωγία τοῦ Ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ*, Atene 1978, 1993².

Traduzioni - Inglese: J. Stead, *The Church, the Liturgy and the Soul of Man. The 'Mystagogia' of St. Maximus the Confessor*, Still River (MA) 1982; G. C. Berthold, *op. cit.*, 183-225.

Tedesca: H. U. von Balthasar, *Kosmische...* cit., 366-407.

Francese: M. Lot Borodine, in: *Irénikon* 13 (1936) 466-472, 595-597, 717-720; 14 (1937) 66-69, 182-185, 282-284, 444-448; 15 (1938) 71-74, 185-186, 276-278, 390-391, 488-492.

Italiana: R. Cantarella, *op. cit.*, 123-215.

Rumena: D. Stăniloae, in: *Revista teologica* 34 (1944) 166-181, 339-356.

In greco moderno: Ch. G. Sotiropoulos, *op. cit.*; I. Sakalis, *Μυσταγωγία τοῦ Ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, Ἐπί τὰς Πηγὰς* 4,1, Atene 1973 (con le note di Stăniloae).

Studi: F.E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, vol. 1, Oxford 1896, 534-539; S. Pétridès, *Traité liturgiques de saint Maxime et de saint Germain traduits par Anastase le Bibliothécaire* ROC 10 (1905) 289-309, 350-364; R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VI^e au XV^e siècle*, Paris 1966, 83-124; I.-H. Dalmais, *Théologie de l'Église et mystère liturgique dans la Mystagogie de S. Maxime le Confesseur* SP 13 (1975) 145-153.

2. *Computus ecclesiasticus*

Il *Computus ecclesiasticus* è indirizzato a Pietro, prefetto d'Africa, e dal suo contenuto può essere datato tra il 5 ottobre 640 (l'inizio del trentunesimo anno di Eraclio) e l'arrivo in Africa della notizia della morte di Eraclio (11 febbraio 641). Principalmente riguarda la spiegazione e la giustificazione dei metodi con cui si calcola la Pasqua, ma cerca anche di inserire il ciclo della Pasqua nella sequenza degli anni dalla creazione del mondo, e a tal fine include materiale cronologico tratto dai cronografi bizantini.

Edizioni: CPG 7706; PG 19, 1217-1280; E. Bratke, *Maximi Confessoris Chronologia succincta vitae Christi*: ZKG 13 (1892) 382-384.

Studi: E. Schwartz, *Christliche und jüdische Ostertafeln*: AGG n.s. 8, 6, Berlin 1905, 81-88.

ALTRE OPERE

1. *Epistulae*

Non esiste una raccolta antica delle epistole di Massimo, ma Combéfis incluse quarantacinque lettere nella sua edizione delle opere di Massimo (l'*ep.* 43 e l'*ep.* 23 sono la stessa, anche se indirizzata a due diverse persone). Molti dei trattati di Massimo hanno come prefazione delle epistole – ad es., entrambe le serie degli *Ambigua* e delle *Domande a Talassio*. Un'ulteriore lettera, menzionata da Fozio (*Bibl.*, cod. 194) a Tommaso (Fozio considera gli *Ambigua ad Thomam* come la prima lettera a Tommaso) è stata scoperta di recente (CPG 7700); una lettera al suo discepolo, Anastasio, è inclusa nei documenti che riguardano il suo processo, ed è anche conservata, insieme con una lettera a Talassio, nella versione latina di Anastasio Bibliotecario (CPG 7701-7702); una lettera altrimenti sconosciuta a Giovanni il Cubiculario è ancora inedita (CPG 7703). Molte di queste lettere sono effettivamente dei trattati: ad es. l'*ep.* 2 a Giovanni il Cubiculario è un trattato ascetico sull'amore, e l'*ep.* 4, anch'essa indirizzata a Giovanni, è sul dolore religioso. Altre costituiscono «domande» indi-

viduali: ad es., l'*ep.* 6, sull'incorporeità dell'anima in risposta a una domanda di «Giovanni, arcivescovo», forse Giovanni di Cizico, per cui Massimo scrisse i primi *Ambigua*, o l'*ep.* 10, sull'uguaglianza umana, in risposta a una domanda di Giovanni il Cubiculario. L'*ep.* 19, a Pirro, in seguito igumeno, e più tardi patriarca di Costantinopoli, risponde a una domanda riguardante lo *Psephos* di Sergio con quello che successivamente sembrò a Massimo essere eccessivo calore. Molte altre lettere spiegano la dottrina cristologica. Alcune sono lettere di raccomandazione (ad es., le *ep.* 27 e 44, entrambe a Giovanni il Cubiculario). L'*ep.* 8, a Sofronio, è di particolare importanza nell'esprimere la costernazione di Massimo di fronte alla forzata conversione imposta da Eraclio agli Ebrei.

Edizioni: CPG 7699: PG 91, 364-649; R. Devreesse, *La fin inédite d'une lettre de saint Maxime: un baptême forcé de juifs et de samaritains à Carthage en 632*: RSR 17 (1937) 34-35 (fine dell'*ep.* 8); CPG 7700: P. Canart, *La deuxième lettre à Thomas de s. Maxime le Confesseur*, Byzantion 34 (1964) 415-455; CPG 7701: PG 90, 132-133 (traduzione di Anastasio: PL 129, 622-624); CPG 7702: PL 129, 583-586.

Traduzioni - Francesi: I.-H. Dalmais, *Saint Maxime le Confesseur, docteur de la charité*. La Vie spirituelle 79 (1948) 296-303 (*ep.* 2); E. Ponsoye, *Saint Maxime le Confesseur, Lettres*, Paris 1996².

Inglese: A. Louth, *op. cit.*, 85-93 (solo *ep.* 2).

2. *Scholia al Corpus Dionysiacum*

Gli *scholia* alle opere di Dionigi l'Areopagita (CPG 6625) furono a lungo attribuiti a Massimo. Adesso si sa che il nucleo di questi *scholia* appartiene all'editore del VI secolo del *Corpus Dionysiacum*, Giovanni di Scitopoli. Se qualcuno degli *scholia* non attribuiti a Giovanni debba essere nuovamente attribuito a Massimo può essere determinato dall'edizione critica degli *scholia*, che sta attualmente venendo preparata da Beate Suchla, come parte della nuova edizione dell'Areopagita. La questione più ampia della dipendenza di Massimo da Dionigi è indipendente dall'attribuzione degli *scholia*, benché la reputazione di Massimo in Occidente nel Medioevo anzitutto come studioso di Dionigi sia risultata dall'attribuzione a lui dell'intero corpus degli *scholia*. Infatti Massimo cita frequentemente Dionigi con approvazione e mostra un'ampia conoscenza delle sue opere.

Edizioni: CPG 6625; PG 4, 15-432; 527-576.

Studi: H.U. von Balthasar, *Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis*. Scholastik 16 (1940) 16-38 (rist. in: Idem, *Kosmische Liturgie*, 644-672): tr. it. *Liturgia cosmica*, Roma 1976; B.R. Suchla, *Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum*: NAWG, 1980, 3; A. Louth, *St. Denys the Areopagite and St. Maximus the Confessor: A Question of Influence*: SP 27 (1993) 166-174; P. Rorem and J.C. Lamoreaux, *John of Scythopolis and the Dionysian corpus: annotating the Areopagite*, Oxford 1998.

3. *Agiografia*

Una *Vita della Vergine*, attribuita a Massimo, è sopravvissuta in una traduzione georgiana. M.-J. van Esbroeck, che ha pubblicato il testo, afferma che si tratta di un'opera autentica del Confessore e crede che sia una diretta risposta all'accusa, rivoltagli durante il suo processo, di aver negato alla Vergine Maria il titolo di *Theotokos*.

Edizione: M.-J. van Esbroeck, CSCO 478, Scr. Iber. 21, Louvain 1986.

Traduzione - Francese: M.-J. van Esbroeck, CSCO 479, Scr. Iber. 22, Louvain 1986.

TEOLOGIA

La teologia di Massimo è espressa in maniera non sistematica: i suoi trattati più importanti prendono la forma di risposte a domande che gli vengono indirizzate. È comunque probabile che proprio questo fatto sia significativo per comprendere la sua teologia, perché suggerisce che essa crebbe dalla catechesi monastica, e che le radici della sua teologia devono essere trovate nella sua esperienza monastica, sia ascetica che liturgica. La sua preferenza per i generi delle *ἑρωταποκρίσεις* e delle «centurie» – uno popolare, e l'altro creato proprio nei circoli monastici – lo conferma. Fu apparentemente solo con riluttanza che Massimo si fece coinvolgere nella controversia cristologica provocata dai tentativi imperiali di trovare una soluzione «ecumenica» alla divisione che durava da molto tempo tra i calcedoniani ortodossi e i monofisiti orientali, tentativi sfruttati precedentemente dal vittorioso scia di Persia Cosroe all'inizio del 620, e poi dalla perdita delle province orientali per mano degli Arabi nel 630. Egli sembra aver osservato i termini dello *Psephos* di Sergio, che proibivano qualsiasi enumerazione delle attività di Cristo, e si oppose all'eresia pubblicamente solo con la pubblicazione dell'*Ektibesis* imperiale, che riguardava il monotelismo, nel 638. Da allora in poi, comunque, la sua opposizione non fu specifica.

Se si segue cronologicamente lo sviluppo della sua teologia, si dovrebbe, allora, cominciare con la teologia ascetica, poi muoversi a esplorare le sue dimensioni cosmica e liturgica, ed infine rivolgersi alle sue riflessioni cristologiche, benché sia evidente dal fatto che Pirro cerchi il suo consiglio già nel 633, l'anno dello *Psephos*, che egli aveva già una reputazione di difensore della teologia ortodossa. È stato a lungo riconosciuto che, come la maggior parte dei maestri della spiritualità bizantina, Massimo deve davvero gran parte della sua teologia ascetica a Evagrio, nonostante la condanna dell'asceta egiziano al V Concilio ecumenico del 553. Lo schema tri-

plice della *πρακτική*, φυσική θεωρία, θεολογία – lotta ascetica, contemplazione naturale, teologia – è fondamentale per Massimo così come per Evagrio. Come Evagrio, egli usa la definitiva tripartizione di Platone dell'anima nella sua analisi delle virtù e dei vizi, e vede lo scopo della lotta ascetica in termini di *ἀπάθεια*. Ma è evidente dalle sue primissime opere che il suo debito verso Evagrio non è acritico. Invece di vedere le virtù come separanti l'intelletto dalle parti più basse dell'anima (e del corpo), l'intera persona umana è coinvolta in comunione con Dio e nella deificazione definitiva. Quando l'intelletto è costantemente con Dio, la parte dell'anima che prova desiderio è trasformata in *eros* e la parte stimolante dell'anima in *agape* (*Centurie sull'amore* II, 48): il distacco porta alla trasfigurazione. Egli di nuovo spartisce alcune idee con Evagrio quando considera l'unione con Dio, e adotta il linguaggio dionisiano di buio divino e amore estatico. Si rifà inoltre a tradizioni ascetiche molto diverse associate alle *Omèlie* di Macario, e come Diadoco di Fotica del V secolo, le cui opere Massimo conosceva certamente (e che potrebbe aver trascorso gli ultimi anni della sua vita in nord Africa), egli lavora a una sintesi tra la spiritualità dell'intelletto di Evagrio e la spiritualità del cuore di Macario.

È evidente da molti passi delle opere di Massimo, ma soprattutto dagli *Ambigua ad Ioannem*, che l'«origenismo» – o «evagrianismo» – era ancora popolare tra i monaci bizantini. La metafisica di Massimo può essere vista come un rimodellamento ortodosso della visione origenista. Ciò è manifesto in maniera più chiara di tutte nella sua dottrina dei *λόγοι* della creazione. Come Origene – e come molti altri Padri influenzati dal grande alessandrino – Massimo interpretò la dottrina che l'universo era stato creato mediante il Verbo di Dio; ciò implicava che ogni cosa creata aveva il suo verbo, attraverso il quale partecipava al Verbo creativo. Come risultato del peccato, il cosmo era stato rotto e l'armonia dell'universo, manifesta a livello del cosmo, era stata oscurata. Gli esseri umani possono ancora riparare a tutto questo cercando la contemplazione naturale, come risultato della lotta ascetica, anche se questa è una possibilità capace di realizzazione solo attraverso la risposta degli esseri umani all'amore e alla grazia di Dio riposta nell'incarnazione del Verbo di Dio. Ma è importante per Massimo che l'integrità dell'universo che esiste a livello dei *λόγοι* è inviolabile: il cosmo non è, come per Origene, un risultato della caduta: esso è, e rimane, quello che Dio aveva inteso. Massimo spiega la possibilità, e la realtà, della caduta facendo una distinzione tra *λόγος* e *τρόπος* – che significano principio e modo o maniera: una distinzione che egli successivamente chiarirà nella sua cristologia. La distinzione è basata sulla nozione cappadociana della persona (o *hypostasis*) come un modo o maniera di esistenza (*τρόπος τῆς ὑπάρξεως*). La natura è quello che le creature sono, il modo di esistenza è come esse sono: e il libero arbitrio umano significa che nel caso degli umani è possibile o che il modo di esistenza corrisponda al Verbo della natura, com'era il caso prima della caduta, o che il modo di esistenza fallisca nel corrispondere al Verbo della

natura, che è il risultato della caduta. Questo fallimento del modo di esistenza di corrispondere al Verbo dell'essere o della natura oscura anche agli esseri umani caduti l'armonia del cosmo che Dio fece, e che esiste a livello dei *logoi*. Un'ulteriore conseguenza della dottrina dei *logoi* di Massimo è l'alto valore che egli ascrive alla natura e alla legge naturale, così che la legge naturale è equiparata alla legge scritta (della Scrittura) o alla legge spirituale (del Verbo incarnato): la legge naturale non è trascesa dalla legge spirituale, ma trasfigurata, così che il suo valore è realizzato. Insieme a questa forte dottrina dell'integrità dell'ordine creato manifesto nei *logoi* della creazione, Massimo crede profondamente nella provvidenza di Dio, e abbraccia davvero l'identificazione di Dionigi l'Areopagita dei *logoi* con le «predeterminazioni e i voleri divini» (*Amb.* 7: 1085A, citando Dionigi, *Nomi Divini* V, 8: 824C). Capita alla luce della sua dottrina della Provvidenza, la dottrina dei *logoi* acquista significato escatologico: il Verbo di ogni essere rappresenta la sua perfezione finale, e la conformità al Verbo di una persona implica sia la restaurazione dello stato naturale della persona, ma anche la deificazione. Questo senso del cosmo creato come muoventesi verso la perfezione e la deificazione trova espressione in un'altra importante correzione della metafisica origenista. L'origenismo aveva immaginato uno stato originario di riposo, in cui ogni cosa costituiva una enade originale, e dal quale gli esseri razionali creati si erano allontanati, con la loro caduta che ebbe come risultato il cosmo, esso stesso un sistema, provvidenzialmente diviso, per restaurare gli esseri razionali al loro stato originale di unione con Dio. Lo stato di esseri creati come sono adesso venne dispiegato dalla triade στάσις-κίνησις-γένεσις, riposo-movimento-generazione. Massimo capovolge questa triade, sostituendola con γένεσις-κίνησις-στάσις: gli esseri creati vengono ad esistere, e poi si muovono verso uno stato finale di riposo o comunione con Dio (vedere in modo particolare l'*Amb.* 15). Questo movimento verso il riposo in Dio è successivamente chiarito da un'altra triade, ἔναι-εὐ ἔναι-ἀεὶ εἶναι, essere-essere bene, essere eterno: di questa triade Massimo sottolinea che entrambe le estremità sono doni di Dio – nella creazione e alla fine – ma che l'essere bene è nel nostro potere e determina il fatto che il passaggio da essere a essere eterno sia compiuto o frustrato (vedere l'*Amb.* 10: 1116B).

Persino in questa analisi comparativamente astratta, è evidente che il libero arbitrio umano è dotato di significato metafisico. In altre opere Massimo spiega la posizione centrale della persona umana libera all'interno del cosmo più concretamente. Un modo di esprimere questo coinvolge la dottrina, derivata in particolare da Gregorio di Nissa, della divisione della natura o dell'essere. La divisione più profonda, che separa Dio dalla sua creazione, è quella tra il creato e il non creato; il creato a sua volta è diviso in intelligibile e sensibile; il sensibile in paradiso e terra; la terra in paradiso e mondo abitato (οἰκουμένη); e nel mondo abitato vivono esseri umani divisi in maschi e femmine. Tutti questi estremi si incontrano nell'essere umano, la cui funzione originale era di tenerli insieme, così che

la persona umana, essendo in se stessa un cosmo in miniatura (microcosmo) costituiva il legame (σύνδεσμος) del cosmo. Come risultato della caduta, tuttavia, l'umano non è stato capace di compiere questo ruolo di mediatore, e le divisioni del cosmo sono diventate linee imperfette, per così dire, lungo le quali il cosmo caduto si è fratturato. La funzione cosmica umana come microcosmo e legame del cosmo viene restaurata dal Verbo incarnato, che nel corso della sua vita, dalla concezione all'ascensione, ricapitola e guarisce tutte le divisioni dell'essere: in risposta all'incarnazione, gli esseri umani possono ancora una volta compiere il loro ruolo cosmico attraverso una vita di lotta ascetica. Inoltre, come la *Mistagogia* afferma chiaramente, la stessa eucaristia può essere vista come una celebrazione ed un'estensione dell'essere nell'incarnazione.

È la centralità dell'incarnazione nella teologia di Massimo che diede alle controversie cristologiche del suo tempo un significato così cruciale. Tentativi di sanare la divisione con i monofisiti assicurando il loro assenso alla dottrina delle due nature in Cristo, trovando l'unità al livello di attività (ἐνέργεια) o volontà (θέλημα) portò inevitabilmente, agli occhi di Massimo, a rendere inutili i tentativi di appianare le divisioni dell'essere che era lo scopo che l'incarnazione doveva raggiungere. Per Massimo, seguendo gli insegnamenti aristotelici, la natura e l'attività sono correlative: una attività comporta una natura. La stessa cosa è vera per la volontà. Comunque, nella sua confutazione del monotelismo, Massimo dovette rispondere all'accusa che le due volontà in Cristo sarebbero state entrambe psicologicamente incoerenti e avrebbero lasciata aperta la possibilità che le due volontà entrassero in conflitto e così rendessero vano lo scopo di salvezza di Cristo. In risposta a questo, Massimo sviluppò la distinzione tra volontà naturale e volontà deliberativa – θέλημα φυσικόν e θέλημα γνωμικόν. Questa è la distinzione tra la volontà in quanto desiderio naturale dell'essere razionale per il bene e il processo di deliberazione con il quale, nella nostra esperienza di pieni di volontà in un mondo caduto, cerchiamo di scoprire come la nostra volontà naturale – il nostro desiderio naturale per il bene – debba essere raggiunta. Ma questa distinzione è una distinzione che fa vedere quello che significa essere una persona. La distinzione tra λόγος e τρόπος, già menzionata, corrisponde alla distinzione tra la natura e la persona: la persona è manifesta nel modo (τρόπος) in cui gli esseri razionali permettono alla loro natura (definita da λόγος) di esistere. Quando la Parola divenne incarnata, assunse una natura umana perfetta, comprendente la volontà naturale: il modo in cui esercitò questa volontà appartiene alla persona della Parola, e differisce dal nostro esercizio della volontà naturale, perché per mezzo della grazia dell'unione la Parola incarnata trascende il buio e l'oscurità in cui, come risultato della caduta, noi sperimentiamo il nostro volere. Non c'è, allora, nessuna volontà deliberativa in Cristo, ma ci sono due volontà naturali, una umana, una divina (che è identica alla volontà del Padre e dello Spirito Santo), che sono in perfetta armonia: l'armonia dello scopo divino che l'incarnazione

deve compiere. Nella sua considerazione delle due volontà naturali in Cristo, Massimo si rivolge ancora e ancora al mistero dell'agonia di Cristo nel giardino. Ma, nella maggior parte, tutto questo è piuttosto nella natura di un argomento *ad hominem* contro argomenti monoteliti. L'obiezione fondamentale di Massimo al monotelismo e al monoenergismo è che entrambi comportano che nell'incarnazione la Parola assume un'umana natura incompleta e quindi difettosa, qualcosa che va completamente contro la sua convinzione dell'integrità dell'ordine creato.

La cristologia di Massimo, quindi, è coerente con la sua intera teologia, che in entrambe le sue dimensioni, ascetica e cosmica, testimonia un rispetto profondo per l'integrità dell'ordine creato da Dio.

Studi M. L. Gatti, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, *Metafisica del Platonismo nel suo sviluppo storico e nella filosofia patristica. Studi e testi* 2, Milano 1987 (contiene una bibliografia quasi esaustiva di edizioni e studi su Massimo fino alla metà degli anni ottanta. omette tuttavia diverse opere pubblicate in greco moderno). M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de S. Maxime. Les oeuvres d'Evagre le Pontique* RAM 11 (1930) 156-184, 239-268, 331-336. I. Hausherr, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur* OCA 137, Roma 1952. R. A. Gauthier, *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain* RTAM 21 (1954) 51-100, P. Sherwood, *St. Maximus the Confessor. The Ascetic Life. Four Centuries on Charity* Ancient Christian Writers 21, London-Westminster Maryland 1955, 3-99, Idem, *The Earlier Ambigua of St Maximus the Confessor* SA 36, Roma 1955. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenner* Einsiedeln 1961², L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 25, Lund 1965, II ed. Chicago La Salle 1995, W. Volker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens* Wiesbaden 1965, P. Miquel, *Ἡεῖγα. Contribution à l'étude du vocabulaire de l'expérience religieuse dans l'oeuvre de Maxime le Confesseur* SP 6 (1966) 355-361, O. Clement, *Le sens de la terre (Notes de cosmologie orthodoxe)* Contacts 19 (1967) 252-323, A. Riou, *Le Monde et l'église selon Maxime le Confesseur*, ThéolHist 22, Paris 1973, F.-X. Murphy, P. Sherwood, *Constantinople II et Constantinople III, Histoire des Conciles Oecuméniques* 3, Paris 1974, J. Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, vol. 2, *The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*, Chicago London 1974, V. Croce, *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di San Massimo il Confessore* Milano 1974, J.-M. Garrigues, *Maxime le confesseur. La charité avenir divin de l'homme*, ThéolHist 38, Paris 1976, F. M. Lethel, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance soteriologique mises en lumière par saint Maxime Confesseur*, ThéolHist 52, Paris 1979, M. Doucet, *Vues récentes sur les «metamorphoses» de la pensée de saint Maxime le Confesseur* Science et Esprit 31 (1979) 269-302, P. Plass, *Transcendent Time in Maximus the Confessor* The Thomist 44 (1980) 259-277, F. Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, Paradosis 26, Fribourg 1980, N. Matsoukas, *Κόσμος, Ἀνθρώπος, Κοινωνία κατὰ Μέξίμο τοῦ Ὁμολογητοῦ*, Atene 1980. G. C. Berthold, *Did Maximus the Confessor Know Augustine?* SP 17 (1982) 14-17, *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, 2-5 septembre 1980, a. c. di F. Heinzer, C. Schonborn, Paradosis 27, Fribourg 1982, P. Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, ThéolHist 69, Paris 1983, M. Doucet, *Est-ce que le monothélisme a fait autant d'illustres victimes? Reflexions sur un ouvrage de F. M. Lethel* Science et Esprit 35 (1983), 53-83, P. Plass, *Moving Rest in Maximus the Confessor* Classica et Mediaevalia 35 (1984) 177-190, M. Doucet, *La volonté humaine du Christ spécialement en son agonie. Maxime le Confesseur interprète de l'Écriture* Science et Esprit 37 (1985) 123-159, L. Thunberg, *Man and Cosmos. The Vision of St*

Maximus the Confessor Crestwood (NY) 1985, J. Meyendorff, *Imperial Unity and Christian Divisions. The Church in History* 2, Crestwood (NY) 1989, N. Madden, *Ἀποθνήσκουσιν ἡ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ* (Diadochus Maximus) SP 23 (1989) 53-60, V. Karayiannis, *Maxime le Confesseur. essence et énergies de Dieu*, Théologie Historique 93, Paris 1992, G. Bausenhardt, *«In allem uns gleich ausser der Sünde» Studien zum Beitrag Maximus des Bekenner zur altchristlichen Christologie* Mainz 1992, G. C. Berthold, *Levels of Scriptural Meaning in Maximus the Confessor* SP 27 (1993) 129-144, P. M. Blowers, *The Analogy of Scripture and Cosmos in Maximus the Confessor* SP 27 (1993) 145-149, N. Madden, *Composite Hypostasis in Maximus the Confessor* SP 27 (1993) 175-197, J. Van Rossum, *The logos of Creation and the Divine Energies in Maximus the Confessor and Gregory Palamas* SP 27 (1993) 213-217, A. Louth, *Maximus the Confessor* London 1996, J. C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Cogitatio Fidei 194, Paris 1996, I. H. Dalmais, DSp 10 (1980) 836-847, C. De Vocht, TRE 22 (1992) 298-304, J. C. Larchet, *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident* Cogitatio Fidei 208, Paris 1998, A. Louth, *Recent Research on St. Maximus the Confessor. A Survey* St. Vladimir's Theological Quarterly 42 (1998) 47-84.

I DISCEPOLI DI S. MASSIMO

ANASTASIO, IL DISCEPOLO DI MASSIMO Anastasio divenne discepolo di Massimo nel 618, e rimase con lui (tranne quando furono esiliati separatamente dopo il 655), suo costante sostenitore, accompagnandolo nel suo esilio finale a Lazica, dove morì poco prima del suo maestro, dopo essere stato nuovamente separato da lui. Il resoconto della sua sfida all'imperatore, quando venne processato con il suo maestro nel 655, dà un'immagine vivida della sua natura onesta e franca (*Relatio motionis* 12), ma a parte questo non sappiamo niente di lui (la *Vita* siriana di Massimo dice che era nato in Africa - cfr S. Brock, AB 91, 1973, 317).

Esiste una lettera di Massimo diretta a lui (CPG 7701) che contiene un resoconto del tentativo di assicurare la sottomissione di Massimo invocando la dottrina della pentarchia, e una lettera (che è sopravvissuta solo nella versione latina di Anastasio Bibliotecario) dello stesso Anastasio ai monaci di Cagliari, che dà una breve esposizione della confutazione ortodossa del monotelismo. Altri due brevi opere sono ascritte a lui, con tutta probabilità erroneamente.

Edizioni CPG 7725, PG 90, 133-136, CPG 7728-7729 (dubbia).

Studi J. Stiglmeier, *Der hl. Maximus - mit seinen beiden Schülern* - Der Katholik 88 (1908) 39-45, R. Devreesse, *La vie de S. Maxime le Confesseur* AB 46 (1928) 5-49.

ANASTASIO L'APOCRISARIO Anastasio l'apocrisario (cioè patriarcale o inviato papale) era l'altro discepolo di Massimo che lo accompagnò in esilio a Lazica, dove morì dopo il suo maestro. Non sappiamo per quanto tempo sia stato discepolo di Massimo: appare nei resoconti del processo di Massimo, e forse era un apocrisario papale, che accompagnò Massimo dopo il suo arresto a Roma. Si tratta di un importante testimone del processo le

gale a cui Massimo venne sottoposto dal suo arresto fino alla sua morte nel 662. Gli è stato anche accreditato il *florilegium* patristico del VII secolo, la *Doctrina Patrum*.

Studi: J. Stiglmayer, *Der hl. Maximus -mit seinen beiden Schülern-*. Der Katholik 88 (1908) 39-45; R. Devreesse, *La vie de S. Maxime le Confesseur*. AB 46 (1928) 5-49.

1. Lettera a Teodoro di Gangra

Questa lettera dà un resoconto degli eventi che hanno portato alla morte di Massimo. È stata a lungo conosciuta nella traduzione latina di Anastasio Bibliotecario: il testo originale greco è stato pubblicato solo di recente.

Edizioni: CPG 7733 (BHG 1233d); PG 90, 173-180 (= PL 129, 659-680); R. Devreesse, *La lettre d'Anastase l'Apocrisaire sur la mort de S. Maxime le Confesseur et de ses compagnons d'exil. Texte grec inédit*. AB 73 (1955) 5-16; CCS 39, 172-189 (con la trad. di Anastasio Bibliotecario).

2. Lettera ai monaci di Ascalona

Non pubblicata, tranne l'inizio (PG 89, 1191) e due frammenti contenuti nella *Doctrina Patrum* (ed. Diekamp, 262, 13; 264, 4), contro i monofisiti e i monoteliti (CPG 7734).

Le opere menzionate qui di seguito sono state attribuite ad Anastasio l'apocrisario; sebbene nelle prime due possa esserci stata anche una sua partecipazione, l'ultima, l'*Invettiva contro gli abitanti di Costantinopoli*, probabilmente è stata scritta dopo la sua morte (CCG 39, pp. xv-xxiii).

3. Atti dal primo esilio di Massimo (*Disputatio Bizyae*)

Questo è il resoconto del tentativo intrapreso da Teodosio, vescovo di Cesarea in Bitinia, per minare la difesa dell'ortodossia di Massimo, durante il suo primo esilio in Bizia. Sopravvive nella versione latina di Anastasio Bibliotecario, e anche nell'originale greco.

Edizioni: CPG 7735; PG 90, 136-172 (BHG 1233); PL 129, 626-658 (BHL 5842); CCG 39, 72-149 (con la trad. di Anastasio Bibliotecario).

4. Resoconto del primo processo (*Relatio motionis*)

Un resoconto del primo processo, nel maggio 655, che portò all'esilio temporaneo di Massimo in Bizia. Ci è anche giunto in una versione latina.

Edizioni: CPG 7736; PG 90, 109-129 (BHG 1231); PL 129, 603-621 (BHL 5841); CCG 39, 12-57 (con la trad. di Anastasio Bibliotecario).

5. Invettiva contro gli abitanti di Costantinopoli

Associata con il materiale succitato, benché certamente non di Anastasio, è l'invettiva più dura contro i costantinopolitani privi di fede.

Edizioni: CPG 7740; PG 90, 201-205; CCG 39, 230-232.

TEODORO SPUDEO. Teodoro Spudeo, un monaco presumibilmente del monastero degli Spoudaioi di Costantinopoli o forse in Palestina, era un amico di Anastasio l'apocrisario.

Ci sono giunte due delle sue opere, entrambe contenute nella traduzione latina di Anastasio Bibliotecario, ma il testo greco originale di una di esse è stato scoperto nel XX secolo. Entrambe riguardano le sofferenze di papa Martino, di Massimo il Confessore e dei loro compagni per mano dei monoteliti.

Studi: A. Labate: DPAC (1984) 3391-3392.

1. *Hypomnesticum*

Resoconto delle sofferenze degli ortodossi per mano dei monoteliti, con una prefazione contenente una breve storia del monoenergismo e del monotelismo.

Edizioni: CPG 7968; PG 90, 192-202 (= PL 129, 681-690); R. Devreesse, *Le texte grec de l'Hypomnesticum de Théodore Spoudée. Le supplice, l'exil et la mort des victimes illustres du monothélisme*. AB 53 (1935) 49-80; CCG 39, 196-227.

2. *Commemorazione*

Resoconto delle sofferenze di papa Martino indirizzato ai fedeli del nord Africa e di Roma.

Edizioni: CPG 7969; PL 129, 591-604.

TALASSIO ABATE. Talassio, prete e igumeno di un monastero in Libia, era amico personale di Massimo il Confessore: ci sono giunte cinque lettere dirette a lui da Massimo, che gli dedicò anche una delle sue opere maggiori, le *Domande a Talassio*, ed anche le *Due centurie sulla teologia e l'E-*

conomia dell'incarnazione. Nessuna di esse deve essere datata dopo la metà del 630. Per due volte Massimo descrive se stesso come un discepolo di Talassio, ma ciò potrebbe essere semplicemente una cortesia. Solo una delle opere di Talassio ci è pervenuta, le sue *Quattro centurie sull'amore e la continenza*, scritte per uno sconosciuto Pietro Presbitero. Vi sono alcune affinità con le *Domande a Talassio* di Massimo, ma non si sa se Talassio ispirò Massimo o viceversa. La seconda centuria finisce con una esposizione ortodossa della cristologia, e la quarta con un resoconto della dottrina trinitaria. L'interpretazione cristologica rifiuta il monofisismo, ma non considera il monoenergismo o il monotelismo. Questo aspetto, insieme al periodo in cui Massimo era in contatto con lui, suggerisce che potrebbe essere morto verso la metà del 630.

Edizioni: CPG 7848; PG 92, 1428-1470.

Traduzione - Inglese G.E.H. Palmer, P. Sherrard, K. Ware, *The Philokalia. The Complete Text Compiled by St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth*, II, London 1981, 306-332.

Studi: MT Disdier, *Le témoignage spirituel de Thalassius le Libyen*: REB 2 (1944) 79-118

GIOVANNI VI DI COSTANTINOPOLI

Con l'assassinio dell'imperatore Giustiniano II, Bardas, che prende il nome di Filippico, si impadronisce del potere e diventa un difensore del monotelismo, che vuole ristabilire con tutta una serie di gesti: l'abolizione degli Atti del Concilio ecumenico del 680-681 e l'esilio degli ortodossi. Depone il patriarca ortodosso Ciro, che nel gennaio del 712 sostituisce con Giovanni, diacono e bibliotecario del patriarcato di Costantinopoli. Giovanni si mostra uno strumento docile nelle mani dell'usurpatore Filippico. Egli riunisce un sinodo e condanna il Concilio del 680-681 (Grumel, n. 320) e scrive al papa Costantino (708-715) a favore del monotelismo (PG 96, 1420 s.; Grumel, n. 321), ma dirà poi che era stato costretto. Il papa non riconosce un imperatore eretico. Alla deposizione di Filippico nel giugno del 713, diventa imperatore Anastasio II di fede ortodossa; Giovanni incorona il nuovo imperatore e cambia ancora posizione dottrinale: ripudia il monotelismo di Filippico. Allora scrive la *Epistula ad Constantinum papam* (PG 96, 1416-1433; Mansi 12, 196-208; PL 89, 341-348), una ampia lettera sinodale apologetica, con la quale giustifica la sua accettazione del seggio patriarcale assegnatogli dall'imperatore Filippico e fa professione di fede ortodossa con l'invito ad accogliere la sua comunione. Dice di avere agito per costrizione e per «economia» del male minore come sola possibile, e così salvare la fede con il non contrastare il tiranno, che voleva abolire persino il Concilio di Calcedonia, e tuttavia afferma di avere evitato di bruciare gli Atti del Concilio del 680-681 non assecondando la richiesta «della funesta e pernicioso autorità del tiranno». Chiede piena compren-

sione e perdono dal pontefice romano. Giovanni resta nella sua sede fino alla morte avvenuta nel 715 (Mansi 12, 190); anzi, nonostante questo cambio di posizione politica e dottrinale, venne onorato come santo il 30 di luglio. Non è sicura la notizia riportata da Zonara (14, 27), secondo la quale Giovanni venne deposto dalla sede patriarcale, anzi Teofane afferma il contrario (*Chron.* a. 6177: PG 108, 773). Il contemporaneo diacono Agatone di Costantinopoli racconta le vicende legate a Filippico e a Giovanni (Mansi 12, 189-196). Gli succede Germano, precedentemente vescovo di Cizico.

Edizioni: *Epistula ad Constantinum papam*: CPG 8000; PG 96, 1416-1433; Mansi 12, 196-208; PL 89, 341-348; Grumel, nn. 320-324.

Studi: Hfl-Lecl III, 598-600; M. Le Quien, *Oriens christianus*, Paris 1740 1, 234-235; E. W. Brooks, *On the Lists of the Patriarchs of Constantinople from 638-715*: ByzZ 6 (1897); J. L. Van Dieten, *Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI. (610-715)*, Amsterdam 1972; L. Magi, *La Sede Romana nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini*, Roma-Louvain 1972, 268-277; Fliche-Martin V, 283-285, DPAC 2, 1551; LP 1, 391 ss.; Catholicisme 6, 513; DCB 3, 368 n. 128; DHGE 26, n. 305; V. Grumel, *La commémoration des patriarches Constantin le nouveau et Jean*: AB 85 (1967) 331-335.

GERMANO DI COSTANTINOPOLI

Germano, patriarca di Costantinopoli (715-730), nacque verso il 640. Suo padre, il patrizio Giustiniano, che al tempo dell'imperatore Eraclio aveva espletato importanti missioni politiche, fu messo a morte sotto Costantino IV Pogonato (668-685), probabilmente perché aveva partecipato al complotto contro Costanzo II. Germano stesso fu castrato e aggregato al clero di S. Sofia. Ignoriamo se ebbe qualche ruolo nel III Concilio di Costantinopoli (681) e nel sinodo Trullano (691). Dopo il suo ritorno dall'esilio (705), l'imperatore Giustiniano II lo fece eleggere alla sede di Cizico. In veste di metropolita dell'Ellesponto Germano partecipò al sinodo riunito da Filippico Bardane per abolire le decisioni antimoneteliste del 681. Assieme al patriarca Giovanni e ad Andrea di Creta cedette alla volontà dell'imperatore, dopo la cui morte fece subito ritorno con i suoi colleghi all'ortodossia. Nel 715, sotto Anastasio II, venne trasferito alla sede patriarcale di Costantinopoli. Fu coinvolto nelle difficoltà politiche che l'Impero subì in quegli anni. Nel 717 incoronò imperatore Leone III Isaurico. In quel tempo Germano s'impegnò anche in favore dell'unità delle Chiese, cercando in particolare di riacciare le relazioni con gli Armeni. Il suo nome è però collegato soprattutto alla prima fase dell'iconoclasmo bizantino. Nonostante i suoi interventi alla corte, alla sede apostolica (cfr. CPG 8006) e anche da parte di diversi vescovi, il movimento iconoclasta guadagnava terreno, favorito principalmente dall'imperatore stesso. Nel 726 l'imperatore prese misure contro il culto delle immagini, nonostante le proteste della popolazione. Tre anni dopo, Leone III tentò di costringere Germano a sot-

toscrivere il decreto che ordinava la distruzione delle immagini. Rifiutandolo, Germano rassegnò le dimissioni e si ritirò a vita privata in un dominio paterno. Si ignora la data esatta della sua morte, forse nel 733.

Germano lasciò due trattati: *De haeresibus et synodis* (CPG 8020) e *De vitae termino* (CPG 8021), e qualche lettera dogmatica in cui difende la fede di Calcedonia e il culto delle immagini. Tuttavia diventò famoso soprattutto grazie alle sue omelie. La maggior parte di esse riguarda i misteri mariani: ingresso nel tempio (CPG 8007 s.), annunciazione (CPG 8009) e soprattutto la dormizione (CPG 8010 ss.). Non è risolto il problema della parte che egli ebbe nella redazione della *Historia mystica ecclesiae catholicae*, opera importante per la conoscenza della storia della liturgia bizantina (CPG 8023). Non c'è alcun dubbio invece che certi inni liturgici risalgano a lui (CPG 8024).

Edizioni: CPG 8002-8033; PG 98, 39-454; C. Garton, G. Leendert, a c. di, *On Predestined Terms of Life*, Buffalo 1979 (testo greco e tr. inglese); P. Meyendorff, a c. di, *On the Divine Liturgy*, Crestwood (NY) 1984 (testo greco e tr. inglese).

Traduzioni - Inglese: cfr. *supra*.

Italiane: V. Fazzo, *Omelie marioniche*, Roma 1985; F. Carcione, *Omelie mariane*, Roma 1993.

Spagnola: G. Pons Pons, *Homilias mariológicas*, Madrid 1990.

Studi. Beck, 473-476; F. Stiernon: BS 6 (1965) 243-253 (fondamentale); L. Lamza, *Patriarch Germanos I. von Konstantinopel*, Würzburg 1975; D. Stein, *Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites*, München 1980; A. Labate: DPAC 2, 1477-1480; P. Plank, in LTK 4 (1995) 532.

AEZIO, PRESBITERO DI COSTANTINOPOLI

Ad Aezio, un presbitero di Costantinopoli, è attribuito un panegirico di Giovanni Battista. Benché evidentemente pronunciato nella festa della Natività di Giovanni Battista, è di fatto un panegirico generale del santo. Non si sa nient'altro su questo autore.

Edizioni: CPG 7908; BHG 861p; C. Datema, P. Allen, *A Homily on John the Baptist Attributed to Aetius, Presbyter of Constantinople*. AB 104 (1986) 383-402.

COSMA

Cosma, soprannominato *vestitor* (impiegato del guardaroba imperiale), visse probabilmente fra il 730 e l'850. È conosciuto solo dalle prediche attribuitegli. Si tratta di cinque discorsi sulla traslazione delle reliquie di Giovanni Crisostomo e una *Vita* su di lui (BHG 876m). Inoltre Cosma ha lasciato alcuni *encomia* in onore di santi: Zaccaria, Barbara e Anna e Gioac-

chino. Sono conservati in un manoscritto del X secolo, ma solo nella traduzione latina, come pure quattro prediche sulla dormizione di Maria. Un discorso su Barlaam e Giosafat è tuttora inedito.

Edizioni: CPG 8142-8163; PG 65, 829-831; PG 106, 1005-1012.

Studi: Beck, 502; LThK 6 (1961) 566; A. Wenger, *Les homélies inédites de Cosma Vestitor sur la Dormition*: REB 11 (1953) 284-300; A. Labate: DPAC 1, 795.

DIONIGI L'AREOPAGITA

LA VITA

Il nome biblico di Dionigi l'Areopagita (*At* 17,34) viene tradizionalmente unito a un piccolo gruppo influente di scritti in lingua greca degli inizi del VI secolo. Il Dionigi originale dell'Areopago di Atene venne convertito dalla famosa apologia di s. Paolo sul «Dio ignoto». Circa cinque secoli più tardi, gli scritti dello pseudonimo Dionigi si confrontavano con alcuni aspetti di questo evento apostolico: essi si occupavano della filosofia di Atene, in particolare del neoplatonismo tardo di Proclo (410-485) e la sua scuola; erano imbevuti di specifici e tradizionali interessi cristiani, per esempio gli angeli, i riti liturgici e i nomi biblici di Dio, e offrivano una via sottile per accostarsi a questo Dio ignoto mediante le negazioni, cioè la via apofatica o via negativa.

Il *corpus* dionisiano, scritto dopo Proclo, o almeno dopo alcune sue opere, venne citato per la prima volta nelle dispute cristologiche del 520-540, specialmente durante l'incontro di Costantinopoli del 532. Gli scritti vengono generalmente datati intorno al 500. Essi consistono di tre ampi trattati (la *Gerarchia Celeste*, la *Gerarchia ecclesiastica*, i *Nomi Divini*), la brevissima *Teologia mistica* e dieci lettere; il *corpus* circolava nel suo insieme piuttosto che per singole opere. Nel suo insieme venne presentato, edito e corredato di glosse verso il 540 da Giovanni, il (neocalcedonese) vescovo di Scitopoli in Palestina. L'edizione di Giovanni, completa delle varianti testuali, ha dominato la successiva trasmissione dei testi dionisiani e la loro interpretazione, compresa quella di Massimo il Confessore, a cui successivamente vennero attribuite erroneamente le glosse o *scholia*.

Malgrado qualche occasionale dubbio sulla sua autenticità, con un iniziale sospetto riportato negli *scholia* che l'autore fosse Apollinare, il *corpus* per molti secoli fu considerato apostolico e perciò di alta autorità. Persino i cogenti argomenti degli umanisti e dei riformatori protestanti non chiusero la questione. Soltanto nel 1895 vi fu una sicura documentazione, nello stesso tempo da parte di Hugo Koch e di Joseph Stiglmayr, cioè che gli scritti dionisiani usavano testi di Proclo e pertanto risalivano tutt'al più

alla fine del V secolo. Tuttavia, nonostante un successivo secolo di ricerche, il mondo scientifico non è riuscito a identificare il vero autore e neppure un candidato più probabile. Le varie proposte di attribuzione, nello spettro che va dal II secolo al VI, dai teologi alessandrini a quelli cappadoci fino ai filosofi seguaci di Proclo, sono state accuratamente catalogate nel 1969 da Hathaway e nel 1982 da Lilla, e si è compiuto un magro progresso da allora.

Poiché gli sforzi, non coronati da successo, di legare questi scritti caratteristici a figure conosciute dell'antichità, sono stati così intensi, è possibile che mai si troverà una soluzione comunemente accettata. Forse nient'altro si potrà stabilire sull'identità dell'autore oltre le poche conclusioni che si possono ricavare dagli stessi scritti che sono intenzionalmente fuorvianti. Persino le sicure affermazioni sul genere di autore, non un individuo specifico, sono limitate: qualcuno al corrente sia della filosofia ateniese del tardo V secolo di Proclo e Damascio, sia imbevuto di tradizioni liturgiche occidentali (greche) della Siria come pure della generale eredità teologica degli Alessandrini e dei Cappadoci.

Studi sulla sua identità: H. Koch, *Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen*. Philologus 54 (1895) 438-454; H. Koch, *Der pseudo-epigraphische Charakter der dionysischen Schriften*. ThQ 77 (1895) 353-420; J. Stüglmayr, *Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel*. HJ 16 (1895) 253-273 e 721-748; H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz 1900; I. Hausherr, *Doutes au sujet du 'Divin Denys'*. OCP 2 (1936) 484-490; R. Roques, *Denys l'Aréopagite (Le Pseudo-) I. Rappel de la question dionysienne*. DSp 3 (1957) 244-257; E. Corsini, *La questione areopagita. Contributi alla cronologia dello Pseudo-Dionigi*. AAT 93 (1958/1959) 128-227; R. Hathaway, *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius*, The Hague 1969, 12-36; S. Lilla, *Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita*. Aug 22 (1982) 568-571; M.-J. van Esbroeck, *Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite: Honigmann's Thesis Revisited*. OCP 59 (1993) 217-227; P. Rorem, J. Lamoreaux, *John of Scythopolis on Apollinarian Christology and the Pseudo-Areopagite's True Identity*. ChHist 62 (1993) 469-482; per una completa discussione della questione della identità dell'autore e per un'ampia bibliografia cfr. A. M. Ritter, BGL 40 (1994) 4-19 e 181-188.

LE OPERE

Il corpus dionisiano non è ampio, meno di duecento colonne della *Patrologia Graeca*, ma dalle difficoltà ben conosciute, sia nei piccoli particolari come nell'orientamento globale. Il primo livello di difficoltà nasce dalla ingannevole autopresentazione dell'autore come il Dionigi apostolico che scrive a Timoteo, con l'aggiunta di chiari e voluti tentativi di espressioni arcaiche e neologismi. Il secondo livello di difficoltà proviene dal sottile uso di termini e concetti del tardo neoplatonismo, mutuati da Proclo e Damascio, rivestiti in maniera inestricabile con le fonti cristiane della Bibbia, della liturgia e dei Padri greci. Una terza causa di difficoltà per leggere i testi dionisiani è data semplicemente dalla complessità dei suoi

profondi pensieri, specialmente nei riguardi della trascendenza di Dio. Infine il corpus presenta delle sfide di comprensione nelle relazioni tra le diverse parti, in quanto alcuni trattati sembrano vagamente relazionati ad altri, cosa che ha spinto alcuni interpreti a concentrarsi su un'opera o sezione trascurando le altre. Invece è necessario un approccio complessivo, anche se sussistono difficoltà di questo tipo o altre non risolte. Il lettore contemporaneo può solo umilmente imparare dalla storia dell'interpretazione dionisiana o pseudo-dionisiana, che questi scritti resistono a sicure conclusioni e ad analisi decisive.

Edizioni: CPG 6600-6613; Corderius, in: PG 3, 120-1120; B.R. Suchla, G. Heil, A.M. Ritter, *Corpus Dionysiacum*, I-II, PTS 33 e 36, Berlin 1990-1991. Il primo volume di questa edizione critica, indispensabile anche per la sua bibliografia e l'apparato, è stato criticato da S. Lilla, *Zur neuen kritischen Ausgabe der Schrift 'Über die göttlichen Namen' von Pseudo-Dionysius Areopagita*. Aug 31 (1991) 421-458, e poi difeso da B.R. Suchla, *Textprobleme in der Schrift 'De divinis nominibus' des Ps. Dionysius Areopagita*. Aug 32 (1992) 387-422.

Indici: A. Van den Daele, *Indices Pseudo-Dionysiani*, Louvain 1941; M. Nasta, *Thesaurus Pseudo-Dionysii Areopagite, Textus graecus cum translationibus latinis*, CCG Thesaurus Patrum Graecorum, Turnhout 1993; P. Tombeur, *Thesaurus Pseudo-Dionysii Areopagite, Versiones latinae cum textu graeco*, CCG Thesaurus Patrum Latinorum, Turnhout 1995.

Traduzioni (di tutte le opere) - Latina: P. Chevallier, a c. di, *Dionysiaca: Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués à Denys l'Aréopagite*, Bruges 1937-1950, Stuttgart 1989.

Armena: R.W. Thomson, CSCO 488-489, *Scriptores Armeniaci* 17-18, Louvain 1987.

Italiana: P. Scazzoso, *Dionigi Areopagita, Tutte le Opere*, III ed., Milano 1997.

Francese: M. de Gandillac, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris 1943.

Tedesca: G. Heil, B.R. Suchla, A.M. Ritter, *Pseudo-Dionysius Areopagita*, BGL 22, 26, 40, Stuttgart 1986, 1988, 1994.

Inglese: C. Luibheid, *Pseudo-Dionysius, The Complete Works*, New York 1987.

Spagnola: T. Martín, *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Madrid 1990.

Introduzioni generali: Le edizioni e le traduzioni citate sopra includono anche delle introduzioni generali alle opere di Dionigi. Per altri studi cfr.: R. Roques, *Denys l'Aréopagite (Le Pseudo-) II. Les écrits aréopagittiques, e III. La doctrine du pseudo-Denys*. DSp 3 (1957) 257-286; Idem, *Denys l'Aréopagite*. RAC 3 (1957) 1075-1121; R. Roques, M. Cappuyns, R. Aubert, *Denys l'Aréopagite*. DHGE 14 (1960) 265-310; H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit, Eine theologische Aesthetik*, vol. 2, Einsiedeln 1962, pp. 147-214; P. Scazzoso, *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita*, Milano 1967; G. O'Daly, *Dionysius Areopagita*. TRE 8 (1981) 772-780; S. Lilla, *Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita*. Aug 22 (1982) 533-577 (questo studio eccellente è stato compendiato in: *Dionigi Areopagita [Pseudo]*. DPAC 1 [1983] 971-979, che è stato tradotto in inglese, *Dionysius the Areopagite, Pseudo*. Encyclopedia of the Early Church 1 [1992] 238-240), A. Louth, *Denys the Areopagite*, London 1989; P. Rorem, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, New York 1993; S. Lilla,

Denys l'Aréopagite (Pseudo): Dictionnaire des philosophes antiques 2 (1994) 727-742.
Bibliografie: J.-M. Hornus con competenza ha fatto una rassegna di studi verso la metà del secolo: *Les recherches récentes sur le pseudo-Denys l'Aréopagite*. RHPPhR 35 (1955) 404-448, e *Les recherches dionysiennes de 1955 à 1960*. RHPPhR 41 (1961) 22-81. La bibliografia più recente si trova nelle opere citate sopra, spec. in A.M. Ritter. BGL 40 (1994) 143-208 (con G. Heil. BGL 22 [1986] 181-192, e B.R. Suchla. BGL 26 [1988] 124-134), e nel saggio di S. Lilla: Dictionnaire des Philosophes antiques 2 (1994) 727-742. La più importante bibliografia recente in Y. de Andia, *Henosis. L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden 1996, 459-479

1. Gerarchia celeste

Questo, in molti antichi manoscritti, è il primo trattato dionisiano e riguarda la presentazione biblica delle categorie angeliche. I capitoli iniziali presentano il metodo generale dell'autore nell'interpretazione dei simboli e illustrano questo metodo con esempi biblici e liturgici. In tal modo questo trattato è in parallelo con il successivo, la *Gerarchia ecclesiastica*, dove ciò viene esplicitamente affermato nel capitolo iniziale.

La *Gerarchia celeste*, in quindici capitoli, spiega le presentazioni bibliche dei diversi esseri celesti. I primi tre capitoli introducono sia la gerarchia celeste che quella umana (ecclesiastica) insieme con la presentazione della nozione generale dell'autore sul simbolismo e sulla gerarchia, termine coniato da lui mediante l'adattamento $\lambda\epsilon\omicron\gamma\omicron\chi\eta\varsigma$. I successivi capitoli, dal quarto al decimo, trattano della gerarchia celeste suddivisa in tre triadi, un sistema tipico di Dionigi: serafini, cherubini e troni; dominazioni, potenze e virtù; principati, arcangeli e angeli. L'autore mostra particolare interesse verso il nome di ogni grado. Gli altri capitoli, dall'undicesimo al quattordicesimo, affrontano problemi di vario genere, come il nome comune di «potenze» oppure di «angeli» per questi gradi, e specialmente la chiara violazione dell'ordine gerarchico quando un essere umano (Isaia) venne toccato da un supremo *seraph* invece di un angelo più vicino all'umanità. Il capitolo conclusivo adopera i principi del simbolismo biblico per interpretare svariati dettagli delle descrizioni bibliche degli esseri angelici, le loro forme fisiche e le loro doti. Il trattato non solo discute l'idea di una rivelazione discendente comunicata dagli angeli per la elezione dei destinatari umani, ma anche provvede alla stessa rivelazione in termini di materiale biblico, che viene interpretato anagogicamente (ascensionale).

Edizioni: CPG 6600; PG 3, 120-340; G. Heil, PTS 36, 7-59 (prima in Sch 58 bis).

Traduzioni: (cfr. anche l'elenco delle opere complete già citato).

Italiana: S. Lilla, *Gerarchia Celeste, Teologia Mistica, Lettere*, Roma 1986, 5-89.

Francese: M. de Gandillac, *La hiérarchie céleste*, Sch 58 bis, Paris 1970, introduzione di R. Roques.

Tedesca: G. Heil, *Über die himmlische Hierarchie*, BGL 22, 1986.
Giapponese: Y. Kon, K. Tukikawa, Heibonsha 1994.

Studi: R. Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1954; G. Saccaro Battisti, *Strutture e figure retoriche nel 'de Caelesti Hierarchia' dello Pseudo-Dionigi. un mezzo di espressione dell'ontologia Neoplatonica*. Archivio di Filosofia 51 (1983) 293-319; P. Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto 1984; S. Lilla, *Note sulla Gerarchia Celeste dello Ps Dionigi l'Areopagita*. Aug 26 (1986) 519-573.

2. Gerarchia ecclesiastica

In sette capitoli, questo parallelo alla *Gerarchia celeste* presenta la gerarchia umana dei riti e degli ordini della comunità cristiana. Il capitolo primo introduce la nozione generale di un gerarca e di una gerarchia con la simbolica rivelazione che discende da Dio attraverso il regno degli angeli, ed esplicitamente collega il trattato all'opera precedente sulla gerarchia celeste. I capitoli dal secondo al quarto presentano i tre sacramenti dionisiani e le loro dettagliate interpretazioni simboliche: il battesimo, chiamato illuminazione, la divina liturgia, chiamata sinassi, e la consacrazione del *myron* per l'unzione usato per gli altri riti. La sinassi, del capitolo terzo, contiene importanti dettagli di carattere liturgico come, per esempio, l'uso del Credo; il capitolo quarto è significativo per l'enfasi con cui parla del *myron*. Il quinto invece presenta i tre ministeri ordinati: gerarca (vescovo), presbiteri e diaconi, con la rispettiva spiegazione simbolica del loro servizio. Il capitolo sesto presenta il laicato: quelli che ancora hanno bisogno della purificazione, i fedeli illuminati e i perfetti (monaci), includendo i loro riti della tonsura e dei voti. L'autore mostra un particolare interesse per la vita monastica, qui come nella *Lettera ottava*, ma senza alcun riferimento alle donne come monache o come diaconesse. Il capitolo sesto offre un sommario delle tre funzioni della purificazione, della illuminazione e della iniziazione (perfezione), le quali sono discusse in ambedue i trattati sulla gerarchia sui tre sacramenti, i tre ordini del clero e i tre tipi di laicato, come di varie triadi dei gradi angelici. Infine il capitolo settimo conclude l'opera con una descrizione e interpretazione dei riti funerari, come pure con osservazioni finali sul battesimo dei bambini e sulla comunione eucaristica. La *Gerarchia ecclesiastica* contiene numerose connessioni con la letteratura patristica cristiana, sia in specifici paralleli testuali (Campbell) come pure negli orientamenti teologici generali (Golitzin).

Edizioni: CPG 6601; PG 3, 369-569; G. Heil, PTS 36, 63-132.

Traduzioni - *Tedesca*: G. Heil, *Über die kirchliche Hierarchie*, BGL 22, 1986

Inglese: T. Campbell, *The Ecclesiastical Hierarchy*, Washington (DC) 1981 (Diss., 1955).

Studi: R. Roques, *L'univers dionysien*, Paris 1954, spec. 171-199 e 245-302; Idem, *Struc-*

tures théologiques de la gnose à Richard de Saint Victor, Paris 1962; I.P. Sheldon-Williams, *The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Dionysius*, Downside Rev. 82 (1964) 293-302 e 83 (1965) 108-117; P. Scazzoso, *Valore della liturgia nelle opere dello Pseudo-Dionigi*, La Scuola Cattolica 93 (1965) 122-142; P. Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols*, Toronto 1984, 27-46 e *passim*; A. Gollitzin, *Et Introibo ad Altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to Its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*, Analecta Vlatadon 59, Thessaloniki 1994.

3. Nomi divini

Questa opera, il più lungo trattato del *corpus* dionisiano, e anche il più discutibile, e anche difficile e influente, interpreta i nomi biblici di Dio secondo un metodo sofisticato che fu profondamente influenzato sia nei dettagli che nel complesso dalla tradizione neoplatonica di Proclo e Damascio. Nei primi tre capitoli espone la metodologia fondamentale usata. Il primo capitolo discute il paradosso del fatto che le Scritture lodano Dio con nomi umani, alcuni chiaramente più appropriati di altri, e anch'essi con il loro «saggio silenzio» confessano che Dio è realmente oltre ogni nome e inoltre ineffabile e inconoscibile. Il capitolo secondo tratta ampiamente dei nomi unitari e distinti di Dio e conclude, nel mezzo di una trattazione generale su Dio, che solo i termini Padre, Figlio e Spirito Santo sono nomi distinti, e pertanto tutti gli altri nomi biblici applicati a Dio, in una concisa interpretazione, si applicano alla divinità nella sua totalità. Nel capitolo terzo si afferma l'esigenza della preghiera prima di avventurarsi in una simile ricerca e si ricorda il pio esempio di Ieroteo, il supposto mentore dell'autore dopo s. Paolo. Il capitolo quarto dei *Nomi divini* discute il primo nome specifico di Dio, e cioè quello di 'Bene', come pure quelli di luce, di amore e di bellezza. L'argomento del bene conduce l'autore a una considerazione del male, adoperando sia il particolare vocabolario di Proclo (del *De malorum subsistentia*), sia la generale prospettiva neoplatonica secondo cui il male in realtà è l'assenza del bene e non una sostanza propria.

I tre capitoli successivi trattano, tra gli altri nomi divini, quelli di essere, vita e sapienza. Invece i capitoli dall'ottavo al dodicesimo spiegano molti nomi, da quelli di potere e giustizia fino a quelli di grandezza e piccolezza fino al «giorno più antico» e il Re dei re. Il capitolo tredicesimo conclude l'opera con una complessa discussione dei nomi di perfetto e di uno, discussione che lo porta a trattare l'unione con Dio. Nell'insieme, i *Nomi divini* è la fonte più importante per la dottrina su Dio dell'autore, per gli antecedenti cristiani e neoplatonici, per certe presentazioni della dottrina trinitaria e sul fine della unione con Dio.

Edizioni: CPG 6602; PG 3, 585-984; B.R. Suchla, PTS 33, 107-231.

Traduzioni - Tedesca: B.R. Suchla, *Die Namen Gottes*, BGL 26, 1988.

Inglese: C.E. Rolt, *The Divine Names and the Mystical Theology*, London 1920, 50-190,

John D. Jones, *The Divine Names and Mystical Theology*, Milwaukee 1980, 107-207. *Giapponese*: Y. Kumada, Kyobunken 1992.

Russa: G.M. Prokhorov, St. Petersburg 1994.

Studi: E. Corsini, *Il trattato 'De divinis nominibus' dello pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino 1962; E. von Ivánka, *Plato Christianus, Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, spec. 228-242 (tr. it.: *Platonismo e cristianesimo: recezione e trasformazione del platonismo nella patristica*, Milano 1992); S. Lilla, *Terminologia trinitaria nello Pseudo-Dionigi l'Areopagita, suoi antecedenti e sua influenza sugli autori successivi*, Aug 13 (1973) 609-623; V.M. Rodriguez, *Significado de los nombres de Dios en el Corpus Dionysiacum*, Salamanca 1975; B. Brons, *Gott und die Seienden. Untersuchung zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlichen Tradition bei Dionysius Areopagita*, Göttingen 1976; S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden 1978; Y. de Andia, *Henosis: l'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden 1996.

4. Teologia mistica

Così breve, appena cinque pagine, che non si potrebbe qualificare come un importante trattato se non fosse per la densità del suo contenuto e l'ampiezza della sua influenza. La *Teologia mistica* si compone di solo cinque capitoli, due dei quali sono solo dei paragrafi. Il primo capitolo, il più lungo, inizia con una preghiera e con il consiglio a Timoteo che egli deve ascendere oltre la percezione sensoriale e la attività concettuale verso l'unione con l'Uno, che è oltre la percezione e la concettualizzazione. L'uso delle affermazioni e delle negazioni in questa ascesa è drammatizzato con una interpretazione di Mosè nella nube o nella «oscurità della conoscenza» del monte Sinai. Mosè è «supremamente unito al completamente sconosciuto con una inattività di ogni conoscenza». Il capitolo secondo distingue brevemente le asserzioni e le negazioni su Dio, paragonando queste ultime alla rimozione della pietra da parte dello scultore per rivelare la statua. Il capitolo terzo fa riferimento a tre precedenti trattati (al perduto oppure fittizio *Ipotiposi teologiche*, ai *Nomi divini* e parimenti al perduto o fittizio trattato *Teologia simbolica*) come a una discendente sequenza di affermazioni, ora esse devono essere seguite da una serie ascendente di negazioni nell'approssimarsi al Dio ineffabile, oltre ogni affermazione e negazione. Il capitolo quarto specifica nei dettagli la negazione di ogni categoria della percezione sensoriale: Dio «non è un corpo materiale, per cui non ha figura né forma, qualità, quantità o peso». Il quinto capitolo va «più in alto» per negare ogni tipo di concetto nei riguardi di Dio, persino i titoli spiegati nei *Nomi divini*: Dio «non è grandezza o piccolezza [...] né uno o unicità, divinità né bene [...], neppure figliolanza o paternità». Infine, nessuna affermazione è sufficiente, e la Divinità trascende persino tutte le negazioni: «per la virtù della sua natura preminentemente semplice e assoluta, libera da ogni limitazione, oltre ogni limitazione, essa è anche oltre ogni negazione».

Edizioni: CPG 6603; PG 3, 997-1048; A.M. Ritter, PTS 36, 141-150.
Traduzioni - Italiana: S. Lilla, *Gerarchia celeste, Teologia Mistica, Lettere*, Roma 1986, 93-113.

Francese: M. Cassingena, *La Théologie mystique, Lettres*, Paris 1991.

Tedesca: A.M. Ritter, *Über die Mystische Theologie und Briefe*, BGL 40, 1994, 74-89.

Inglese: C.E. Rolt, *The Divine Names and The Mystical Theology*, London 1920, 191-201; J. D. Jones, *The Divine Names and Mystical Theology*, Milwaukee 1980, 211-222.

Giapponesi: Y. Kumada, Kyobunden 1992; Y. Kon, K. Tukikawa, Heibonsha 1994.

Studi: W. Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958; J. Vanneste, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite*, Bruxelles 1959; A. Brontesi, *L'incontro misterioso con Dio, Saggio sulla Teologia affermativa e negativa dello Pseudo-Dionigi*, Brescia 1970; Y. de Andia, *Henosis l'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Paris 1996, pp. 341-453.

5. Lettere

L'ultima parte del *corpus* dionisiano è rappresentata dalle dieci lettere, indirizzate a personaggi apostolici e disposte secondo uno specifico modello. Le prime quattro lettere sono composte di brevi paragrafi e indirizzate al monaco Gaio sull'oscurità e la luce, la trascendenza e la cristologia. La quarta, su Cristo, è stata attentamente studiata dagli inizi per scoprire la cristologia dell'autore: se essa è ortodossa, cioè neocalcedonese, oppure propende verso una accentuazione monofisita della natura divina. Le lettere quinta e sesta, indirizzate a un diacono e a un presbitero, sono paragrafi criptici sull'oscurità e la verità. La settima, in qualche modo più lunga, si rivolge allo ierarca Policarpo sul sofista Apollifane e sulla meravigliosa eclissi di sole avvenuta durante la crocifissione di Gesù e vista dallo stesso Dionigi. I destinatari di queste sette lettere sono stati intenzionalmente disposti per esprimere l'ascensione della gerarchia dal monaco, al diacono, al presbitero e quindi al vescovo. Con l'alquanto più lunga lettera, la ottava, però questa ascensione viene interrotta per l' ammonizione rivolta a un monaco, Demofilo, sulla sua mancanza di rispetto del corretto ordine gerarchico. La nona riprende il modello dei destinatari gerarchici con un discorso della stessa lunghezza rivolto allo ierarca Tito su vari simboli biblici. La raccolta termina con una breve lettera, la decima, all'evangelista Giovanni, in esilio a Patmos. Nell'insieme le *Lettere* trattano molti degli argomenti toccati nei trattati, anche se con maggiore brevità e più esplicito richiamo autobiografico all'autorità apostolica.

Edizioni: CPG 6604-6613; PG 3, 1065-1120; A.M. Ritter, PTS 36, 156-209.

Traduzioni - Italiana: S. Lilla, *Gerarchia celeste, Teologia Mistica, Lettere*, Roma 1986, 117-159.

Francese: M. Cassingena, *La Théologie mystique, Lettres*, Paris 1991.
Tedesca: A.M. Ritter, *Über die Mystische Theologie und Briefe*, BGL 40, 1994, 90-142.

Inglese: R. Hathaway, *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius*, The Hague 1969, 129-160.

Giapponese: Y. Kon, K. Tukikawa, Heibonsha 1994.

Studi: R. Hathaway, *op. cit.*, 3-125.

CONCLUSIONE

Diventa sempre più evidente, secondo gli studi più recenti, quanto questo autore usi il tardo neoplatonismo ateniese, non solo di Proclo ma anche di Damascio. Inoltre i nostri studi hanno anche documentato la coerenza di buona parte del *corpus* dionisiano con la precedente letteratura teologica, specialmente quella dei Cappadoci. Per ironia della sorte il *corpus*, che una volta era messo in risalto per gli aspetti originali e unici, ora appare sempre di più di derivazione. Forse la sua vera originalità consiste proprio nella sua particolare sintesi della filosofia di Proclo con la teologia cappadoce, con una tale sottigliezza che per secoli ha ingannato i lettori e ancora oggi sfida gli studiosi contemporanei. Sotto l'usbergo della sua autorità apostolica e la profondità di pensiero, insieme con una certa ambiguità di espressione che ha generato interpretazioni alternative, il *corpus* dionisiano ha influenzato una vasta schiera di autori importanti attraverso i secoli, specialmente nel Medioevo latino.

Indicazioni sull'influsso: Denys l'Aréopagite (*Le Pseudo-*). IV, *Influence du Pseudo-Denys en Orient*, V, *Influence du Pseudo-Denys en Occident*: DSp 3 (1957) 286-429; B. Faes de Mottoni, *Il «Corpus Dionysianum» nel Medioevo, Rassegna di studi: 1900-1972*, Bologna 1977; P. Rorem, *Pseudo-Dionysius* 1993, 29-46, 73-90, 118-132, 167-181, 214-240; A.M. Ritter, BGL 40, 1994, 31-50; Y. de Andia, a c. di, *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Paris 1996.

GELASIO DI CIZICO

Il nome dello storico della Chiesa Gelasio di Cizico ci è noto solamente attraverso Fozio (*Bibl.*, codd. 15 e 88); oltre a questa testimonianza, i soli dettagli biografici che abbiamo sono contenuti nella prefazione della sua *Storia della Chiesa*. Figlio di un prete di Cizico, si trovava in Bitinia quando compose la sua opera al tempo della rivolta di Basilisco contro Zenone (ca. 475), allo scopo di confutare le asserzioni degli «eutichiani» (cioè monofisiti) che affermavano che i Padri di Nicea avevano insegnato la dottrina monofisita. Il titolo *Syntagma del Sacro Concilio di Nicea* successivamente si insinuò nella tradizione manoscritta dell'opera che è, comunque, una *Storia della Chiesa*.

L'opera di Gelasio non è trasmessa nella sua interezza, perché si inter-

rompe durante la descrizione del sinodo di Tiro (335) ma, grazie nuovamente a Fozio (*Bibl.*, cod. 88), conosciamo la lunghezza della parte mancante. Dopo la prefazione, che include una descrizione sommaria del Concilio di Nicea (325), il libro primo comincia con l'inizio del regno di Costantino e finisce con la vittoria dell'«imperatore di Dio» sull'«empio Licinio». Il libro secondo medita sulla situazione delle Chiese dopo la sconfitta di Licinio, l'inizio della controversia ariana, le vite degli uomini santi (Pafnuzio e Spiridone, per i quali la fonte è Gelasio di Cesarea), e la lista dei vescovi presenti a Nicea. Esso incorpora del materiale molto disparato come canoni ecclesiastici, un dialogo svolto da un lato da un filosofo, Phaidon, a favore dell'arianesimo, e dall'altro da Padri come Eustazio di Antiochia, dall'assemblea a Nicea e da Eusebio di Cesarea. Il libro terzo, che si apre con gli avvenimenti immediatamente posteriori a Nicea, racconta il ritrovamento della Croce e offre il testo di varie lettere di Costantino. L'opera finisce, come ci dice Fozio, con una descrizione della morte e del battesimo di Costantino, con l'affermazione che l'imperatore era ortodosso e che non fu battezzato, come alcuni avrebbero sostenuto, da un eretico.

Gelasio usa Eusebio, Socrate, Teodoreto e Rufino, che sono citati più o meno testualmente e a turno. In aggiunta egli ebbe accesso alla *Storia della Chiesa* andata perduta di Gelasio di Cesarea e a quella di un certo Giovanni. Il testo del primo può essere ricostruito con ragionevole esattezza dall'opera del suo omonimo di Cizico. Nella *Storia della Chiesa* di Gelasio di Cizico probabilmente abbiamo a che fare con un'opera che non era particolarmente originale.

Edizioni: CPG 6034; G. Loeschke, M. Heinemann, *Gelasius, Kirchengeschichte*, GCS 28, Leipzig 1918.

Studi: C.H. Turner, *On Gelasius of Cyzicus*: JTS 1 (1899) 125 ss.; G. Loeschke, *Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus*: RlM n.s. 60 (1905) 594-613; 61 (1906) 34-77; F. Winkelmann, *Untersuchungen zur Kirchengeschichte des Gelasius von Kaisareia*: SAB 3, Berlin 1965; Idem, *Die Quelle der 'Historia Ecclesiastica' des Gelasius von Cyzicus (nach 475)*: ByzSlav 27 (1966) 104-130; C.T.H.R. Ehrhardt, *Constantinian Documents in Gelasius of Cyzicus*, *Ecclesiastical History*: JbAC 23 (1980) 28-57; ODB 2, 827; C. Curti: DPAC 2, 1439 s.

ERACLIANO DI CALCEDONIA

Sotto il nome di Eracliano, vescovo di Calcedonia, la *Doctrina Patrum* ci ha conservato ampi frammenti di un'opera cristologica dedicata *Ad Soterichum*, metropolita della Cappadocia Prima. Allo stesso autore Fozio (*Bibl.*, cod. 85) attribuisce un trattato *Contra Manichaeos*, di cui si riscontra un piccolo frammento tra gli *Opuscula theologica et polemica* di Massimo il Confessore (PG 91, 125cd). Il personaggio è stato identificato con l'omonimo presbitero costantinopolitano, sincello della «Grande Chiesa» (S. Sofia), che, nel 520 e nel 535, compare in due missioni a Roma per conto del patriarca Epifanio: la prima volta reca doni votivi a papa Ormi-

sda nel clima festante scaturito dalla ricomposizione dello scisma acaciano (*Coll. Avell.*, 232-235); la seconda volta porge le scuse a papa Agapito per un intervento bizantino negli affari ecclesiastici di Larissa (Tessaglia), città compresa in quella parte dell'Ilirico soggetta alla giurisdizione romana (*Coll. Avell.*, 88). Certamente si tratta pure di quell'Eracliano che nel 532, con i presbiteri Eusebio e Lorenzo, rappresentò il patriarca Epifanio ai colloqui costantinopolitani di Palazzo Ormisda tra la fazione calcedonense e quella severiana (ACO 4/2, 169). Il periodo in cui egli resse l'episcopato di Calcedonia deve essere individuato tra il sinodo costantinopolitano del 536 (*terminus post quem*) e il Concilio ecumenico del 553 (*terminus ante quem*), giacché altri nomi compaiono con quel titolo tra i firmatari degli Atti.

Edizioni: CPG 6800-6801; Diekamp, 42-43, 134, 207-208, 216-217; PG 103, 208-209; R. Henry, *Photius. Bibliothèque*, V, Paris 1967, 9 s.

Studi: E. Honigmann, *Patristic Studies*, ST 173, Roma 1953, 205-216; Magi, 68, 90, 92, 118; Beck, 372; D. Stiernon: DPAC 1, 1185; F. Carcione, *Ambasciate bizantine a Roma in età giustiniana*: Antonianum 69 (1994) 265.

IPAZIO DI EFESO

Metropolita d'Efeso dal 531, Ipazio s'impone come autentico protagonista dei grandi eventi ecclesiastici che caratterizzarono il terzo decennio del VI secolo. Innocenzo di Maronea, nella sua relazione della *Collatio cum Severianis* (ACO 4/2, 169-184), lo indica alla testa dei vescovi che parlarono ufficialmente per il partito calcedonense a Palazzo Ormisda nel 532. Abile diplomatico, molto stimato da Giustiniano, nel 534 ricevette l'incarico di recarsi a Roma per contenere le proteste dei monaci acemeti, i quali denunciavano le implicazioni teopaschite presenti nella formula *Unus de Trinitate passus est carne*. Liberato (*Breviarium*, 19) fu testimone diretto del buon lavoro svolto da Ipazio, che, insieme a Demetrio di Filippi, convinse papa Giovanni II a decidere l'ortodossia dell'espressione incriminata (*Coll. Av.*, 84). Nel 536 prese parte al sinodo costantinopolitano che confermò la condanna del monofisismo e la deposizione di Antimo dal patriarcato bizantino per il suo accostamento a Severo di Antiochia: gli Atti evidenziano il ruolo di primo piano sostenuto da Ipazio nella veste di accusatore (ACO 3, 178 ss.). L'ultima notizia sulla sua vita è legata al sinodo di Gaza, che, intorno al 540, rimosse Paolo il Tabennesiota dalla cattedra di Alessandria: Liberato (*Breviarium*, 23) lo include tra coloro ai quali Giustiniano affidò la delicata operazione. Di Ipazio possediamo un *Decretum de mortuis sepeliendis* rinvenuto a Efeso nel 1904 su iscrizione lapidea di trentacinque righe: vi si attesta l'obbligo cristiano all'inumazione. Completano la sua produzione certa i frammenti superstiti delle *Quaestiones miscellaneae* (Σύμμικτα Ζητήματα), che dovevano comprendere almeno due

libri in risposta alle tematiche sollevate dal vescovo Giuliano d'Atrarnizio, tra cui quella inerente il culto delle immagini. Dubbi, invece, sono stati avanzati sui frammenti esegetici a suo nome (*In Psalmos*, *In Prophetas minores*, *In Lucam*) ricavati dalle Catene e raccolti dal Diekamp.

Edizioni: CPG 6805-6806; F. Diekamp, *Analecta Patristica*, OCA 117, Roma 1938, 126-153.

Studi: F. Diekamp, *Analecta Patristica*, OCA 117, Roma 1938, 109-125; P.J. Alexander, *Hypatius of Ephesus. A Note on Image Worship in the Sixth Century*. HTR 45 (1952) 177-184; J. Gouillard, *Hypatios d'Éphèse ou du Pseudo-Denys à Théodore Studite*. REB 19 (1961) 63-75; S. Gero, *Hypatius of Ephesus on the Cult of Images: Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults*, in: *Studies for M. Smith*, II, Leiden 1975, 203-216; Altaner, 548 s.; Fliche-Martin IV, 570; J. Irmscher. DPAC 2, 1790 s.; Beck, 372; A. Quacquarelli, *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma 1989, 413, 426-429, 432, 439, 449, 454; F. Carcione, *Ambasciate bizantine a Roma in età giustiniana*. Antonianum 69 (1994) 264.

GIOVANNI DI TESSALONICA

LA VITA

Giovanni, che sembra essere stato nativo di Tessalonica, successe a Eusebio come arcivescovo in una data posteriore al 603, o persino dopo il 606, ma durante l'impero di Foca († 610); egli morì un mese prima che una serie di terremoti colpissero Tessalonica, circa il 620 (secondo Lemerle). Durante l'episcopato di Eusebio, Giovanni prese parte alla difesa di Tessalonica contro l'assedio degli Slavi, che Lemerle data al 586. Anche durante il suo episcopato, egli fu coinvolto nella difesa della città contro un altro attacco slavo nel 614 e nella difesa della città contro l'assedio del *kbagan* degli Avari al tempo della mietitura nel 618, durante il quale Giovanni radunò i suoi concittadini sulle mura della città, dopo un sogno premonitore in cui gli era apparso s. Demetrio, rassicurandolo sulla salvezza della città. Egli introdusse a Tessalonica la festa della Dormizione della Madre di Dio il 15 agosto.

LE OPERE

Il compilatore anonimo dell'ultima raccolta dei *Miracoli di san Demetrio*, la quale include quelli in cui fu coinvolto Giovanni stesso, ci dice che, in aggiunta a questa collezione dei miracoli, Giovanni scrisse molte omelie (che egli chiama διδασκαλίαι: *Miracoli* 176), ma di esse ce ne sono giunte molto poche. Ci è pervenuta invece una preghiera attribuita a lui. Tuttavia l'opera principale è la raccolta dei miracoli di s. Demetrio, il patrono della città di Tessalonica.

Studi: M. Jugie, *La vie et les oeuvres de Jean de Thessalonique*. EO 21 (1922) 293-307; Idem: PO 19 (1926) 344-374; D. Stiernon: DSp 8 (1973) 778-780.

1. Omelie

a) *Omelia sulle donne che portano la mirra*: questa omelia è tutto ciò che rimane di un ciclo di discorsi sulla passione e la resurrezione del Signore. b) *Omelia sulle tentazioni di Cristo*: al VII Concilio ecumenico i Padri citarono un passo da quello che appare essere un sermone sulla Tentazione di Cristo, che consiste in un breve dialogo tra un greco (cioè idolatra) e un cristiano sulla venerazione delle immagini. c) *Omelia sulla dormizione*: questo è l'unico sermone di Giovanni ad aver ricevuto attenzione dagli studiosi. Non è propriamente un sermone, ma una lettera pastorale che annuncia l'introduzione della festa della dormizione a Tessalonica. In questa lettera Giovanni ha incluso un racconto della dormizione che si rifà a un racconto (di data probabilmente piuttosto recente) sulla dormizione della Madre di Dio. La sua lettera comincia affermando che gli eretici avevano alterato i racconti sulla dormizione della Madre di Dio, il che aveva portato alla dimenticanza della festa in diverse Chiese, tra cui quella di Tessalonica, una dimenticanza alla quale Giovanni si proponeva di porre rimedio. È comunque significativo che nel racconto della dormizione contenuto in questa lettera egli sembra aver tolto ogni menzione sull'assunzione stessa. d) *Omelie inedite*: rimangono ancora inediti un panegirico di s. Demetrio (BHG 547h) e un'omelia sulla decollazione di s. Giovanni Battista (CPG 7925-6).

Edizioni: a) *Omelia sulle donne*: CPG 7922; PG 59, 635-644; b) *Omelia sulle tentazioni di Cristo*: CPG 7923; Mansi 13, 164B-165C; H.G. Thümmel, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre*, TU 139, Berlin 1992, 327-328; c) *Omelia sulla dormizione*: CPG 7924; PO 19 (1926) 375-405 (testo genuino); ibidem 405-438 (testo interpolato); F. Halkin, REB 11 (1953) 161-164 (epitome).

Traduzione - Tedesca: H.G. Thümmel, *op. cit.*, 112-113 (solo dell'*Omelia sulle tentazioni di Cristo*).

Studi: H.G. Thümmel, *op. cit.*, 112-114, 229-230 (sull'*Omelia sulle tentazioni di Cristo*); B. Capelle, *Les anciens récits de l'Assomption et Jean de Thessalonique*. RTAM 12 (1940) 209-235 (= Idem, *Travaux liturgiques de doctrine et d'histoire*, III, Louvain 1967, 323-349); Idem, *Vestiges grecs et latins d'un antique transitus de la Vierge*. AB 67 (1949) 209-225 (= Idem, *Travaux liturgiques de doctrine et d'histoire*, III, Louvain 1967, 350-373); L. Bron, *Restes de l'ancienne homélie sur la dormition*. Archiv für Liturgiewissenschaft 2 (1952) 84-93; A. Wenger, *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e au X^e siècle*, Paris 1955, 17-67.

2. Preghiera

La seconda raccolta anonima di miracoli di s. Demetrio registra una preghiera, proposta da Giovanni durante l'assedio di Tessalonica del 618.

Edizioni: CPG 7921; PG 116, 1341AB (dalla versione metafrastica dei *Miracoli*); P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius*, I. *Le texte*, Paris 1979, 187 (*Miracolis* par. 205)

3. *Miracoli di san Demetrio*

Questa, la più importante delle opere di Giovanni, è la raccolta più antica dei miracoli compiuti da s. Demetrio, il santo patrono di Tessalonica. Questa collezione, insieme con l'altra antica e anonima, che narra i miracoli in cui lo stesso Giovanni fu coinvolto come arcivescovo di Tessalonica, è stata pubblicata magnificamente da Paul Lemerle che, sottoponendo le due raccolte a uno studio accurato, ha desunto da esse preziose informazioni sulla espansione degli Slavi nella penisola balcanica nel VI e VII secolo. Le sue conclusioni sulla datazione degli elementi della prima raccolta (quella di Giovanni) verranno presentate nel seguito della trattazione.

Questa collezione di miracoli è stata compilata da Giovanni durante il suo episcopato, probabilmente poco dopo il 610. Consiste di quindici racconti. Il primo riguarda la guarigione del prefetto Mariano da parte di s. Demetrio, ed è probabilmente il miracolo più antico della raccolta, benché – come tutti gli altri miracoli – sia successivo al trasferimento del centro della prefettura dell'Illirico da Sirmio a Tessalonica (582?); il secondo è un resoconto della guarigione di un notevole da emorragia interna, ed è di data incerta; il terzo, che riguarda un'epidemia di peste a Tessalonica e nelle sue vicinanze, è datato al luglio 586; il quarto, anch'esso di data incerta, parla della guarigione di un soldato posseduto da demoni. Il quinto racconto parla di una richiesta dell'imperatore Maurizio di avere le reliquie di s. Demetrio e della risposta del vescovo Eusebio che dà informazioni di ciò che era successo in risposta ad una precedente richiesta di tali reliquie da parte dell'imperatore Giustiniano. È evidente dalla risposta di Eusebio che a Tessalonica non esisteva una tradizione riguardante il sito delle reliquie di s. Demetrio: il culto del martire era focalizzato sul *kiborion* nella basilica del santo, il quale conteneva non le sue reliquie, ma una sua icona. Questo *kiborion* è il soggetto del successivo racconto, il sesto, che parla del tentativo di Eusebio di riparare il *kiborion* d'argento dopo che era stato danneggiato in un incendio.

I tentativi di Eusebio di fondere un trono d'argento della chiesa furono impediti dallo stesso santo, che espresse il suo malcontento attraverso i sogni e alla fine fornì l'argento attraverso un certo Mena, che lo diede in ringraziamento per la benedizione del santo. Lemerle è incline a legare questo episodio all'incendio menzionato nel dodicesimo racconto, e quindi a datarlo al 605-606. Il settimo miracolo riguarda un certo sagrestano che cercò di togliere a s. Demetrio le candele bruciate dai fedeli nel *kiborion*: ciò ebbe luogo quando Eusebio era ancora un lettore e quindi prima del 586. L'ottavo miracolo parla dell'assistenza che s. Demetrio diede durante la carestia, in conseguenza dell'assedio che è l'ar-

gomento delle ultime tre narrazioni: quindi appartiene all'autunno del 586. Il nono racconto dà un altro esempio dell'interessamento del santo per la città durante una carestia: questo potrebbe appartenere al periodo dell'episcopato di Giovanni e quindi agli ultimi anni di Foca, o ai primi anni di Eraclio. Il decimo miracolo parla di una visione in cui s. Demetrio assicura che Tessalonica sarà protetta dalla guerra civile che afflisse l'Impero durante gli ultimi due anni dell'usurpazione di Foca. L'undicesima narrazione parla di un prefetto che bestemmiò il nome di Demetrio e si pentì: se si tratta del prefetto menzionato nel tredicesimo racconto come il soggetto di un reclamo da parte dei Tessalonicesi all'imperatore, allora può essere datato al 586. Il dodicesimo miracolo riguarda un incendio che avvenne nel *kiborion* durante le celebrazioni della festa di san Demetrio quando, per pulire la chiesa, qualcuno (ispirato dallo stesso santo, secondo il resoconto) urlò che i barbari erano attorno alle mura: il che risultò essere vero. Le tre narrazioni finali parlano dell'assedio della città da parte degli Slavi, sotto gli ordini del *khagan* degli Avari, il quale ebbe luogo, argomenta Lemerle, tra il 22 e il 29 settembre del 586, e come la città venne salvata dall'intervento di s. Demetrio: questa è l'unica occasione nella raccolta di Giovanni in cui Demetrio appare come un santo militare.

Edizioni: CPG 7920; BHG 499-516i, BHG^a 500-516k; PG 116, 1204-1324 (dagli ASS 4 ottobre), P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius*, I. *Le texte*, Paris 1979, 47-165 (con sommario in francese).

Studi: P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius*, I. *Le texte*, Paris 1979, 9-44 (testo critico); II. *Commentaire*, Paris 1981 (bibliografia, 13-26); R. Cormack, *Writing in Gold. Byzantine Society and Its Icons*, London 1985, 50-94.

EUSTAZIO MONACO

Eustazio Monaco, l'autore del piccolo lavoro *De duabus naturis*, sulle due nature in Cristo, indirizzato a un certo Timoteo, ci è altrimenti sconosciuto. Grazie all'analisi interna è possibile datare la lettera alla metà o alla seconda parte del VI secolo. L'importanza della lettera sta nel fatto che l'intento di Eustazio era quello di dimostrare che Severo di Antiochia è in contraddizione con i Padri, con i suoi maestri e con se stesso: conseguentemente egli cita i lavori degli autori eterodossi, specialmente Severo, a lungo e frequentemente. Per una citazione dall'*Epistula ex Gangris* di Dioscoro e per due citazioni da Timoteo Eluro, probabilmente il suo scritto *Refutatio Synodi Chalcedonensis et Tomi Leonis*, Eustazio è il solo testimone della loro esistenza. Inoltre il monaco riporta estratti dall'*Epistula ad Iohannem* Nicioten di Severo di Antiochia, un lavoro che altrimenti sarebbe perito completamente, e il testo greco di diversi passi dal *Sermo de Nativitate (Homilia cathedralis 4)* di Severo. In molti altri

esempi Eustazio ci fornisce i soli frammenti greci che abbiamo delle opere di Severo, sette dal *Contra Grammaticum*, cinque dall'*Epistula tertia ad Iulianum* e uno ciascuno per l'*Epistula prima ad Sergium*, per l'*Epistula secunda ad Sergium*, per l'*Oratio altera ad Nephalius* e per il *Philalethes*. Inoltre la lettera di Eustazio è importante per l'affinità che dimostra con la cristologia di Leonzio di Bisanzio e la rilevanza che attribuisce alla dottrina calcedonese strettamente intesa, benché non sia interessato a sviluppare una posizione cristologica sua propria. Eustazio deve essere posto nello stesso circolo cristologico di Ipazio di Efeso, Eraclione di Calcedonia e degli altri monaci acemeti.

Edizioni: CPG 6810; PG 86, 901-942; ed. P. Allen, *Eustathii Monachi Epistula de Duabus Naturis*, in: *Diversorum Postcalcedonensium Auctorum Collectanea I*, CCG 19, Turnhout-Leuven 1989, 391-474.

Studi: J. Darrouzès: DHGE 16 (1967) 26; F. Loofs, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, I, *Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz*, TU 3, 1-2, Leipzig 1887, 54-59; J.P. Junglas, *Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen*, Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte VII, 3, Paderborn 1908, 105-119; J. Lebon, *Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcedoine jusqu'à la constitution de l'église jacobite*, Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum Doctoris in Facultate theologica conscriptae Series II, tomus IV, Lovanii 1909, 307-308, 350 n. 1, 373-375; M. Richard, *Les florilèges diphysites du V^e et du VI^e siècle*, CGG 1, 721-748 (= Idem, *Opera minora*, I, Turnhout-Leuven 1976, n. 3); P. Allen, *Greek Citations from Severus of Antioch in Eustathius Monachus*. OLP 12 (1981) 261-264; Eadem, CCG 19, 395-409; Grillmeier, 277-285.

ABRAMO DI EFESO

Abramo, arcivescovo di Efeso nel VI secolo, deve essere probabilmente identificato con l'abate Abramo del *Pratum Spirituale* di Giovanni Mosco (PG 87, 2956C-2957B), il quale, «buono e gentile pastore», fondò un monastero a Costantinopoli e uno a Gerusalemme conosciuto come quello dei bizantini. Ci restano due delle sue omelie, una sull'annunciazione alla benedetta Vergine Maria e l'altra sulla presentazione. La prima omelia ci dà anche la data, in quanto contiene un riferimento polemico alla dottrina origenista e inoltre afferma che la festa dell'annunciazione solo da poco veniva celebrata il 25 marzo, e non più nel periodo prima di Natale, come avveniva in precedenza. L'omelista ci informa che la nuova data non è ancora stata accettata dappertutto nell'Impero romano orientale. Entrambe le omelie sono composte in uno stile scialbo e con solo occasionali fioriture retoriche e, particolarmente nella seconda omelia, Abramo resta vicino ai testi biblici. Come unico esempio di genere omiletico esistente in Efeso nel VI secolo il testo ha un certo interesse.

Edizioni: CPG 7380-7381, M. Jugie, *Homélies mariales byzantines Textes grecs étudiés et traduits en latin*, PO 16, 1922, 442-447 e 448-454

Studi: O. Bardenhewer, *Ein neuer Prediger des kirchlichen Altertums*. ZKTh 57 (1933) 426-438; R.A. Fletcher, *Celebrations at Jerusalem on March 25th in the Sixth Century A.D.* SP 5 (1962) 30-34; S. Voicu: DPAC 1, 19; P. Allen, *The Sixth-Century Greek Homily - A Reassessment*, in: *The Preacher and the Audience: Studies in Christian and Early Byzantine Homiletics*, a c. di M.B. Cunningham, P. Allen, Leiden-Boston-Köln 1998, 201-225.

GIORGIO SICEOTA

Come rivela nell'ultimo capitolo della sua *Vita di san Teodoro di Sykeon*, Giorgio, il cui nome di battesimo era Eleusios, era nato nell'oscuro villaggio di Adigermarai in Galazia da genitori che avevano cercato l'aiuto del santo per vincere la loro sterilità. Come ringraziamento, il bambino venne affidato al monastero di Teodoro di S. Giorgio dove, con il nome di Giorgio, venne cresciuto e istruito e rimase lì per dodici anni, finché Teodoro morì (circa il 613). Giorgio, che in seguito divenne igumeno del monastero, raccolse storie riguardanti il santo specialmente relative al periodo precedente alla sua conoscenza, e ne scrisse la *Vita*. Essa è particolarmente importante per il quadro vivido e dettagliato che dà della vita sociale e delle pratiche religiose in Asia Minore nell'ultima metà del VI secolo.

Edizioni: CPG 7973; BHG 1748; A.-J. Festugière, *Vie de Théodore de Sykéon*, I. *Texte grec*, Subsidiaria Hagiographica 48, Bruxelles 1970.

Traduzioni - Francese: A.-J. Festugière, *op. cit.*, II. *Traduction, commentaire et appendice*.

Inglese: E. Dawes, N.H. Baynes, *Three Byzantine Saints*, London-Oxford 1948, 87-192 (abbreviata). Cfr. BS 12,263-265.

CONONE VESCOVO DI TARSO; EUGENIO VESCOVO DI SELEUCIA; TEONA

LA VITA

Conone, vescovo di Tarso, ed Eugenio, vescovo di Seleucia in Isauria, furono i primi vescovi consacrati da Giacomo Baradeo ed essi lo assistero nella consacrazione di altri vescovi per le Chiese anticalcedonesi della Siria e d'Oriente. Le loro successive vicende sono intimamente connesse con il triteismo, che abbracciarono dopo la morte di Teodosio di Alessandria (19 giugno 566), quando ormai l'impatto della sua classica opera monofisita, l'*Oratio theologica*, composta per confutare la dottrina triteista, cominciava a diminuire. Grazie a una generosa assistenza finanziaria da parte del potente monaco Atanasio, nipote dell'imperatrice Teodora († 548) e pronipote di Sofia, consorte dell'imperatore Giustino II (565-578), la lo-

ro influenza e quella del triteismo si diffusero rapidamente e presto causarono divisioni tra gli anticalcedonesi. Nel 567 e 568 sia i giacobiti che i triteisti firmarono due accordi per porre fine alle loro controversie, ma i tentativi di riconciliazione furono vani. Conone ed Eugenio furono condannati e scomunicati nel 569 da un sinodo giacobita tenutosi a Costantinopoli. Comunque il loro influente alleato Atanasio ottenne dall'imperatore Giustino II che il patriarca calcedonese di Costantinopoli, Giovanni III Scolastico (565-577), fosse arbitro del dibattito. Questa fu una scelta sorprendente perché poco tempo prima, tra il 1° settembre 567 e il 31 agosto 568, Giovanni aveva pubblicato un'opera sulla Trinità, opera confutata da Giovanni Filopono, teologo e filosofo della parte triteista. Le discussioni ebbero luogo nel 569/570 tra Conone ed Eugenio da una parte, come rappresentanti triteisti, e dall'altra il vescovo Paolo di Antiochia e Stefano di Cipro, come rappresentanti giacobiti. L'imperatore aveva stabilito che gli unici termini di riferimento dovevano essere le opere di Severo di Antiochia e di Teodosio. I seguaci di Conone si rivolsero ai loro oppositori chiamandoli sabelliani, mentre i giacobiti definirono i triteisti difensori del politeismo. Le discussioni, se pure ebbero qualche conseguenza, diedero modo ai triteisti di essere ottimisti, in particolar modo per l'incoraggiamento di Atanasio. Conone ed Eugenio cercarono di creare una gerarchia triteista, ma avevano bisogno di un terzo vescovo per conferire le ordinazioni episcopali. Essi prima provarono con Giovanni di Efeso che rifiutò; poi incontrarono Teona, un vescovo monofisita depresso, e con la sua assistenza il triteismo si espanse non solo in Oriente ma anche in regioni lontane come Atene, Corinto, l'Africa e Roma. Intorno a questo periodo Giovanni Filopono pubblicò il suo trattato *De resurrectione*, nel quale sostenne la teoria della distruzione della forma e della materia nella resurrezione generale e la creazione di corpi nuovi e gloriosi. Insieme a un certo Temistio, Conone ed Eugenio scrissero una invettiva contro la dottrina di Giovanni, sostenendo che la forma, ma non la sostanza del corpo umano, sarà distrutta alla resurrezione e colpiranno con anatema Filopono. Il monaco Atanasio, d'altra parte, difese il *De resurrectione* e, per questo motivo, i triteisti si divisero in due gruppi: i seguaci di Conone e quelli di Atanasio.

Quando, dopo la morte di Atanasio, Giustino II cominciò a perseguitare i monofisiti il 22 marzo 571, Conone ed Eugenio furono consegnati a Fozio, il genero del famoso generale di Giustiniano, Belisario, che li portò in Palestina dove furono messi nel Nuovo Monastero a Gerusalemme. Teona sembra che si sia dato alla fuga.

Tre anni più tardi Conone fu rilasciato e andò a vivere in Cilicia, probabilmente con Eugenio. Successivamente essi si recarono in Panfilia dove Eugenio morì. Conone quindi andò a Costantinopoli per reclamare l'eredità che Atanasio gli aveva lasciato; il monaco era morto prima di poter togliere il nome del vecchio amico dal suo testamento. Rifiutò un tentativo di riconciliazione da parte di Giovanni di Efeso, e fece ritorno in Cilicia con la sua eredità.

Le poche opere che restano di Conone ed Eugenio non sono rappresentative del ruolo importante da essi svolto nella Chiesa anticalcedonese della seconda metà del VI secolo, in particolare nella storia del triteismo.

LE OPERE

1. *Epistula ad eorum asseclas*

I frammenti siriaci rimasti di questa lettera, scritta da Conone, Eugenio e Teona, sono conservati in un florilegio composto per confutare la dottrina trinitaria di Giovanni Filopono. Alla lettera furono aggiunti dodici capitoli o anatematismi. Nei frammenti i tre autori si sforzano di dimostrare che la loro dottrina è in accordo con quella dei Padri (sono nominati Severo e Teodosio) e che non sono, come qualcuno pensa, contraddittori asserendo che le ipostasi sono natura e sostanza e che c'è una sola sostanza e una sola natura nella Trinità.

Edizioni: CPG 7283; A. Van Roey, *Les fragments trithéites de Jean Philopon*. OLP 11 (1980) 141-143 (testo siriano).

Traduzioni - Italiana: G. Furlani, *Un florilegio antitrinitario in lingua siriana*, Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti 83 (1923-1924), Parte seconda, 671-673.

Francese: A. Van Roey, art. cit., 141-143.

Studi: G. Furlani, *Sei scritti antitrinitari in lingua siriana*, PO 14, Paris 1920; E. Honigmann, *Evêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VII^e siècle*, CSCO 127, Subsidia 2, Louvain 1951, spec. 179-187; A. Van Roey, *La controverse trithéite depuis la condamnation de Conon et Eugène jusqu'à la conversion de l'évêque Élie*, in: *Von Kanaan bis Kerala. Festschrift für Prof. Mag. Dr. J.P.M. Van der Ploeg O.P.*, a c. di W.C. Delsman et al., *Alter Orient und Altes Testament* 211, Neukirchen-Vluyn 1982, 487-497; Idem, *Un traité cononite contre la doctrine de Jean Philopon sur la résurrection*, in: *Antidoron. Hommage à M. Geerard*, vol. I, Wetteren 1984, 123-139; Idem, *La controverse trithéite jusqu'à l'excommunication de Conon et d'Eugène (557-569)*. OLP 16 (1985) 141-165; A. Van Roey, P. Allen, *Monophysite Texts of the Sixth Century*, OLA 56, Leuven 1994, 106, 141; E. Prinzivalli: DPAC 1, 766.

2. *Cononitarum tractatus contra doctrinam Philoponi de resurrectione*

Questa opera (CPG 7284a) fu composta da Conone, Eugenio e un certo Temistio per confutare il trattato *De resurrectione* di Giovanni Filopono. Fu letta da Fozio (*Bibl.*, cod. 23), il quale riferisce che i tre autori misero talmente in ridicolo Giovanni per questa sua opera da dichiararlo persona del tutto estranea al dogma cristiano.

Studi: cfr. *supra*.

ERACLIDE DI NISSA

Eraclide, detto anche Heraclidas in qualche manoscritto, è stato considerato da E. Honigmann come compilatore della versione della *Historia Lausiaca* conosciuta come *recensio* B. Poiché questa recensione congiunge l'opera di Palladio con la *Historia monachorum in Aegypto* (CPG 5620), essa offre un testo più completo rispetto alla redazione originale (la *recensio* G), quella composta da Palladio nel 418/419, e venne chiamata anacronisticamente «metafrastica» da E. Preuschen. In alcuni dei manoscritti greci l'autore della *Historia Lausiaca* è chiamato Heraclides vescovo di Cappadocia, in altri Palladio, vescovo di Cappadocia. Dal momento che noi sappiamo che Palladio fu prima vescovo di Helenopolis in Bitinia e poi di Aspuna in Galazia, l'attribuzione del lavoro a Palladio, vescovo di Cappadocia, deve essere una fusione di testi effettuata da qualcuno che desiderava correggere l'attribuzione del lavoro a Heraclides. Nei manoscritti latini Heraclides è chiamato il discepolo di s. Antonio d'Egitto, e designato come l'Eremita o l'Alessandrino, qualificazioni che sono ancora cronologicamente impossibili e troppo vaghe per poter essere prese seriamente.

C. Butler ha precisato molti aspetti dell'autore del testo «metafrastico». In primo luogo egli non fu certamente un oppositore dell'origenismo perché, mentre quasi tutte le menzioni di Origene, Didimo o Evagrio Pontico sono state cambiate o omesse in altre versioni dell'opera, nella *recensio* B sono conservate. Similmente, il capitolo 38 che tratta di Evagrio ed è omesso da alcuni manoscritti della versione G, nella B è conservato. Al contrario, alcuni dei migliori manoscritti di B omettono il passo nel capitolo 32 sull'allevamento di suini, probabilmente perché il redattore sapeva che i suoi lettori erano contrari a mangiare carne di maiale. Inoltre Butler puntualizzò che l'anonima opera *Vita di Olimpiade* contiene lunghi passi che sono quasi identici al capitolo 56, dove si parla di Olimpiade. Dacché l'autore della biografia afferma di avere conosciuto Olimpiade personalmente, il lavoro è stato scritto non molto tempo dopo la sua morte, avvenuta il 25 luglio 408. Butler ha dimostrato che buona parte del capitolo che tratta di Olimpiade era stata pubblicata in edizioni precedenti, per cui il lavoro non era di Palladio ma del redattore di B. Honigmann; sostenne che Eraclide (Heraclidas) poteva essere il vescovo di Nissa menzionato da Fozio (*Bibl.*, cod. 52), che scrisse due lettere contro i messaliani e visse tra 431 circa e 440 circa, e attribuì a lui anche la *Vita di Olimpiade*. Questa opera è stata edita da A.-M. Malingrey, che è perplessa a proposito di questa identificazione. Infine l'attribuzione a Heraclidas di un'altra recensione della *Historia Lausiaca*, la recensione A, conosciuta come il *Paradisus Heraclidis*, è dubbia.

Edizioni: CPG 6036(b), 6039-6040; *Historia Lausiaca*, I Meursius, *Palladii ep. Helenopoleos Historia Lausiaca graece*, Leiden 1616 (basata sul Cod. Vaticanus Palatinus gr 41, ff 8-222); F. Ducaeus, *Bibliothecae veterum patrum seu scriptorum ecclesiasticorum*, II,

graecolatinus, Paris 1624, 894-1053 (basata sull'edizione di Meursius e sul Cod. Parisinus gr. 464 e 1600, integrata con capitoli presi dalla *Historia monachorum*); H. Delehaye, *Vitae sanctae Olympiadis et narratio Sergiae de eiusdem translatione*. AB 14 (1896) 400-423; C. Butler, *The Lausiaca History of Palladius*, 2 voll., Cambridge 1898-1904; A.-M. Malingrey, a c. di, *Jean Chrysostome Lettres d'Olympias*, II ed. con la *Vie anonyme d'Olympias*, Sch 13 bis, Paris 1968, 406-448.

Traduzione - Francese: A.-M. Malingrey, *Vie d'Olympias*, Sch 13 bis, Paris 1968.

Studi: E. Preuschen, *Palladius und Rufinus*, Giessen 1897; E. Honigmann, *Heraclidas of Nyssa (about 440 A.D.)*, in: Idem, *Patristic Studies*, ST 173, Città del Vaticano 1953, 104-122.

GIOVANNI DI CARPATO

LA VITA

A parte la sua paternità di due centurie di testi ascetici, nient'altro si sa per certo su Giovanni di Carpatò. Generalmente si pensa che Giovanni fosse un monaco nell'isola di Carpatò (Karpathos), tra Creta e Rodi nell'arcipelago delle Sporadi, e successive intestazioni di manoscritti lo dicono vescovo, persino vescovo di Karpathos, ispirati in questo senza dubbio dal fatto che un Giovanni, vescovo di Karpathos, fu tra i firmatari degli Atti del VI Concilio ecumenico (680-681). Ma questa identificazione non riposa su alcun solido fondamento, e il suo titolo «il Carpaziano» potrebbe indicare che egli era nativo di Karpathos, o persino di qualche altra regione con lo stesso nome. Viene menzionato da Fozio nella sua *Bibliotheca* (cod. 201), così difficilmente può essere più tardo dell'VIII secolo, ed è improbabile che sia precedente al V, benché non esistano motivi fondati per un'altra data più precisa. Venne canonizzato dal patriarcato ecumenico nel 1983.

Studi: M. Th. Didier, *Jean de Carpathos: l'homme, l'oeuvre, la doctrine spirituelle*. EO 31 (1932) 284-303; 39 (1940-1942) 290-311; D. Stiernon: DSp 8 (1974) 589-592; A. De Nicola: DPAC 2, 1546s.

LE OPERE

1. *Centuria ai monaci in India*

Questa centuria, insieme con una lettera, venne inclusa da Nicodemo e Macario nella *Filocalia dei santi asceti* (Venezia 1782), benché numerosi

manoscritti facciano della lettera il capitolo finale della centuria (il testo dato nella *Filocalia* e nei mss. dai quali essa dipende completa la centuria col cap. 93 della seconda centuria). È indirizzata ai «monaci dell'India», termine con cui forse si intende l'Etiopia, e si dedica vivamente a scoraggiare i monaci dall'abbandonare la vita monastica perché essi ritenevano che anche una vita secolare fosse ugualmente gradita a Dio.

Edizioni: CPG 7855; PG 85, 1837-1860 (= Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Venezia 1782, 241-261, Atene 1957, I, 276-296); D. Ossieur, *Tekstuitgave van de capita παρακλητικά en de capita van Johannes Carpathius, met inleiding en tekstkritische aantekeningen* (Diss., Gent), 1973 (testo emendato)

Traduzioni - Latina: Pontanus, PG 85, 791-812.

Inglese: G.E.H. Palmer, Ph. Sherrard, K. Ware, *The Philokalia The Complete Text Compiled by St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth*, I, London-Boston 1979, 298-326.

Italiana: *La Filocalia*, 4 voll., Roma 1982-1994.

2. La seconda centuria

Esiste una seconda centuria, di 117 (o in alcuni mss. 116) capitoli, che era nota nel XVII secolo a Pontano, la cui traduzione latina (incompleta e confusa) è inclusa nel Migne, ma sconosciuta (o trascurata) dai compilatori della *Filocalia*. Questa seconda centuria fa un uso più esplicito, rispetto alla prima, di temi filosofici e teologici, benché non sia meno pratica e ascetica nel suo messaggio.

Edizioni: CPG 7856; D. Ossieur, *op. cit.*, 1-29; D. Balfour, M. Cunningham, *A Supplement to the Philokalia: The Second Century of St. John of Karpathos*, Brookline (MA) 1994 (la prima edizione critica, con valide introduzioni).

Traduzione - Inglese: D. Balfour, M. Cunningham, *op. cit.*

3. Opere spurie

Altre opere sono state attribuite a Giovanni da alcuni mss. La prima consiste in quattro raccolte di brevi massime, attribuite nei mss. anche a Massimo il Confessore, ma che probabilmente dovrebbero essere ascritte a Elias Ekdikos, un monaco dell'XI o XII secolo, sotto il nome del quale vennero incluse nella *Filocalia*. Un'altra, inedita (Paris. gr. 890), contiene varie storie di anacoreti. Esiste anche un *florilegium* sull'eucaristia e la comunione, che potrebbe essere un brano scelto dal *florilegium* compilato da Giovanni l'Ossita nell'XI secolo.

Edizione: Elias Ekdikos, CPG 7716, 7858-7859.

Traduzione - Inglese: Elias Ekdikos in: G.E.H. Palmer, Ph. Sherrard, K. Ware, *The Philokalia. The Complete Text Compiled by St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth*, III, London-Boston 1984, 34-65.

GREGORIO PRESBITERO

Non si sa nulla dell'autore di un panegirico di s. Gregorio Nazianzeno, tranne che si chiamava Gregorio ed era un presbitero. Il suo panegirico forse appartiene al VI o VII secolo ed è una delle prime testimonianze dell'uso del titolo «il Teologo» (che Massimo il Confessore usa regolarmente) in relazione al Padre cappadocce. Un panegirico dei Padri di Nicea (BHG 1431; PG 111, 420-40), anch'esso attribuito a Gregorio presbitero, è quasi certamente opera di un altro Gregorio.

Edizioni: CPG 7975; BHG 723-723c; PG 35, 244-305.

Studi: J. Compennass, *Gregorios Presbyter, Untersuchungen zu Gregorios Presbyter, dem Biographen Gregors des Theologen, und zu dem gleichnamigen Verfasser des Enkomiastions auf die 318 Väter des Konzils zu Nikaia*, Bonn 1907; S.J. Voicu, *Rifacimenti pseudocristomni di omelie basiliane*. Aug 16 (1976) 503 ss.; Idem: DPAC 2, 1719.

GIORGIO MONACO

LA VITA

Giorgio, prete e monaco che visse nella prima metà del VII secolo, era sconosciuto, persino nel nome, finché la sua esistenza non venne scoperta da Diekamp, alla fine del XIX secolo. Diekamp pubblicò estratti da due trattati di Giorgio, conservati in un manoscritto nella Biblioteca Vaticana (gr. 2210), uno dei quali è un trattato computistico e l'altro una breve trattazione eresiologica. Cinquant'anni più tardi Richard scoprì nel monastero athonita di Vatopedi un manoscritto più completo del trattato eresiologico. Questi scritti non rivelano nulla dell'identità di Giorgio, tranne il suo attaccamento all'ortodossia calcedonese.

Studi: F. Diekamp, *Der Mönch und Presbyter Georgios, ein unbekannter Schriftsteller des 7. Jahrhunderts*. ByzZ 9 (1900) 14-51; D. Bundy: DHGE 20, 622-623.

LE OPERE

1. Sulle eresie

Si tratta di un'opera in quindici capitoli, dedicata a un certo Epifanio. I primi otto riguardano varie eresie antiche, dal manicheismo a varie forme di gnosticismo fino ai melchisedeciani; i successivi sette capitoli hanno a

che fare con le varie eresie ed eretici di maggior rilievo: origenismo (c. 9), Apollinare (c. 10), Nestorio, Teodoro di Mopsuestia, Diodoro di Tarso, Paolo di Samosata e Fotino (c. 11), Eutiche e Dioscoro (c. 12), severiani, teodosiani, giacobiti e triteisti (c. 13), Giuliano di Alicarnasso e Gaiano di Alessandria, aftartodoceti (c. 14) e agnoeti (c. 15). Il capitolo decisamente più lungo è quello sull'origenismo, tanto che persino nel manoscritto di Vatopedi alcune sue parti sono state riassunte. Oltre a desumere notizie dal *Panarion* di Epifanio, Giorgio attinse a varie fonti, in particolare al *De sectis* del tardo VI secolo e agli anatematismi contro l'origenismo approvati dal V Concilio ecumenico. La mancanza di qualsiasi menzione del monoenergismo o del monotelismo suggerisce una data prima della promulgazione dell'*Ektthesis* del 638.

Edizioni: CPG 7820; M. Richard, *Le traité de Georges biéromoine sur les hérésies*. REB 28 (1970) 250-269 (= Idem, *Opera minora*, III, Turnhout-Leuven 1977, n. 62).

Studi: M. Richard, *Les «Chapitres à Épiphanes» de Georges biéromoine (VII^e siècle)*. EHBS 25 (1955) 331-362 (= Idem, *Opera minora*, III, Turnhout-Leuven 1977, n. 61); Idem, *Le traité de Georges biéromoine sur les hérésies*. REB 28 (1970) 239-269 (= Idem, *Opera minora*, III, Turnhout-Leuven 1977, n. 62).

2. Sulla data della Pasqua

Diekamp ha pubblicato due estratti di questo trattato (o due estratti da trattati diversi ma molto simili), che riguarda il ciclo della Pasqua e come si inquadra nella sequenza degli anni dalla fondazione del mondo. Insieme al *Computus ecclesiasticus* di Massimo, è il primo trattato computistico a portare testimonianza alla cosiddetta «era bizantina». È datato nell'anno dell'indizione 638-639, l'anno della promulgazione dell'*Ektthesis* da parte dell'imperatore Eraclio.

Edizioni: CPG 7821-7822; F. Diekamp, *op. cit.*, 24-33 (commento pp. 44-51).

Studi: V. Grumel, *Traité d'Études Byzantines*, I, *La chronologie*, Paris 1958, 111-128.

GIORGIO IL GRAMMATICO

Ciò che resta della produzione letteraria di Giorgio il Grammatico è contenuto nei due panegirici di s. Barnaba, i quali non sono stati ancora editi.

Edizioni: CPG 7414-7415, inedito; cfr. BHG 218a e 218b.

Studi: cfr. Beck, 400.

PSEUDO-CESARIO

Le *Quaestiones et responsiones* dello Pseudo-Cesario furono probabilmente composte subito prima del 550. Per assicurare una maggiore auto-

rità all'opera, l'autore la mise sotto il nome di Cesario, fratello di Gregorio Nazianzeno (morto nel 368/369), e fu in conseguenza obbligato a usare in particolare fonti anteriori a quella data per mascherare il suo riconoscimento. I tentativi compiuti per identificarlo con lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita devono essere rifiutati, anche se egli usa ripetutamente il termine θεανδρωτός. Lo Pseudo-Cesario non sembra essere greco di madrelingua, ma egli era probabilmente un membro della comunità dei monaci acemeti di Costantinopoli, la cui influenza fu significativa durante le controversie cristologiche della fine del V e inizio del VI secolo. Possiamo ipotizzare che egli usasse la vasta biblioteca del monastero nello scrivere la sua raccolta; probabilmente godeva anche della protezione dell'imperatrice Teodora († 548).

Le *Quaestiones et responsiones*, scritte in quattro libri, contengono un'ampia serie di informazioni bibliche, teologiche, storiche e geografiche, e anche dettagli del cerimoniale di corte e, presumibilmente, riflettono molte preoccupazioni religiose e secolari dei cristiani di quel tempo. I giudei, gli ariani e gli origenisti ricevono un pessimo trattamento. Quando affronta il problema dell'arianesimo, lo Pseudo-Cesario è in grado di commentare questioni contemporanee come il dibattito sull'ignoranza di Cristo (*agnoeta*) e le nature di Cristo. Egli evita espressamente sia la formula dell'unica natura che quella delle due nature. A parte l'importanza del contenuto della sua opera, a causa dell'abitudine dello Pseudo-Cesario di parafrasare le sue fonti, le *Quaestiones et responsiones* offrono uno strumento prezioso per controllare la trasmissione di testi che ci sono giunti dei primi Padri della Chiesa da Clemente di Alessandria a Proclo di Costantinopoli, e persino per ricostruire alcuni di quei testi che sono andati perduti.

Edizioni: CPG 7482; R. Riedinger, *Pseudo-Kaisarios. Die Erotapokriseis*, GCS, Berlin 1989.

Traduzioni - Paleoslava (completata verso il 920): cfr. I. Dujčev, *La versione paleoslava dei dialoghi dello Pseudo-Cesario*. Studi Bizantini e Neocellenici 9 (1957) 89-100; B.H.R. Anemüller, *Maschinelle Lextographie - Ein Beispiel aus dem Bereich der älteren slavischen Philologie. Altbulgarische Übersetzung der «Fragen und Antworten» des Pseudo-Kaisarios*, Diss., Saarbrücken 1974.

Araba (completata verso il 1054): cfr. R. Riedinger, *Pseudo-Kaisarios. Überlieferungsgeschichte und Verfasserfrage*, Byzantinisches Archiv 12, München 1969, 63-66.

Studi: G. Bardy, *La littérature patristique des «Quaestiones et responsiones» sur l'Écriture sainte*. RBI 42 (1933) 343-346; R. Riedinger, *Pseudo-Dionysios Areopagites, Pseudo-Kaisarios und die Akoimeten*. ByzZ 52 (1959) 276-296; Idem, *Neue Hypotyposen-Fragmente bei Pseudo-Caesarius und Isidor von Pelusium*. ZNTW 51 (1960) 154-196; Idem, *Pseudo-Kaisarios. Überlieferungsgeschichte und Verfasserfrage*, Byzantinisches Archiv 12, München 1969; Idem, *Neue Quellen zu den Erotapokriseis des Pseudo-Kaisarios*. JOEByz 19 (1970) 153-184; Idem, *Akoimeten*. TRE 2 (1978) 148-153; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, II, *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*, Oxford-London 1987, 2, pp. 374-379; O. Seeck, *PWK 3* (1899) 1299-1300; H. Dörries, *RAC 6* (1966) 355-356; F. Scorza Barcellona: DPAC 1, 653.

ANDREA DI CESAREA

Di questo autore, vescovo di Cesarea in Cappadocia tra la fine del VI secolo e l'inizio del VII, possediamo cinque frammenti pubblicati da F Diekamp (OCA 117 [938] 161-172) che trattano, sotto forma di domande e risposte, temi escatologici quali il destino dell'anima dopo la morte, modalità e tempi della resurrezione. Scrisse inoltre un *Commento all'Apocalisse* la cui datazione è da collocarsi nei primi due decenni del VII secolo; esso presuppone infatti quello di Ecumenio che viene largamente ripreso senza mai essere nominato, inoltre Andrea scrive in un momento in cui Gerusalemme è ancora sotto il dominio imperiale. La città fu conquistata nel 614 dai Persiani che la tennero fino al 627 e, in seguito e definitivamente, dagli Arabi nel 638. Il *Commento* è dunque stato composto prima del 614 oppure fra il 627 e il 637; allusioni a eventi contemporanei fanno propendere per la prima ipotesi. Non è necessario, come vorrebbe lo Schmid, ipotizzare un lungo intervallo di tempo fra la stesura dei due *Commenti* per il fatto che Andrea sembra non conoscere il nome di Ecumenio e riporta le sue interpretazioni introducendole con un $\varphi\alpha\sigma\iota\ \tau\iota\ \nu\epsilon\varsigma$. Vi sono precedenti letterari illustri di tale modo di procedere (Sozomeno, contemporaneo di Socrate, scrive come questi una *Storia ecclesiastica* che dipende largamente dalla precedente senza mai citarla). Il silenzio di Andrea potrebbe dipendere dal disaccordo sulle linee generali dell'esegesi dell'*Apocalisse* (cfr. *infra*). La divisione del *Commento* in 24 libri e 72 capitoli è imposta da motivi simbolici: sono infatti 24 gli anziani di *Ap* 5,8, i quali devono essere moltiplicati per tre perché ciascuno di loro è composto di corpo, anima, spirito; la stessa tripartizione è applicata alla Scrittura: il corpo è rappresentato dalla lettera e dai libri storici, l'anima dall'interpretazione morale e dai libri sapienziali, lo spirito dall'anagogia e soprattutto dall'*Apocalisse* che è visione delle realtà future e più elevate (*In Ap., prol.*). Andrea cita uno-tre versetti alla volta facendoli seguire dall'interpretazione, secondo un procedimento che ricorda quello dei compilatori delle Cateche più che un vero commento; in effetti l'opera di Andrea è, in gran parte, un mosaico di interpretazioni precedenti; di norma egli riporta l'interpretazione di Ecumenio, poi quella di altri Padri (Papia, Giustino, Ireneo, Ippolito, Metodio) spesso in contrapposizione con la precedente e raramente si avventura a esprimere una propria opinione. Malgrado questo, dalla scelta dei materiali esegetici, come dalle esegesi originali di Andrea, è possibile ricavare le linee generali del suo pensiero. Per Andrea l'*Apocalisse* è profezia soltanto degli eventi successivi alla visione stessa; profezia, cioè, nel tempo della Chiesa e quello della fine. Essa, dunque, non riguarderebbe, come per Ecumenio, il passato; tale criterio risulta decisivo per l'orientamento dell'interpretazione di parti consistenti del libro di Giovanni: ad esempio, i sette sigilli simboleggiano gli avvenimenti successivi alla fine del periodo terreno di Cristo; la donna di *Ap* 12 non è Maria ma la Chiesa; i mille anni di *Ap* 20,1-6 simboleggiano il tempo della Chiesa. Interessante l'interpretazione di *Ap* 17-18; dopo aver passato in ras-

segna le varie soluzioni, Andrea avanza l'idea che Babilonia simboleggi la $\pi\alpha\rho\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma\ \text{Βαβυλῶν}$, cioè il potere nelle sue diverse manifestazioni storiche in quanto costantemente macchiato dal sangue dei profeti e dei santi (*In Ap.* 19, 55). Non vi è dunque traccia del filoimperialismo di Ecumenio, ma l'espressione di un grande pessimismo storico che si radica nella convinzione di vivere già gli ultimi tempi di cui Andrea vede i segni inequivocabili nei disastri del presente provocati dalle invasioni barbariche con il loro corteggio inevitabile di carestie, malattie, uccisioni. Altri tratti salienti del *Commento* sono: un antiorigenismo assai più evidente e documentato di quello di Ecumenio; lo scarso interesse per le questioni più specificatamente teologiche e l'assoluta mancanza di punte polemiche che rendono difficile la collocazione dell'autore nello schieramento teologico del tempo. Profondo conoscitore della tradizione esegetica, egli si esprime in un greco oscuro e difficile, segno forse di una imperfetta assimilazione dell'educazione letteraria secolare.

Edizioni: CPG 7478-7479, PG 106,216-457; 1387-1394; J. Schmid, *Studien zur Geschichte der griechischen Apokalypse - Textes*, 1, Munchen 1955

Studi: J. Schmid, *Studien zur Geschichte der griechischen Apokalypse - Textes*, 1, Munchen 1955; J. Schmid, A. Monaci Castagno, *Il problema della datazione dei Commentari all'Apocalisse di Ecumenio e di Andrea di Cesarea* AAT, 114 (1980) 223-246; A. Monaci Castagno, *I Commentari di Ecumenio e di Andrea di Cesarea - due letture divergenti dell'Apocalisse*, AAT, serie V, vol. V (1981) 305-426

GIULIANO DI ALICARNASSO

Nel primo quarto del VI secolo Giuliano, vescovo monofisita di Alicarnasso in Caria (Asia Minore), legò il suo nome a una controversia teologica interna al fronte monofisita, divenendo capofila della corrente degli «aftartodoceti». Negli anni 510-511 Giuliano partecipò alla campagna promossa da Severo, il futuro patriarca monofisita di Antiochia (512-518), contro Macedonio, vescovo calcedoniano della capitale. Con l'avvento al trono di Giustino (518-527), declinando le fortune del partito anticalcedoniano, per sfuggire ai provvedimenti contro i monofisiti, Giuliano e Severo ripararono in Egitto, roccaforte rispettata dei sostenitori del loro credo. Qui, intorno al 520, Giuliano scrisse un perduto *Tomo* antidiofisita volto a dimostrare che il corpo di Cristo era stato incorruttibile, ἀφθαρτον, prima e dopo la resurrezione. L'opera, consistente in una raccolta di testi patristici in favore dell'ἀφθαρσία, fu inviata per un esame a Severo. Questi, in verità, fin dal 510, partecipando a Costantinopoli a una controversia di analogo tenore, si era pronunciato per la corruttibilità del corpo di Cristo. Letta l'opera di Giuliano, Severo confermò il suo parere e la polemica tra i due, dapprima contenuta in uno scambio epistolare, imboccò presto la strada dello scontro dottrinario, conclusosi intorno al 527, probabilmente in coincidenza con la morte di Giuliano.

Per il teologo di Alicarnasso la condizione di Cristo è la stessa di Adamo prima del peccato, perciò il suo corpo dev'essere considerato incorruttibile, impassibile e immortale, condizioni che Severo negava ad Adamo e riconosceva soltanto nel corpo risorto di Cristo. Perciò i detrattori «severiani» rimproveravano ai «giulianisti» l'aver affermato che le sofferenze di Cristo furono apparenti, giudizio condensato nel termine «aftartodocetismo» usato per indicare la loro dottrina. In realtà, essa si caratterizzava per l'insistenza sulla componente volontaria della passione di Cristo, fatto reale a dispetto della naturale incorruttibilità del suo corpo. Nel 535, alla morte di Timoteo III, i sostenitori di Giuliano riuscirono per pochi mesi a imporre sul soglio alessandrino un loro candidato, di nome Gaiano, dal quale il movimento prese anche il nome di «gaianismo». Le idee di Giuliano incontrarono un certo successo in Oriente e la presenza di «aftartodoceti» è documentata durante i secoli VII-VIII, prima che il loro movimento fosse riassorbito dalle diverse comunità monofisite.

Delle opere dogmatiche che Giuliano, in risposta alle critiche di Severo, dedicò alla dimostrazione dell'ἄφθαρσία, restano solo i titoli e pochi frammenti, tramandati da autori di lingua siriana. Sappiamo così che, dopo il *Tomus* e le repliche di Severo, Giuliano pubblicò alcune precisazioni e note aggiuntive, *Additiones*, un trattato polemico in 10 tomi, *Adversus blasphemias Severi*, e una *Apologia*. Per intero ci resta soltanto la corrispondenza intercorsa con Severo all'inizio della controversia, conservata in versione siriana: tre lettere in risposta ad altrettante missive dell'interlocutore, con cui sono documentate la crisi e la rottura nei rapporti fra i due.

Edizioni e studi CPG 7125-7127, R Hespel, *Sévère d'Antioche, La polémique antijulianiste*, I, CSCO 244, Scr Syr 104, Louvain 1964, pp. 6-7, 10-11, 206-209 (testo), e CSCO 245, Scr Syr 105, Louvain 1964, pp. 5-6, 8-9, 159-162 (tr.); R Draguet, DTC 8, 1931-1940, Idem, *Juhen d'Halcarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruttibilité du corps du Christ*, Louvain 1924

EOBULO DI LISTRA

Intorno al 630, l'imperatore Eraclio aveva intrattenuto nutritive relazioni con Atanasio di Qennesrè, detto il Cammelliere, patriarca giacobita di Antiochia, al fine di recuperare il lealismo delle Chiese monofisite, il cui dissenso aveva ampiamente favorito negli anni precedenti la temporanea occupazione persiana delle aree bizantine periferiche al confine con il regno sassanide. Teofane (*Chron.* a. 6121, ed. de Boor, 329) e Michele il Siro (*Chron.* II, ed. Chabot, 402 ss.) attestano l'avvenuta intesa, sia pure con tonalità opposte: se lo storico ortodosso riferisce l'avvenimento in una cornice distesa, quello monofisita ascrive il consenso del proprio partito nel segno del cedimento a un regime di autentico terrore. Al di là della dinamica, la convergenza cagionò le proteste del calcedonismo integralista, che lesse nella condotta della corte costantinopolitana un sacrificio dell'ortodossia statale alle richieste

dell'opposizione: sospetto peraltro avvalorato dalla coincidenza dell'incipiente campagna imperiale a favore del monotelismo. In questa direzione va certamente raccolto l'*Adversus Athanasium pseudepiscopum Severianorum* scritto da Eobulo, vescovo di Listra, nella Licaonia: i pochi frammenti rimasti nella *Doctrina Patrum* sono sufficienti per farci concepire l'opera come una replica al progetto monofisita di legittimare la propria posizione cristologica, richiamandone il vincolo dottrinale e lessicale con Cirillo.

Edizioni: CPG 7685; Diekamp, 141-148.

Studio: D Stiernon- DPAC 1, 1156.

DOMIZIANO DI ANCIRA

Monaco palestinese, divenuto igumeno della laura di Firmino, roccaforte dell'origenismo, giunse nel 536 a Costantinopoli per partecipare al sinodo che, sotto la presidenza del patriarca Mena, rinnovò la condanna del monofisismo. In questa circostanza, Leonzio di Bisanzio lo presentò al presbitero Eusebio, tesoriere di S. Sofia e potente consigliere di Giustiano, introducendolo così nelle alte sfere del potere. Di conseguenza, intorno al 540, per effetto del beneplacito imperiale, Domiziano otteneva la cattedra episcopale di Ancira, in Galazia. Legato strettamente a Teodoro Ascida, destinato a diventare il vero regista della politica giustiniana negli anni successivi, brigò con questo perché il patriarca Pietro di Gerusalemme rompesse la comunione con il collega antiocheno Efreim, il quale per primo aveva condannato ufficialmente l'origenismo (542). Il progetto non riuscì, in quanto Giustiano, sollecitato da Pietro a risolvere la vertenza, decideva con un editto la giusta causa del fronte antiorigenista (543). Domiziano e Teodoro si rassegnarono alla scelta imperiale, ma non disarmarono, provocando di lì a poco il primo editto giustiniano sui Tre Capitoli (544), ovvero la condanna di Teodoro di Mopsuestia, Teodoreto di Ciro e Ibas di Edessa, autori antiocheni tradizionalmente invisibili agli origenisti. A questa controversia è legato il *Libellus ad Vigilium papam*, l'unica opera di Domiziano a noi nota: se ne conserva un frammento grazie alla citazione polemica di Facondo di Ermiane (*Pro defensionem Trium Capitulorum* IV, 4, 15). Cirillo di Scitopoli (*Vita Sabae* 85) tramanda che Domiziano morì di idropisia per il rimorso d'aver sottoscritto, sia pure strumentalmente, l'editto imperiale contro Origene.

Edizioni: CPG 6990; PL 67, 627; J M. Clément, R. Vander Plaetse, *Facundi episcopi ecclesiae Hermianensis opera omnia*, CCL 110 A, Turnholt 1974, 126

Studi: F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert und das 5. allgemeine Konzil*, Münster 1899, 52 ss.; Beck, 384; Perrone, 204, 207; DPAC 1, 1013; F. Carcione, *La politica religiosa di Giustiano nella fase iniziale della seconda controversia origenista* Studi e ricerche sull'Oriente Cristiano 8 (1985) 6-7, 14.

NICOLA DI ANCIRA

Presbitero di Ancira, nella Galazia. Non abbiamo notizie certe di lui e dell'età in cui visse; forse nel V o VI secolo. Indicazioni utili al fine si possono trarre dalla datazione dei manoscritti delle Catene che conservano i frammenti delle opere a lui attribuite e lo indicano variamente come Nicola, Nicola presbitero, Nicola presbitero di Ancira, o Nicola monaco e presbitero.

Nicola è forse l'asceta di Ancira al quale l'eremita Marco si rivolse con lo scritto *Pros Nikolaon* (CPG 6095: PG 65,1027-1050) e dal quale ebbe, in risposta, una lettera di ringraziamento (PG 65,1051-1054). Da alcuni riferimenti presenti in scoli di Catene sugli Atti degli Apostoli risulta che fu probabilmente autore di commentari a libri biblici: *In prophetam Ioel* e *In prophetam Amos*. Forse gli si può anche attribuire un commentario *In Psalmos* e uno *In Ionam* di cui possediamo due frammenti con interpretazioni di tipo letterale.

Edizioni e studi CPG 6104, J. A. Cramer, *Catena graecorum patrum in N. T.*, t. 3, Oxford 1838, pp. 35, 37, 38, 124; G. Karo, I. Lietzmann, *Catenarum graecarum catalogus*, Göttingen 1902, p. 35; K. Staab, *Die Pauluskatenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht*, Roma 1926, pp. 16-17; Y.-M. Duval, *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine*, Paris 1973, pp. 454-456, 663-665; Bardenheuer IV, 181; R. Devreesse, *Chânes exégétiques grecques* DBS 1, 1146-1147, 1209; W. Ensslin, *Nikolaus*: PW 17, 361

CIRO DI TIANA

Nel florilegio greco detto *Doctrina Patrum* (VII sec.) vengono attribuiti a Ciro, vescovo di Tiana, due frammenti di un' *Epistula ad Iulianum et Severum*. L'opera, d'indirizzo monofisita, fu scritta probabilmente tra il 508 e il 511, allorché ambedue i destinatari si trovavano a Costantinopoli protetti dalla politica dell'imperatore Anastasio, che mortificava il partito ortodosso, imponendo l'*Henoticon* zenoniano come referente della dottrina ufficiale. L'autore avrebbe successivamente modificato la propria fede cristologica, qualora dovesse trattarsi del Ciro esecrato da Severo di Antiochia in una lettera (V, 13) pervenuta nella collezione siriana di Atanasio di Nisibi (ed. E. W. Brooks, London 1902, 386-387: testo; London 1904, 343-344: traduzione) ed inviata nel 519-520 ai vescovi cappadoci Proclo ed Eusebona, affinché si ravvedessero dalle seduzioni sofistiche di Ciro. L'ordine in cui Ciro è menzionato nel documento severiano ha fatto supporre che fosse metropolita nell'ambito della Cappadocia Seconda. È stato, altresì, ritenuto che lo stesso personaggio corrisponda a quel Ciriaco di Tiana firmatario dell'*Anafora* scritta al patriarca Giovanni di Costantinopoli nel 518 (Mansi 8, 1047c; ACO 3, 65, 10).

Edizioni CPG 7111, Diekamp, 313

Studio Honigmann, 113 s

IRENEO DI HARPASOS

Il suo nome ci è noto unicamente attraverso la *Doctrina Patrum*, che si limita a citare il titolo di un suo trattato *Contra synodum Chalcedonensem et tomum Leonis* poco prima di riportare gli estratti dell'*Epistula* di Ciro di Tiana. Il contesto letterario suggerisce di attribuire alle due opere la stessa data di composizione (508-511).

Edizioni: CPG 7113, Diekamp, 312.

Studio Honigmann, 124 s

ANDREA DI CRETA

Andrea di Creta, chiamato dagli orientali Andrea di Gerusalemme, è da annoverare fra i predicatori e poeti più famosi vissuti tra il VII e l'VIII secolo. Le notizie sulla sua vita sono però piuttosto scarse e datano solo al secolo X. Comunque le sue prediche e le sue poesie permettono di farsi un'immagine assai viva della sua attività pastorale e letteraria. Nato verso l'anno 660 in una famiglia cristiana e potente di Damasco, fu portato da ragazzo nella Città Santa e diventò monaco nel monastero dell'Anastasis (S. Sepolcro), dove fu ben presto incaricato di affari economici. Nel 685 fece parte di una delegazione inviata a Costantinopoli per esprimere l'adesione della Chiesa di Gerusalemme alle decisioni del VI Concilio ecumenico (680-681) che aveva condannato il monotelismo, e restò nella città imperiale. Ordinato diacono fu incaricato della direzione di asili per orfani e anziani. Verso il 700 fu nominato dall'imperatore arcivescovo di Gortina nell'isola di Creta. Sotto l'imperatore Filippico Bardane (711-713) sottoscrisse una confessione monotelita. Dopo la caduta dell'imperatore ritornò all'ortodossia (confessata pure in una poesia giambica). Fondò istituzioni di carità e un santuario mariano; appoggiò la resistenza contro l'invasione musulmana, che per un po' fu respinta. Quando la peste e una carestia minacciarono l'isola, partì per Costantinopoli per chiedere aiuto. Al ritorno, morì sull'isola di Lesbo nel 740 (festa 4 luglio).

Andrea pertanto è vissuto ancora nella prima fase della controversia iconoclasta. Si ignora però in che misura abbia partecipato a questa o ad altre controversie teologiche. Si conosce invece meglio la sua attività omiletica. Gli vengono attribuiti con maggiore o minore certezza circa 50 discorsi, dei quali solo una trentina sono stati pubblicati. Sono state conservate otto omelie mariane: quattro sulla natività di Maria, tre sulla dormizione e una sull'annunciazione. Inoltre esistono prediche per altre feste: circoncisione, trasfigurazione ed esaltazione della Croce, e pure per alcune domeniche. Tutta una serie di sermoni (*encomia*) sono stati pronunciati in onore di santi, come s. Giovanni il Battista, s. Giorgio e s. Nicola; in altri ancora vengono spiegati episodi biblici, come la resurrezio-

ne di Lazzaro o l'ingresso di Gesù a Gerusalemme. I discorsi di Andrea sono composti in uno stile armonioso, ma ancora sobrio, privo degli ornamenti retorici dell'omiletica posteriore. Comunque riflettono una formazione teologica solida. Hanno trovato quindi una grande diffusione negli ambienti bizantini. Andrea fu però più famoso grazie alle sue poesie. Viene considerato come inventore del «Canone liturgico». Si tratta di uno sviluppo ulteriore del *Kontakion*. Questo genere di inno, che comprendeva da 18 fino a 24 strofe e veniva recitato con una melodia, si potrebbe definire come una sorta di predica poetica. Esso risale a Romano il Melode. I «Canoni» di Andrea invece sono molto più lunghi. Il più famoso fra di essi è il «Canone grande o penitenziale», costituito da 250 strofe, ancora in uso nella liturgia bizantina. Nei libri liturgici Andrea figura anche come autore di numerosi «*Idiomela*», brevi canti con melodia propria.

Nel pensiero teologico e spirituale di Andrea occupa un posto speciale la mariologia. Basandosi sulla cristologia del suo tempo egli presenta Maria come l'eletta di Dio, come dimora della sapienza divina che il mondo non può comprendere e come collaboratrice all'opera salvifica di Cristo. Ponendosi in particolare la questione perché i Vangeli non abbiano riferito niente sull'assunzione di Maria, esclude la corruttibilità del corpo di Maria e insiste molto sulla santità della beata Vergine (Cfr. Söll, che cita *In dorm.* I: PG 97, 1060, e *In Nat. Mariae* II: PG 97, 832). Inoltre la predica di Andrea è da considerare anche come testimonianza interessante del culto dei martiri e dei santi.

Edizioni CPG 8170-8228 (di cui 8220-8228 spuri), PG 97, 789-1444

Traduzione - Spagnola G Pons Pons, a c di, *Homilias marianas Introduccion, traduccion y notas*, Madrid 1996

Studi S. Vailhé DHGE 2 (1914) 1559-1661 (fondamentale per la vita), Beck, 500-502; G. Soll, *Marologie* HDG III/4, Freiburg 1978, 121-132, J. Irmscher DPAC 1 (1983) 192 s., A. Olivar, *La predicación cristiana antigua*, Barcelona 1991, 225 ss

FLORILEGI

La questione dei florilegi patristici è molto complessa. Non solo mancano ancora le edizioni critiche di molti di essi, ma è anche spesso difficile stabilire la loro provenienza e le loro interferenze. Un'ampia introduzione molto istruttiva in questo campo della letteratura pre-bizantina si trova nell'opera classica di A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa* (II/1, 58-99). Fondandosi sulle ricerche di H. Chadwick e soprattutto di M. Richard, il grande conoscitore della cristologia patristica presenta i florilegi cristologici senza tralasciare del tutto le altre forme di antologie. Sulle sue tracce si muoverà anche l'esposizione seguente. Pur semplificando un po' le cose, conviene partire dalla distinzione tra florilegio dogmatico, florilegio spirituale e Catena biblica. È vero che gli autori post-calcedonesi si at-

tengono pure, per altri generi letterari, alla tradizione patristica. Così il Grillmeier fa riferimento ai cataloghi delle eresie e alle collezioni delle definizioni e delle aporie. Si potrebbero aggiungere quasi tutte le altre forme letterarie, comprese le prediche (cfr. B. Studer, *Storia Teol.*, 583-598). In questi scritti però le citazioni sono più o meno esatte e vengono molto spesso fatte senza il nome dell'autore. Giovanni Damasceno ad esempio ha integrato nella sua *Esposizione* della retta fede lunghi passi dei suoi predecessori senza precisare da dove li ha ripresi. La sua opera famosa, pur essendo ovviamente di carattere compilatorio, non è quindi da considerare tecnicamente un florilegio patristico (contro Grillmeier, 87). In questa sede si parlerà dunque solo dei florilegi in senso proprio. Anzi si ometteranno anche le Catene che vengono studiate in altre pagine di questo volume.

Nel florilegio dogmatico il compilatore riunisce una serie più o meno considerevole di passi (*testimonia*), indicando esplicitamente la loro provenienza (nome dell'autore, titolo dell'opera, forse il capitolo) per confutare gli errori dottrinali e dimostrare le verità della fede ortodossa in virtù dell'autorità di autori riconosciuti. Questo genere letterario aveva radici molto profonde (cfr. B. Studer: DPAC 1, 354-357). Fin dall'inizio la vita cristiana è stata orientata dalla Tradizione, principio normativo ereditato dal giudaismo e reinterpretato poi alla luce delle tradizioni religiose e culturali greco-romane. Questa tradizione, caratterizzata ben presto come apostolica, veniva mano a mano messa in rapporto con uomini singoli che erano delle autorità, con i «Padri ecclesiastici» (Eusebio) e anzitutto con i Padri sinodali di Nicea. Ma solo nel IV secolo si è sviluppato il metodo teologico che si appoggia esplicitamente sull'autorità dei Padri, la cosiddetta argomentazione patristica. Questa evoluzione si spiega non solo per le necessità della controversia ariana, ma anche per gli influssi dell'esegesi giudeo-cristiana, delle usanze comuni in campo letterario, filosofico e giuridico. I grandi promotori di questo nuovo metodo teologico sono stati, come è ben noto, Basilio, Agostino e Cirillo di Alessandria. Quest'ultimo è da considerare in particolare in questa sede, poiché le controversie cristologiche ulteriori nelle quali il florilegio patristico è arrivato alla sua perfezione ruotavano in gran parte attorno alla sua teologia.

Cirillo, infatti, fu il pioniere principale dell'argomentazione patristica orientale. Ispirandosi forse a una collezione in cui Eusebio di Dorileo aveva messo insieme qualche testo di Nestorio (CPG 5940), egli compose cinque florilegi, dei quali quattro sono stati conservati. In uno di questi, nel cosiddetto *Florilegium ephesinum*, presentato ai sinodali di Efeso, oppose le testimonianze dei Padri alle sentenze di Nestorio per manifestare le eresie di costui (CPG 8675, 9). I suoi florilegi costituiscono la base di quelli monofisiti. I più estesi fra di essi sono stati aggiunti agli scritti che Timoteo Eluro fece circolare fra il 458 e il 477 contro le decisioni di Calcedonia (CPG 5475).

Gli avversari antiocheni di Cirillo ripresero subito l'arma del florilegio. Teodoreto aggiunse al suo *Pentalogos* contro Cirillo un florilegio, conser-

vato solo in latino (CPG 6215). Di un florilegio simile di Andrea di Samosata si conosce invece solo la lista dei nomi degli autori citati. Teodoreto stesso pubblicò nel 447 nel suo *Eranistes* un florilegio più vasto che diventò la base dei florilegi difisiti (CPG 6217). Negli Atti del Concilio di Calcedonia questo florilegio di Teodoreto si ritrova assieme al primo florilegio tradotto in greco di Leone I (CPG 9021). In difesa del concilio furono poi pubblicati il florilegio allargato di Teodoreto (CPG 6215) e anche una collezione di citazioni di Cirillo (ed. Hespel) che Severo di Antiochia, durante il suo soggiorno a Costantinopoli (508-511) esaminerà criticamente e confuterà nel suo *Philalethes* (CPG 7023) (cfr. A. Grillmeier, II/2, 21 ss.; 28-31).

Dopo l'editto di Zenone (482) il florilegio dogmatico fu adoperato come arma principale di controversia teologica sia dai monofisiti che dai difisiti. Ma solo un florilegio alessandrino di questo periodo è stato conservato. Dopo il 520 Leonzio di Bisanzio e Giustiniano compilarono florilegi indipendenti da quelli precedenti. Il primo aggiunse un florilegio a ognuno dei tre libri *Contra Nestorianos et Eutychianos* (CPG 6813). Questi ed altri florilegi di Leonzio hanno avuto un grande influsso sui florilegi difisiti posteriori, ad esempio su quello in *De sectis* (CPG 6823). I florilegi monofisiti invece sono stati conservati solo in siriano. Il più famoso è quello di Severo di Antiochia (CPG 7023). In questa nuova fase della controversia cristologica si incontra però anche una novità metodologica. La critica dei testi recepiti diventa più acuta (cfr. B. Studer, *Storia Teol.*, 586 s.). Da una parte appaiono florilegi sempre più numerosi compilati solo di seconda mano; Severo però protestò fortemente contro quest'uso spesso superficiale di passi patristici (cfr. CPG 7022 e 7024). Dall'altra, gli studiosi più esperti di allora discutevano sull'autenticità delle citazioni riferite. La necessità di questa critica si è imposta, quando si scoprirono falsificazioni degli apollinaristi, le quali erano entrate nella tradizione dei florilegi già prima del 500, in un tempo quindi in cui i florilegi venivano generalmente ancora composti sulla base di una lettura personale dei testi patristici. La critica più pertinente di queste falsificazioni viene attribuita a Leonzio di Bisanzio, ma non gli appartiene (CPG 6817). Le nuove controversie nel VII secolo condussero alla composizione di florilegi contro i monoteliti. Il più vasto è quello composto verso il 646 da Massimo il Confessore (CPG 7697, 15). Tali florilegi antimoneteliti furono utilizzati anche nelle discussioni tenute ai sinodi del Laterano del 649 (cfr. CPG 9402) e di Costantinopoli (cfr. CPG 9429). Infine la controversia iconoclasta diede l'occasione per la redazione dei florilegi in favore del culto delle immagini. Così Giovanni Damasceno completò tutti e tre i discorsi sulle immagini con florilegi patristici (cfr. CPG 8045).

Nel secolo VII appare infine il tentativo di presentare sistematicamente tutta la dottrina della fede con citazioni patristiche. Un autore, rimasto anonimo fino a oggi, ma che faceva senza dubbio parte dell'ambiente di Massimo, pubblicò verso gli anni 660-685 la *Doctrina Patrum* che poi fu utilizzata fra l'altro da Giovanni Damasceno (cfr. Kotter 1.2.4).

Al contrario, i florilegi spirituali che comprendono citazioni esplicite della Bibbia, dei Padri e pure di autori profani, sono stati compilati in vista della vita cristiana, dell'ascesi e del progresso spirituale; tali florilegi però sono stati composti solo a partire dal secolo VIII (cfr. M. Richard: DSp 4, 475 s.). Comunque una prima classe, definita da Richard come «damascena», costituisce uno sviluppo ulteriore dei *Sacra Parallela*, attribuite appunto a Giovanni Damasceno. Questa opera tripartita su Dio, sull'uomo, nonché sulle virtù e sui vizi, può essere ricostruita da florilegi ed *excerpta* posteriori. Anzi, sono da menzionare collezioni di sentenze patristiche anteriori alle opere ascetiche elaborate dopo l'800 (cfr. B. Studer, *Storia Teol.*, 593 s.). Così, Antioco, monaco di Mar Saba, scrisse verso il 620 delle *Pandette* in 150 *Kephalaia* che però costituiscono piuttosto una esposizione continua di temi spirituali dei Padri (CPG 7843; cfr. M. Richard: DSp 499). Qualcuno posteriore a Massimo il Confessore compose i *Capita de caritate* nei quali presenta numerose sentenze di Padri, leggermente modificate (CPG 7693). Giovanni di Damasco dal canto suo aggiunse un florilegio al suo trattato *De sacris ieiunantiis* (CPG 8051). Del resto è notevole che gli autori di quel tempo hanno pure commentato testi patristici. Giovanni di Scitopoli, della prima metà del VI secolo, ha lasciato il primo testo di *Scolii* agli scritti dello Pseudo-Dionigi (CPG 6852). Sulla sua scia Massimo il Confessore, negli *Ambigua* (CPG 7705) e in altri scritti, interpreta dei passi dello stesso Pseudo-Dionigi e di Gregorio di Nazianzo. È chiaro che questo tipo di studio dei Padri doveva condurre quasi naturalmente ai florilegi patristici dei secoli VIII-XI.

Diekamp; M. Richard, *Les florilèges diphysites du V^e et du VI^e siècle*, in: CChG, 721-748 (cfr. i numerosi altri studi dello stesso autore); Idem, *Florilèges spirituels grecs*: DSp 5 (1964) 475-512; B. Altaner, *Patrologia*, Casale Monferrato 1976, *passim*; H. Chadwick, *Florilegium*: RAC 7 (1969) 1131-1160; G.H. Ettliger, *Theodoret of Cyrus. Eranistes, Critical Text and Prolegomena*, Oxford 1975; B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskus*, III, PTS 17, Berlin 1975, 24-33; E. Mühlenberg, *Griechische Florilegien*: TRE 11 (1983) 215-219 (bibliografia); B. Studer, *Argomentazione patristica*: DPAC 1, 334-337; A. Grillmeier, II, 1, 58-100; II, 2, 21-48; B. Studer, *Una teologia patristica*, in: *Storia della teologia*, a c. di A. Di Bernardino, B. Studer, I, Casale Monferrato 1993, 583-598; W. Speyer, *Florilegium* LTK 3, 1330-1331 (bibliografia).

GREGORIO DI AGRIGENTO

Leonzio, monaco sacerdote igumeno del monastero di S. Saba di Roma scrive la biografia, non molto affidabile e con numerosi anacronismi, del vescovo Gregorio di Agrigento (BHG³ I, nn. 707-707e: PG 98, 549-716, ora edita da Berger), secondo l'ultimo editore tra il 750 e l'830, anche se si conosce un Leonzio che aveva preso parte al Concilio lateranense del 649; egli conosceva la città di Agrigento e, come tanti altri Greci, viveva a Roma. Secondo Leonzio, che pretende di raccogliere informazioni dal suo monastero, dove il vescovo agrigentino era stato ospitato, Gregorio era

nato da una famiglia ricca nelle vicinanze di Agrigento, dove ebbe la sua educazione, e dopo aver passato alcuni anni in Oriente e aver fatto una visita a Roma, per nomina papale, divenne vescovo di Agrigento; ma Leonzio non dà le coordinate cronologiche per una datazione. Gregorio, accusato, fu costretto a venire a Roma a discolparsi e fu riconosciuto innocente, ma Leonzio non dà il nome del papa del periodo del processo. Gregorio inoltre avrebbe lasciato degli scritti, tra cui commenti biblici. D'altra parte si conosce un Gregorio di Agrigento che fu costretto a recarsi a Roma, al tempo di Gregorio Magno, nel 591 (Gregorio, *Epp.* 1, 70; 3, 27) e dopo due anni venne dichiarato innocente. Inoltre nei sinassari orientali (costantinopolitano, armeno e georgiano) si venera un Gregorio di Agrigento vissuto al tempo di Giustiniano II Rinotmetro (685-695, e poi 705-711). Ora ci si chiede se questo personaggio sia lo stesso Gregorio del tempo di Gregorio Magno oppure due personaggi distinti e di quale dei due discorra la biografia. In ogni caso sembra strano che due personaggi con lo stesso nome e quasi nella stessa epoca siano stati vescovi della stessa città. Tuttavia oggi gli studiosi tendono a considerarli distinti, e l'esegeta sarebbe quello vissuto più tardi.

Si conserva una *Explanatio super Ecclesiasten* di Gregorio (PG 98, 741-1181, ed. crit. di G.H. Ettlinger, in corso, nel CCG), assieme a quello di Girolamo il miglior commento patristico. Il *Commentario all'Ecclesiaste* – unica opera pervenutaci di Gregorio di Agrigento – rivela la vasta formazione culturale dell'autore, che mostra di aver familiari tanto gli scrittori classici (Aristotele, Filone, Mimnermo, i retori greci) che i cristiani (Basilio, Gregorio Nazianzeno, Gregorio di Nissa, Giovanni Crisostomo, i precedenti commentari dell'*Ecclesiaste*), e manifesta anche notevole interesse per la problematica filosofica e teologica, con particolare riguardo al problema del libero arbitrio. Da un punto di vista più specificatamente esegetico, è importante il breve prologo premesso all'opera, nel quale Gregorio, prendendo lo spunto da *Pr* 30, 33 («spremi il latte e ne avrai burro»), identifica, con trasparente metafora, nel latte il senso storico-letterale, nel burro il senso spirituale (PG 98, 741 s.), secondo un chiaro schema esegetico *bipartito*, che sembrerebbe privilegiare il senso spirituale. Nel commento, però, è poi prevalente l'interpretazione letterale, più spesso da sola, talvolta seguita da quella spirituale; talvolta ricorre anche la sola interpretazione spirituale, senza quella letterale. È privo di fondamento e non ha riscontro alcuno nell'opera di Gregorio lo schema esegetico *tripartito* (interpretazione letterale + allegorica + anagogica), postulato dal Cataudella come caratteristica dominante del *Commentario* dell'Agrigentino («questo schema distinto chiaramente nelle sue tre parti si trova sostanzialmente uguale in tutto il Commentario, che dà perciò l'impressione di una costruzione architettonica chiara e ordinata e precisa». Q. Cataudella, *Storia della Sicilia*, IV, Napoli 1980, p. 17). In realtà, Gregorio non adopera in maniera costante e sistematica nessuno schema esegetico fisso, neppure quello *bipartito* teoricamente enunciato nel prologo, ma si

lascia piuttosto guidare dal tenore del testo biblico, che in molti casi meglio si prestava all'approfondimento del senso storico-letterale (rientrano in questo tipo di interpretazione anche le ampie e impegnate discettazioni di carattere filosofico e teologico), e talvolta offriva l'opportunità, senza dover negare il senso letterale, di svolgere interpretazioni spirituali (sia di tipo allegorico che tropologico), talaltra infine era tale che richiedeva – o così almeno sembrò a Gregorio – il rifiuto del senso letterale e l'adozione della sola interpretazione spirituale, secondo il noto principio alexandrineggiante che non si ha senso letterale ove esso risulti poco soddisfacente o comunque indegno della maestà della parola divina (cfr. ad es. *Expl. supra Eccl.*, 10, 11: «quest'espressione bisogna intenderla anagogicamente e soltanto così»; altri esempi in S. Leanza, *Sul Commentario all'Ecclesiaste*...). Per quanto riguarda l'interpretazione complessiva dell'*Ecclesiaste*, Gregorio, all'inizio del Commentario, accoglie dalla precedente tradizione esegetica e fa sua l'interpretazione cristologica, che vede in Salomone il tipo di Cristo che parla misticamente alla Chiesa (PG 98, 745 ss., con derivazione dal Nisseno circa il significato allegorico dell'appellativo *ekklesiastes*). Questa tipologia non è però poi sfruttata nel prosieguo del commento, che privilegia, come s'è detto, l'interpretazione letterale. Dalla precedente tradizione esegetica Gregorio deriva pure il carattere apologetico e insieme moraleggiante del commento, che cerca di dimostrare, in polemica con quanti riscontravano nell'*Ecclesiaste* un insegnamento edonistico ed epicureo, che questo libro insegna in realtà il disprezzo dei beni terreni, in quanto vani, e invita a ricercare i beni spirituali ed eterni (PG 98, 752 ss., 805-809, 829, 897). Peraltro, a differenza di altri interpreti precedenti, Gregorio non sembra eccessivamente turbato o preoccupato dal contenuto «epicureo» dell'*Ecclesiaste* (per il quale cfr. S. Leanza, *L'atteggiamento della più antica esegesi cristiana*...). In ogni caso, alla tradizionale soluzione della prosopopea, che eludeva la difficoltà dei passi più imbarazzanti attribuendo a immaginari interlocutori di Salomone le affermazioni edonistiche dell'*Ecclesiaste*, Gregorio aggiunge o sostituisce una più attenta e appropriata considerazione del senso letterale, che gli consente di attenuare la portata dei cosiddetti passi «epicurei» e di interpretarli come un accettabile invito a un moderato uso dei beni terreni, secondo il piano divino e le necessità della natura (PG 98, 833, 873, 1072-1076, ecc.). La forte personalità di Gregorio di Agrigento, già evidente nella posizione da lui assunta di fronte al problema epicureo, si manifesta ancor più nel notevole spirito di indipendenza che mostra nei confronti degli interpreti precedenti – continuamente ma sempre anonimamente chiamati in causa – e più particolarmente nella libertà con cui polemicamente contesta e confuta l'esegesi di Padri illustri come Origene, Dionigi di Alessandria, Gregorio di Nissa, Nilo (documentazione in S. Leanza, *Sul Commentario all'Ecclesiaste*...): atteggiamento tanto più considerevole in un periodo in cui l'esegesi era ormai diffusamente decaduta nel genere catenistico e difficilmente si osava contestare l'autorità dei «venerandi Padri».

Edizioni: CPG 7950; PG 98, 741-1181.

Studi: BS 7 (1966) 169-173, DHGE 21 (1986) 1464-1467 (ampia bibliografia); ODB 2 (1991) 879-880; LTK 4 (1995) 997; I Croce, *Per la cronologia della vita di S. Gregorio Agrigentino*. Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata, n.s. 4 (1950) 189-207; 5 (1951) 77-91; S. Gennaro, *Influssi di scrittori greci nel Comm. all'Eccl. di Gregorio di Agrigento*. Misc. di Studi di Lett. crist. ant., III, Catania 1951, 162-184; G. Stramondo, *Gregorio di Agrigento*, Catania 1952; S. Leanza, *L'Ecclesiaste nell'interpretazione dell'antico cristianesimo*, Messina 1978; Idem, *L'atteggiamento della più antica esegesi cristiana dinanzi all'epicureismo ed edonismo di Qoélet*. Orpheus n.s. 3 (1982) 73-90; L. Cracco Ruggini, *La Sicilia fra Roma e Bisanzio*, in: *Storia della Sicilia*, a c. di R. Romeo, III, Napoli 1980, 1-96; Q. Cataudella, *La cultura bizantina in Sicilia*, ibidem, IV, 1-56; J.L. Van Dieten, *Geschichte der Pa trarchen von Sergios I. bis Johannes VI. (610-715)*, Amsterdam 1972, 150, n. 6; E. Merendino, *Gli inediti nella tradizione agiografica di S. Gregorio di Agrigento*. OCP 45 (1979) 359-372; S. Leanza, *Sul Commentario all'Ecclesiaste di Gregorio di Agrigento*, in: *Il cristianesimo in Sicilia dalle origini a Gregorio Magno*, a c. di V. Messina, S. Pricoco, Caltanissetta 1988, 191-220; G.H. Etlinger, *The Form and Method of the Commentary on Ecclesiastes by Gregory of Agrigentum*. SP 8 (1985) 317-320; D. De Gregorio, *Gli insegnamenti teologici di S. Gregorio di Agrigento nel suo «Commento all'Ecclesiaste»*, Roma 1989; R. Aubert. DHG 21, 1464-1467.

III LETTERATURA GRECA DELLA SIRIA

INTRODUZIONE

Questo capitolo raggruppa gli autori di lingua greca del patriarcato di Antiochia, il quale, nel nostro periodo, comprendeva diverse province romane, e in particolare: Siria, Fenicia, Arabia, Osroene, Mesopotamia, Isauria e l'isola di Cipro; la Cappadocia dipendeva dal patriarcato di Costantinopoli. L'Impero romano nel nostro periodo si estendeva fino all'Eufrate, ma la regione di Dura-Europos era stata già abbandonata, a quanto sembra, fino dal III secolo; l'ultimo centro romano era la città di Circesium, collocata alla confluenza dei fiumi Eufrate e Chabur; inoltre esso comprendeva parte della Mesopotamia, esclusa la città di Nisibi, abbandonata nel 363, dopo la sconfitta di Giuliano. La lingua greca era diffusa, nella Siria dell'Impero romano, non solo nelle città ma anche nell'entroterra; nella Siria del nord dal V secolo le testimonianze semitiche, prima scarse, aumentano; invece nella Mesopotamia romana le testimonianze semitiche erano abbondanti anche prima, non solo, ma esisteva anche una letteratura siriana cristiana. Ma anche a sud il greco resta una lingua 'veicolare' nel tardoantico fino a Petra. Gli antichi qualificavano tutte le 'lingue' semitiche (o dialetti) con l'unico termine «siriache». La Siria pertanto fu il punto d'incontro tra la cristianità del mondo di lingua greca e le tradizioni antiche e indipendenti cristiane, che trovarono espressione nella lingua conosciuta come siriana, una forma settentrionale della lingua che fu il dialetto del Signore.

Nella Siria era molto diffuso il monachesimo; il primo monachesimo siriano è il soggetto della *Historia Religiosa* di Teodoreto di Ciro. In contrasto con il monachesimo egiziano e palestinese, il monachesimo siriano sembra essere stato spesso caratterizzato da estremi di ascetismo.

L'isola di Cipro invece ha una storia più travagliata; alla fine del IV secolo Salamina era la capitale civile e religiosa dell'isola. Nel 416 il vescovo antiocheno Alessandro volle imporre la sua giurisdizione patriarcale sulla Chiesa cipriota, trovando una forte opposizione; anzi si ricorse a papa Innocenzo I per difendere la propria autonomia. Questa autonomia fu difesa in particolare dal vescovo Teodoro († 431), anche contro le autorità imperiali. Il Concilio di Efeso ammise la sua autocefalia, a meno che il vescovo di Antiochia non fondasse seriamente le sue pretese (Mansi 4, 1465-1470). La ripresa al tempo del patriarca antiocheno Pietro il Fullone, ma la scoperta della tomba dell'apostolo Barnaba (488) fu la garanzia del-

la piena autonomia della Chiesa di Cipro e fu riconosciuta anche dal Concilio Quinisesto (can. 36). Nel VII secolo divenne un centro per la resistenza ai compromessi cristologici imperiali del monoenergismo e monotelismo; sembra inoltre che abbia anche incoraggiato una scuola di agiografia ortodossa, vicina nello spirito al circolo di Giovanni l'Elemosiniere.

A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, 3 voll., Louvain 1958-1988; W.S. McCullough, *A Short History of Syriac Christianity to the Rise of Islam*, Chico (Ca.) 1982; I. Peña, *La desconcertante vida de los monjes sirios. Siglos IV-VI*, Salamanca 1985 (tr. it. Paoline 1990); R. Contini, *Il Hawran preislamico: ipotesi di una storia linguistica*, FR 133-134, fasc. 1/2 (1987) 24-79; W. Selb, *Die Geschichte der Kirchenrechts der Westsyrier (von Anfängen bis zur Mongolenzeit)*, Wien 1989; Glen W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge 1990 (tr. it.: *L'ellenismo nel mondo tardoantico*, Roma-Bari 1992); S.P. Brock, *Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology*, London 1992; P. Canivet, J.-P. Rey-Coquais, a c. di, *La Syrie, de Byzance à l'Islam. VII-VIII siècles, Actes du colloque international de Lyon*, Damas 1992; G. Tate, *Les campagnes de la Syrie du Nord du I^{er} au VIII^e siècle. Un exemple d'expansion démographique et économique à la fin de l'Antiquité*, Paris 1992; M. Albert (et alii), *Christianismes orientaux, introduction à l'étude des langues et des littératures*, Paris 1993; J.-M. Fiey, *Pour un Oriens Christianus novus. Répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux*, Stuttgart 1993, Beirut 1993; AA.VV., *Syrien von den Aposteln zu den Kalifen*, Linz 1993; J.-P. Valognes, *Vie et mort des chrétiens d'Orient, des origines à nos jours*, Paris 1994; K. Dijkstra, *Life and Loyalty: A Study in the Socio-Religious Culture of Syria and Mesopotamia in the Graeco-Roman Period Based on Epigraphical Evidence*, Leiden/New York 1995; H.J.W. Drijvers, *History and Religion in Late Syria*, London 1994; I. Peña, *El arte cristiano de la Siria bizantina*, Madrid 1995; F. Millar, *Il ruolo delle lingue semitiche nel vicino oriente tardo-romano (V-VI secolo)*, Mediterraneo Antico 1 (1998) 71-94; H.J.W. Drijvers, *Syriac Culture in Late Antiquity. Hellenism and Local Traditions*, ibidem 95-113

STEFANO DI IERAPOLI

Stefano fu vescovo di Ierapoli; succeduto a Giovanni, fu intronizzato dallo stesso Domno di Antiochia nel 445. Prese parte al sinodo organizzato da Domno per deporre Atanasio di Persia, in cui furono gettati i primi strali contro Ibas di Edessa. In ottemperanza alle decisioni sinodali, Stefano provvide all'ordinazione del successore di Atanasio, creando Sabiano. Successivamente, Stefano prese parte al cd. «latrocínio di Efeso» (449) ove seguì la maggioranza che provvide a condannare Flaviano di Costantinopoli (446-449), e sancì la piena riabilitazione di Eutiche (ca. 378-454). Al Concilio di Calcedonia (451), Stefano mutò radicalmente idea; infatti, rinnegò i suoi atti precedenti e passò alla condanna di Eutiche. Sembra che egli abbia firmato, successivamente, la lettera sinodale del patriarca Gennadio - *De Simoniacis* del 459 - mentre non si hanno tracce della sua sottoscrizione alla precedente lettera-enciclica dell'imperatore Leone del 454 indirizzata a lui e a tutti gli altri metropolitani.

Edizioni e studi: CPG 5967; M. Adriaen, CCL 98 (1958), 702 (in Cassiodoro, *Expositio Psalorum*); E. Honigsmann, *Patristic Studies*, ST 173, Città del Vaticano 1953, 169-173; E. Venables, DCB 4, 739, n. 14.

ZENOBIO DI ZEFIRO

Fu vescovo di Zefiro (Cilicia) intorno al 433 e fece parte della fazione che negava validità al *symbolum* conciliativo stilato da Teodoreto di Ciro (ca. 393-ca. 466) all'indomani del Concilio di Efeso (431) mirante a risolvere la *quaestio* del credo nestoriano. A causa della sua opposizione al *symbolum*, fu destituito (ca. 435) ed esiliato a Tiberiade, da dove tuttavia riuscì a fuggire. È da sottolineare che tutti i vescovi della Cilicia si opposero al simbolo conciliativo elaborato da Teodoreto di Ciro. Di Zenobio ci resta una epistola indirizzata ad Alessandro di Ierapoli (PG 84, 792-793).

Edizioni e studi: CPG 6470; PG 84, 792-793; ACO 1, 4, p. 195; PW 10 A, 14 s.; J. Irmischer: DPAC 2, 3636.

SIMEONE STILITA IL VECCHIO

LA VITA

Simeone, il primo degli stiliti o santi delle colonne, nacque verso la fine del IV secolo in una località lungo il confine tra Siria e Cilicia e, dopo aver badato al gregge di suo padre durante la sua giovinezza, venne attratto dalla vita ascetica. Dopo due anni in compagnia di alcuni asceti, e dieci anni nel monastero di Teleda, la sua austerità lo spinse a condurre una vita solitaria a Telanissus (Telnesh, adesso Deir Sim'an, vicino al confine tra le odierne nazioni di Siria e Turchia). Lì egli visse dal 412 circa fino alla sua morte nel 459. Per evitare di essere distratto dai pellegrini che attraeva a sé, si fece costruire una colonna in cima alla quale viveva, in preghiera. Gradualmente fece aumentare l'altezza della colonna e infine visse su una piattaforma di circa due metri quadrati in cima a essa, alta sedici metri. Alla base e attorno alla colonna si formò una comunità che si occupò dei bisogni del santo e del grande numero di pellegrini che attraeva.

Per i suoi contemporanei egli ricoprì il ruolo di patrono rurale, che mediava le dispute e dava consigli, ma la sua fama si estese fino alla Britannia a Occidente, e nell'impero persiano a Oriente, e i suoi consigli vennero ricercati persino dagli imperatori. Il suo sostegno dell'ortodossia conciliare fu importante, dopo i Concili di Efeso (431) e di Calcedonia (451), specialmente in Siria. Ci sono giunti tre resoconti della sua vita: uno di Teodoreto di Ciro nella sua *Historia Religiosa* (cap. 26), uno di un monaco Antonio che afferma di esserne stato discepolo (si veda in questo volume) e una vita anonima in siriano.

Studi: H. Delehaye, *Les Saints Stylites*, Subsidia Hagiographica 14, Bruxelles 1923; A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, Paris 1959, 388-401; A. Vööbus, *History of*

Asceticism in the Syrian Orient, II, Louvain 1960, 207-223; J. Nasrallah, *Le Couvent de S. Simeon l'Aleptin Témoignages littéraires et jalons sur son histoire*. PdO 1 (1970) 327-356; S. Ashbrook Harvey, *The Sense of a Stylite: Perspectives on Simeon the Elder*. VC 42 (1988) 376-394; J. Gribomont: DPAC 2, 3203-3204; T. Spidlik: DSp 14 (1990), 1267-1275, s.v. 'Stylites'.

LE OPERE

Ci sono giunte pochissime opere di Simeone, ed è comunque probabile che ne esistessero poche. 1) *Lettera a Basilio di Antiochia*: frammenti di una lettera a Basilio di Antiochia sono conservati nella *Storia della Chiesa* di Evagrio. 2) *Lettera a Giovanni di Antiochia*: questa lettera è conservata in siriano. 3) *Precetti e ammonimenti*: quest'opera, che è un breve sermone, o una raccolta di precetti, ci è giunta in siriano; non è stata ancora pubblicata. 4) Opere spurie: due lettere, attribuite a Simeone, ci sono giunte in siriano, una all'imperatore Leone e un'altra a Giacobbe di Kaphra Rehima: entrambe sono considerate non autentiche.

Edizioni: *Lettera a Basilio*: CPG 6640; PG 86, 2533; J. Bidez, L. Parmentier, a c. di, *The Ecclesiastical History of Evagrius*, London 1898, Amsterdam 1964², 62; *Lettera a Giovanni di Antiochia*: CPG 6641; C.C. Torrey, *The Letters of Simeon the Stylite*. Journal of the American Oriental Society 20 (1899) 253-276. Tr. tedesca: H. Hilgenfeld in: H. Lietzmann, *Das Leben des hl. Symeon Stylites*, TU 32, 4, Leipzig 1908, 191. *Precetti e ammonimenti*: CPG 6642; *Praecepta et admonitiones* (in siriano): Brit. Lib. Add. 14484. Tr. tedesca: H. Hilgenfeld in: H. Lietzmann, *op. cit.*, 180-184.

Opere spurie: *Edizioni*: CPG 6645-6646; C.C. Torrey, *The Letters of Simeon the Stylite*. Journal of the American Oriental Society 20 (1899). Tr. tedesca: H. Hilgenfeld in: H. Lietzmann, *op. cit.*, 188-191.

ANTONIO L'AGIOGRAFO

Antonio è il nome del monaco che, affermando di essere un discepolo di Simeone Stilita, compose una vita in greco del santo dopo la sua morte. I manoscritti greci sembrano produrre due versioni piuttosto diverse della *Vita* con asserzioni di autenticità. La disparità fra tutti e tre i resoconti della vita del più vecchio stilita (quello di Antonio, quello di Teodoreto e la vita anonima siriana) non fa altro che aumentare il problema.

Edizioni: CPG 6724; H. Lietzmann, *Das Leben des hl. Symeon Stylites*, TU 32, 4, Leipzig 1908, 20-78 (versione latina: ibidem 21-78).

Traduzione - Inglese: R. Doran, *The Lives of Simeon Stylites*, CSS 112, Kalamazoo (MI) 1992, 87-100.

ACACIO DI MELITENE

Acacio di Melitene (morto prima del 449) fu prima lettore della Chiesa di Melitene (in Eufratesia), poi (nel 384) fu maestro di s. Eutimio il Grande (377-473), quindi divenne vescovo della città di Melitene (prima del 430). Nel menologio il suo nome compare come santo e la sua ricorrenza cade il 17 aprile.

Fu grande avversario di Nestorio (ca. 381-ca. 451) e quindi grande partigiano di Cirillo († 444), a tal punto che alcuni considerano la sua dottrina come addirittura anticipatrice dell'eutichianismo. Partecipò attivamente al Concilio di Efeso (431), ove ebbe modo di pronunziare una omelia. Fu anche grande avversario di Teodoro di Mopsuestia (ca. 350-428) e di Diodoro di Tarso († ante 394).

Di Acacio ci resta una sua fitta corrispondenza epistolare, avvenuta tra il 433 ed il 434, con Cirillo di Alessandria e con Sahak, patriarca armeno.

Edizioni e studi: CPG 5792-5796 (cfr. 5340, 5368-5369); *Sermo Ephesi habitus*. PG 77, 1468-1472; *Epistula ad Cyrillum Alexandrinum*. PG 84, 693-838; J. Ismireantz, *Liber epistularum* (armeno), Tiflis 1901, 14-15, 19-21, 16-18 (sulle epistole inviate a Sahak, patriarca degli Armeni); BHG 648, 2008. Tr. francese di A.-J. Festugière, *Cyrille de Scythopolis. Vie de Saint Euthyme*, Paris 1962, 62-63, 87; ACO 4, 3, 1, p. 89; DHGE 1, 242-243; BS 1, 143-144; CGG 1, 177, 224, 232-233, 369; II, 392, 947, n. 48; F. W. Bautz, BBKL 1, col. 16; D. Stiernon: DPAC 1, 24.

ESICCHIO DI CASTABALA

Fu vescovo di Castabala (Cilicia Seconda) durante la metà del V secolo. Partecipò al Concilio di Efeso (431) in cui prese posizione contro Cirillo († 444); pertanto fu censurato dal medesimo concilio, al pari di Giovanni di Antiochia, Giovanni Damasceno e altri vescovi.

Sappiamo che egli sottoscrisse due lettere, una indirizzata alla Chiesa di Ierapoli, mirante a dissociarsi dalle posizioni della fazione cirilliana e l'altra, rivolta a Giovanni di Antiochia, avente per scopo il riaffermare la fedeltà sua e di altri vescovi a Giovanni. Infine ci è pervenuta una lettera inviata a Melezio, vescovo di Mopsuestia (PG 84, 770-771).

Edizioni e studi: CPG 6447; PG 84, 770-771; W. Macdonald Sinclair: DCB 3, 9-10, n. 8; R. Aubert: DHGE 25, 297-298, n. 10.

PAOLO DI EMESA

Paolo, vescovo di Emesa (Fenicia Libanese) dal 410, dopo aver fatto parte del gruppo degli orientali a Efeso (431), nell'autunno del 432 fu incaricato da Giovanni di Antiochia di una missione di pace presso Cirillo. In questa veste si recò due volte ad Alessandria latore di una proposta di

accordo che, fra l'altro, non contemplava più la ritrattazione dei *Kephalaia* cirilliani. Dal momento che Paolo acconsentì alla richiesta di scomunicare Nestorio e riconoscere Massimiano come suo successore, Cirillo l'accolse nella comunione e l'invitò più volte a predicare nella cattedrale di Alessandria. Di ritorno dal secondo viaggio, Paolo recò con sé ad Antiochia la lettera *Laetentur caeli*, nella quale Cirillo comunicava a Giovanni il ripristino della comunione fra le due sedi. Dopo questo episodio non abbiamo più tracce di Paolo, che deve essere morto fra il 433 e il 445, quando risulta un altro vescovo ad Emesa.

Il clima delle trattative con Cirillo è rispecchiato dai testi delle tre omele tenute da Paolo alla presenza del vescovo di Alessandria: i due discorsi sulla natività di Cristo (25 dicembre 432 e 1° gennaio 433) sono i documenti più significativi. Nel primo (CPG 6365), il vescovo di Emesa fa proprio il dogma della *Theotokos* e anticipa i termini dell'accordo del 433 proclamando Cristo come Dio perfetto e uomo perfetto; inoltre, il «concorsio di due nature perfette» produce l'«unico Figlio, l'unico Cristo e Signore» ovvero abbiamo, con espressione più tecnica, una «duplice natura» e un «*prosopon* unitario». Nel secondo e più ampio discorso (CPG 6366), Paolo fa valere maggiormente le esigenze antiochene, e insiste nel negare qualunque forma di passibilità nel Dio incarnato. Le formulazioni dogmatiche più esplicite, partendo dall'esegesi di *Gv* 1,14 e *Mt* 16,16, approdano al riconoscimento della doppia consustanzialità e riconducono nel contempo le «due nature» a un solo *prosopon*. Paolo ammette anche la *communicatio idiomatum*, ma con alcune cautele che riflettono le posizioni tradizionali della cristologia antiochena.

Edizioni e studi: CPG 6365-6369; PG 77, 1433-1444; ACO 4, 3, 1, pp. 396-397; ACO 4, 3, 2, pp. 373-375; R. Caro, *La homilética mariana griega en el siglo V*, Marian Library Studies 3-4, Dayton (OH) 1972, vol. II, 199-203; L. Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso*, Milano 1974; D. Stiernon. DPAC 2, 2631.

MASSIMILIANO (O MASSIMINO) D'ANAZARBO

Fu metropolita della Cilicia Seconda nel V secolo. Dapprincipio protestò contro l'apertura del Concilio di Efeso (giugno del 431), presieduto da Cirillo di Alessandria († 444), e successivamente passò dalla parte di Giovanni di Antiochia († 441/442) che scomunicò Cirillo. In seguito, Massimiliano si legò sempre di più ad Alessandro di Ierapoli († ca. 434), metropolita della Cilicia Prima, osteggiando ogni tentativo di riconciliazione con Cirillo, fino a giungere a rompere anche con Giovanni di Antiochia.

Grazie all'opera di Rustico, il *Synodicon* (redatto intorno al 560 e costituita una raccolta di documenti ufficiali dei Concili di Efeso del 431 e di Calcedonia del 451), ci sono state tramandate tre lettere (in versione latina) redatte da Massimiliano. Tali epistole, indirizzate ad Alessandro di Ierapoli, avevano per oggetto la posizione conciliante assunta da Giovanni

di Antiochia circa la defezione di Giovanni di Germanicia e di Andrea di Samosata († post 444); allo stesso tempo, queste lettere avevano come intento la ricerca di eventuali appoggi per la riunione del sinodo di Anazarbo (cfr. PG 84, 724-725), organizzato dallo stesso Massimiliano nell'anno 433 al fine di scomunicare nuovamente Cirillo fino a che quest'ultimo non avesse sottoscritto la condanna degli anatematismi.

Massimiliano, intransigente filonestoriano, non fu compreso nell'elenco dei vescovi esiliati per la loro opposizione all'unione del 433; evidentemente, morì prima della compilazione dei decreti imperiali a ciò relativi.

Edizioni e studi: CPG 6449-6453; PG 84, 675; 721-722; 724; 773-774; D. Stiernon. DPAC 2, 2160-2161.

TEODOTO DI ANTIOCHIA

Teodoto, vescovo di Antiochia dal 420 al 429, successe nella carica ad Alessandro. Come il predecessore, ebbe un atteggiamento favorevole a Giovanni Crisostomo, alla cui riabilitazione contribuì. Di lui c'informa la *Storia Ecclesiastica* di Teodoreto di Ciro, autore che ha per Teodoto parole di elogio, raccontando come egli riammettesse gli apollinaristi nella comunità. Un apposito sinodo da lui convocato ad Antiochia intorno al 422 condannò la dottrina di Pelagio circa il peccato originale e il libero arbitrio, con la quale il monaco britannico limitava fortemente il ruolo della grazia divina nel processo salvifico.

Della sua produzione letteraria restano due frammenti di altrettante opere, trasmessi da antologie bizantine di testi patristici.

Edizioni e studi: CPG 6505-6506; Diekamp, 34 (=PG 86, 2, 1836); M. Gittbauer, *Die Überreste griechischer Tachygraphie im Codex Vaticanus Graecus 1809*. Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Kl. 28, 2, Wien 1878, p. 81; L. Parmentier, F. Scheidweiler, *Theodoret. Kirchengeschichte*, Berlin 1954²; GCS 44, p. 342 (HE V, 38); Mansi 4, 296.

GIOVANNI DI ANTIOCHIA

Giovanni, vescovo di Antiochia dal 429 al 441/442, successe nella carica a Teodoto e giocò un ruolo di primo piano nella controversia legata al nome e alle dottrine di Nestorio. Con questi, e con Teodoro di Mopsuestia, Giovanni aveva condiviso formazione intellettuale e spirituale, avvenuta nel monastero di S. Euprepio ad Antiochia. Allorché il sinodo romano dell'agosto del 430 intimò a Nestorio di riconoscere i suoi errori, Giovanni, neovescovo di Antiochia, si rivolse al vecchio compagno di studi con una lettera in cui lo sollecitava a scelte meno radicali. Contemporaneamente, in risposta agli *Anatematismi* di Cirillo di Alessandria, Giovan-

ni incaricò Andrea di Samosata e Teodoreto di Ciro di redigere una confutazione dell'opera del teologo antinestoriano. Convocato il concilio di Efeso nel novembre del 430, Giovanni si predispose a parteciparvi con una rappresentanza di vescovi delle diocesi d'Oriente, ma giunto sul luogo, il 24 giugno del 431, dovè prender atto che l'apertura dei lavori era avvenuta in sua assenza, il 22 giugno, e che la condanna di Nestorio, caldeggiata da Cirillo, era già stata pronunciata. Per tutta risposta Giovanni convocò nella sua residenza un secondo sinodo di una cinquantina di vescovi orientali, che il 26 giugno decise la deposizione di Cirillo e di Memnone di Efeso e la scomunica di quanti sostenevano le tesi espresse negli *Anatematismi*. Giovanni fu a sua volta scomunicato insieme ad altri 34 vescovi. L'imperatore Teodosio II, cui competeva dare validità a quelle decisioni, riconobbe le condanne di Nestorio e di Cirillo. Giovanni colse l'opportunità e inviò all'imperatore una professione di fede che, nel ribadire l'accettazione del *Theotokos*, conteneva un'esposizione cristologica sulla quale fu basata la successiva intesa tra Giovanni e Cirillo. Questa avvenne soltanto nel 433, grazie alle pressioni di Teodosio II, e si concretizzò in una formula di fede, basata sul testo redatto due anni prima da Giovanni, accettata anche da Cirillo e in parte ripresa dal successivo Concilio di Calcedonia (451). La riconciliazione costò a Giovanni il riconoscimento della condanna di Nestorio, cui non tutti gli orientali vollero accedere: tra gli altri Teodoreto di Ciro, che accettò l'unione senza condannare il vecchio amico, e Alessandro di Ierapoli, che rifiutò integralmente l'accordo.

All'interno dei *corpora* letterari, epistolari e documentari attribuiti ai vari Cirillo di Alessandria, Proclo di Costantinopoli, Teodoreto di Ciro, e nel regesto latino di Atti relativi al Concilio di Efeso intitolato *Synodicon adversus tragoediam Irenaei*, si trovano alcune decine di testi ascritti o attribuibili a Giovanni, compresi nell'arco cronologico che va dal 430 al 438. Tra le altre si segnalano: la lettera a Nestorio, nella quale l'Antiocheno era invitato ad accettare l'appellativo di Maria quale *Theotokos*, genitrice di Dio, e a rigettare il titolo limitativo di *Christotokos*, genitrice di Cristo, pur coerente con la sua dottrina cristologica; quella al vecchio Acacio di Beroea, indicato da Teodosio come mediatore tra Giovanni e Cirillo negli anni 431-432; le quattro ad Alessandro di Ierapoli (Mabbūgh), metropoli della Siria *Euphratensis*; le sei a Cirillo di Alessandria; le due a Teodoreto di Ciro. Inoltre, sono attribuibili a lui i documenti inviati alle diverse autorità civili e religiose per conto del sinodo dei vescovi anticirilliani da lui presieduto.

Edizioni e studi: CPG 6301-6360; ACO 1, 1, 1, pp. 93-96, 119; 1, 1, 3, pp. 38-42; 1, 1, 4, pp. 7-9, 33; 1, 1, 5, pp. 122-124, 127-135; 1, 1, 7, pp. 69-70, 72-77, 81, 84, 146, 151-152, 155-161; 1, 4, pp. 7, 44-46, 57-59, 79-81, 87, 90-91, 112-114, 124-125, 154, 156, 196, 202, 208-210, 213; 1, 5, pp. 125-127, 310-314; PG 65, 877-878 (Proclo di Costantinopoli); 77, 132, 164-165, 169-173, 248-249 e 329-332 (Cirillo di Alessandria); 83, 1440-1464 (Teodoreto di Ciro); 84, *passim* (*Synodicon*); P-Th. Camelot, R. Aubert: DHGE 26, 1228-1229; D. Stiernon: DPAC 1, 1541-1543; L.I. Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso*, Milano 1974, 195-299.

DOMNO DI ANTIOCHIA

Domno, dapprima monaco nella laura di Eutimio, poi vescovo di Antiochia dal 441/442 al 449, successe nella carica a Giovanni, che nel 433 aveva sottoscritto l'accordo con Cirillo di Alessandria. Dal predecessore Domno ereditò le vedute circa l'incarnazione del Verbo e si oppose a Eutiche, caposcuola del monofisismo. Per questo andò soggetto alle critiche dei seguaci antiocheni di Dioscoro di Alessandria, che pretendevano da lui la condanna come nestoriano di Ibas di Edessa. Tuttavia, partecipò al Concilio di Efeso del 449 e finì per schierarsi dalla parte degli eutichiani, firmando la condanna di Flaviano di Costantinopoli ed Eusebio di Dorileo, e approvando la deposizione di Ibas di Edessa, Daniele di Harran, Ireneo di Tiro e Teodoreto di Ciro. Ciò non bastò a salvarlo dalle accuse per il suo passato, per cui fu deposto e sostituito. Al Concilio di Calcedonia (451) fu esaminata la sua posizione, ma gli fu rimproverato il cedimento di Efeso, per cui fu pensionato e al suo posto fu confermato il successore Massimo.

Nell'*Ad Iustinianum pro defensione trium capitulorum* di Facondo, vescovo di Ermiane, è tramandato il testo latino di una sua lettera all'imperatore Teodosio, nella quale accusa Eutiche di apollinarismo per il suo negare la consustanzialità del Cristo con gli uomini. Due lettere a Dioscoro, in risposta alle corrispondenti missive del vescovo di Alessandria, nonché frammenti di altri testi, si trovano nella versione siriana degli Atti del Concilio di Efeso del 449 e documentano la sua sofferta partecipazione a quell'assise.

Edizioni e studi: CPG 6508-6511 e 8938.7; J.-M. Clément, R. Vander Plaetse, *Facondi Episcopi Ecclesiae Hermianensis Opera Omnia*, Turnhout 1974, CCL 110 A, 1-398 (v. 244-245 contro Eutiche); J. Flemming, *Akten der ephesinischen Synode vom Jahre 449 mit G. Hoffmans deutscher Übersetzung und seinen Anmerkungen*, AGG, n.s. 15, 1, Göttingen 1917, 8-159, spec. 118-123, 138-141 e 144-147; E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, TU 49, 2, Leipzig 1939, pp. 29 e 33; DHGE 14, 645 (solo bibliografia); DTC, *Tables Générales*, 1026-1027.

EUSTAZIO DI BERITO

Intorno alla metà del V secolo, Eustazio, vescovo di Berito (Beirut), fu antinestoriano e sostenitore dell'ortodossia sancita dal Concilio di Efeso (431) per opera di Cirillo di Alessandria. In particolare, fu oppositore di Ibas, vescovo di Edessa (Osroene) dal 435 circa al 457, le cui posizioni contribuì a condannare come nestoriane fin dal 448. Partecipò al Concilio di Efeso del 449, in cui prese parte per Eutiche contro Flaviano, aderendo alla dottrina monofisita. Sostenne, infatti, che non si dovesse parlare di due nature, ma di una natura incarnata del Verbo. Appoggiò la condanna di Flaviano e per questo papa Leone ne fece cancellare il nome dai

dittici. Al Concilio di Calcedonia (451) mantenne la propria contrarietà alla dottrina delle due nature separate, ma assunse una posizione conciliante, rinunciando all'espressione «una natura» e ritrattando la condanna di Flaviano pronunciata nel 449.

Della sua produzione letteraria ci resta un frammento di uno scritto indirizzato contro il vescovo di Alessandria Timoteo Eluro, avversario del Concilio di Calcedonia e perciò condannato da papa Leone.

Edizioni e studi: CPG 6718, Diekamp, 96-97 (= PG 85, 1803-1804, in latino), A Van Roey DHGE 16, 23

GIOVANNI DI BERITO

Nell'ultimo quarto del V secolo, Giovanni, vescovo di Berito (Beirut), fu sostenitore dell'ortodossia antimonofisita sancita dal Concilio di Calcedonia (451). Di lui c'informa Zaccaria Scolastico (o Retore) nella *Vita di Severo*, patriarca monofisita di Antiochia dal 512 al 518, opera redatta in greco intorno al 515 e conservata soltanto in versione siriana. Secondo questo testo, Zaccaria e Severo conobbero Giovanni di persona e lo videro impegnato nella lotta contro pratiche magiche e necromantiche. È menzionato nel *Sinassario della Chiesa di Costantinopoli*, insieme a Rabula di Samosata (ca. 450-530), come fondatore di un monastero.

Della sua produzione letteraria ci resta una breve omelia pasquale.

Edizioni e studi: CPG 6720, M Aubineau, *Homélies pascales*, Sch 187, Paris 1972, 281-304, M-A Kugener, *Vie de Sévère par Zacharie le Scolastique*, PO 2, 1 (6), Paris 1903, 66, 69 e 78, H Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Bruxelles 1902, 475, R Aubert DHGE 26, 1298

MELEZIO DI MOPSUESTIA

Melezio, vescovo di Mopsuestia (Cilicia Seconda) dopo la morte di Teodoro (428), rimase fedele alla sua memoria opponendosi senza riserve al compromesso con Cirillo di Alessandria (433). Per questo fu tra i primi, nel patriarcato antiocheno, a dover abbandonare la propria diocesi e venne mandato in esilio a Melitene (Armenia), ove ebbe a soffrire sotto il rude controllo del vescovo Acacio, fervente cirilliano.

La sua azione in difesa delle posizioni sostenute originariamente dagli orientali, prima e dopo Efeso, ci è attestata da un breve carteggio (11 lettere), tramandato in latino dalla *Collectio Casimensis* (CPG 6455-6465), mentre altri documenti di essa lo vedono come oggetto di scambi epistolari e di interventi ufficiali. Cinque epistole sono indirizzate ad Alessandro di Ierapoli, suo autorevole ispiratore e compagno di lotta. Altre sono destinate ai vescovi della Siria Eufratesia; a Elladio di Tarso e Massimino di Anazarbo;

al *comes* Neoterio e a Tito, *comes domesticorum*. Questi due ultimi testi appaiono come i documenti più significativi. In particolare, nella lettera a Tito (CPG 6465), dopo aver chiarito le ragioni di un comportamento minoritario con l'ausilio di *exempla* tratti dalla Bibbia, Melezio ricapitola con puntiglio gli eventi succedutisi dalla vigilia di Efeso, per dimostrare la coerenza della propria condotta e l'incoerenza di Giovanni di Antiochia.

Edizioni e studi: CPG 6455-6467, ACO 1, 4, *passim*, ACO 4, 3, 1, pp. 347-348, 4, 3, 2, p. 326, D Sternon DPAC 2, 2206-2207

ABBIBUS DI DOLICHE

Abbibus (Habib), vescovo di Doliche (Siria Eufratesia), suffraganeo di Alessandro di Ierapoli, restò fedele a Nestorio insieme al suo metropolitano, anche dopo l'accordo di pace fra Giovanni di Antiochia e Cirillo di Alessandria (433). Avendo rotto definitivamente la comunione con il patriarca antiocheno, fu deposto e allontanato dalla sede episcopale (probabilmente nel 434 o 435).

Oltre a figurare come firmatario e destinatario di varie lettere collettive nella *Collectio Casimensis* (ACO 1, 4), riprese dalla documentazione contenuta originariamente nella *Tragoedia* di Ireneo di Tiro, abbiamo una sua lettera ad Alessandro di Ierapoli e ad altri vescovi dell'Eufratesia, a deposizione ormai avvenuta. Abbibus contesta l'interpretazione che si tendeva a dare sulle circostanze della sua rimozione, precisando di non aver indirizzato «libelli di rifiuto» al patriarca Giovanni né di aver consentito all'estromissione. Ribadisce inoltre la volontà di continuare la lotta per la retta fede.

Edizioni e studi: CPG 6388, ACO 1, 4, p. 162, PG 84, 749-750, ACO 4, 3, 1, p. 86, ACO 4, 3, 2, p. 1

ALESSANDRO DI APAMEA

Alessandro, metropolita di Apamea, capitale della Siria Seconda, si recò a Efeso nel 431 sostenendovi attivamente le ragioni degli orientali, com'è documentato dalle fonti conciliari. Fu tra i firmatari della protesta per la deposizione di Nestorio a opera di Cirillo di Alessandria e dei suoi alleati e sottoscrisse quindi, come rappresaglia, la scomunica del patriarca alessandrino decisa dagli orientali. Nella quinta sessione del Concilio cirilliano fu a sua volta scomunicato dagli avversari. Quando l'imperatore invitò a Costantinopoli una delegazione in rappresentanza dei due schieramenti contrapposti, delegò i suoi poteri ad Apringio di Calcide.

Nella documentazione raccolta da Ireneo di Tiro e preservata in traduzione latina dalla *Collectio Casimensis* compare una lettera a suo nome, di-

retta ad Alessandro di Ierapoli, già compagno di lotte a Efeso. La breve missiva risale al periodo successivo al concilio (Pasqua 434) ed è da mettere in relazione con le tensioni suscitate nel patriarcato antiocheno dall'accordo di pace fra Giovanni di Antiochia e Cirillo di Alessandria. Alessandro manifesta la propria disponibilità a un incontro col metropolita della Siria Eufresia, per valutare insieme le azioni da compiere. È presumibile che egli cercasse di convincere Alessandro di Ierapoli a ripristinare la comunione con il patriarca antiocheno.

Edizioni e studi: CPG 6390; ACO 1, 4, p. 159; ACO 4, 3, 1, p. 94; ACO 4, 3, 2, p. 18; U. Rouziès: DHGE 2, 191; F. Scorza Barcellona: DPAC 1, 134.

ALESSANDRO DI IERAPOLI

Alessandro di Ierapoli (Mabbūgh), metropolita della Siria Eufresia dagli inizi del V secolo, godette di notevole prestigio nell'ambito non solo della sua provincia ma più ampiamente del patriarcato di Antiochia, sia per la condotta esemplare di pastore sia per la rigida coerenza che contraddistinse la sua posizione dottrinale. Ancora giovane combatté l'apollinarismo e fu incaricato da Melezio, insieme ad Acacio di Beroea, di trasmettere a papa Damaso gli Atti del Concilio di Antiochia del 379. Tra gli esponenti più in vista degli orientali in occasione del Concilio di Efeso (431), fra 432 e 435 divenne la guida spirituale e politica del residuo gruppo di vescovi che continuava a proclamare le ragioni di Nestorio, opponendosi alla sua deposizione e alla riconciliazione con Cirillo. Nonostante i molti tentativi dispiegati da ecclesiastici e funzionari imperiali (in primo luogo da parte di Teodoreto di Ciro), perché aderisse all'accordo di pace del 433 ristabilendo la comunione con Giovanni di Antiochia, Alessandro rimase fermo nel suo rifiuto. Ciò costrinse l'autorità imperiale a intervenire, incontrando peraltro le resistenze del clero e della popolazione della sua diocesi. Nel 435 venne estromesso ed esiliato in Egitto, presso la miniera di Famothis.

A testimonianza dell'attività svolta da Alessandro negli anni attorno al 433 fino alla sua deposizione, ci è giunto un cospicuo insieme di lettere a suo nome (ventitré) nonché altre missive e copie di documenti ufficiali che lo vedono protagonista. Tale documentazione ci è stata preservata grazie alla *Tragoedia* di Ireneo di Tiro – che doveva presentarlo come uno dei personaggi più significativi (*magno veritatis athletae* [ACO 1, 4, p. 191.4]) –, inserita poi nella *Collectio Casinensis*. L'epistolario permette di ricostruire la trama dei rapporti intrecciati dal vescovo di Hierapolis con il fronte dei dissidenti, aprendo spiragli non solo sulle problematiche dogmatiche ma anche sulla situazione pastorale e sulle modalità di intervento del potere secolare. Fra le missive più interessanti a questo riguardo sono da segnalare la lettera ad Acacio di Beroea (CPG 6392), ove Alessandro critica la professione monofisita di Cirillo di Alessandria nei *Kepha-*

laia e in altri scritti, ed esige il riconoscimento delle due nature; la prima delle cinque lettere ad Andrea di Samosata (CPG 6394), in cui si rievocano le condizioni fissate originariamente ad Antiochia per l'accordo con Cirillo; una lettera a Giovanni di Antiochia (CPG 6403), che si sforza nuovamente di provare come Cirillo non sia affatto venuto meno alle sue idee anche nei pronunciamenti successivi a Efeso, in particolare nella lettera ad Acacio di Beroea, e torna a chiedere al vescovo di Alessandria l'aperta professione delle due nature. Vero e proprio cuore dell'epistolario è però il carteggio con Teodoreto (CPG 6409-6417), dapprima ispiratore della linea seguita da Alessandro, quindi progressivamente sensibile alle esigenze della pacificazione ecclesiale fino a giungere alla rottura con il proprio metropolita che da ultimo si rifiuterà di ascoltarlo ulteriormente (anche se il vescovo di Ciro cercherà ancora di risparmiarlo dagli interventi repressivi). Fra i temi affrontati da Alessandro con Teodoreto si fa notare la ripresa del punto di vista di Nestorio riguardo al termine *theotokos*, da accettarsi in sede dogmatica solo se unito a *anthropotokos* (CPG 6410-6411). Infine, Alessandro ha modo di ribadire la saldezza del proprio atteggiamento in varie lettere scritte in risposta a pressioni dell'autorità imperiale, fra le quali spicca per fermezza e pacatezza di tono la lettera a Dionigi, *magister militum Orientis* (CPG 6399), in cui il vescovo annuncia che si sottometterà di buon grado alle misure nei suoi confronti senza tuttavia rinunciare alla «retta fede».

Edizioni e studi: CPG 6392-6431; ACO 1, 4, *passim*; ACO 4, 3, 1, pp. 95-98; ACO 4, 3, 2, pp. 19-20; F. Nau: DHGE 2, 190-191; R. Devreesse, *Après le concile d'Ephèse. Le retour des Orientaux à l'unité (433-437)*. EO 30 (1931) 271-292; M. Richard, *Opera minora*, II, Turnhout 1977, n. 47; L.I. Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso*, Milano 1974; P. Évieux, *André de Samosate. Un adversaire de Cyrille d'Alexandrie durant la crise nestorienne*. REB 32 (1974) 253-300; A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, I, 692 ss.

ANDREA DI SAMOSATA

Andrea, vescovo di Samosata (Siria Eufresia) all'epoca del Concilio di Efeso, fu incaricato da parte di Giovanni di Antiochia, insieme a Teodoreto, di replicare ai XII anatematismi di Cirillo di Alessandria. Mentre il vescovo di Ciro stendeva la confutazione a suo nome, Andrea compose per primo la propria in rappresentanza degli orientali. Ciò lascia supporre che godesse di un certo prestigio sul piano dottrinale, probabilmente anche a causa della sua formazione retorica e teologica, ricevuta – come si presume – in ambiente antiocheno. Egli peraltro conosceva il siriano ed era in contatto con Edessa. Ce lo attestano le relazioni, sia pure contrastate, con il metropolita dell'Osroene, Rabbula.

Pur essendo già stato attaccato prima del concilio da Cirillo con l'*Apologia dei XII Capitoli contro i vescovi orientali*, Andrea non poté recarsi a Efeso per motivi di salute. Animò comunque per un certo tempo l'opposizio-

ne anticirilliana nel patriarcato antiocheno insieme al suo metropolita Alessandro di Ierapoli e all'amico Teodoreto. In questa fase attaccò nuovamente gli *Anatematismi* di Cirillo con uno scritto di cui ci è pervenuto un frammento in Anastasio Sinaita (*Viae dux*, 22 [CPG 6385]). Ebbe anche occasione di scontrarsi con Rabbula di Edessa, il quale l'aveva contestato per la confutazione degli *Anatematismi* e gli aveva espresso i suoi rilievi in un'epistola (CPG 6495). Andrea gli rispose con una lunga lettera in siriano (CPG 6384), in cui riprendeva la prospettiva cristologica tipica della tradizione antiochena. Soprattutto grazie a questo testo possiamo ricostruire il profilo dottrinale di Andrea, poiché la confutazione dei *XII Anatematismi* ci è pervenuta solo in frammenti nell'*Apologia* di Cirillo. La critica del vescovo di Samosata mirava a rintracciare polemicamente negli *Anatematismi* le revisioni di tendenze ariane e apollinariste. Nondimeno Andrea, dopo l'iniziale rifiuto di aderire all'accordo di pace con Cirillo, precedendo Teodoreto, ripristinò la comunione con Giovanni di Antiochia. Non abbiamo tracce dell'attività posteriore fino alla morte, avvenuta probabilmente verso il 445.

Il travaglio dei dissidi successivi a Efeso e le resistenze residue all'accordo di pace sono rispecchiati dalla corrispondenza di Andrea, conservata in latino nella *Collectio Casinensis*. Fra i suoi interlocutori più frequenti figurano Alessandro di Ierapoli e Teodoreto. Scorrendo le lettere si osserva il trapasso dall'intransigenza iniziale ad una scelta di «economia», dettata dalla necessità di una pacificazione ecclesiale. Quando Alessandro rifiutò ulteriori contatti, per non ascoltare più i suoi inviti alla riconciliazione, Andrea diresse un'interessante lettera agli economisti del metropolita di Ierapoli che conteneva la professione di fede in «Cristo, Dio e uomo, due nature, una persona». In questo, e negli altri testi (in specie, nel frammento conservato da Anastasio Sinaita), si può osservare l'anticipazione della formula di Calcedonia, anche se gli accenti della cristologia di Andrea rimangono prettamente antiocheni, soprattutto per l'insistenza sulle due nature.

Edizioni e studi: CPG 6373-6385; ACO 1, 1, 7, pp. 33-65 = PG 76, 316-385 (*Re-prensione dei XII Anatematismi*); CCG 8, 300-302 = PG 89, 292-293; A. Baumstark, *Ein Brief des Andreas von Samosata an Rabbula von Edessa und eine verlorene dogmatische Katene*. OrChr 1 (1901) 179-181; F. Pericoli-Ridolfini, *Lettera di Andrea di Samosata a Rabbula di Edessa*. RSO 28 (1953) 154-169; Idem, *La controversia tra Cirillo d'Alessandria e Giovanni di Antiochia nell'epistolario di Andrea di Samosata*. RSO 29 (1954) 187-217; L. Abramowski, *Zum Brief des Andreas von Samosata an Rabbula von Edessa*. OrChr 41 (1957) 51-64; Eadem, *Peripatetisches bei späten Antiochenern*. ZKG 79 (1968) 358-362; P. Évieux, *André de Samosate. Un adversaire de Cyrille d'Alexandrie durant la crise nestorienne*. REB 32 (1974) 253-300; A. Grillmeier, *Jesus der Christus*. cit., I, 700-707.

ELLADIO DI TARSO

Elladio, metropolita di Tarso (Cilicia Prima) all'epoca del Concilio di Efeso, fece parte del gruppo di vescovi orientali che più tenacemente si

opposero alla deposizione di Nestorio e alla riconciliazione fra Antiochia e Alessandria senza esplicito rigetto dei *Kephalaia* di Cirillo. Pur restando legato al deposto patriarca di Costantinopoli, da ultimo si piegò come Teodoreto alle pressioni della corte e di Giovanni di Antiochia, aderendo all'unione. Otto lettere, tramandate nel *Synodicon* di Rustico, testimoniano iniziative e contatti di Elladio fra 431 e 434, al quale peraltro pervennero molte missive di vescovi delle diocesi vicine, esse pure conservate nella *Collectio Casinensis*. Fra i destinatari della corrispondenza di Elladio figurano Alessandro di Ierapoli (cinque lettere), Melezio di Mopsuestia e Nestorio.

Edizioni e studi: CPG 6435-6443; ACO 4, 3, 1, pp. 249-250; L.I. Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso*, Milano 1974; M. van Esbroeck: DPAC 1, 1136-1137.

SUCCESSO DI DIOCESAREA

Fu vescovo di Diocesaia (Isauria) nella prima metà del V sec. († ca. 440). Alleato di Cirillo di Alessandria durante la controversia nestoriana, fu tra coloro che gli manifestarono le proprie perplessità in seguito all'accordo di unione con gli antiocheni (433), implicante all'apparenza l'abbandono della cristologia degli *Anatematismi*. Ciò diede luogo a un carteggio di cui ci sono rimaste le lettere di Cirillo, ma in esse compaiono anche estratti di quelle di Successo, attestate peraltro pure da due frammenti siriani del cod. Brit. Mus. Add. 17197 (CPG 6488). Inoltre nelle Catene sulla *Genesi* compaiono una serie di brevi *excerpta* attribuiti a Successo (CPG 6489), in particolare a commento del sacrificio di Isacco (rispettivamente su *Gen* 22, 1; 22, 7; 22, 7-8; 22, 9).

Edizioni e studi: CPG 6488-6489; A. Van Roey, *Deux fragments inédits des lettres de Succensus, évêque de Diocésarée à saint Cyrille d'Alexandrie*. Muséon 55 (1942) 87-92; R. Devreese, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois*, Città del Vaticano 1959, 180; *Catena Graeca in Genesim et in Exodum*, a c. di F. Petit, CCG 2, Turnhout-Leuven 1977, 162; DPAC 2, 3331 s.

RABBULA DI EDESSA

La *Vita* anonima siriana permette di ricostruire il profilo biografico di Rabbula, vescovo di Edessa (Osroene) all'epoca del Concilio di Efeso. Convertito al cristianesimo in età adulta, fra l'altro grazie all'influsso di Acacio di Beroea, lasciò famiglia e carriera per abbracciare la condizione monastica. Eletto vescovo di Edessa (ca. 415), profuse il suo zelo pastorale nell'opera di riforma del clero e del monachesimo e nella lotta contro eretici, pagani ed ebrei. Durante la crisi nestoriana dapprima si schierò con gli orientali, sottoscrivendo a Efeso le decisioni prese contro Cirillo di

Alessandria e i suoi aderenti. Successivamente, però, si avvicinò a Cirillo, fino al punto di condannare gli scritti di Teodoro di Mopsuestia, il cui studio era allora promosso da Ibas nell'ambito della scuola di Edessa. Queste prese di posizione suscitarono tensioni nei rapporti con l'episcopato antiocheno. Nel 432 Andrea di Samosata, contestato da Rabbula per la sua confutazione dei *Kephalaia*, segnalò il comportamento del metropolita di Edessa al patriarca Giovanni, che chiese ai vescovi dell'Osroene di rompere la comunione con lui. Rabbula si rivolse a Cirillo, ricevendone il sostegno, ma in seguito aderì anch'egli all'unione del 433. Tuttavia, insieme ad Acacio di Melitene, mise in guardia le Chiese della vicina Armenia dagli errori di Teodoro. Nonostante il forte impegno di carità che animò l'attività episcopale, con il suo rigore ascetico e l'intransigenza dottrinale Rabbula si procurò molti avversari. Proprio uno di questi, Ibas, che egli aveva allontanato dalla città, fu scelto come successore alla sua morte (8 agosto 435).

Il governo della diocesi non lasciò molto spazio allo sviluppo di un'attività letteraria. Ne abbiamo qualche traccia nell'omelia pronunciata a Costantinopoli contro Nestorio (CPG 6496); nella lettera siriana ad Andrea di Samosata (CPG 6495); nei frammenti di una lettera a Gemellino di Perrhae, anch'essa pervenuta in siriano (CPG 6493). Anche di una lettera a Cirillo di Alessandria ci sono giunti soltanto frammenti (CPG 6494), ma Rabbula favorì la diffusione delle dottrine cirilliane traducendo in siriano il *De fide orthodoxa*. Come mostrano le citazioni evangeliche contenute in questo scritto (che sono ancora riprese dal *Diatessaron*), non sembra più sostenibile la tesi che vedeva Rabbula come il promotore della traduzione separata dei Vangeli.

Il lascito più importante sotto il suo nome è comunque rappresentato dai canoni per il clero secolare e per i monaci (CPG 6490-6491). Essi sono contraddistinti da particolare cura, quanto alle forme dei rapporti *ad extra*, e ci trasmettono l'immagine di uno stadio ancora piuttosto antico del monachesimo siriano di tipo cenobitico. A questi stessi ambienti era rivolta l'*Epistula ad Gemellinum episcopum Perrhae*, nella quale Rabbula criticava l'uso dell'eucaristia come sostituto del cibo quotidiano da parte di alcuni monaci. Quanto poi alle dottrine cristologiche del vescovo di Edessa, accanto alla *Vita*, il testo più significativo è l'*Epistula ad Andream Samosatenum*, ove Rabbula respinge la divisione in due nature dopo l'unione. Un accento analogo sull'unità di ipostasi si ritrova nell'*Epistula ad Cyrillum*, nel contesto delle critiche rivolte al diofisismo di Teodoro di Mopsuestia. In realtà, Rabbula sembrerebbe riallacciarsi soprattutto all'eredità della cristologia di Efrem, senza quindi avvertire le problematiche relative all'anima di Cristo che erano state particolarmente approfondite dagli antiocheni.

Edizione: CPG 6490-6497, J.J. Overbeck, *S Ephraemi Syri, Rabbulae episcopi Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta*, Oxford 1865 (*Epistula ad Gemellinum episcopum Perrhae, Ep ad Cyrillum Alexandrinum, Epistula ad Andream Samosatenum, Homilia*

Constantinopoli habitata; Vita Rabbulae; A. Vööbus, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syriac Asceticism*, Stockholm 1960 (*Praecepta ad sacerdotes et regulares, Monita ad coenobitas, Canones*, considerati spuri dall'editore).

Studi: P. Peeters, *La vie de Rabbula*, Bruxelles 1951; F. Pericoli-Ridolfini, *Lettera di Andrea di Samosata a Rabbula di Edessa*, RSO 28 (1953) 154-169; L. Abramowski, *Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien*, ZKG 67 (1955-1956) 252-287; Eadem, *Zum Brief des Andreas von Samosata an Rabbula von Edessa*, OrChr 41 (1957) 51-64; Ortiz de Urbina, 96-99; G.G. Blum, *Rabbula von Edessa, der Christ, der Bischof, der Theologe*, CSCO 300, Subsidia 34, Louvain 1969; H.J.W. Drijvers, *Edessa: TRE 9* (1982) 286-287; DPAC 2, 2967-2968; H. J. W. Drijvers, *The Man of God of Edessa, Bishop Rabbula, and the Poor Church and Society in the Fifth Century*, *Journal of Early Christian Studies* 4 (1996) 235-248; Idem, *The Protonike Legend, The Doctrina Addai and the Bishop Rabbula of Edessa*, VC 51 (1997) 298-315.

IBAS DI EDESSA

Ibas, teologo di orientamento antiocheno, fu tra i maestri della «scuola dei Persiani» di Edessa sotto l'episcopato di Rabbula (ca. 415-435). Egli l'accompagnò a Efeso nel 431, ma dopo il concilio si oppose alla sua condanna di Teodoro di Mopsuestia. Per questi contrasti fu espulso da Edessa. Risale all'esilio una celebre *Lettera a Mari* (probabilmente Mar Dadi-sho, vescovo di Ardashir in Persia, oppure il *katholikos* di Seleucia-Ctesifonte, se non un monaco persiano del monastero degli acemeti a Calcedonia), che rievoca le vicende della controversia nestoriana nell'ottica degli orientali. Alla morte di Rabbula, Ibas gli subentrò come metropolita dell'Osroene (435-457). Egli continuò a difendere il pensiero di Teodoro traducendo i suoi scritti in siriano, compresi gli estratti in appendice del *Tomus ad Armenios* di Proclo di Costantinopoli. Questi scrisse a Giovanni di Antiochia, lamentandosi sul conto di Ibas e chiedendo la condanna degli estratti, ma tale intervento, appoggiato anche da Cirillo di Alessandria, non ebbe esito per la ferma reazione dell'episcopato antiocheno. Tuttavia, gli ambienti del clero e del monachesimo edesseni, rimasti legati alla memoria di Rabbula, accusarono senza successo Ibas di eresia e di malversazioni in due sinodi tenuti ad Antiochia (445 e 446). L'imperatore sottopose la questione all'esame di un concilio che si svolse a Tiro e Berito. Ibas negò le accuse e, benché fosse data lettura della *Lettera a Mari*, fu proscioltto; ma nel «latrocinio di Efeso» (449) la lettera fu condannata ed Ibas deposto. La questione fu riesaminata al Concilio di Calcedonia, nel corso della seconda e della decima sessione. Dopo la lettura degli Atti di Tiro e di Berito, e della *Lettera a Mari*, i legati romani riconobbero Ibas come ortodosso, ma richiesero che prima anatematizzasse Nestorio. Restituito alla sua sede, vi morì il 28 ottobre 457.

Dell'attività letteraria di Ibas (che, secondo Abdisho di Nisibi, avrebbe scritto un *Commento ai Proverbi*, *Omeli*, *Inni* e un trattato di controversia) ci sono giunti soltanto la *Lettera a Mari* insieme a esigui frammenti di un'omelia sulla Pasqua. La lettera, composta originariamente in siriano, ci

è pervenuta in traduzione greca (oltre che in versioni latine degli Atti del IV e del V Concilio ecumenico, e in una retroversione siriana degli Atti del sinodo efesino del 449). Nel presentare le problematiche scaturite dalla controversia cristologica, Ibas adotta una via media fra Nestorio e Cirillo, accostando il primo a Paolo di Samosata e accusando il secondo di apollinarismo. Egli difende con forza Teodoro di Mopsuestia dagli attacchi di Rabbula, mentre presenta l'accordo del 433 come un adeguamento di Cirillo alle posizioni antiochene. La formula cristologica poggia sul riconoscimento delle due nature nell'unico *prosopon* del Figlio di Dio. L'adesione alle prospettive più consuete della teologia antiochena è espressa, da un lato, mediante la distinzione fra il Verbo e il tempio che egli inabita, dall'altro con un ricorso moderato alla *communicatio idiomatum*: in questo senso, secondo Ibas, le proprietà della natura umana non possono essere predicate anche del Verbo. La lettera fu condannata come eretica dal Concilio di Costantinopoli del 553, che in tal modo diede soddisfazione a coloro che l'avevano inclusa fra i cosiddetti «Tre Capitoli», forse anche per effetto di posizioni più radicali manifestate da Ibas nel periodo post-efesino.

Edizioni e studi: CPG 6500-6501; ACO 2, 1, 3 (*Ep. ad Marim Persam*); ACO 4, 3, 1, pp. 265-266; ACO 4, 3, 2, pp. 227-229; J. Flemming, *Akten der ephesinischen Synode vom Jahre 449*, AGG 1917 (Göttingen 1970); R. Devresse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano 1948; L. Abramowski, *Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien*: ZKG 67 (1955-1956) 252-287; Ortiz de Urbina, 99-100; G.G. Blum, *Rabbula von Edessa, der Christ, der Bischof, der Theologe*, CSCO 300, Subsidia 34, Louvain 1969; M. van Esbroeck, *Who is Mari, the Addressee of Ibas' Letter?*: JTS 38 (1987) 129-135.

PSEUDO-MARTIRIO DI ANTIOCHIA

Fra le vite di Giovanni Crisostomo figura uno scritto attribuito a un Martirio, identificato tradizionalmente con l'omonimo patriarca di Antiochia fra 459 e 471 (BHG 871). Il testo completo è tramandato dal ms. greco Bibl. Nat. Paris. 1519 (XI sec.) e da pochi altri codici. Gli studiosi hanno espresso pareri contrastanti sul valore documentario del testo, ma fino alle indagini più recenti è prevalsa l'opinione negativa: saremmo cioè in presenza di una finzione letteraria tardiva e comunque dipendente, per la biografia del Crisostomo, dagli altri testimoni in nostro possesso (Palladio e Sozomeno). In realtà, non si tratta di una vera e propria vita, bensì di un panegirico che rispecchia piuttosto fedelmente le caratteristiche del suo genere letterario. Il testo si presenta così come un encomio funebre, pronunciato presumibilmente a Costantinopoli, a poca distanza dalla morte del vescovo, come mostrano le reazioni di smarrimento e incredulità dell'uditorio. Va quindi riportato a una data assai prossima agli eventi descritti, tra la fine del 407 e gli inizi del 408. L'autore tace su nascita, famiglia e patria, mentre preferisce soffermarsi sulla formazione cristiana e l'esperienza monastica del Crisostomo, descrivendone in seguito la carriera

ecclesiastica e l'attività pastorale fino alle sofferenze e vessazioni che essa incontra; insiste infine su queste, senza però descrivere la morte. La fedeltà al genere si esprime anche mediante uno stile appropriato, che ricorre volentieri a perifrasi, paragoni (in particolare, con personaggi biblici) e descrizioni (*ekphrasis*).

Edizioni e studi: CPG 6517; BHG 871; F. Van Ommeslaeghe, *De lijkrede voor Johannes Chrysostomus*, Diss., Leuven 1974, 43-142; Idem, *La valeur historique de la Vie de S. Jean Chrysostome attribuée à Martyrius d'Antioche* (BHG 871), SP 12, Berlin 1975, 478-483; M. Aubineau, *La Vie inédite de Chrysostome. Un nouveau témoin: Athos, Koulloumoussiou 13*: AB 94 (1976) 394; F. Van Ommeslaeghe, *Que vaut le témoignage de Palade sur le procès de saint Jean Chrysostome?*: AB 95 (1977) 389-413; Idem, *Chrysostomica. La nuit de Pâques 404*: AB 110 (1992) 123-134.

GIOVANNI MALALAS

Compilatore della prima cronaca bizantina universale, Giovanni Malalas era siriano, come suggerisce il suo epiteto *malalas*, che significa in siriano retore o scolastico (avvocato). Egli nacque nel 470 o 480 e morì dopo il 565. La sua familiarità con il mondo antiocheno indica probabilmente che egli nacque e fu educato proprio in quella città o nelle vicinanze. A un certo punto andò a Tessalonica e Cesarea di Filippo (Palestina) e nell'ultimo periodo della sua vita visse a Costantinopoli, dove compose la parte finale dei 18 libri del suo lavoro. Sembra che abbia ricoperto una carica ufficiale medio-alta nella burocrazia imperiale di Antiochia, probabilmente nell'ufficio del *comes Orientis*, per il quale egli ci fornisce preziose ed esclusive informazioni. Il suo pubblico era forse il consistente numero di ufficiali civili e militari residenti nell'Antiochia del VI secolo.

Nella prefazione Malalas spiega che egli aveva due scopi nel comporre la sua cronaca: il primo era quello di mostrare il corso della storia sacra come era interpretata dalla tradizione cronografica cristiana; il secondo quello di fare un breve elenco di avvenimenti a partire da Adamo fino a Giustiniano. Pertanto lo scritto copre il periodo che va dalla creazione al 563 d.C.: a questa data finisce bruscamente il singolo manoscritto che conserva la maggior parte della cronaca, benché il lavoro in realtà continuasse fino alla morte di Giustiniano nel 565 o – meno probabilmente – anche fino al 574. Lo storico della Chiesa Evagrio Scolastico, scrivendo alla fine del V secolo, sembra che abbia usato una edizione della cronaca che finiva nel 526/527. Gli studiosi hanno spesso supposto che il libro XVIII, con la sua concentrazione su Costantinopoli, sia opera di un continuatore piuttosto che di Giovanni stesso; tuttavia è più plausibile considerare tutta la cronaca come opera di un singolo autore benché sia stata composta in due momenti nel corso di tre decenni. Inoltre, sempre sulla base del libro XVIII era usuale considerare Malalas come un monofisita, dal momento che egli presta poca attenzione al feroce dibattito teologico di quel tempo e di

mostra meno interesse per l'argomento. Per quanto riguarda le sue fonti Malalas attinge da alcuni importanti scrittori: Domnino, uno storico di Antiochia, che aveva probabilmente selezionato molto materiale dagli archivi antiocheni; Nestoriano, che probabilmente era l'autore dei frammenti sulla primitiva storia della Chiesa, che Malalas include; e un certo Timoteo che aveva collezionato testi mistici ed ermetici-gnostici.

Nei libri XV-XVIII predominano le tradizioni orali e i resoconti di testimoni oculari. Malalas ha interesse per gli edifici e i monumenti e cerca di razionalizzare la mitologia greca. Benché come scolastico fosse ben educato il suo stile è colloquiale. La sua attenzione sul millennio riflette un interesse particolarmente evidente nei circoli siriaci. L'informazione riferita non è così accurata per gli avvenimenti storici ma piuttosto un riflesso della concezione del mondo che si aveva nel VI secolo bizantino. La popolarità e l'influenza della cronaca sono attestate dalle traduzioni effettuate in siriano, latino, sloveno ed etiopico.

Edizioni: CPG 7511; L. Dindorf, *Chronographia*, CSHB 15, Bonn 1831 (= PG 97, 9-790); A. Schenk von Stauffenberg, *Die römische Kaisergeschichte bei Malalas, Griechischer Texte der Bücher IX-XII und Untersuchungen*, Stuttgart 1931.

Traduzioni - Latina: E. Chilmead, 1691 (rist., Venezia 1733; Bonn 1831 e PG 97).

Inglese: M. Spinka, G. Downey, *Chronicle of John Malalas: Books VIII-XVIII*, Translated from the Church Slavonic, Chicago 1940; E. Jeffreys, M. Jeffreys, R. Scott et al., *The Chronicle of John Malalas. A Translation*, Byzantina Australiensia 4, Melbourne 1986.

Tedesca: O. Veh, Prokop, *Perserkriege*, München 1970 (parte del libro XVIII).

Studi: E. Hörling, *Mythos und Pistis: Zur Deutung heidnischen Mythos in der christlichen Weltchronik des Johannes Malalas*, Lund 1980; Z.V. Udal'cova, *Ioann Malala*, in: Eadem, a c. di, *Kultura Vizantii: IV-pervaya polovina IV-VII*, Moskva 1984, 246-260; R.D. Scott, *Malalas, The Secret History, and Justinian's Propaganda*, DOP 39 (1985) 99-109; E. Jeffreys, B. Croke, R. Scott, a c. di, *Studies in John Malalas*, Byzantina Australiensia 6, Sydney 1990; E.M. Jeffreys, *The Chronicle of John Malalas, Book F A Commentary*, in: P. Allen, E.M. Jeffreys, a c. di, *The Sixth Century - End or Beginning?*, Byzantina Australiensia 10, Brisbane 1996, 52-74; R. Scott, *Writing the Reign of Justinian: Malalas versus Theophanes*, ibidem 20-34; ODB 2, 1275; J.-M. Sautet: DPAC 1, 1571.

PIETRO IL FULLONE

Pietro, soprannominato «il Fullone», fu il primo patriarca monofisita di Antiochia, a più riprese, tra il 471 e il 488. Gli inizi biografici sono incerti: si è supposto che, essendo ancora pagano, sia stato discepolo di Proclo ad Atene. Sembra invece certo che verso il 465 abbia fatto parte del monastero degli acemeti nei pressi di Calcedonia, roccaforte dei sostenitori del IV Concilio. Forse a causa di dissensi a questo riguardo, si allontanò dal monastero per recarsi ad Antiochia, al seguito di Zenone l'Isaurico, *magister militum per Orientem*. Qui alimentò la fronda anticalcedo-

nese nei confronti del patriarca Martirio, fino a subentrargli per breve tempo (471), allorché questi fu costretto a lasciare la sua sede. Dopo essere stato allontanato e ricondotto al monastero degli acemeti, Pietro tornò una seconda volta sul trono antiocheno durante l'usurpazione di Basilisco (475-477). Deposto nuovamente, fu mandato in esilio a Eucaita, ma tornò ancora ad Antiochia per breve tempo (485-488), grazie al nuovo clima di apertura verso i monofisiti instaurato dall'*Henoticon*. Il suo unico scritto conservatoci è appunto la sinodica indirizzata in quel frangente al patriarca alessandrino Pietro Mongo (CPG 6522).

Su questo percorso biografico alquanto accidentato si è sovrapposta l'immagine, largamente congetturale, elaborata da parte della ricerca più recente che ha identificato in Pietro il Fullone l'autore del *corpus Dionysiacum* (Riedinger, a partire da un'ipotesi già avanzata da Le Quien). L'identificazione si basa, in particolare, sulle innovazioni liturgiche attribuite da Teodoro il Lettore (*HE II*, 38) a Pietro durante le diverse fasi del suo episcopato antiocheno, le quali troverebbero riscontri in numerosi passi del *corpus Dionysiacum*: consacrazione del *myron*; epiclesi sulle acque battesimali la notte dell'Epifania; invocazione alla *Theotokos* alla fine di ogni preghiera; recita del simbolo di fede nella sinassi eucaristica. La proposta di Riedinger rimane controversa, ma si riconosce che gli scritti del *corpus Dionysiacum* riflettono un ambiente liturgico prossimo a quello in cui operò il Fullone.

La più celebre e discussa tra le innovazioni liturgiche del patriarca antiocheno fu l'aggiunta al *Trisagion* della formula: «colui che è stato crocifisso per noi» (ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς). Essa suscitò vivaci opposizioni da parte dei calcedonesi, che partendo dalla tradizionale applicazione alla Trinità l'accusarono d'introdurre in essa la passibilità, laddove il *Trisagion* era inteso ad Antiochia in senso cristologico. L'acclamazione traduceva in forma sintetica ed efficace il nucleo essenziale del credo monofisita. Fra le reazioni suscitate dalla discussa iniziativa del Fullone vi è una serie di lettere fittizie a lui dirette (CPG 6525). La raccolta ci è tramandata, in greco e in latino, in tre diverse recensioni: a) nella *Collectio Vaticana* (7 lettere); b) in traduzione latina, nella *Collectio Avellana* (8 lettere); c) nella *Collectio Sabbaitica*, la più recente (10 lettere). La tradizione del carteggio è opera di ambienti monastici palestinesi, ma la creazione originaria risale probabilmente a circoli calcedonesi di Costantinopoli, che reagirono così alla richiesta avanzata da Massenzio e dai monaci sciti dell'aggiunta al *Trisagion* (510). Le lettere sono espressione di un diofisismo accentuato, in linea con la cristologia antiochena e il *Tomus ad Flavianum*, particolarmente evidente nell'epistola tramandata unicamente in latino (*Epistula ad Flaccinum*).

Edizioni e studi: CPG 6522; 6525; ACO 3, 6-25; *Collectio Avellana* 71-78, CSEL 35, 162-219; E. Schwartz, *Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma*, München 1934; U. Riedinger, *Pseudo-Areopagites, Pseudo-Kaisarios und die Akiometen*, ByzZ 52 (1959) 276-296; P. Scazzoso, *Considerazioni metodologiche sulla ricerca pseudo-dio-*

msiana a proposito della recente identificazione dello Pseudo-Dionigi con Pitero il Fullo-
ne da parte di U. Riedinger: *Aevum* 34 (1960) 139-147; J.-M. Hornus, *Les recherches dionys-
siennes de 1955 à 1960*. *RHPH* 41 (1961) 56-64; U. Riedinger, *Petrus der Walker von An-
tiocheia als Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften*: *Salzburger Jahrbuch f. Philo-
sophie* 5-6 (1961-1962) 135-156; Idem: *LTK* 8 (1963) 384; Idem, *Der Verfasser der pseu-
dodionysischen Schriften* *ZKG* 75 (1964) 146-152, Idem, *Akoimeten*: *TRE* 2 (1978) 149-
151; E. Klum-Böhmer, *Das Trisbagon als Versöhnungsform der Christenheit. Kontrovers-
theologie im V. und VI. Jh.*, München-Wien 1979; A. Solignac: *DSP* 12 (1986) 1588-1590;
Grillmeier, II, 2, 265-277; H.-J. Vogt: *Lex des Mitt* 6 (1993) 1974-1975.

TEODULO, PRESBITERO ED ESEGETA

Gennadio di Marsiglia, vissuto nella seconda metà del V secolo, cono-
sce un Theodolus, presbitero di Ceesiria, che aveva scritto molto, ma di
cui conosce una sola opera, *De consonantia divinae Scripturae*, cioè sul-
l'accordo tra Antico e Nuovo Testamento. Essa fu scritta contro alcuni ere-
tici, che ammettevano un diverso Dio per i due Testamenti, ma Teodulo
dimostra che c'è una sola *dispensatio*, per cui c'è un solo autore delle due
Scritture, una prima volta data per Mosè e poi per la presenza di Cristo.
Gennadio aggiunge che Teodulo muore al tempo di Zenone imperatore
(474-475, e poi 476-491) (cap. 92, Richardson, TU 14, p. 93). Quindi era
morto da poco, quando egli scrive. Inoltre dal II libro dell'opera di Teo-
dulo, che viene detto nestoriano, viene citata una frase nel Concilio late-
ranense del 649 (Mansi 10, 1121); il frammento è riportato anche nella
Doctrina Patrum (cfr. Diekamp, p. 315). Ebedjesu inoltre scrive che Teo-
dulo, discepolo di Teodoro di Mopsuestia, aveva scritto un commento al
profeta Isaia in due libri e un trattato sui Salmi davidici e come recitarli
(Assemani, *Bibliotheca orientalis* 3, 1, 37). Attualmente di Teodulo si con-
servano solo alcuni piccoli frammenti: due dalla *Consonantia* (CPG 6540);
due sul libro dei *Giudici* (CPG 6541), che mostrano un tipo di esegesi let-
terale; un frammento su *Isaia* (CPG 6542): Teodulo viene citato tre volte
da Isodad di Merv, nelle quali rifiuta la interpretazione messianica del can-
to del Servo di Yavhè (CSCO 304, cfr. indice, p. 200); uno scolio su *Sal-
mo* 83, 4-5, dove viene detto «corepiscopo» (Pitra, *Analecta Sacra*, III, p.
470), e infine uno su *Romani* 9,11.

Edizioni: CPG 6540-6544 *De consonantia*: Diekamp, p. 315, nn. 41, 45. Sui *Giudici*:
R. Devreesse, *Les anciens grecs commentateurs de l'Octateuque*, ST 201, Città del Vaticano
1959, 185. Su *Isaia*: CSCO 304, p. 27, n. 3; 68, 78; CSCO 230, p. 25. Sui *Salmi*: J.B. Pitra,
Analecta sacra, III, Venetiis 1883 (rist., Westmead 1966), 470; R. Devreesse, *Les anciens
grecs commentateurs des Psaumes*, ST 264, Città del Vaticano, 328. Su *Romani*: K. Staab,
Pauluskomentare der griechischen Kirche, Münster 1933, 97 s.; Idem, *Die Pauluskatenen
nach den handschriftlichen Quellen untersucht*, Roma 1926, p. 41, n. 1.

Studi: Bardenhewer IV, 262; Baumstark, 122; EC 11,1947; Diekamp, n. 52; K. Staab, *Die
Pauluskatenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht*, Roma 1926, p. 97; *Lexikon
der christlichen Literatur*, a c di S. Döpp, W. Geerlings, Freiburg 1998, 601.

SEVERO DI ANTIOCHIA

LA VITA

Fra tutti gli esponenti monofisiti coinvolti nelle vicende ecclesiastiche
fra V e VI secolo Severo di Antiochia (465-538) rappresenta la persona-
lità di maggior rilievo sul piano politico e intellettuale. Originario di So-
zopoli (Pisidia), benché fosse di famiglia cristiana, ricevette il battesimo
solo in età adulta. L'adesione matura alla fede avvenne nel 488, dopo che
egli aveva compiuto studi di grammatica e retorica ad Alessandria e di
diritto a Berito, questi ultimi finalizzati alla professione di avvocato. Dal
490 è in Palestina, dove pratica la vita monastica a stretto contatto con
gli ambienti monofisiti di Pietro Iberico a Maiuma di Gaza. Ospite dap-
prima del cenobio di Romano, vicino a Eleuteropoli, fonderà a sua vol-
ta un proprio monastero nei pressi di Maiuma, divenendo archimandrita
e presbitero. Verso il 508 l'offensiva lanciata da Nefalio contro i mo-
naci monofisiti della zona costringe Severo a recarsi a Costantinopoli.
Grazie al prestigio di cui gode nella capitale, riesce a influenzare la po-
litica dell'imperatore Anastasio piegando l'*Henoticon* in senso dichiara-
tamente anticalcedonese. Rientrato in Palestina nel 511, di lì a poco suc-
cede come patriarca di Antiochia al calcedonese Flaviano (512-518). Nei
sei anni di episcopato il profilo dottrinale e politico di Severo emerge an-
cor più distintamente grazie all'intensa attività omiletica ed epistolare, al-
l'energica azione pastorale sviluppata ad Antiochia e in Siria, e agli in-
terventi in aree esterne, come ad esempio la Palestina, dettati dall'esi-
genza di affermarvi le tendenze anticalcedonesi.

Con l'ascesa di Giustino sul trono imperiale (518) e la restaurazione cal-
cedonese da lui avviata, Severo si vede obbligato ad abbandonare la se-
de antiochena e a rifugiarsi in Egitto. Nonostante gli ostacoli del momen-
to, profonde il suo impegno teologico anche in questo periodo, promuov-
endo gli sforzi dei monofisiti moderati in polemica con chi – come Giuliano
di Alicarnasso o Sergio il Grammatico – si presentava quale fautore
di una linea più radicale. Risalgono soprattutto a questi anni gli scritti di
controversia più significativi, indirizzati sia verso gli avversari del campo
calcedonese sia all'interno del fronte monofisita. Allorché Giustiniano suc-
cede a Giustino (527), Severo è oggetto di pressioni da parte dell'impera-
tore, perché asseconi i suoi tentativi di unione. Dietro tali sollecitazioni
si reca una seconda volta a Costantinopoli, riuscendo per breve tempo
(534-535) a risollevare le sorti del partito monofisita, ma la reazione dei
calcedonesi lo costringe a fuggire nuovamente in Egitto. La condanna del
sinodo costantinopolitano del 536 è accompagnata da un decreto di Giu-
stiniano che ordina di incendiare gli scritti di Severo, ma egli muore po-
co dopo (538).

LE OPERE

La messa al bando degli scritti ha impedito che la vasta opera di Severo ci fosse conservata nel testo greco originale, a parte esigue reliquie, ma essa ci è giunta abbondante in traduzione siriana, alla quale si aggiungono ulteriori testimonianze in altre lingue orientali. Gli scritti possono essere raggruppati per generi diversi: a) trattati di controversia; b) lettere; c) omelie; d) inni. Essi ci presentano l'immagine di un autore dotato di buona cultura profana, ma soprattutto nutrito dei grandi autori patristici, in particolar modo Cirillo e i Cappadoci, e sensibile alle esigenze della pastorale, pur senza perdere mai di vista il richiamo fondamentale alle convinzioni cristologiche del proprio schieramento. Per la ricchezza dei suoi interessi teologici Severo è stato, fra l'altro, proposto come lo sconosciuto autore del *Corpus Dionysiacum*. Tale identificazione oggi non riscuote più seguito, ma è indicativa del fatto che Severo rifletta da vicino il clima culturale dello Pseudo-Dionigi.

1 Opere di controversia

L'opera di Severo polemistica è rappresentata specialmente dai grandi trattati di controversia che hanno posto le basi teologiche del movimento monofisita delineandone, agli occhi dell'autore e dei lettori posteriori di fede monofisita, la via maestra rispetto agli orientamenti contrapposti di «calcedonesi» ed «eutichiani». Gli scritti rivolti contro i fautori di Calcedonia comprendono i due *Discorsi a Nefalio* (CPG 7022), con cui Severo inaugurava nel 508 il suo ingresso sulla scena dei conflitti dottrinali; *Contro l'empio grammatico* (CPG 7024), la grande confutazione in tre libri dell'*Apologia di Calcedonia* di Giovanni di Cesarea, che ci è pervenuta incompleta nel primo; l'*Amico della verità* o *Philaethes* (CPG 7023), amplissimo florilegio di passi di Cirillo di Alessandria, composto nel primo soggiorno a Costantinopoli per confutare uno scritto corrispondente che tendeva a presentarlo come esponente di dottrine diofisite. Sul fronte dei conflitti interni al monofisismo, l'importanza della lotta intrapresa da Severo contro l'«aftartodocetismo» è testimoniata dai cinque trattati diretti contro il suo iniziatore, Giuliano di Alicarnasso, fra il 518 e il 528. Iniziata con la *Critica del Tomo di Giuliano* (CPG 7026-7027), la controversia proseguì con la critica delle aggiunte fatte a esso (*Contro le aggiunte di Giuhano* [CPG 7029]) e con la confutazione dell'apologia redatta per risposta dal suo avversario (*Contro l'apologia di Giuliano* [CPG 7030]). Infine, Severo compose ancora una *Apologia del «Philaethes»* (CPG 7031), per difendersi dall'accusa di aver sostenuto in precedenza idee giulianiste. Ma il fronte interno impegnò Severo anche in una polemica epistolare contro Sergio il Grammatico, che aveva ridato voce a tendenze apollinaristiche (CPG 7025).

2. Lettere

L'autorevolezza del magistero dottrinale di Severo e l'intensità della sua azione politica a capo del partito monofisita sono illustrate dal vastissimo epistolario, di cui ci sono giunte purtroppo solo circa 250 lettere (CPG 7070). In origine esso dovette comprendere circa 4.000 lettere, che tradotte dal greco in siriano confluirono in diverse raccolte. La collezione greca era composta di 23 libri: quattro di essi raccoglievano le lettere scritte prima dell'episcopato, dieci quelle dell'episcopato – che costituivano il gruppo più numeroso – e altri nove contenevano le lettere successive al 518. Un'ampia selezione, comprendente vari libri per un totale di 700 lettere, fu tradotta in siriano da Atanasio di Nisibi (669); di essa ci è rimasto solo il libro VI (123 lettere). Non si trattò comunque dell'unica versione siriana, perché il carteggio venne tradotto pressoché interamente. Fra i destinatari delle lettere compaiono monaci ed ecclesiastici, ma anche numerosi laici, spesso funzionari imperiali di rango elevato, comprese alcune donne. Il contenuto può essere distinto, per comodità, in tre generi, non sempre dai confini ben definiti: a) lettere teologiche; b) lettere ecclesiastiche; c) lettere esegetiche. Nelle *Lettere scelte* sono rappresentate unicamente le seconde, mentre le testimonianze sparse della collezione più ampia ci danno ragguagli sui tre diversi tipi. A questo proposito, meritano di essere ricordate come esempio significativo di lettere teologiche (secondo la numerazione adottata da Brooks) le *Epp. I-II (A Ecumenio)* in cui Severo tratta delle proprietà e operazioni in Cristo, o l'*Ep. XXV (Agli Emeseni)*. A illustrazione delle lettere di contenuto esegetico si può richiamare la *Ep. LXV (Al ciambellano Euprassio)*, datata al 508-511) o la *Ep. LXIX (Alla diaconessa Anastasia)*, fra 522 e 526), che riprendono entrambe la tradizione patristica delle *quaestiones* bibliche.

3. Omelie

Il grande *corpus* delle 125 *Omelie cattedrali* (CPG 7035) costituisce una fonte essenziale sull'episcopato antiocheno di Severo e una documentazione preziosa dei suoi interessi esegetici e pastorali. Anche in questo caso abbiamo pochi resti del testo greco: ci è giunta, infatti, nella sua interezza solo l'omelia LXXVII, in cui Severo risolve alcune *quaestiones* sulla diversità dei racconti evangelici della resurrezione, mentre altri frammenti di tenore esegetico sono contenuti nelle Catene. Fortunatamente la trasmissione delle omelie è stata assicurata dalla loro traduzione siriana: una prima versione, opera di Paolo di Callinico, risale al VI secolo; successivamente essa fu rivista da Giacomo di Edessa († 708).

La raccolta è disposta secondo gli anni di episcopato, a partire dal giorno dell'intronizzazione, ed è scandita dal ritmo delle principali celebrazioni liturgiche. I sermoni che vertono su di esse rappresentano il grup-

po più cospicuo, assommando a circa un terzo della raccolta; fra questi rivestono particolare importanza le omelie annuali ai catecumeni (XXI, XLII, LXX, XC, CIX, CXXIII). Numerose sono anche le omelie che hanno per tema le feste di santi, con particolare riguardo a quelli che erano oggetto di culto ad Antiochia e nelle regioni circostanti della Siria; ma non mancano i sermoni in onore di santi teologi (come i Padri Cappadoci) che avevano influenzato la formazione di Severo. Un terzo gruppo di omelie è rappresentato da testi di contenuto esegetico, che affrontano il commento della pericope del giorno o discutono e risolvono questioni che sono state sottoposte all'esame del vescovo (ad es., nella serie di omelie XCIV-XCVI, del 516, e CVII-CVIII, del 517). Le aporie bibliche riprendono spesso problematiche tradizionali (quali le genealogie evangeliche o i racconti della resurrezione), ma è interessante notare come Severo non esiti ad affrontarle nel dialogo con le sue comunità. Il quarto gruppo, infine, consiste di omelie pronunciate in particolari circostanze, o che hanno per tema aspetti della vita sociale di Antiochia. Le omelie, pronunciate nella cattedrale o in altre chiese di Antiochia, o ancora durante le visite pastorali del vescovo, dovettero essere ordinate ben presto, se abbiamo indizi al riguardo già nel periodo successivo all'episcopato.

4. Inni

La produzione innografica di Severo, legata al periodo del ministero episcopale, è entrata a far parte dell'*Octoechos*, la raccolta di inni della Chiesa siriana (CPG 7072). Essi vennero tradotti da Paolo di Edessa (VII secolo) e rivisti da Giacomo di Edessa. Non è sicuro che Severo abbia composto altri testi liturgici, benché abbiamo un'anafora (CPG 7073) e rituali battesimali che portano il suo nome.

LA DOTTRINA

Severo non è certo un teologo sistematico, dal momento che i suoi interventi dottrinali sono strettamente legati ai contesti polemici che segnarono la sua epoca o rispondono alle particolari circostanze dell'attività pastorale ad Antiochia. Inoltre, benché non manchino in lui spunti di riflessione su temi diversi, gli sforzi principali sono monopolizzati dall'attenzione rivolta alla questione cristologica. Su di essa Severo prende posizione richiamandosi sempre alla soluzione proposta da Cirillo di Alessandria, che ai suoi occhi continua a rappresentare un modello vincolante e insuperato. D'altra parte, egli tende ad appropriarsi della cristologia cirilliana con una certa rigidità, poiché non lascia più alcuno spazio alle prudenti aperture del patriarca alessandrino nei confronti delle posizioni difisite. Preoccupato di assicurare l'unità dell'essere di Cristo contro il «ne-

storianesimo» dei Calcedonesi, Severo insiste costantemente sul rifiuto di qualunque formulazione che possa significare una qualche forma di dualità in Cristo. Ribadisce perciò, come unica espressione in qualche modo adeguata del dogma cristologico, la formula «una natura incarnata del Logos», laddove «natura» (*physis*) equivale in sostanza a «ipostasi» o *prosopon*, che indicano tutti sempre la medesima realtà dell'unico soggetto in Cristo: la persona del Logos che ha assunto la carne. Da questo punto di vista, Severo offre indubbiamente un contributo di rilievo alla normalizzazione terminologica della cristologia monofisita. L'unione delle nature (per cui si riconosce come legittima la formula, anch'essa tradizionale per il partito cirilliano, «da due nature», *ek dyo physeon*) è indicata da Severo preferibilmente col termine di «sintesi» (*synthesis*). Ciò non implica affatto la soppressione delle proprietà specifiche di ciascuna di esse nell'unico Verbo incarnato, ma vuole invece dare atto delle due diverse realtà riunite in lui senza alcuna separazione. Per illustrare tale unione Severo ricorre volentieri anch'egli al paradigma antropologico dell'unione di anima e corpo nell'uomo.

Pertanto, come mostrano del resto le aspre polemiche condotte con Giuliano di Alicarnasso e Sergio il Grammatico, la «cristologia dall'alto» di Severo non intende affatto compromettere la realtà umana nell'Incarnato. Tuttavia essa non arriva a riconoscerle un ruolo attivo nella vicenda di salvezza del Dio fatto uomo, che è sempre determinata in tutte le sue fasi dall'iniziativa del Logos. L'umanità non possiede un'esistenza distinta prima dell'unione, bensì sussiste unicamente nell'ipostasi del Logos, sicché si può parlare in pratica di una «nipostasia» della natura umana nel Logos anche a proposito di Severo, non troppo diversamente dal modello che vanno elaborando in quello stesso periodo i teologi neocalcedonesi. Con questi Severo arriva a condividere anche l'idea dell'appropriazione della *sarx* da parte del Logos, che fonda la dottrina della *communicatio idiomatum*. In conclusione, se il «monofisismo» di Severo ci appare essenzialmente di carattere verbale, il modello cristologico da lui elaborato è il frutto di quella stessa ispirazione cirilliana di base che sorreggeva gli sforzi dei suoi avversari neocalcedonesi e che trasforma perciò il contrasto tra i due fronti in una opposizione soprattutto terminologica.

Edizioni: CPG 7022-7080; Giovanni di Beth Aptonja, *Vita Severi*, ed. M.A. Kugener, PO II/3, Paris 1904; Zaccaria lo Scolastico, *Vita Severi*, ed. M.A. Kugener, PO II/1, Paris 1907; *Orationes ad Nephaitum*, CSCO 119-120, Louvain 1949; *Liber contra impium Grammaticum*, ed. J. Lebon, CSCO 93-94, 101-102, 111-112, Paris-Louvain 1929-1938; R. Hespel, *Le Florilège cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche*, Louvain 1955; Idem, *Sévère d'Antioche, Le Philalèthe*, CSCO 133-134, Louvain 1953; Idem, *Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste*, CSCO 244, 295, 318, Louvain 1964-1971; *The Sixth Book of the Select Letters of Severus, Patriarch of Antioch, in the Syriac Version of Athanasius of Nisibis*, ed. E.W. Brooks, London 1902-1904; *A Collection of Letters of Severus of Antioch*, ed. e tr. di E.W. Brooks, PO XII/2, XIV/1, Paris 1919-1920; E.W. Brooks, *The Hymns of Severus and Others in the Syriac Version of Paul of Edessa as Revised by James of Edessa*, PO VI/Q (1909) 1-

179, VII/5 (1911) 593-802; H.G. Codrington, *Anaphora syriaca Severi Antiocheni*, in *Anaphorae Syriacae*, I/1, Roma 1939, 51-87; G. Dorival, *Nouveaux fragments grecs de Sévère d'Antioche*, in 'Αντιόχογον. FS M. Geerard, Wetteren 1984, 108-109; P. Carrara, *I frammenti greci del-Contra Additiones Iuliani di Severo Antiocheno*. Prometheus 11 (1985) 89-92; M. Aubineau, *Sévère d'Antioche Homélie cathédrale XXIV. In ascensionem. Un fragment syriaque identifié (CPG 7037) et deux fragments grecs retrouvés*. RSLR 24 (1988) 81-92; *La chaîne sur l'Exode. I. Fragments de Sévère d'Antioche*, ed. F. Petit, Leuven 1999

Studi. J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain 1909; R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Louvain 1924; J. Lebon, *Le Pseudo-Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche*. RHE 26 (1930) 880-915; G. Bardy, DTC 14 (1941) 1988-2000; J. Lebon, *La Christologie du monophysisme sévérien*, in CChG I, 425-580; F. Graffin, *La catéchèse de Sévère d'Antioche d'après le ms. Syriaque Br. M. Add. 12139*, in: *Symposium Syriacum*, Roma 1978, 243-255; W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge 1972; S.P. Brock, *Some New Letters of the Patriarch Severus*. SP 12 (1975) 17-24; C.J.A. Lash, *The Scriptural Citations in the Homiliae Cathedrales of Severus of Antioch and the Textual Criticism of the Greek Old Testament*. SP 12 (1975) 321-327; R.C. Chesnut, *Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbog and Jacob of Sarug*, Oxford 1976; J.M. Sauget, *Une découverte inespérée: l'hymne de Sévère d'Antioche sur l'Annonciation de la Théotokos*, in: *A Tribute to A. Vööbus*, Chicago 1977, 55-62; N.A. Zabolotsky, *The Christology of Severus of Antioch*. Ekklesiastikos Pharos 58 (1976) 357-386; S. Brock, *Severus' Letter to John the Soldier*, in: G. Wiessner, a. c. di, *Erkenntnisse und Meinungen*, II, Göttingen 1978, 60-64; F. Graffin, *La vie à Antioche d'après les homélies de Sévère. Invectives contre les courses de chevaux, le théâtre et les jeux olympiques*, ibidem 115-130; A. Olivari, *Sever d'Antiochia en la història de la predicación*. Revista Catalana de Teologia 5 (1980) 403-442; L. Perrone, *Il Dialogo contro gli astartodoceti di Leonzio di Bisanzio e Severo di Antiochia*. Cristianesimo nella storia 1 (1980) 411-442; P. Allen, *Greek Citations from Severus of Antioch in Eustathius Monachus*. OLP 12 (1981) 261-264; Grillmeier II, 1, 292 ss.; I.R. Torrance, *Christology after Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius the Monophysite*, Norwich 1988; Grillmeier II, 2, 20-183; M. Breydi, *Le témoignage de Sévère d'Antioche dans l'Exposé de la foi de Jean Maron*. Muséon 103 (1990) 215-235; F. Graffin, *Sévère d'Antioche*. DSp 14 (1990) 748-751; L. Knezevich, *Severus of Antioch*, in: *The Coptic Encyclopedia*, VII, New York 1991, 2123-2125; M. Nin, *Monaci e monachesimo nella predicazione di Severo di Antiochia. A proposito delle «Omèlie cattedrali» LV e LXI*. Aug 34 (1994) 207-221; P. Allen, *Severus of Antioch and the Homily: The End or the Beginning?*, in P. Allen, E.M. Jeffreys, a. c. di, *The Sixth Century: End or Beginning?*, Brisbane 1996, 163-175.

GIOBIO MONACO

Fozio (*Bibl.*, cod. 232) è l'unico a parlarci, senza alcun particolare utile a una bozza biografica, del monaco Giobio, presentandolo quale autore di due trattati: l'uno, *Contra Severum*, soltanto annotato in un rapido passaggio; l'altro, *De Verbo incarnato* (Ὁλιονομική πραγματεία), riferito attraverso minuziose citazioni di ampi brani e prospettato al lettore con ricco commento. Se sul primo la nostra conoscenza si esaurisce sostanzialmente al titolo, sul secondo si può, dunque, ricavare qualche idea in più: si afferma così, sulla base del materiale disponibile, l'immagine di un teologo ortodosso sulla scia di Leonzio di Bisanzio, ma per nulla all'altezza non solo di questo, ma nemmeno di un bravo imitatore

come Panfilo. Fozio limita l'abilità di Giobio alla *pars destruens*, quando, cioè, si tratta di demolire l'impalcatura monofisita, ponendo una serie di problemi a tutela della perfetta integrità umana del Cristo; di rimando, nella *pars construens* i difetti escono allo scoperto, giacché l'autore non sa proporre motivi cristologici aggreganti nella cornice di un lessico capace di offrire soddisfazione ecumenica. Eppure il *De Verbo incarnato* dovette avere una discreta fortuna nel VI secolo, come provano i frammenti dell'opera accolti nella Catena lucana pubblicata dal Mai sulla scorta di Vat. gr. 1933 (= PG 86, 3313 ss. Fa eccezione il frammento della *Confessio Iobi*, a col. 3320, che è spurio, in quanto opera d'un omonimo vescovo apollinarista).

Edizioni e studi: CPG 6984; PG 86, 3313-3320; PG 103, 736-829; R. Henry, *Phoetius. Bibliothèque*, III, Paris, 152-227; DTC 8, 1486 s.; Beck, 383; D. Stiernon: DPAC 2, 1518

SERGIO IL GRAMMATICO

Contemporaneo di Severo di Antiochia, ci è noto unicamente dal carteggio che egli intrattenne con il patriarca antiocheno fra 515 e 520. Se l'epiteto sembra alludere alla sua professione, gli interessi manifestati da Sergio ne fanno piuttosto un filosofo o comunque un laico con interessi filosofici. La corrispondenza, comprendente tre lettere di Sergio e le rispettive risposte di Severo, fu tradotta in siriano forse da Paolo di Callinico e ci è stata tramandata da un solo manoscritto (BM Addit. 17154). Sergio riprendeva motivi e sensibilità propri del monofisismo più accentuato, quale era rappresentato al suo tempo da Giuliano di Alicarnasso. Al pari di questi egli sottolineava a tal punto l'unità delle nature in Cristo da compromettere le proprietà della natura umana nel Logos incarnato. Presso da zelo missionario, Sergio si sforzava di acquisire adepti alla causa monofisita, fra l'altro chiedendo loro l'adesione a una sua «formula» (*kephalaion*): «Dopo l'unione ineffabile (in Cristo) non parliamo più di due nature e di due proprietà». Per evitare, da un lato, qualunque elemento di distinzione nell'Incarnato e dall'altro una confusione delle nature, Sergio arrivava a professare una unica «sostanza» o «essenza» (*ousia*) in Cristo. Applicando le categorie aristoteliche alla definizione del dogma cristologico, Sergio introduceva così una nuova specie. Dall'«unica essenza» di Cristo derivava per conseguenza anche una nuova e «unica proprietà». Essa si manifesta, ad esempio, nella nascita verginale, nella libertà dagli istinti naturali, nell'assenza di peccato e nella resurrezione. Tuttavia, il contrasto con Severo sembra dovuto più alla novità delle formulazioni di Sergio che all'immagine concreta di Cristo da lui proposta, la quale invece riprendeva elementi tipici della cristologia severiana.

Edizioni e studi: CPG 7102-7105; *Severi Antiocheni orationes ad Nephaium. eiusdem ac Sergii Grammatici epistolae mutuae*, a. c. di J. Lebon, CSCO 119-120, Louvain 1949;

J Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain 1909, 163-172, J-M Sauget DPAC 12 (1984) 3155, I R Torrance, *Christology after Chalcedon Severus of Antioch and Sergius the Monophysite*, Norwich 1988, Grillmeier II, 2, 117-134

EFREM DI ANTIOCHIA

Morto il patriarca Eufrazio nel terremoto del 526, gli antiocheni, dopo circa un anno di vacanza, vollero come successore il *comes Orientis* Efrem, oriundo di Amida, avendone ammirato lo zelo profuso per il soccorso e la ricostruzione della città. La sua azione pastorale si distinse subito per una lotta ai monofisiti tanto energica da passare nella loro storiografia come autentico terrorista: Giovanni di Efeso (*Comm. de beatis orient.* 112) ricorda che Efrem, accanitosi contro il vescovo severiano Dionigi di Tella, arrivò addirittura a perseguirlo in territorio sassanide, pretendendone l'estradizione dal governatore persiano di Nisibi. Orientato verso una lettura strettamente diofisita del Simbolo calcedonense, Efrem colpì ogni proposta d'integrazione al formulario ortodosso con apporti provenienti dalla tradizione alessandrina: Fozio (*Bibl.*, cod. 228) ne ricorda l'ostilità verso l'aggiunta al *Trisagion*, secondo l'innovazione liturgica (*crucifixus pro nobis*) introdotta nella seconda metà del V secolo dal patriarca monofisita Pietro il Fullone; Cirillo di Scitopoli (*Vita Sabae* 85) lo indica, invece, come il primo patriarca a esprimersi ufficialmente per la condanna dell'origenismo, anticipando così l'editto giustiniano del 543. Fedele esecutore della politica imperiale, secondo Liberato (*Breviarium* 23) disse, intorno al 540, la rimozione di Paolo il Tabennesiota nel sinodo di Gaza convocato da Costantinopoli. Evagrio (*HE* IV,25), infine, esalta le sue qualità diplomatiche nei torbidi connessi al sacco persiano di Antiochia (540), quando seppe evitare la distruzione della cattedrale. Morì nel 545. Un lungo elenco di sue opere andate perdute si ritrova in Fozio (*Bibl.*, codd. 228-229) secondo una ripartizione in tre generi: lettere, sermoni, polemica. La produzione superstita si riduce ad alcuni frammenti dell'*Apologia concilii Chalcedonensis*, dell'*Hom. in Heb. 4,15* e dei *Capita XII ad Acacium philosophum et presbyterum Apameensem*. Brani di suoi trattati *Contra Severum* e *De Iobanne grammatico* sono riportati rispettivamente presso Anastasio Sinaita (Anastasio I di Antiochia) (PG 89, 1185c-1188b) e Giovanni Damasceno (PG 96, 481c).

Edizioni CPG 6902-6916, PG 86, 2014-2019, PG 103, 957-1024, Mansi 9, 436ad, R Henry, Photus *Bibliothèque*, IV, Paris, 114-174, S Helmer, *Der Neuchalkedonismus*, Bonn 1962, 262-265, 271-272

Studi J Lebon, *Ephrem d'Amid, patriarch d'Antioche*, in *Mélanges d'histoire offerts à Ch Moeller*, I, Louvain 1914, 197-214, G Downey, *Ephraemius Patriarch of Antioch* *ChHist* 7 (1938) 364-370, DHGE 15, 581-585; S Voicu DPAC 1, 1103, Fliche-Martin IV, 545-546, 574, Perrone, 195, 207, 267-268, Allen, 104, 111, 123, 179-180, 187, 200, 251, *Lex des Mitt* 3, 2054 s

GIACOMO BARADEO

Secondo le scarse notizie pervenuteci, Giacomo sarebbe nato nel borgo di Tella d'Mauzlat (Veranşehir), oggi in Turchia, nei primi anni del VI secolo. Trascorsa parte della gioventù nel monastero di Psilta, sul monte Izla, nei dintorni della città natale, nel 527 o 528 fu chiamato a Costantinopoli come rappresentante dei monofisiti della sua regione. Da quel momento il suo prestigio quale difensore della causa monofisita crebbe incessantemente presso i fedeli ed egli divenne una figura centrale nella storia del cristianesimo non calcedoniano. Nel 536 l'offensiva lanciata da Giustiniano per obbligare tutti i sudditi dell'Impero al rispetto delle risoluzioni del Concilio di Calcedonia (451) aveva portato alla condanna degli esponenti di spicco del monofisismo, da Severo ad Antimo, e al confino in Costantinopoli del vescovo di Alessandria Teodosio. Da questi, con l'appoggio dell'imperatrice Teodora, sensibile alla causa monofisita, nel 542 o 543 Giacomo fu ordinato vescovo di Edessa (Urfa), oggi in Turchia, sebbene gli fosse impedito di risiedervi. L'opera di Giacomo in favore della fede monofisita, pur nei limiti imposti dalla repressione imperiale, fu infaticabile: dalle fonti apprendiamo che egli percorse tutte le regioni orientali dell'Impero, dall'Egitto all'Armenia, dalla Siria alla Persia, ordinando ovunque sacerdoti allo scopo di garantire alla sua Chiesa la sopravvivenza, dotandola di una gerarchia semiclandestina. Per sfuggire alla polizia Giacomo andava vestito da ambulante, ciò che gli valse l'appellativo di «Straccione», in siriano «Burde'an», da cui «Baradeo» attraverso il greco Βαρδαῖος. Dopo la morte di Giustiniano (565) e di Teodosio (566) sembra che il suo prestigio sia stato incrinato da sospetti e dissensi, in rapporto col suo ruolo di capo religioso e forse con la sua aspirazione a stabilire un certo primato sugli altri vescovi monofisiti. Dopo la morte, nel 578, alla sua opera si richiamarono i cristiani di Siria, il cui patriarcato, con sede in Antiochia, è detto «giacobita», da Ya'qob, forma siriana originaria del suo nome. A partire dalla prima metà del VII secolo, insieme alla Chiesa «copta» d'Egitto, quella «giacobita», giocò un ruolo di primo piano nella storia del cristianesimo non calcedoniano, e Giacomo, dopo essere stato elevato al rango di fondatore del patriarcato, fu messo in rapporto diretto con il padre spirituale del monofisismo antiocheno: Severo di Antiochia, che nelle tradizioni giacobite appare quale consacrato di Giacomo a vescovo.

Della produzione letteraria di Giacomo in greco non resta nulla. In siriano, sotto il suo nome, si conservano diversi scritti di controversa attribuzione. Di Giacomo sono quasi certamente dieci lettere, di cui due frammentarie e quattro scritte in collaborazione con altri personaggi, indirizzate a destinatari diversi: tra queste, le due a Teodosio di Alessandria. La tradizione araba gli attribuisce una professione di fede e un'inedita omelia *De Annuntiatione*, entrambe probabilmente pseudepigrafe. La liturgia siriana occidentale gli attribuisce anche un'*Anafora*.

Edizioni e studi CPG 7170-7199, I-B Chabot, *Documenta ad orgines monophysitarum illustrandas*, CSCO 17, Syr 17, Paris 1907, II ed., Louvain 1952, pp 90-231 (testo), e CSCO 103, Syr 52, Louvain 1933, II ed., Louvain 1952, pp 63-161 (tr.), H.D. Kley, *Jacobus Baradaeus, de sticht van de syrische monophysitische Kerk*, Leiden 1882, 121-163, J.M. Fiey DHGE 26, 626-627, D.D. Bundy, *Jacob Baradaeus The State of Research, a Review of Sources and a New Approach* Muséon 91 (1978) 45-86

ANASTASIO I DI ANTIOCHIA

LA VITA

Anastasio nacque in Palestina e, prima della sua nomina a patriarca di Antiochia, alla fine dell'anno 558 (o agli inizi del 559), fu apocrisario, cioè ambasciatore, del patriarcato di Alessandria ad Antiochia. La notizia che egli fosse un monaco, come riportato nella *Vita* dello stilista Simeone il Giovane composta da Niceforo Urano (BHG 1690), è conseguenza del fraintendimento, da parte dell'autore, dell'antica e anonima *Vita* (BHG 1689). In fonti più tarde Anastasio appare come monaco del monastero di S. Caterina sul Sinai, venendo a essere identificato – soprattutto nelle note marginali dei manoscritti – con Anastasio Sinaita; in qualche occasione e nella misura in cui la sua *Vita* viene contaminata con quella del suo successore Anastasio II, assassinato nel 602, è considerato santo, sebbene non venne mai venerato come tale.

Antiochia dovette subire, al tempo di Giustiniano imperatore (527-565), calamità come terremoti, epidemie di bestiame e peste; nel 540 venne, per di più, devastata dall'esercito di Cosroe I (531-579). Quando Anastasio giunse ad Antiochia, che allora si chiamava Theoupolis – città di Dio –, essa era una città straordinariamente inquieta, tanto è vero che, nel 559, si arrivarono perfino a scontri sanguinosi tra calcedoniani e monofisiti, che costrinsero l'imperatore a intervenire militarmente.

Anastasio venne a trovarsi in conflitto con l'imperatore quando questi, poco prima della sua morte, preparò per la pubblicazione il cosiddetto «Editto ai Romani» che, da Anastasio e da altri contemporanei, fu interpretato come un'adesione all'afartodocetismo. Su tale questione Anastasio inviò dapprima un suo personale scritto all'imperatore. Nello stesso tempo esortò i monaci della Siria a opporsi e, alla fine del 564 o all'inizio del 565, convocò ad Antiochia un sinodo che condannò l'afartodocetismo con argomenti già a suo tempo impiegati da Severo di Antiochia contro Giuliano di Alicarnasso. Nel fare ciò, Anastasio aveva messo in conto la sua deposizione da parte dell'imperatore; infatti egli compose un discorso di commiato agli antiocheni che, a quanto pare, lo stesso Evagrio Scolastico ebbe modo di leggere.

Tuttavia ciò non avvenne, e il successore di Giustiniano, Giustino II (565-578), si preoccupò – dopo la sua ascesa al potere – di diminuire le

tensioni all'interno della Chiesa imperiale, fino al punto di adoperarsi per una unione con i monofisiti (567/568), al confine orientale dell'Impero. I vescovi monofisiti erano perfino pronti ad accettare Anastasio come patriarca, nel caso in cui questi avesse accolto «la nuova comunione ecclesiale». Anastasio era ritenuto da ogni parte come uomo di pace e disponibile al compromesso. Proprio per questo sembrò che egli fosse stato indotto al rifiuto da qualche esponente della Chiesa imperiale. Di conseguenza, nel 570, e senza che vi fosse la ratifica da parte di un sinodo, Anastasio fu deposto dall'imperatore. Le fonti fanno menzione, genericamente, a non ben chiari rimproveri, che produssero in merito delle leggende; solamente il cronista Teofane offre un motivo plausibile della deposizione di Anastasio, motivo che viene posto in relazione con la svolta che l'imperatore impose, nel febbraio/marzo del 571, nei rapporti con i monofisiti: Anastasio avrebbe infatti espresso critiche sul modo di procedere nei loro confronti in una sua risposta alla sinodica del nuovo patriarca di Alessandria, l'ex militare Giovanni IV, consacrato a Costantinopoli.

Contrariamente a quanto riportato nella leggenda, Anastasio fu esiliato non a Gerusalemme, bensì a Costantinopoli, e più precisamente in una località in cui la sua libertà di movimento era fortemente limitata e in cui non poteva disporre di libri. Egli non poté consultare, nel momento in cui incominciò a redigere i suoi cosiddetti *Discorsi dogmatici* (CPG 6944), neanche i propri scritti. Soltanto dopo anni – a quanto sembra, sotto l'imperatore Tiberio (578-582) – la sua situazione mutò. Infatti poteva ora muoversi liberamente, tanto da poter stringere amicizia con il futuro papa Gregorio Magno (590-604), il quale risiedette parecchi anni, fino alla fine del 585, a Bisanzio in qualità di apocrisario di Roma.

Dopo 23 anni di esilio egli ritornò sulla sede episcopale antiochena – come egli stesso dice nel suo saluto alla comunità di Antiochia (CPG 6946) – nel 593, su ordine dell'imperatore Maurizio (582-602), per rimanervi fino alla sua morte, avvenuta alla fine del 598. Dopo la pace conclusa nel 561 con Cosroe I, risultò chiaro che la sua attività si rivolgeva anche verso la Persia (CPG 6963), sebbene il cosiddetto colloquio di religione alla corte dei sassanidi (CPG 6968) non fu promosso da lui. Come mette in evidenza la *Notitia dignitatum* (CPG 6967) – redatta per la prima volta durante gli anni del suo ufficio – era sua continua cura il consolidamento interno del patriarcato di Antiochia, posto ai confini orientali dell'Impero.

Edizioni e fonti. Sguardo generale in G. Weiss, *Studia Anastasiana* I, Miscellanea Byzantina Monacensia 4, München 1965, vii-x; S.N. Sakkos, *Anastasios I Antiocheni Opera omnia genuina quae supersunt*, Salonico 1976, 143-162 BHG 1689 citato, P. Van den Ven, *La vie ancienne de S. Syméon le Stylite le Jeune (521-592)*, I, Subsidia Hagiographica 32, Bruxelles 1962, 177 s.; BHG 1690: Niceforo Urano, *Vita Sancti Symeonis Junioris* (da ASS, 5 maggio, V 307-401), 192- PG 86, 2, 3161C-3164A, *Theophanis Chronographia*, a c. di C. de Boor, I, Leipzig 1883, 235, 11-15; 243, 24 s., Evagrio Scolastico, *Storia della Chiesa* (CPG 7500), IV, 39-40, V, 5 ed. da J. Bidez, L. Parmentier, *Euagrius The Ecclesiastical History*, Amsterdam 1964, 190-192; 201; Michele il Siro, *Cronaca* IX, 34, X, 2, X, 23; ed. da J.-B.

Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, II, Paris 1901, 272-281, 287, 372; F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, I, München-Berlin 1924, nn. 1-2; 8-9; 17-20; 104. Sull'amicizia con Gregorio Magno: *Gregorii I Papae Registrum Epistularum*, I, 7; 24-26; V, 41-42; VII, 24; 31; VIII, 2, ed. da P. Ewald, L.M. Hartmann (MGH Epp. I-II) Berolini 1957, I, 9 s.; 28-40; 331-337; 468-470; 478-481; II, 2-4. Per CPG 6944 v. *infra*. CPG 6946: Λόγος εὐρηγνικός alla comunità di Antiochia, tenuto il 25 marzo 593, ed. da J.B. Pitra, *Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*, II, Roma 1868, 251-257; ed. da S.N. Sakkos, *op. cit.*, 121-124. CPG 6967: *Notitia Antiochena*, ed. da E. Honigmann, *Studien zur Notitia Antiochena*: ByzZ 25 (1925) 60-88, in part. 73-75 (riprodotto in: S.N. Sakkos, *op. cit.*, 143 s.). CPG 6963: *Ad Gabrielem presbyterum Persam*, ed. da G. Weiss, *op. cit.*, 128 s.; S.N. Sakkos, *op. cit.*, 142. CPG 6968 (BHG 802-805 g): ed. da E. Bratke, *Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sassaniden*, TU, n.s. IV, 3, Leipzig 1899.

Studi: G. Weiss, *op. cit.*, 1-48; S.N. Sakkos, *Περὶ Ἀναστασίων Συναϊτῶν*, Salonico 1964, 44-86; P. Goubert, *Patriarches d'Antioche et d'Alexandrie contemporains de Saint Grégoire le Grand*: REB 25 (1967) 65-68; E. Chrysos, *Νεώτεροι ἔργονα περὶ Ἀναστασίων Συναϊτῶν*: Κληρονομία 1 (1969) 121-144; Allen, 204-207; 212-217; A. Grillmeier, *Jesus der Christus... cit.*, II/4, 63 s. Sulla *Notitia Antiochena* (CPG 6967) cfr. V. Laurent, *La Notice d'Antioche, origine et tradition*: REB 5 (1947) 67-89; E. Honigmann, *The Patriarchate of Antioch*: Traditio 5 (1947) 135-161; W. Hagemann, *Die rechtliche Stellung der Patriarchen von Alexandrien und Antiochen*: OS 16 (1967) 171-191.

1. L'OPERA TEOLOGICA DI ANASTASIO

Due temi dominano gli scritti di Anastasio che sono stati tramandati fino a noi: innanzitutto la confutazione del cosiddetto «triteismo» – introdotto in teologia ed economia fin dal 557 –, del concetto, cioè, della sostanza o natura individuale (οὐσία τις); tale concetto viene inteso da Anastasio come *ousia* (φύσις) εἰδική ο μερική e, nella misura in cui viene fatto coincidere con il concetto di ipostasi, valutato sempre alla stregua di una semplice sciocchezza. In secondo luogo la sua attenzione si rivolge verso la definizione di «energia», con particolare anche se non esclusivo riferimento all'agire del Logos incarnato. In lui sono presenti entrambe le questioni, anche se non direttamente collegate tra loro, dal momento che è necessario partire dall'energia per conoscere la sostanza chiarendone la vera natura. In altri termini, gli enti, se rettamente intesi, in quanto in possesso di *una* energia, appartengono tutti a una e medesima sostanza; infatti sostanza ed energia sono inseparabili. Anastasio definisce questo legame «un assioma del pensiero».

In entrambi i temi egli rivela il suo rapporto con Alessandria, forse perfino una certa punta polemica nei confronti di Giovanni Filopono, il cui *Diatetes* (CPG 7260) – apparso prima del 553 – egli aveva confutato, probabilmente già nel periodo precedente al suo patriarcato, dimostrando già in questo il suo interesse a un'analisi del concetto di energia (CPG 6956). All'inizio dell'esilio egli menziona, nel cosiddetto «primo discorso dogmatico», un precedente scritto da lui composto contro il triteismo, anche se non è chiaro se Anastasio l'abbia composto prima o dopo la pubblicazione, alla fine del 567, del *De trinitate* (CPG 7268) di Filopono. Se lo scrit-

to da lui citato va identificato con il suo *Dialogo con un triteista* (CPG 6958), allora, come suggerito da una glossa interlineare, rientrerebbe all'epoca del suo patriarcato.

2. CONTRO IL CONCETTO DI «SOSTANZA DIVISIBILE» E CONTRO LA SEPARAZIONE TRA SOSTANZA ED ENERGIA

Colpisce il fatto che Anastasio si preoccupi continuamente di una precisa determinazione dei concetti e che, con la sua raccolta di definizioni (CPG 6945), si ponga l'obiettivo di fornire una «propedeutica alla teologia». Tuttavia egli, nei suoi *logoi dogmatikoi* (CPG 6944), si difende con forza dalla penetrazione di elementi della filosofia scolastica del tempo e, quindi, dalla tendenza della teologia del VI secolo a trasformarsi in una prima scolastica. In Anastasio non è soltanto un luogo comune quando afferma di mantenere le distanze dal patrimonio culturale tramandato (παιδεία ἀμέτοχος), e quando chiama il suo maestro «nessuno tra i filosofi greci» (ἔξω σοφοί). Per questo egli affronta le varie questioni – ad es. se una definizione come quella relativa alla «sostanza divisibile» (οὐσία μερική) abbia un senso – sempre e immediatamente nel contesto trinitario o cristologico, e – come egli stesso afferma – «con il linguaggio preciso del maestro ecclesiastico (κυριολογούντες).

Anastasio riflette sul problema sollevato dal cosiddetto «triteismo» – quello cioè di definire «le ipostasi di una sostanza» come οὐσῆαι τινές, senza peraltro in questo modo negare una loro consustanzialità (ὁμοουσιότης) – non da un punto di vista filosofico, bensì nella tradizione dei Cappadoci, presupponendo cioè che, tanto nella dottrina trinitaria quanto in quella cristologica, si tratti di un medesimo apparato concettuale. È, questo, un presupposto che dall'inizio del VI secolo era diventato patrimonio comune dei sostenitori di Calcedonia, soprattutto nei confronti delle dottrine di Severo di Antiochia. Egli parte perciò dai concetti di «unica sostanza» (μία οὐσία) e di «uno secondo l'essenza» (ὁμοούσιον) nel senso di «essenza comune» (κοινόν), per sottolineare che la sostanza non ammette alcun di più o di meno, in altri termini non consente alcuna divisibilità. Per lui οὐσία μερική significa, in senso stretto, «parte di una sostanza», una peculiarità che esclude che, con essa, si attui la totalità della sostanza. Di conseguenza l'interpretazione dell'ipostasi divina tratta dalle οὐσῆαι τινές ο μερικαί si rivela come una caduta o nel politeismo oppure in una negazione della divinità del Figlio e dello Spirito. In quest'ultimo caso si tratterebbe di una posizione ariana, sebbene Anastasio non faccia, in nessuna occasione, riferimenti espliciti all'arianesimo. Contro la tesi della «sostanza divisibile» egli formula una definizione delle tre ipostasi per mezzo del concetto di «relazione essenziale» (οὐσιώδης σχέσις), con il quale, analogamente a Leonzio di Bisanzio, si spezza la tradizione filosofica che, a partire dallo scritto sulle *Categorie* di Aristotele, considerava la relazione come «accidente».

Che la Trinità sia una «unica sostanza», comune (κοινή) alle tre ipostasi, lo rivela (ὑποδέδεικται) l'unica energia delle tre ipostasi. Come prova, Anastasio ricorre a citazioni della Bibbia. E tuttavia, ogniqualvolta si imbatte nell'incarnazione del Logos, per la quale egli rifiuta il concetto di due οὐσίαι μερικαί, evita di discutere (νῦν οὐκ ἐλέγχω) questo problema (CPG 6944, 3).

La sua visione dei rapporti tra sostanza ed energia è esposta nel secondo λόγος δογματικός (CPG 6944, 2), ed è rivolta contro quei suoi contemporanei che volevano separare, nella riflessione su una teologia della creazione, la sostanza dall'energia divina. Essi infatti sostenevano: «Dio esiste in tutto (ἐν πᾶσι) secondo la sua energia, ma non secondo la sua sostanza», in quanto la sostanza divina deve tenersi lontana dalla materia e dal «suo fango». A tale dottrina Anastasio replica così: la sostanza di Dio non può essere separata dalla sua energia, la quale, come dimostra la *creatio continua* (συντήρησις), esiste nell'intera creazione e nella totalità della stessa (περὶ τὸ πᾶν καὶ ἐν τῷ παντί). Solo se la sostanza e l'energia divine si trovano in relazione con la totalità del reale e restano indefinibili (ἀπερίγραπτος) da parte dell'uomo (in altri termini: se non solo si sottraggono a una definizione rigorosa, bensì a quella determinazione che vuole significare qualcosa di diverso dal fatto che Dio esiste e tutto conserva nella sua esistenza), solo in questo caso Dio può mantenersi nella sua incommensurabilità rispetto al pensiero umano. La tesi contraria limita la sostanza divina, poiché la circoscrive (περιγράφει): essa, tenendo Dio lontano dalla materia, sostiene una concezione della sostanza divina come qualcosa di inconoscibile e, in senso più generale, di indefinibile (ἀπερίγραπτος).

Il modo di argomentare di Anastasio è, in questo Logos, stranamente quello di un dialettico cavilloso: egli collega infatti la distinzione tra sostanza ed energia divine alla concezione, sostenuta fin dalla confutazione della *Diatetetes*, di un triplice significato del termine «energia».

Edizioni e fonti: CPG 6944: *De orthodoxa fide orationes quinque*, ed. da J. B. Pitra, *Anastasiana*, Roma 1866, 60-99; ed. da S.N. Sakkos, *op. cit.*, 17-78; CPG 6945: *Definitiones*, ed. da K.-H. Uthemann, *Die Philosophischen Kapitel des Anastasius I. von Antiochen (559-598)*, OCP 46 (1980) 306-366; CPG 6958: *Adversus qui in divinis dicant tres substantias individuas*, a c. di S.N. Sakkos, *op. cit.*, 107-119; a c. di K.-H. Uthemann, *Des Patriarchen Anastasius I von Antiochen Jerusalem Streitgespräch mit einem Trithemiten (CPG 6958)*: Traditio 37 (1981) 73-108.

Studi: G. Weiss, *op. cit.*, 159-180. Sul triteismo: H. Martin, *La controverse trithéite dans l'empire byzantin au VI^e siècle*, Diss., Louvain s.d.; A. Van Roey, *La controverse trithéite jusqu'à l'excommunication de Conon et d'Eugène (557-569)*, OLP 16 (1985) 141-165; A. Van Roey, P. Allen, *Monophysite Texts of the Sixth Century*, OLA 56, Leuven 1994, 122-143. Su Giovanni Filopono cfr. A. Grillmeier, *op. cit.*, II, 4, in part 135-138.

3. L'ANALISI ANASTASIANA DEL CONCETTO DI ENERGIA

L'analisi del concetto di energia condotta da Anastasio si presenta sotto diversi aspetti e prospettive. Egli parte ovviamente dal concreto uso linguistico del termine «energia», il quale sta a indicare, prioritariamente, una

potenza (δύναμις) da cui scaturisce (ἐνεργεῖ) un determinato agire; in secondo luogo la relazione di colui che agisce con il prodotto del suo agire; infine il risultato dell'agire (ἀποτέλεσμα). Questa analisi è orientata a quel processo in virtù del quale un uomo produce un oggetto. Nella misura in cui questa attività presuppone l'intelletto (Nous o Logos), Anastasio può definire come energia anche l'idea guida del νοῦς e la sua espressione linguistica. Nell'uomo creativo stesso egli distingue un'energia dell'anima spirituale e un'energia del corpo; è energia anche ciò che l'uomo – insieme (κοινόν) di anima e di corpo – trae da entrambe le sue energie, vale a dire il concreto risultato del suo agire (ἀποτέλεσμα).

Questa premessa serve ad Anastasio come paradigma per la descrizione dell'agire del Logos incarnato. Questi utilizza tanto energie divine (al plurale), come ad esempio per la nascita dalla Vergine o per la trasformazione dell'acqua in vino (*Gv 2*), quanto energie umane come, ad esempio, per tutto ciò che concerne la nutrizione del suo corpo. È chiaro che, in questo caso, il termine energia indica il risultato, τὸ ἀποτέλεσμα, di un agire.

Anastasio collega questa energia all'ipostasi: «Come noi vediamo scaturire queste energie dalle due nature», cioè dalla natura divina e da quella umana, «e collegarsi una con l'altra, e come vediamo (sorgere) un'unica ipostasi – inscindibile e pura – dalle nature che si incontrano, allo stesso modo riconosciamo anche che da due diverse energie scaturisce un unico risultato (ἀποτέλεσμα), e cioè Cristo che è uno». Si tratta, in questo contesto, dell'interpretazione della professione di fede di Calcedonia messa in relazione con quelle espressioni bibliche che attribuiscono a Cristo maestà e umiltà, il divino e l'umano nel medesimo tempo (κοινῶς) (CPG 6953). Tale visione riproduce, con altri termini, quella delle *communes actiones*, delle quali parla papa Leone Magno nel suo *Tomus ad Flavianum*. Tanto Leone quanto Anastasio sottolineano il concreto risultato, τὸ ἀποτέλεσμα, prodotto dalle diverse energie.

Su queste basi, Anastasio difende il *Tomus ad Flavianum* (CPG 6952). Nell'agire di Cristo si manifestano diverse energie, divine e umane, che, di volta in volta, si incontrano in un unico ἀποτέλεσμα divino-umano. Riflettendo sul rapporto tra energia e sostanza, Anastasio sottolinea che le nature o sostanze vengono riconosciute in virtù di ciò che il Logos incarnato ha prodotto. Di conseguenza è chiaro che non si può parlare di un'unica potenza (δύναμις) di agire né, tanto meno, di un'unica energia naturale. Tuttavia ciò non esclude che una sola ipostasi sia il soggetto delle espressioni tanto della maestà che dell'umiltà. Tale ipostasi è un insieme (κοινή ὑπόστασις), una sintesi che – in perfetta continuità con Leonzio di Gerusalemme – viene intesa quale divinizzazione della realtà umana in essa custodita. A causa dell'unificazione prodotta dall'incarnazione, tutto ciò che vi è di divino e di umano, come ad esempio l'*apatheia* divina e la sofferenza umana, deve nello stesso tempo (κοινῶς) essere attribuito a uno e medesimo soggetto, sebbene noi li distinguiamo in rela-

zione al concreto agire di Cristo (τοῦ νοῦ διαχωρίζοντος); e tuttavia noi li distinguiamo senza con ciò separarli e senza distruggere l'unico *apotele-sma* (CPG 6944, 3-4).

In qual modo Anastasio intenda tutto ciò, lo rivelano quei paragoni nei quali il fuoco funge da metafora del divino. Il fuoco infiamma ogni cosa con la quale viene a contatto, con la conseguenza che è quasi impossibile – afferma Anastasio – distinguere tra il fuoco e la cosa da esso infiammata. La natura umana di Cristo divenne quasi una piccola fiammella, «così sopraffatta da non sembrare più una natura umana» (CPG 6957). Proprio questo è ciò che si rivela nell'agire di Cristo.

Nel suo scritto contro il *Diaitetes* (CPG 6956) di Filopono, sembra che Anastasio avesse definito l'unico risultato dell'agire di Cristo *mia energia*. A causa di questa affermazione egli divenne oggetto – dopo morto e al culmine della crisi monotelita – di aspri attacchi provenienti da varie parti, e solo Massimo il Confessore cercò di difenderlo. Per farlo egli prese espressamente le distanze dall'analisi, compiuta da Anastasio, del concetto di energia: Anastasio, infatti, avrebbe «troppo scientificamente» distinto tra la «proprietà naturale», intesa come capacità d'agire, e il risultato dell'agire. Pertanto, Massimo punta, da una parte, a escludere una interpretazione monofisita; dall'altra vuole però dimostrare che Anastasio non avrebbe teorizzato alcuna «energia ipostatica»; se lo avesse fatto, sarebbe infatti approdato a una cristologia nestoriana. Sfugge però a Massimo l'autentico problema posto da Anastasio, quello cioè relativo alla necessità di affermare l'unico soggetto dell'agire e, nel contempo, l'esigenza di giustificare la distinzione – contenuta nella professione di fede di Calcedonia – tra l'unica ipostasi e le due nature, riempiendo così di contenuto, alla luce dell'intuizione religiosa, il concetto di ipostasi.

Edizioni e fonti: CPG 6944: v. *supra*; CPG 6952: Apologia del *Tomus Leonis*, Frammenti, ed. da R. Riedinger (1) da *Testimonia patrum* del VI Concilio ecumenico: *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, s. II, II, 1, 362, 17-364, 9; in antologia nel Vat. gr. 1455: Idem, *op. cit.*, I, 436; CPG 6953: *De operationibus*, frammenti (1) in *Doctrina Patrum* (CPG 7781), in: Diekamp, 78-80; 134-136; ed. da S.N. Sakkos, *op. cit.*, 131-133; (2) in antologia nel Vat. gr. 1455, ed. da R. Riedinger, *op. cit.*, I, 435 s.; CPG 6957: *Ad Sergium Grammaticum*, frammenti in Diekamp, *loc. cit.*, 125 s.; ed. da S.N. Sakkos, *op. cit.*, 136-139; per le parole introduttive mancanti nella *Doctrina*, ed. da G. Weiss, *op. cit.*, 128, cfr. W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, Berlin 1957, 48.

Studi: G. Weiss, *op. cit.*, 203-210; K.-H. Uthemann, *Das anthropologische Modell der hypostatischen Union: Κληρονομία 14* (1982) 215-312, in part. 276-280; Idem, *Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monothelismus. Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus*, SP 29, Leuven 1997, in part. 394-403. Per l'inquadramento generale: Idem, *Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalcedon bis in die Zeit Kaiser Justinians*, in: *Chalcedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalcedon*, a c. di J. Van Oort, J. Roldanus, Leuven 1997, 54-122.

4. ANASTASIO OMILETA

Le omelie superstiti di Anastasio, in parte non sono ancora edite. Colpisce il suo interesse nei confronti del calendario, per esempio sul calcolo della data dell'annunciazione a Maria (25 marzo), che è anche la data dell'incarnazione, intesa quale ripresa del momento in cui venne creato il mondo visibile (CPG 6948). Nello stesso giorno egli pone – in una predica tenuta nell'anno 560 sul 532° anniversario (CPG 6951) del ciclo pasquale – la morte di Cristo. Tanto nella sua omelia sulla trasfigurazione di Cristo (CPG 6947), quanto anche nella prima metà della già citata predica sull'annunciazione a Maria (CPG 6948), egli segue semplicemente, di volta in volta, il testo del Vangelo rispettivo (*Mt* 16,24-17,9; *Lc* 1,26-38). La storia passa poi alle affermazioni cristologiche per mettere in evidenza il Logos incarnato come unica ipostasi, come il soggetto agente dell'incarnazione.

Edizioni e fonti: CPG 6947-6949; PG 89, 1361-1389; CPG 6950: una omelia edita sull'Hypapante; CPG 6951: *Rede auf den Passabzyklus* (in preparazione).

Studi: G. Weiss, *op. cit.*, 91-97; M. Sachot, *Les homélies grecques sur la transfiguration, Tradition manuscrite*, Paris 1987, 118; M. Cunningham, *The Sixth Century: A Turning-Point for Byzantine Homiletics?*, in: *The Sixth Century – End or Beginning?*, a c. di P. Allen, E. Jeffreys, Byzantina Australiensia 10, Brisbane 1996, 176-186. Su CPG 6947: D. Krausmüller, *Timothy of Antioch. Byzantine Concepts of the Resurrection*, in: *Gouden Hoorn, Tijdschrift over Byzantium* 5 (1997/1998) 11-26.

PAOLO DI ANTIOCHIA (IL NERO)

Nato ad Alessandria all'inizio del VI secolo, Paolo, detto il Nero (o di Beith Ukkame), iniziò la carriera ecclesiastica come sincipello del patriarca monofisita Teodosio, da cui fu più tardi elevato alla cattedra di Tella dopo la morte del vescovo Sergio. Nel 564, su disegno di Giacomo Baradeo, fu destinato ad avviare la successione monofisita nel patriarcato di Antiochia. Moderato, ben disposto al dialogo con il partito calcedonese, fermo nel rigetto dell'estremismo triteista, giunse più volte a Costantinopoli per colloqui di pace, ma fu colpito dal verdetto punitivo del patriarca Giovanni Scolastico, che propugnava la rigida osservanza dell'ortodossia ufficiale. Graziato dall'imperatore Giustino II, pare che per un certo tempo, vuoi per convinzione, vuoi per minaccia, Paolo abbia comunicato con la Chiesa imperiale, meritandosi da allora la diffidenza di Giacomo Baradeo. Nel 575 lo ritroviamo esiliato in Egitto, dove, nello scontro aspro per il controllo del patriarcato monofisita di Alessandria, difese energicamente i diritti di Teodoro, espressione degli ambienti monastici sirii, contro Pietro, elemento sostenuto dalle forze indigene rimaste fedeli alla memoria di Teodosio: nel braccio di ferro siro-egiziano era in gioco il primato tra le sedi di Antiochia e Alessandria nell'ordine gerarchico

della nascente Chiesa giacobita. Ben presto la polemica culminò nelle scomuniche reciproche di Paolo e Pietro e, nello scisma, Giacomo Baradeo si pronunciò per la giusta causa del secondo. Indotto a lasciare l'Egitto, Paolo riparò presso l'emiro ghassanide Mundhir-bar-Hareth, il quale, con Giovanni di Efeso, puntava alla riconciliazione dell'intero movimento monofisita e, a tale scopo, si adoperò presso Giacomo Baradeo perché ricomponesse lo scisma. Nel 578, Giacomo Baradeo tornò in Egitto ma, colto da morte improvvisa, non poté adempiere la missione. Damiano, successo nel frattempo a Pietro, acuì ulteriormente le tensioni, cercando invano di porre sul patriarcato monofisita di Antiochia un antagonista di Paolo. Finalmente, nel 580, per volere di Mundhir-bar-Hareth e con la tolleranza dell'imperatore Tiberio, si tenne a Costantinopoli un Concilio monofisita, che pacificò Damiano e Paolo. L'accordo, tuttavia, non durò a lungo, tanto che, poco dopo, i denigratori di Paolo posero sulla cattedra antiochena Pietro di Callinico. Giovanni di Efeso non approvò l'evento e il neo-eletto, preso da scrupoli, si astenne all'inizio da qualsiasi rivendicazione, esercitando la giurisdizione solo dopo aver appurato che Paolo era morto a Costantinopoli (582), dove da tempo viveva ormai stabilmente nella clandestinità.

Gli scritti superstiti di Paolo, tutti in edizione siriana, consistono anzitutto nel suo epistolario, che comprende la *Synodica ad Theodosium Alexandrinum* (integra); la *Synodica ad Theodosium patriarcham Alexandriae* (integra); l'*Epistula ad Iacobum et Theodorum* (integra); l'*Epistula ad Iacobum Baradaeum* (frammenti). Di queste lettere le prime due costituiscono gli unici documenti dell'autore a essersi conservati anche in frammenti greci. Completano la produzione letteraria di Paolo a nostra disposizione un inedito *Memorandum ad Iobannem Scholasticum patriarcham Constantinopolitanum* e i frammenti di un'*Apologia* contro l'accusa di cedimento al calcedonismo. Accanto ai testi autografi v'è, poi, altro materiale siriano degno di nota per ricostruire la posizione di Paolo nelle complesse vicende legate allo scisma interno al monofisismo: la *Defensio Pauli* pervenuta a firma di Sergio, un recluso, che dovette stendere l'opera tra il 580 e il 581; l'*Epistula ad Paulum* scritta nello stesso periodo da alcuni archimandriti di monasteri siriano-egiziani; l'inedita *Apologia Iacobi Baradei ab assecla Petri patriarchae Alexandriae*.

Edizioni: CPG 7203-7214; J.-B. Chabot, *Documenta*, CSCO 17, 98-114; 128-130; 177-179, 225-298; 308-344 (testo); CSCO 103, 68-79; 89-91; 123-125; 157-208; 215-233 (tr.); Mansi 11, 448a-449b.

Studi: Th. Hermann, *Paul von Antiochia und das alexandrinische Schisma vom Jahre 575* ZNTW 27 (1928) 263-304; E.W. Brooks, *The Patriarch Paul of Antioch and the Alexandrine Schism* ByzZ 30 (1930) 468-476; Th. Hermann, *Monophysitica*: ZNTW 32 (1933) 277-287; Honigmann, 195-205; Frend, 291-293, 318-328; J. Gribomont: DPAC 2, 2627; Fliche-Martin IV, 612; 616-617; 619-620, 622-623; Allen, 33-35; 37-40

STEFANO II DI IERAPOLI

Sotto il nome di Stefano, vescovo di Ierapoli (Mabbūgh) nella seconda metà del VI secolo, possediamo un trattato greco *Adversus Agnoetas*, pervenuto frammentario, e una *Passio sanctae Golinduch*, perduta nell'originale siriano ma sopravvissuta in traduzione georgiana e in un rimaneggiamento greco effettuato da Eustrazio di Costantinopoli (ed. A. Papadopoulos-Keramos, Petropolis 1897, 149-174). Se v'è qualche perplessità per l'attribuzione della prima opera, composta a confutazione di quegli ambienti monofisiti contrari ad ammettere limiti nella scienza umana del Cristo, sicura è, invece, l'autenticità dell'altro documento ben conosciuto da Teofilatto Simocatta (*Hist.* V, 12) e da Evagrio (*Hist. eccl.* VI, 20). Stando alle indicazioni di quest'ultimo, Golinduch, santa taumaturga della Chiesa persiana, fu assassinata dal clero zoroastrista al tempo dell'usurpazione ordita da Bahram ai danni della dinastia sassanide (590/591). Stefano dovette celebrarne il martirio immediatamente dopo, in quanto sarebbe stato già morto, allorché Evagrio concludeva la sua fatica letteraria (593/594).

Edizioni: CPG 7005-7006; F. Diekamp, *Analecta patristica*, OCA 117, Roma 1938, 154-156; K. Kekelidze, *Etiudebi jveli K'art'uli literaturis istoriian*, III, Tbilisi 1955, 210-227.

Studi: G. Garitte, *La Passion géorgienne de sainte Golindouch*: AB 74 (1956) 405-440; DHGE 15, 1234 s.; DSp 4, 1493 s.; S. Voicu: DPAC 2, 3308; Allen, 258 s.

COSTANTINO, VESCOVO DI LAODICEA

Magister militiae a riposo e anticalcedonese, Costantino divenne vescovo nella sede metropolitana autocefala di Laodicea in Siria nella seconda decade del VI secolo; il suo predecessore, Nicia, era uno dei dodici vescovi che consacrarono Severo in Antiochia nel 512. Costantino fu esiliato durante la restaurazione calcedonese del 519 e con altri vescovi siriani, probabilmente più di cinquanta, andò ad Alessandria. Destinatario di molte lettere da parte di Severo di Antiochia, fu uno dei membri più importanti del partito anticalcedonese ai tempi dell'imperatore Giustiniano. Nella letteratura monofisita Costantino si distingue per i suoi miracoli e la sua lunga vita; anche durante l'esilio egli prese parte a incontri di capi monofisiti che risiedevano a Costantinopoli, e svolse un ruolo di guida nel redigere canoni ecclesiastici. Morì a Costantinopoli nel 553, sicuramente prima di firmare un documento che ratificava l'inizio del V Concilio ecumenico; gli successero Domezio.

Come le altre opere di molti altri influenti monofisiti del VI secolo, quelle di Costantino sono rimaste a noi nella traduzione siriana e alcune solo in frammenti. La lettera a Marco di Isauria (CPG 7107) si conserva in un frammento siriano non pubblicato. I canoni ecclesiastici (CPG 7108) parimenti sono inediti e in siriano. Costantino fu uno dei principali autori di

questi testi, insieme con Antonino di Beroea (Siria Prima), Tommaso di Germanicia o di Damasco, Pelagio di Celenderis (Isauria), ed Eustazio di Perrhe (Eufratesia); la collezione fu fatta in Alessandria tra il febbraio e l'agosto 535. Abbiamo anche una lettera dei vescovi ortodossi (CPG 7109), di cui Costantino faceva parte, esistente in siriano, e un altro gruppo di canoni, che egli pubblicò insieme ad altri vescovi monofisiti che vivevano a Costantinopoli. Infine abbiamo due frammenti siriani di una lettera di Costantino alla imperatrice Teodora, solo recentemente portata all'attenzione degli studiosi (CPG 7106). Dagli Atti del Concilio del Laterano (649) apprendiamo che Temistio di Alessandria, il capo degli agnoeti, compose un'opera contro qualche scritto di Costantino, e potrebbe ben essere che quei brani, dove viene discussa la conoscenza di Cristo, provengano da questa opera. In tal caso essi debbono essere datati a prima della morte di Teodora, avvenuta nel 548.

Edizioni: CPG 7106-7110; A. Van Roey, P. Allen, *Monophysite Texts of the Sixth Century*, OLA 56, Leuven 1994, 66-71.

Traduzioni - Francesi: CPG 7107: F. Nau, *Littérature canonique syriaque médiévale*. ROC 14 (1909) 116-117. CPG 7108: ibidem 113-115. CPG 7109: ibidem 39-48. CPG 7110: ibidem 117-119.

Latina Sermo ad Theodoram imperatricem: A. Van Roey, P. Allen, *op. cit.*, 70-71.

Studi. Honigmann, 37-38; A. Van Roey, *Unedited Monophysite Texts of the Sixth Century*: SP 20 (1989) 79; D. Stiernon: DPAC 1, 805 s

PAOLO DI NISIBI

Paolo di Nisibi fu un esegeta e teologo nestoriano che si distinse per la sua grande erudizione e il suo solido giudizio. Diresse per trent'anni la scuola teologica di Hadiab. Dal 551 in poi fu vescovo di Nisibi. Morì nel 571. Alla testa di una forte delegazione, prese parte a un colloquio a Costantinopoli (532-533). Davanti ai teologi di Giustiniano difese la dottrina delle due ipostasi in Cristo. È da identificare con Paolo il Persiano che fu molto attivo a Costantinopoli attorno al 527. In una disputa con il manicheo Fotino rappresentò i cristiani (cfr. PG 88, 529-574). Dal suo resoconto, fatto a un medico persiano, risulta che per discutere i due principi, l'origine dell'anima e il valore del VT, adoperò secondo l'uso del tempo la dialettica aristotelica. Confutò pure una *protasis* di un manicheo, introdotta nella biblioteca imperiale. La sua introduzione alla Bibbia servì di base agli *Instituta regularia divinae legis*, redatti in latino da Giunilio Africano, in quel tempo *quaestor sacri palatii*, e da lui dedicati a Primasio di Adrumeto (PL 68, 15-54). Questo manuale lucido, di spirito aristotelico, riassume la dottrina della scuola di Nisibi, vale a dire di Teodoro di Mopsuestia. Comprende un insegnamento sulla Trinità, l'Incarnazione, la Legge. Ottenne un grande successo a San Gallo e nella Germania meridionale nel IX secolo.

Edizioni: CPG 7010-7015 *Disputatio cum Manichaeo* PL 88, 529-552, gli altri scritti antimanchici: PG 88, 552-574, *Instituta* (in latino): PL 6815-6854; ed. critica di H. Kihn, *op. cit. infra*

Studi: Bardenhewer V, 336; Beck, 386; DPAC 2, 2632 s.; e spec. H. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus*, Freiburg 1880; G. Mercati, *Per la vita e gli scritti di Paolo il Persiano*, ST 5, Città del Vaticano, 180-206; A. Guillaumont, *Justinien et l'Eglise de Perse*. DOP 23-24 (1969-1970) 39-66; A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*. CSCO 266, Louvain 1965, 170-172; M. Richard, *Iohannis Caesariensis Opera*: CCG 1, Turnhout 1971, xxxix-xli

PIETRO DI CALLINICO

LA VITA

Nativo di Callinico (Callinicus oppure Callinicum) sull'Eufrate, Pietro apparteneva alla tradizione anticalcedonese che si rifaceva a Giacomo Baradeo e svolse un ruolo significativo, anche se infelice, nella storia della Chiesa monofisita della seconda metà del VI secolo. Gran parte della carriera di Pietro deve essere interpretata nel contesto del triteismo, la dottrina secondo la quale nella Trinità ci sono tante nature, sostanze e divinità quante sono le ipostasi. Condannato da Teodosio di Alessandria, il triteismo ricevette tuttavia appoggio dall'influente filosofo alessandrino Giovanni Filopono. Benché il triteismo fosse stato condannato ufficialmente dalla Chiesa monofisita, i suoi effetti continuarono a essere sentiti e a causare problemi a Pietro di Callinico e a Damiano di Alessandria. Pietro fu proposto due volte come patriarca di Antiochia, ma dovette declinare la richiesta perché il titolare, Paolo di Beith Ukkame, era ancora vivo, quantunque egli avesse passato poco tempo nella sua diocesi in quanto era stato in comunione con i calcedonesi e aveva consacrato un archimandrita siro, Teodoro, come successore di Teodosio (morto il 19 febbraio 566) contro il volere della Chiesa di Alessandria. Infine Pietro fu consacrato nel 581; Paolo era ancora in vita, ma morì poco tempo dopo. Damiano, un siro, fu nominato patriarca di Alessandria nel 578 e le relazioni tra le diocesi di Alessandria e Antiochia sembrano essere state armoniose per i primi quattro anni dell'episcopato di Pietro. Poco dopo la consacrazione Pietro andò ad Alessandria in compagnia del sofista Proba e dell'archimandrita Giovanni Barbur. Qui Proba e Giovanni subirono l'influsso del sofista Stefano e seguirono il suo insegnamento; egli diceva che la distinzione nelle due nature di Cristo dopo l'unione può essere mantenuta solo se l'esistenza delle due nature viene confessata.

Dal momento che questo andava completamente contro la dottrina monofisita, Proba e Giovanni furono anatemizzati e ne derivò uno scisma che continuò fino alla morte di Pietro. In qualche anno intorno al 580 Damiano aderì alla richiesta della sua comunità di scrivere un'opera contro una

serie di proposte triteiste e ne spedì una copia a Pietro invitandolo a rispondere. Pietro pensò che la sua teologia trinitaria lasciava qualcosa a desiderare e scrisse chiedendo chiarificazioni in una lettera alla quale Damiano obiettò nella sua ampia epistola apologetica. Da questo momento in poi le relazioni tra i due patriarchi furono caratterizzate da incontri che o non ebbero mai luogo oppure, con le stesse parole di Pietro, furono «più occasioni di conflitto che di pace». Il clero e i monaci di Egitto e Siria presero parte al dibattito che culminò nel lavoro di Pietro: il *Contra Damianum*, un'enorme opera in tre libri nella quale egli annunciava che la comunione tra lui e Damiano era alla fine (dopo la Pasqua 588). Pietro e i suoi seguaci accusarono Damiano e il suo partito di essere sabelliani e «tetraditi», mentre questi ultimi rispondevano chiamandoli triteisti. Lo scisma che ne derivò tra le due diocesi durò fino al 616, quando fu effettuata una riconciliazione tra il patriarca Anastasio di Antiochia (594-631) e Anastasio di Alessandria (606/607-618/619). Pietro di Callinico morì il 22 aprile 591. I lavori attribuitigli nella CPG, in particolar modo le lettere, certamente non rappresentano la totalità della sua produzione letteraria. Recenti edizioni dei suoi scritti hanno reso possibile valutare più accuratamente il significativo ruolo che egli ebbe nella frammentata Chiesa monofisita del tardo VI secolo.

LE OPERE

1. *Hymnus pentasyllabus de crucifixione*

Conservata in un unico manoscritto siriano, che forse è della fine del VI secolo, quest'opera commemora gli eventi successivi alla deposizione di Cristo dalla croce, piuttosto che gli avvenimenti del Venerdì santo. I ben conosciuti temi apocrifi della sconfitta di Satana e la discesa di Cristo agli inferi sono combinati con i racconti delle Scritture sulla resurrezione e una descrizione della Chiesa trionfante che raccoglie l'eredità di Israele. L'inno è giustamente attribuito a Pietro e la sua forma prova che egli ha scritto in siriano.

Edizione: CPG 7250, R Y Ebied, L R Wickham, *The Discourse of Mar Pietro Callinico on the Crucifixion* JTS 26 (1975) 23-37

Traduzione - Inglese: R Y Ebied, L R Wickham, *op cit*

2. *Contra Tritheistas*

Questa compilazione di estratti da nove documenti, conservata nell'unico manoscritto siriano, più propriamente è intitolata *Rifiuto di quelli che*

hanno a che fare con il sabellianismo e che perciò maliziosamente spargono notizie diffamatorie su di noi accettando i dogmi pagani dei triteisti. L'opera non è diretta contro i triteisti ma contro quelli che seguivano la dottrina di Sabellio, la quale è del tutto opposta alla dottrina triteista. L'intenzione dell'autore è di mostrare che dall'inizio del suo patriarcato nel 581 fino al 586/587, quando questo dossier fu compilato, egli era stato un oppositore del triteismo. Diede molta importanza al fatto che prima di diventare suo nemico Damiano lo considerava un ortodosso.

Il primo gruppo di documenti comprende estratti dalla lettera sinodica che secondo l'usanza Pietro, come vescovo appena consacrato, scrisse nel 581 al suo collega alessandrino, spiegando la sua professione di fede, e la risposta di Damiano. Pietro si concentra sulla Trinità, una sola sostanza e tre ipostasi; gli estratti dalla risposta di Damiano dimostrano il suo accordo con la posizione di Pietro. Il secondo gruppo contiene estratti da un'altra delle sue lettere a Damiano, e anche brani dalla risposta di questi. Pietro riferisce come egli raccolse nelle file ortodosse un gruppo di monasteri triteisti, una iniziativa approvata da Damiano. Queste lettere furono scritte nel 582. Il terzo gruppo ha un tema simile, dato che nella prima lettera Pietro narra la conversione del vescovo triteista Elia.

Vengono anche riportati due estratti della confessione di Elia e parte di una risposta positiva di Damiano a Pietro. Questo gruppo è datato a partire dal 585 circa. Le ultime due lettere sono state scritte da Pietro: una alla Chiesa di Alessandria e l'altra al monastero degli antonini e agli amministratori Isidoro e Teodoro, con lo scopo di esporre la sua opposizione al triteismo e il suo tentativo di fare pace con Damiano. Esse possono essere datate a dopo il 586. Benché il compilatore della raccolta non sia nominato, non può essere altri che Pietro di Callinico. A causa della sua conclusione troncata, essa potrebbe essere un capitolo dell'enorme opera di Pietro, il *Contra Damianum*.

Edizione: CPG 7251, R Y Ebied, A Van Roey, L R Wickham, *Peter of Callinicum Anti-Tritheist Dossier*, OLA 10, Leuven 1981

Traduzione - Inglese: R Y Ebied, A Van Roey, L R Wickham, *op cit*

Studio: ibidem

3. *Contra Damianum*

Originariamente composto in greco, questo *magnum opus* di Pietro di Callinico è conservato e trasmesso direttamente in sei manoscritti siriani, il più completo dei quali probabilmente risale al VII secolo. Vari estratti in florilegi sono conservati e trasmessi indirettamente, alcuni dei quali non appaiono nel *Contra Damianum* come esso è giunto a noi. Dei tre libri del trattato noi abbiamo gran parte del libro II (22 capitoli) e il libro III

quasi completo (50 capitoli). Gli editori hanno suggerito che il cosiddetto «dossier antitriteista» potrebbe aver formato parte del libro I perduto. È possibile che la traduzione siriana fu fatta abbastanza presto da poter essere usata dai patriarchi Anastasio di Antiochia e Anastasio di Alessandria per la loro negoziazione della pace tra le Chiese di Siria e d'Egitto nel 616.

Nel suo trattato contro i triteisti Damiano non intese presentare la sostanza divina della comune divinità come un qualcosa di indipendente prima della sua triplice differenziazione. Egli intese i termini «proprietà» e «ipostasi», quando applicati alle persone della Trinità, come ingenerazione (il Padre), generazione (il Figlio) e processione (lo Spirito). Seguendo il ragionamento dei Padri, pertanto, la ipostasi del Figlio è indice di generazione, il che vuol dire che «Figlio» significa «generazione». Da ciò una conseguenza logica, o che i suoi oppositori avrebbero potuto facilmente proporre, era che i nomi di Padre, di Figlio e di Spirito fossero Padre, Figlio e Spirito. Pietro di Callinico dedica gran parte del libro II alla critica della formulazione di Damiano della confutazione antitriteista. La prova che le ipostasi non sono i nomi della Trinità si trova in questo stesso libro, invece quella che le ipostasi non sono proprietà caratteristiche viene presentata nel libro III. La posizione di Damiano, osserva Pietro, è sia ariana che sabelliana. In questi due libri del *Contra Damianum* troviamo un'attenzione particolare al dettaglio, specialmente nell'esame dei *testimonia* patristici; tuttavia lo scopo principale di Pietro è piuttosto demolire il suo oppositore mostrando che egli si contraddice, anziché cercare di risolvere i problemi trinitari. L'opera di Damiano viene menzionata o citata frequentemente e passi presi dai Padri cappadoci o da Severo di Antiochia costituiscono il criterio di paragone della confutazione. Tuttavia molte delle citazioni estratte dal lavoro di Damiano non sono arrivate fino a noi.

Edizioni: CPG 7252 e suppl.; R.Y. Ebied, A. Van Roey, L.R. Wickham, *Petri Callinicensis Patriarchae Antiocheni Tractatus Contra Damianum I. Quae supersunt libri secundum*, CCG 29, Turnhout-Leuven 1994; *idem*, *Petri Callinicensis Patriarchae Antiocheni Tractatus Contra Damianum II. Libri tertii capita I-XIX*, CCG 32, Turnhout-Leuven 1996.

Traduzioni - Inglese: nelle edizioni citate.

Studi: Maspéro Honigmann; A. Van Roey, *L'oeuvre littéraire de Pierre de Callinique, patriarche jacobite d'Antioche*, in: *Actes du XXIX^e Congrès international des Orientalistes*, Section organisée par F. Feydlit, Paris 1975, 64-68; R.Y. Ebied, *Peter of Antioch and Damian of Alexandria The End of a Friendship*, in: *A Tribute to Arthur Vööbus*, a c. di R. Fischer, Chicago 1977, 227-282; J.-M. Sauguet DPAC 2,2792; A. Van Roey, *Un florilège trinitaire syriaque tiré du Contra Damianum de Pierre de Callinique, patriarche d'Antioche (561-591)* OLP 22 (1992) 189-203; A. Van Roey, P. Allen, *Monophysite Texts of the Sixth Century*, OLA 56, Leuven 1994

4. *Epistula ad episcopos Mesopotamiae* (frammento siriano)

Inedita. Cfr. CPG 7253.

5. *Tractatus contra Iobannem archimandritam*

Questo trattato, andato perduto, fu composto per confutare Proba il Sofista e Giovanni Barbur, l'archimandrita che accompagnò fino ad Alessandria Pietro all'inizio del suo patriarcato e lì divenne seguace del sofista Stefano. Stefano affermava essere impossibile asserire che la differenza nelle due nature di Cristo sia preservata dopo l'unione senza sostenere l'esistenza delle due nature: una dottrina che era contraria al credo monofisita. Proba e Giovanni Barbur furono condannati da un sinodo monoteista a Goubba Barraya nel 584/585 e successivamente abbracciarono la fede calcedonese. Dopo la loro deposizione conciliare, secondo Dionigi di Tell-Mahre, Pietro compose un trattato contro di loro, parlando della preservazione delle nature di Cristo dopo l'unione solo nella teoria o nella contemplazione. Il trattato fu divulgato in tutta la Siria monofisita.

Edizione: cfr. CPG 7254.

Studi: cfr. A. Van Roey, *Het dossier van Proba en Juhannan Barboer*, Leuven 1961; *idem*, *Une controverse christologique sous le patriarcat de Pierre de Callinique*, in: *Symposium Syriacum 1976*, OCA 205, Roma 1978, 349-357; R.Y. Ebied, A. Van Roey, L.R. Wickham, *Peter of Callinicum. Anti-Tritheist Dossier*, cit., 11-12.

6. *Anaphora*

Nella lista araba di anafore usate dai giacobiti siriani viene attribuita a Pietro di Callinico una anafora. Tale lista tuttavia venne scoperta solo nel XVI secolo. Il testo siriano dell'anafora è conservato in un manoscritto del XV secolo proveniente dal monastero giacobita di S. Marco a Gerusalemme.

Edizioni: cfr. CPG 7255 e A. Baumstark, *Die liturgische Handschriften des jakobiten Markuskloster in Jerusalem*, OrChr n.s. 1 (1911) 109.

Studio: R.Y. Ebied, A. Van Roey, R.L. Wickham, *Peter of Callinicum. Anti-Tritheist Dossier*, cit., 9.

7. *Epistula ad episcopos Orientis*

In questo breve frammento siriano Pietro rivendica di essere stato onesto, di aver seguito i Padri e di essere stato obbligato a «confutare le assurde accuse e gli attacchi» avanzati dal libro di Damiano. Diversamente dalle altre lettere di Pietro rimaste, che erano probabilmente composte in greco, questa fu scritta in siriano.

Edizioni: CPG 7256; R.Y. Ebied, A. Van Roey, L.R. Wickham, *Peter of Callinicum. Anti-Tritheist Dossier*, OLA 10, Leuven 1981, 103-104.

Traduzione - Inglese RY Ebied, A Van Roey, LR Wichkam, *op. cit.*, 103-104

8 Per le altre due opere vedi CPG supplementum 7257 e 7258.

ECUMENIO

QUAESTIO OECUMENIANA Ecumenio è l'autore di un commento all'*Apocalisse* che è il più antico tramandatosi interamente dalla tradizione greca. La critica è stata a lungo divisa sull'identità dell'autore, in un primo tempo identificato con Ecumenio di Tricca, o vescovo di Tricca per cui sono state proposte diverse datazioni, dalla fine del VI al X secolo (su questa linea lo Hoskier cui dobbiamo l'unica edizione critica del testo finora consultabile) e poi con Ecumenio, amico e corrispondente di Severo di Antiochia, datando il *Commento* alla metà del VI secolo (Spitaler, Schmid). Mentre la prima ipotesi è stata da lungo tempo abbandonata, la seconda ha dalla sua parte argomenti non trascurabili. In primo luogo l'esistenza di due lettere (PO XII, 2, n. 58, pp. 175; 186) di Severo di Antiochia indirizzate a Ecumenio, datate rispettivamente 508-512 e 513-518; inoltre un passo del *Commento all'Apocalisse* (Hoskier, pp. 226, 25-227, 1 e 227, 7-18) compare nella traduzione siriana in un ms. del VII secolo preceduta dalle parole che riportano nella traduzione dello Spitaler (p. 210): «Von Oecumenius, einem sorgfältigen Mann, der sehr orthodox ist, wie die Briefe des Patriarchen Mar Severus, die an ihn gerichtet sind, zeigen: aus dem 6. membra von denen, die er über die Offenbarung des Evangelisten Johannes verfasst hat».

L'argomento più importante e, a mio parere, decisivo contro questa ipotesi rimane un passo dello stesso *Commento* in cui si afferma che sono passati più di 500 anni dal momento in cui venne scritta l'*Apocalisse*; in altri due punti Ecumenio cita il *Chronicon* di Eusebio in cui l'esilio di Giovanni nell'isola di Patmos viene collocato sotto il regno di Domiziano (81-95). Questo fa ritenere il *Commento* scritto sul finire del VI secolo, rendendo impossibile l'identificazione del suo autore con l'Ecumenio amico di Severo. Il problema cronologico è stato ridiscusso in modo sistematico da De Groot, le cui conclusioni – non coincidenza fra Ecumenio autore del *Commento* ed Ecumenio corrispondente di Severo, datazione fine VI secolo – riprendono, rafforzandole, quelle di Monaci Castagno

IL COMMENTO. È diviso in dodici *logoi*; nell'introduzione sono anticipate le linee direttive: l'*Apocalisse* 1) è profezia che abbraccia il passato, il presente e il futuro (I, p. 29), 2) è stata scritta dallo stesso Giovanni, autore del *Vangelo* e delle *Lettere*, 3) necessita di un'interpretazione spirituale. L'uso dell'interpretazione allegorica consente di riferire gran parte dell'*Apocalisse* al passato: in *Ap* 6-8,4 i primi sei sigilli simboleggiano gli avvenimenti dalla nascita di Cristo fino alla distruzione di Gerusalemme (i

144 000 sono gli ebrei che hanno creduto in Cristo); *Ap* 12 descrive i principali eventi della storia della salvezza dalla caduta di Satana, al concepimento, alla nascita di Cristo da Maria (= la donna), alla persecuzione dei «fedeli» da parte «dei tiranni e dei potenti della terra»; in *Ap* 17-18 è vista la distruzione dell'antica Roma, quella che aveva perseguitato i cristiani, contrapposta alla «nuova» Roma fondata dal «pio» Costantino. In *Ap* 20 i mille anni simboleggiano la predicazione di Cristo durante i quali Satana è stato legato fino all'ascensione. Ecumenio ricorre all'allegorismo anche per interpretare in senso spirituale le sofferenze degli ultimi tempi, come i castighi e le promesse dell'aldilà, pur prendendo posizione contro la dottrina origenista dell'apocastasi e sottolineando che l'eternità dei castighi è «dogma» della Chiesa (su questo punto Monaci Castagno, 1980, pp. 15-16). Per quanto riguarda il riferimento dell'*Apocalisse* al presente, Ecumenio ritiene che l'importanza di questo libro risieda soprattutto nell'intento edificante in quanto predice con chiarezza le pene e i premi riservati ai peccatori dopo il giudizio (pp. 252; 254; 256); un tratto saliente dell'esegesi ecumeniana è la mancanza di interpretazioni a sfondo ecclesiologico; ad esempio era tradizione esegetica ben attestata soprattutto in Occidente interpretare il millennio come riferito al tempo della Chiesa. In generale però Ecumenio sembra del tutto all'oscuro dell'esegesi occidentale dell'*Apocalisse*. La difesa dell'autenticità apostolica dell'*Apocalisse* è un altro tema fondamentale del *Commento* che si sforza di mettere in luce i punti di contatto fra l'*Apocalisse* e gli altri scritti di Giovanni; collegato a tale tema vi è anche quello della difesa della sua ortodossia da un punto di vista cristologico. Queste parti del *Commento* aiutano a individuare la posizione dell'autore all'interno del complesso schieramento teologico del VI secolo. L'ortodossia dell'*Apocalisse* che Ecumenio si sforza di dimostrare non è quella monofisita, ma si avvicina al neocalcedonesimo, quella corrente teologica che nella seconda metà del VI secolo, basandosi soprattutto sull'adozione della terminologia di Cirillo di Alessandria, che era anche il teologo più amato e seguito dai monofisiti, rappresentò l'estremo tentativo di riconciliazione con il monofisismo che si stava strutturando in una vera e propria Chiesa parallela a quella ufficiale. Dal *Commento* Ecumenio appare come persona di ampia cultura sia religiosa, sia secolare; ha una scrittura chiara ed elegante, aliena da preziosismi linguistici e sintattici; dimostra conoscenze, anche se non approfondite, in ambito medico, astronomico, botanico, chimico, astrologico; cita l'*Iliade* e conosce Giuseppe Flavio; per giustificare le sue interpretazioni allegoriche ricorre alla simbologia dei numeri e all'interpretazione di nomi ebraici.

Edizioni: CPG 7470-7475; H G. Hoskier, *The Complete Commentary of Oecumenius on the Apocalypse, now printed for the first time from manuscripts at Messina, Rome, Salmone and Aibos, edited with notes by H C Hoskier*, Ann Arbor 1928, M De Groot, *Oecumeni commentarius in Apocalypsin*, Turnhout 1998

Studi: J Schmid, A Spitaler, *Zur Klärung des Ökumeniusproblems* OrChr s III, 9 (1934) 208-218, A Monaci Castagno, *Il problema della datazione dei Commenti all'Apo-*

calisse di Ecumenio e di Andrea di Cesarea Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino 114 (1980) 223-246; Eadem, *I Commentari di Ecumenio e di Andrea di Cesarea: due letture divergenti dell'Apocalisse* Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino, s. V, vol. 5 (1981), II Classe di Scienze morali, Storiche e Filologiche, pp. 305-426; M. De Groote, *Die handschriftliche Überlieferung des Oecumenius-Kommentars zur Apokalypse*. SE 35 (1995) 5-29; Idem, *Die Quaestio Oecumeniana*. SE 36 (1996) 67-105; J. C. Lamoreaux, *The Provenance of Ecumenius' Commentary on the Apocalypse*. VC 52 (1998) 88-108 (l'autore del *Commento* è l'Ecumenio corrispondente di Severo)

ADRIANO ESEGETA

Un esegeta della scuola antiochena è probabilmente da identificare con l'omonimo monaco e presbitero, destinatario di tre lettere di s. Nilo di consolazione e di incoraggiamento (*Epp.* 2, 60; 3, 118 e 260; PG 79, 225; 347 e 516); è antiocheno per il tipo di spiegazioni che dà. Vissuto nel V secolo (pare che sia morto fra il 440 e il 450), è ricordato da Cassiodoro (*Inst. div.* 1, 10) tra gli *introducutores Scripturae divinae* dopo Ticonio e Agostino e prima di Eucherio e Giunillio; anche Fozio aveva letto la sua opera, che considera molto utile per coloro che iniziano lo studio della Scrittura (*Bibl.*, cod. 2: PG 103, 45). Di lui si conserva in greco una *Introduzione alle Sacre Scritture*, che è una sorta di ermeneutica biblica (il termine *eisagoge* compare qui per la prima volta come titolo di un libro di esegesi e sembra un titolo moderno). Essa ha avuto una notevole diffusione in quanto si conservano diversi manoscritti e fu tradotta in latino dal Lollino († 1625). Il testo *receptus* sembra essere piuttosto un estratto di una opera maggiore, in quanto Pitra ha trovato nelle Catene frammenti di una recensione più ampia. Nelle Catene ricorre il suo nome anche per altri frammenti sui Salmi di dubbia attribuzione e per la stessa *Introduzione*.

«In tre sezioni Adriano tratta delle figure di presbitero, le quali raggruppa gli antropomorfismi, di parola e di costrutto (a cui aggiunge una breve recensione dei più vari generi di tropi). Quest'opera, che rivela fine senso della lingua ed originalità nella distinzione delle figure retoriche, è un discreto strumento per l'interpretazione della Scrittura» (Nazzaro).

Edizioni e studi: CPG 6527, PG 98,1273-1312, J-B Pitra, *Analecta Sacra*, II, Tusculi 1884, 130-136, F. Goessling, *Adrians Eisagoge eis tas Theias graphas* Aus neu aufgefundenen handschriften herausgegebenen, übersetzt und untersucht, Leipzig 1887; G. Mercati, *Pro Adriano* RB 11 (1914) 246-255 (= Idem, *Opere minori*, III, ST 78, Roma 1937, 383-392), DHGE I, 611, DTC, *Tables* 1, 44, DPAC 1, 54.

VITTORE DI ANTIOCHIA

Vittore, mai nominato nelle antiche fonti, non è conosciuto altrimenti che per una serie di citazioni nelle Catene esegetiche. È un presbitero vissuto tra il secolo V e VI, è noto come autore di un commentario al Van-

gelo di Marco. In realtà gli estratti sono trasmessi dai *Commentarii in Marcum*, di cui si distinguono due recensioni. I frammenti provengono soprattutto dalle *In Matthaeum homiliae* di Crisostomo, dai *Commentarii in Matthaeum* e in *Iobannem* di Origene, dalle *homiliae* dedicate a Luca da Cirillo e dai *Commentarii in Lucam* di Tito di Bostra. Alcuni appartengono a Basilio di Cesarea su 9, 50, a Gregorio di Nissa su 15, 29-32, ad Ambrogio ed Agostino, tradotti in greco, su 14, 34, traditi anche in una Catena autonoma attestata nel cod. Vat. gr. 1692, XIII sec. Circa 180 estratti sono tramandati nel cod. Parigi, Biblioteca nazionale gr. 194. Pochi invece in altre compilazioni autonome attestate nei codd. romani Pal. gr. 220, X sec., Vat. gr. 349 e Biblioteca dei Lincei A. 300. Vittore allora più che un autore originale potrebbe aver fatto questa collezione. Inoltre altri frammenti attribuiti a lui si trovano nella Catena di Niceta sul Vangelo di Luca (CPG 6534). Anche altri frammenti sul *Deuteronomio*, i *Giudici* e i *Re* (CPG 6529), sui profeti, in particolare su *Geremia* (CPG 6530).

Edizioni e studi: CPG 6529-6534. *Commentario a Luca*: A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita*, IX, Roma 1837, 633-693. Frammenti dell'esegesi a *Geremia* e alle *Lamentazioni* di Geremia si trovano in: M. Ghislerius, *In Jeremiam Prophetam Commentarii*, Lugduni 1623; singoli scolii al *Deuteronomio*, ai libri dei *Giudici* e dei *Re*, nonché al libro di *Damele*, sono di scarsa importanza. PW 8A, 2066; LTK 10, 791; EC 12, 1540; DTC 15, 2871-2874; Altaner, 479; Beck, 420 s.; H. Smith, *The Sources of Victor of Antioch Commentary on Mark*. JTS 19 (1917/1918) 350-370 (cfr. nel capitolo sulla Catene)

GIOVANNI BAR APHTONIA

Noi conosciamo Giovanni bar Aphtonia attraverso una biografia anonima scritta da uno dei suoi discepoli (BHO n. 497), pubblicata da Nau nel 1902. Giovanni nacque verso il 475/483 dopo la morte di suo padre, per cui venne chiamato con il nome della madre (Aphtonia), che lo consacrò a Dio dalla sua nascita. All'età di 15 anni cercò di entrare nel monastero di S. Tommaso a Seleucia, sull'Oronte (oggi Suwaydiya), città portuale. Per la giovane età fu ammesso solo a prendersi cura degli ospiti. Dopo sette anni di tale servizio fu ammesso tra i monaci, tra il 497 e il 505, dedicandosi al mestiere di carpentiere, ma poi diventò archimandrita del monastero. Essendo passati al monofisismo, al tempo del patriarca antiocheno Efrem (526-545), i monaci furono costretti ad abbandonare il monastero e, sotto la guida di Giovanni, fondarono quello di Qenneshre, sulla riva sinistra dell'Eufrate, dirimpetto a Kerkemish (oggi Djablous); anche qui egli continuò a essere il superiore. Giovanni fece diventare il convento un centro di studi sia greci sia siriaci. Importanti personaggi della Chiesa siriana uscirono da quel monastero, come Tommaso di Eraclea e Giacomo di Edessa (ca. 633-708), e dove insegnerà il dotto Severo di Sebokt († 667). Verso il 531 (o nel 532) fu a Costantinopoli in occasione di una assemblea tra vescovi ortodossi e monofisiti, il cui numero varia secondo le fonti, per ristabilire la comunione ecclesiale. È stato recentemente pubblicato da Brock un ampio resoconto in

siriaco della riunione, il quale potrebbe essere opera dello stesso Giovanni bar Aphtonia (Brock, 88), che era bilingue e poteva fungere da segretario e da interprete. Morì il 4 novembre del 537, dopo aver scelto il suo successore; quindi non avrebbe potuto scrivere la *Vita* di Severo di Antiochia († 538), con cui era in corrispondenza, in quanto morì prima di lui.

Giovanni conosceva sia il greco che il siriano e scriveva nelle due lingue, tuttavia resta ben poco della sua opera: frammenti in siriano del suo *Commento al Cantico dei cantici* (CPG 7484) e alcuni inni in versione siriana tra quelli di Severo di Antiochia nella traduzione di Paolo di Edessa e nella revisione fatta da Giacomo di Edessa (cfr. PO VII, p. 801).

Edizioni: CPG 7484-7485; inni siriani E. W. Brooks, *The Hymns of Severus and Others in the Syriac Version of Paul of Edessa as Revised by James of Edessa*: PO VI, 1 (1911) 1-179, VII, 5 (1911) 593-802; *Commento al Cantico*: P. Kruger: OrChr 50 (1966) 61-71, Idem OrChr 51 (1967) 78-95 (tr. tedesca), *Vita* anonima di Giovanni. F. Nau: ROC 7 (1902) 97-135 (ed. siriana e tr. francese)

Studi: Baumstark, 180 e 185; P. Krüger, *Johannes bar Aphtonia und die syrische Übersetzung seines Kommentars zum Hohen Lied*: OrChr 50 (1966) 61-71; R. Köbert, *Syrische Fragmente eines griechischen Kommentars zum Hohen Lied*. *Biblica* 48 (1967) 111-114; A. Voobus, *Severus von Antiochien und Johannan von Aphtonija*: OS 24 (1975) 333-337; S. Brock, *The Conversations with the Syrian Orthodox under Justinian*: OCP 47 (1981) 87-121; W. Wright, *A Short History of Syriac Literature*, London 1894, 84-85; J.-M. Sautet DPAC 2, 1543-1544, J. Tubach: LTK = 5 (1996), 581-582; J.M. Fiey: DHGE 26 (1997) 1266-1267; B. Hartmann BBKL 3, 263 s

GIOVANNI DRUNGARIO, CATENISTA

Non si ha alcuna notizia sulla vita e l'opera di questo catenista vissuto intorno al VI e VII secolo. Egli ha redatto una Catena per ognuno dei quattro grandi profeti (Isaia, Geremia, Ezechiele e Daniele). Nel prologo alla Catena a Isaia dichiara che, non riuscendo a capire il testo del profeta, è ricorso ai Padri per chiarire le difficoltà, in particolare a Origene, Eusebio di Cesarea, Teodoro di Eraclea, Eusebio di Emesa, Apollinare e Teodoro di Ciro. Osserva però, per prendere le distanze dalle accuse di eresia rivolte loro, che allorché questi autori non presentano le proprie dottrine offrono interessanti osservazioni.

Edizioni e studi: cfr. il capitolo sulle Catene; G. Dorival, *Dès commentaires de l'Écriture aux chaînes*, in: *Le monde grec ancien et la Bible*, a c. di C. Mondésert, Paris 1984, 360-386, spec. 368 ss

GIOVANNI DIACRINOMENO

Da Fozio, che ha letto cinque dei dieci libri della *Historia ecclesiastica* di Giovanni Diacrinomeno, originario della Siria, noi sappiamo solo qualcosa dello scopo e del tenore del lavoro, ora perduto eccetto che per alcuni fram-

menti conservati soprattutto nella *Historia ecclesiastica* di Teodoro il Lettore. La narrazione di Giovanni comincia dal tempo della condanna di Nestorio durante il regno di Teodosio II, cioè dal 431, e abbraccia il periodo del controverso patriarcato di Pietro il Fullone di Antiochia (471, 474-477, 485-488) fino al regno di Anastasio I (491-518). Secondo Fozio, Giovanni trattò il primo Concilio di Efeso (431) con disprezzo, ma «aveva venerazione» per Efeso II (449) (*latrocinium Ephesinum*) e il suo importante protagonista, Dioscoro, presidente di esso, dal quale fu avanzata una posizione ortodossa. Giovanni probabilmente scrisse intorno all'anno 500 e l'interesse mostrato per gli eventi di Antiochia e Siria nei frammenti ritrovati suggerisce che egli fosse siriano. Il nome Diacrinomeno, «esitante», indica che Giovanni deve essere annoverato tra quei cristiani del V e VI secolo che avevano delle riserve nell'accettare i decreti del Concilio di Calcedonia (451).

Edizioni: CPG 7509; cfr. Fozio, *Bibliotheca*, cod. 41; G. C. Hansen, *Theodorus Anagnostes. Kirchengeschichte*, GCS, 54, Berlin 1971, 152-157; *Acta concilii Nicaeni II, actio V*, in: Mansi 13, 180E-181B.

Studi: A. Jülicher: PW 9, 2 (1910) 1806; J.-M. Sautet: DPAC 1, 1563.

EVAGRIO SCOLASTICO

Nato durante il regno di Giustiniano (527-565) a Epifania (Epiphaneia) sull'Oronte, Evagrio era uno studente al tempo della presa di Antiochia da parte dei Persiani nel 540. Dopo aver completato i suoi studi giuridici a Costantinopoli, fece ritorno ad Antiochia, probabilmente qualche tempo prima del 560, durante il primo patriarcato di Anastasio (558-570) di cui egli dimostra qualche conoscenza di prima mano. Qualche tempo dopo il 569/570, quando l'abate Gregorio divenne patriarca, Evagrio e il suo parente, lo scolastico (avvocato) Giovanni di Epifania, divennero i suoi consiglieri legali e membri eminenti della comunità locale. Per questo i cittadini di Antiochia accordarono a Evagrio un pubblico ricevimento in occasione del suo secondo matrimonio nel 588; inoltre gli furono assegnati una questura onoraria dall'imperatore Tiberio (578-582) e un ex consolato dall'imperatore Maurizio (582-602). Evagrio aveva delle conoscenze tra i membri della corte imperiale e, a causa della sua collaborazione con il patriarca Gregorio, era un testimone oculare di molti eventi politici, militari ed ecclesiastici del suo tempo. Egli si recò a Costantinopoli nel 587/588 con il suo patriarca per difenderlo di fronte a un tribunale imperiale e a quello ecclesiastico dalle accuse sorte probabilmente a causa di problemi religiosi locali. La prima moglie di Evagrio e molti dei suoi figli morirono per la peste; egli stesso muore dopo il 593/594.

Evagrio compose una *Historia ecclesiastica* in sei libri, che abbracciano il periodo che va dall'inizio della polemica nestoriana (428) al 593/594; essa potrebbe essere stata commissionata dal patriarca Gregorio. La sua importanza sta nel fatto che è l'unica fonte per gli eventi successivi al Conci-

lio di Calcedonia (451) fino alla fine del VI secolo. Il I libro copre il periodo precedente al Concilio di Calcedonia, specialmente Nestorio e il I e II Concilio di Efeso, mentre il II libro tratta del Concilio di Calcedonia e delle sue conseguenze. Alla fine del II libro Evagrio include un compendio degli *acta* calcedoniani. Il III libro è dedicato al regno di Zenone, Basilio e Anastasio I; il IV a Giustino e Giustiniano. Il libro V parla del regno di Giustino II e Tiberio, e il VI di quello di Maurizio. Dato che egli scrive per giustificare il Concilio del 451 e la sua dottrina, dà priorità alla preservazione dei documenti concernenti il credo calcedoniano, particolarmente se trattavano questioni controverse. In taluni casi egli è il solo a preservare alcuni documenti. Le sue principali fonti letterarie sono la *Chronographia* di Giovanni Malalas, il compendio storico di Eustazio di Epifania, ora perso, la *Storia ecclesiastica* dello storico anticalcedonese Zaccaria, le *Guerre* di Procopio e la storia secolare del suo parente Giovanni di Epifania, di cui restano solo alcuni frammenti. Nei primi tre libri che abbracciano molti eventi profani dell'Oriente e dell'Occidente, dei fenomeni naturali, come pure gli affari ecclesiastici, esiste una dicotomia tra le vicende secolari e quelle della Chiesa, poiché egli utilizzò fonti che trattavano esclusivamente o delle prime, oppure delle altre. Per contrasto la materia degli ultimi tre libri è meglio integrata, ma in concreto predomina il materiale profano, dimostrando così quanto egli sia andato lontano dal genere di storiografia ecclesiastica del modello eusebiano.

L'approccio di Evagrio è più spesso tematico che cronologico, e anche per la sequenza degli eventi del suo tempo è poco attendibile. Il suo stile è arcaizzante e retorico, pur tuttavia, per la sua tendenza teologica, la narrazione è moderata nei toni. La *Historia ecclesiastica* di Evagrio è stata usata dallo storico bizantino Niceforo Callisto Xanthopoulos.

Edizione J Bidez, L Parmentier, *The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia*, London 1898, rist., Amsterdam 1964

Traduzioni - Francese A-J Testugièr, *Évagre Histoire Ecclésiastique* Byzantion 45 (1975) 187-488

Italiana F Carcione, *Storia ecclesiastica*, Roma 1998

Studi L Thurmayer, *Sprachliche Studien zu den Kirchenhistoriker Euagrius*, Eichstatt 1910, G F Chesnut, *The First Christian Histories Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*, ThéolHist 46, Paris 1977, P Allen, *Evagrius Scholasticus the Church Historian*, Spicilegium Sacrum Lovaniense 41, Leuven 1981, V A Caes, *Evagrius Scholasticus, a Literary Analysis* ByzF 8 (1982) 29-50, ODB 2, 761

MACARIO DI ANTIOCHIA

Eletto patriarca melchita di Antiochia poco dopo la metà del VII secolo, non riuscì mai a mettere piede nella sua sede per il divieto dell'invasore arabo. Risiedette, pertanto, a Costantinopoli, dove fu un pilastro della pro-

paganda monotelita, alimentando lo scisma romano-bizantino consumatosi dal tempo delle reciproche scomuniche tra il papa Teodoro e il patriarca Paolo (647). Il suo pensiero cristologico, al di là delle citazioni polemiche, ci è noto direttamente soltanto attraverso le deposizioni rese al VI Concilio ecumenico (680-681), che lo rimosse, dopo averlo inserito nella lista degli eretici anatematizzati. Tra gli Atti conciliari emerge, in particolare, un'estesa *Confessio fidei*, dove Macario si sforza di stabilire una continuità dottrinale con le lettere di papa Onorio. La testimonianza resa al Costantinopolitano III da Costantino di Apamea dimostra quanto l'autorità spirituale di Macario sui calcedoniani di Siria fosse effettiva, nonostante l'assenza di contatti ordinari per gli ostacoli posti dal governo islamico.

Edizioni: CPG 7625, Mansi 11, 349-360, ACO 2, 2/1, 218, 7-230, 6

Studi: J Rissberger, *Das Glaubensbekenntnis des Patriarchen Makarius von Antiochien des Hauptes der Monotheleten auf den 6. allgemeinen Konzil*, Offenbach 1940, S. Voicu DPAC 2, 2053, M Maccarone, *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio*, Roma 1989, 348, 385, 392-393, 397-399, 403, 406, 431, F Carcione, *La genesi storico-teologica del monotelismo maronita*, Roma 1991, 41

SIMEONE STILITA IL GIOVANE

Simeone Stilita il Giovane nacque nel 521 e si stabilì come stilita sulla Montagna Meravigliosa, vicino ad Antiochia, nel 541. Nel 551 si trasferì su una colonna più alta e nel 554 accettò l'ordinazione sacerdotale come conferma della sua ortodossia. Morì nel 592. Il suo culto sembra essere stato promosso al posto di quello del più vecchio stilita, che era stato assunto dai monofisiti. Ci è anche giunta una vecchia *Vita* (BHGa 1689; CPG 7369) che incorpora numerosi passi dai sermoni, e anche una *Vita* di sua madre Marta (BHGa 1174; CPG 7370). In contrasto con il vecchio stilita, esiste una considerevole prova dell'attività letteraria del giovane Simeone, e le opere che ci rimangono ci fanno ritenere che egli abbia ricevuto una istruzione formale, benché non vi sia menzione di questo nella *Vita*. Ci restano le seguenti opere: 1) tre *Troparia* liturgici, a lui attribuiti, che devono essere tra gli esempi più antichi che ci sono giunti della innografia bizantina; 2) *Lettera a Giustino il Giovane*: della sua corrispondenza, soltanto una lettera, conservata negli Atti del II Concilio di Nicea, può con sicurezza essere considerata come autentica; è indirizzata all'imperatore Giustino II, anche se è stato provato in modo convincente che essa era originariamente indirizzata a Giustino I; 3) *Omelie*: ci sono giunte trenta omelie, su vari soggetti ascetici.

Edizioni: *Troparia* CPG 7365; P. Van den Ven, *La Vie ancienne de s Syméon le Stylite le Jeune*, Subsidia Hagiographica 32, 1, Bruxelles 1962, 84-88; *Lettera a Giustino il Giovane* CPG 7366; PG 86, 3216-3220. *Omelie* CPG 7367, P. Van den Ven, *op. cit.*, 33-55 (sermoni 1-4); A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca*, 8, 3, Roma 1971, 4-156 (sermoni 4-30).

Studi: sui *Troparia* S. Pétridès, *Saint Syméon le nouveau Stylite mélode*: EO 5 (1902) 270-274; P. Van den Ven, *Les écrits de s. Syméon le Stylite le Jeune avec trois sermons inédits* Muséon 70 (1957) 1-57; Krumbacher, 144-145; J. Gribomont: DPAC 2, 3203; T. Špidlík-DSp 14, 1267-1275, s.v. Stylites

GIOVANNI DI GABALA

Giovanni, vescovo di Gabala (o più plausibilmente, secondo Honigmann, Gabboula) in Siria Prima, prese parte, come uno dei rappresentanti monofisiti, al Concilio indetto dall'imperatore Giustiniano nel 536 per risolvere la divisione tra i seguaci e gli antagonisti (monofisiti) del Concilio di Calcedonia. A un Giovanni di Gabala (forse la stessa persona) è attribuita una *Vita di Severo*, il capo di coloro che si opponevano a Calcedonia, che fu patriarca di Antiochia nel 512-518. Di questa *Vita* ci è giunto un frammento, citato negli Atti del VII Concilio ecumenico di Nicea.

Edizione: Mansi 13, 184BC.

Traduzioni - Inglese: C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire 312-1453*, Prentice-Hall 1972 (rist., Medieval Academy Reprints for Teaching 16, Toronto-Buffalo-London 1986, 44, tr. parziale).

Italiana: *Vedere l'invisibile, Nicea e lo statuto dell'immagine*, a c. di L. Russo, Palermo 1997, 54.

Studi: Honigmann, 29; T.W. Davids: DCB 3, p. 374, n. 178.

ISACCO DI NINIVE

LA VITA

Isacco di Ninive (anche conosciuto come Isacco il Siro) nacque nella regione del Qatar (Bet Qatraye), nel Golfo Persico, nel VII secolo. Divenne monaco e maestro nella sua terra natia fino al 676 circa, anno in cui venne consacrato vescovo di Ninive (Mossoul) nel monastero di Beth 'Awe (nel Kurdistan) dal *Katholicos* Giwargis (Giorgio) I di Seleucia-Ctesifonte. Dopo cinque mesi, «per una ragione che Dio conosce» (come dice uno dei suoi biograf), Isacco rassegnò le dimissioni dal suo ufficio episcopale e si ritirò sulle montagne del Khuzistan, dove visse una vita da eremita. In età avanzata andò al monastero di Rabban Shabur, dove morì, forse ormai cieco, in data sconosciuta. Tutti i suoi scritti, sulla preghiera e la vita spirituale, sembrano appartenere ai suoi ultimi anni. Nonostante la sua adesione a Nestorio, evidente dalla sua riverenza per Teodoro di Mopsuestia, a cui egli dà il titolo tradizionale «l'Esegeta», Isacco divenne un maestro spirituale immensamente popolare e i suoi scrit-

ti furono tradotti dal siriano in greco, arabo, georgiano ed etiopico, ed anche in paleoslavo: tra gli slavi cristiani, fu grandemente ammirato. Nel suo insegnamento sulla preghiera, si rifà esplicitamente a Evagrio e alle *Omelie* di Macario, e anche alla tradizione già ben affermata della spiritualità sira, e unisce l'intuito intellettuale di Evagrio con la spiritualità empirica di «Makaros». La sua è una spiritualità del cuore e di un amore per Dio e per l'intero ordine creato, che non conosce limiti.

Studi: J.-B. Chabot, *De S. Isaaci Ninivitae vita scriptis et doctrina*, Paris 1892; G.L. Mariotti, *Isaac of Nineveh and the Writings of Macarius of Egypt*: JTS 20 (1919) 345-347; F.C. Burkitt, *Isaac of Nineveh*: JTS 26 (1925) 81-86; S.P. Brock, *St. Isaac of Nineveh and Syriac Spirituality*: Sobornost/Eastern Churches Review 7/2 (1975) 79-89; E. Khalife-Hachem: DSp 7 (1971) 2041-2054.

LE OPERE

Gli scritti di Isacco vennero raccolti in due parti, dopo la sua morte. La *Prima Parte* venne tradotta in greco, ma non la *Seconda Parte*, così è attraverso la *Prima Parte* che Isacco ha raggiunto fama ecumenica. La *Seconda Parte* è rimasta largamente sconosciuta fino a epoca recente. Esiste anche un'opera chiamata il *Libro della Grazia*, la cui autenticità è contestata. M. Geerard indica anche alcuni capitoli ascetici falsamente attribuiti a Isacco (CPG 7869).

1. Prima Parte

La *Prima Parte* consiste di 82 omelie. Venne tradotta in greco nel IX secolo da due monaci della Grande Laura di S. Saba, Patrizio e Abramo, che inclusero, insieme a materiale autentico di Isacco, testi desunti da altri due scrittori siriani, Filosseno di Mabbūgh e Giovanni di Dalyatha. Estratti da quest'opera, tradotti in russo, furono inclusi nella versione della *Filocalia* di Teofane il Recluso. Il testo originale siriano venne pubblicato nel 1909 da P. Bedjan.

Edizioni: CPG 7868; P. Bedjan, *De perfectione religiosa*, Paris 1909; versione greca: N. Theotokis, Leipzig, 1770; II ed., a c. di J. Spetsieris, Atene 1895, 1976³.

Traduzioni - Inglese (dal siriano): A.J. Wensinck, *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*, Verhandelingen der kon. Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afd. Letterkunde, n.s. 23, 1, Amsterdam 1923, rist., Wiesbaden 1969; M. Hansbury, *St. Isaac of Nineveh, On Ascetical Life*, Crestwood (NY) 1989 (solo le omelie 1-6); S. Brock, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, CSS 101, Kalamazoo (MI) 1987, 246-263 (estratti).

Inglese (dal greco): [Dana Miller], *The Ascetical Homilies of St. Isaac the Syrian*, Brookline (MA) 1984 (con note di confronto con il testo originale siriano).

Francese: J. Touraille, *Isaac le Syrien: oeuvres spirituelles*, Paris 1981.

Italiana: M. Gallo, P. Bettolo, *Isacco di Ninive: Discorsi ascetici*, I, Roma 1984 (solo le omelie 1-6).

2. Seconda Parte

La *Seconda Parte* era conosciuta da Bedjan, che pubblicò alcuni estratti da un ms., adesso andato perduto, nella sua edizione della *Prima Parte*. Fino a poco tempo fa si temeva che la *Seconda Parte* fosse andata persa per sempre, tranne che per un incompleto ms. conservato a Parigi (syr. 298), ma nel 1983 un completo ms. venne scoperto nella Biblioteca Bodleiana a Oxford da S. Brock. La *Seconda Parte* consiste di 41 capitoli, dei quali il capitolo 3 è composto da quattro centurie della conoscenza spirituale. È già apparsa una traduzione italiana del capitolo 3 da parte di P. Bettolo, che sta per pubblicare un'edizione dei primi tre capitoli; un'edizione dei capitoli 4-41, con una traduzione inglese, è stata già pubblicata da S. Brock. La *Seconda Parte* nell'antichità non venne tradotta in altre lingue e quindi non contribuì in alcun modo alla fama ecumenica di Isacco.

Edizione: Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian), *The Second Part, Chapters IV-XII*, a c. di S. Brock, CSCO 554, Scr. Syr 224, Leuven 1995.

Traduzioni - Inglese: S. Brock, *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian), The Second part, Chapters IV-XII*, CSCO 555, Scr. Syr. 225, Leuven 1995; Idem, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, CSS 101, Kalamazoo (MI) 1987, 264-271 (della *Parte Seconda* III [Centurie sulla conoscenza]); ibidem 272-297 contiene una precedente traduzione della *Parte Seconda* XIV, XV; Idem, *The Prayers of St. Isaac the Syrian*: Sobornost/Eastern Churches Review 16/1 (1994) 20-31 (della *Parte Seconda* V); Idem, *St. Isaac the Syrian. Two Unpublished Texts*: Sobornost/Eastern Churches Review 19/1 (1997) 7-33 (della *Parte Seconda* I, II).

Italiana: P. Bettolo, *Isacco di Ninive: Discorsi spirituali*, Bose 1985, II ed. ampliata, 1990 (la traduzione ampliata include della *Parte Seconda* IV, V, XXXII, XXXV, XXXIX, e le preghiere della fine di I).

Studi: S. Brock, *Isaac of Nineveh: Some Newly-Discovered Works*: Sobornost/Eastern Churches Review 8/1 (1986) 28-33 [= *Studies in Syriac Spirituality*, The Syrian Churches Series 13, 1988, 109-113]; Idem, *Lost and Found: Part II of the Works of St. Isaac of Nineveh*: SP 18, 4 (1990) 230-233.

3. Il Libro della Grazia

Nella sua edizione della *Prima Parte*, Bedjan fa anche riferimento ad un'altra opera di Isacco il Siro chiamata il *Libro della Grazia*. Deve ancora essere pubblicata, ma la sua autenticità è contestata: G. Bunge la difende come un'opera tarda di Isacco, mentre Dana Miller propone di at-

tribuirlo a un contemporaneo di Isacco, Shem'on de-Taybutheh (Simeone il Pieno di Grazia).

Studi: A. Vööbus, *Eine neue Schrift von Ishaq von Ninive*: OS 21 (1971) 309-312; G. Bunge, *Mar Isaak von Nineveh und sein Buch der Gnade*: OS 34 (1985) 3-22; [Dana Miller], *The Ascetical Homilies of St. Isaac the Syrian*, Brookline (MA) 1984, LXXXI-LXXXV.

Traduzione: [Dana Miller], *The Ascetical Homilies of St. Isaac the Syrian*, Brookline (MA) 1984, 397-426 (estratti).

GIOVANNI DAMASCENO

LA VITA

Giovanni Damasceno discendeva dalla famiglia dei Mansur, di origine siriana, ma di confessione melchita. I suoi antenati, che risiedevano nella capitale della Siria, occupavano cariche importanti sotto gli imperatori bizantini e a partire del 636 sotto i califfi. Lo stesso nonno, prefetto della città di Damasco, la consegnò nel 635 agli Arabi. Giovanni, nato verso il 650, ricevette una formazione greca solida e nello stesso tempo una buona conoscenza dell'arabo e dell'Islam. Anch'egli ricevette incarichi di fiducia alla corte. A causa della politica anticristiana di Abdel Malek (685-705) si ritirò verso il 700 (data discussa), assieme al suo fratello adottivo Cosma, nel monastero di Mar Saba, presso Gerusalemme. Fu ordinato sacerdote da Giovanni, patriarca della città santa (705-735), prima dell'inizio della controversia iconoclasta. Insegnava nel suo monastero, predicava a Gerusalemme, consigliava i vescovi, s'impegnava per il culto delle immagini e si applicava soprattutto alla composizione delle sue numerose opere in difesa dell'ortodossia e per l'edificazione del popolo. Come risulta dalla sua *Vita*, e questo viene confermato dalla tradizione manoscritta, rielaborò verso la fine della sua vita alcuni dei suoi scritti. Morì in una età avanzata nell'anno 750 circa, comunque prima del 754. Stimato già tanto dai suoi contemporanei, diventò ancora più famoso dopo la sua morte. Il II Concilio di Nicea (787) lo chiama venerabile, e la Santa Sede lo proclamò nel 1890 Dottore della Chiesa; la sua festa si celebra il 4 di dicembre.

Introduzioni generali e bibliografie: M. Jugie: DTC 8 (1924) 693-751; J.M. Hoeck, *Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung*: OCP 17 (1954) 5-60; Beck, spec. 476-486; A. Kallis, *Handapparat zum Johannes-Damaskenos-Studium*: OS 16 (1967) 200-213; B. Studer: DSP 8 (1974) 452-466; Idem: DPAC 2,1559-1562; B. Kotter, *L'edizione delle opere di San Giovanni Damasceno*: RSLR 8 (1979) 435-437; Idem: TRE 17 (1988) 127-132; R. Volk: LThK 5 (1996) 895-899; S.J. Voicu, *Teologia e Iconoclasmo a Bisanzio*, in: *Storia della Teologia nel Medioevo*, a c. di G. d'Onofrio, Casale Monferrato 1996, 305-336. Cfr. anche le bibliografie negli studi in seguito.

LE OPERE

Le opere del Damasceno, conservate in una tradizione manoscritta straordinariamente ricca e tradotte in tante lingue, si estendono su tutti i campi del pensiero teologico.

Edizioni CPG 3,8040-8127, M Lequien, *Oriens christianus*, Paris 1712 (= PG 94-96), B Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, 5 voll., PTS 7, 12, 17, 22, 29, Berlin-New York 1969-1988

Traduzioni (scelte) G Richter, *Dialectica*, BGrL 15, Stuttgart 1982, D Stiefenhofer, *Expositio*, BKV 44, München 1923, F Hathanay, *Expositio*, New York 1958, A Siclari, *Expositio*, Parma 1994, V Fazzo, *Difesa delle immagini sacre*, Roma 1983, W Hradsky, *Drei Verteidigungsschriften gegen, welche die heiligen Bilder verwerfen*, Leipzig 1994, P Voulet, *Homéhes sur la nativité et la dormition*, Sch 80, Paris 1961; M Spinelli, *Omelie cristologiche e mariane*, Roma 1980, G Pons Pons, *Homilias cristológicas y marianas*, Madrid 1996, D M Lang, G R Woodward, H Mattingly, a c di, *Barlaam*, London 1967, R Le Coz, *Écrits sur l'Islam*, Sch 383, Paris 1992

1 *Scritti dogmatici*

L'opera principale di Giovanni è la cosiddetta *Pege tes gnoseos* («Fonte di Conoscenza»). Nella lettera dedicatoria al suo fratello Cosma, l'autore spiega i principi di questa opera tripartita. Nei *Capitula philosophica*, chiamati anche *Dialectica* (CPG 8041), intende esporre le dottrine filosofiche migliori; vi riprende in realtà dalla tradizione patristica un riassunto rielaborato da autori cristiani dell'*Eisagoge* di Porfirio. Il libro *De haeresibus* (CPG 8044) presenta 100 eresie, per 80 delle quali si attiene a Epifanio, mentre per le altre, compresa quella dell'Islam, segue altre fonti, ma dimostra anche una certa originalità. Secondo alcuni, Giovanni avrebbe ripreso tutta questa presentazione delle eresie dalla *Doctrina Patrum* (cfr. Kotter 4,3 s.). Nell'*Expositio fidei* cerca di «ricapitolare» in 100 capitoli la dottrina ecclesiastica: sulla Trinità: capp. 1-14; sulla creazione visibile e invisibile: 15-44; sulla cristologia: 45-81; su questioni diverse, come il battesimo, la venerazione della croce: 81-99; sulla resurrezione: 100. Tradotta in latino nel secolo XII, l'*Expositio* è stata divisa in quattro parti, conformemente alla divisione delle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Del resto è notevole che tutte le tre parti della *Pege* furono trasmesse in due redazioni diverse dovute allo stesso autore.

Inoltre sono da ritenere alcuni trattati dogmatico-polemici, come l'*Instituto elementaris* (CPG 8040) e *De recta sententia*, una sorta di confessione di fede (CPG 8046). Sono notevoli anzitutto i trattati contro le eresie cristologiche, nei quali Giovanni, prendendo posizione a proposito di dottrine ancora discusse, approfondisce il suo pensiero: due contro i nestoriani (CPG 8053-8054), tre contro i monofisiti (CPG 8051, 8047, 8049), uno contro i monoteliti (CPG 8052) e uno contro i manichei (CPG 8048). Una *Controversia*

fra un saraceno e un cristiano, almeno nella sua redazione finale, è però da attribuire a Teodoro Abu Qurra (CPG 8075). Alle *Orationes de imaginibus tres*, l'opera teologica senz'altro più originale di Giovanni (CPG 8045), è legata infine la sua fama di grande difensore del culto delle immagini.

B Kotter, *Die Überlieferung der Pege gnoseos des hl. Johannes von Damaskos*, StPatrByz 5, Ettl 1959, B Kotter, *L'edizione delle opere di San Giovanni Damasceno* RSLR 8 (1979) 435-437

2. *Scritti morali e ascetici*

A questo genere appartiene il trattato *De sacris ieiuniis* (CPG 8050). I cosiddetti *Sacra Parallela*, un florilegio biblico-patristico sulla vita cristiana, potrebbero risalire a una opera tripartita di Giovanni su Dio, sull'uomo e sulle virtù e sui vizi (CPG 8056). Non sono invece autentici gli scritti *De virtutibus et vitis* (CPG 8111) e *De octo spiritibus nequitiæ* (CPG 8110).

3. *Scritti esegetici*

L'opera esegetica di Giovanni si limita all'interpretazione delle lettere paoline (CPG 8079). Si tratta però in gran parte di estratti dai commenti alle medesime di Giovanni Crisostomo. Tuttavia si ignorano le fonti dei commenti su *Ef, Fil, Col, 1 e 2 Tess e 2 Tim*.

4. *Agiografia*

Sono stati trasmessi *Encomia* su Barbara (CPG 8065) e su Crisostomo (CPG 8064), nonché la *Passio* di Artemio (CPG 8082). Il cosiddetto *Romanzo di Barlaam*, una sorta d'iniziazione alla vita monastica, deve essere posteriore a Giovanni, comunque potrebbe provenire anche dal monastero di S. Saba.

5. *Predicazione*

Vengono riconosciute come autentiche le prediche *In nativitate Domini* (CPG 8067), in cui è interpolata una discussione sulla religione tenuta alla corte dei sassanidi (CPG 6968), *In ficum arefactam* (CPG 8058), *In sabbatum sanctum* (CPG 8059) e *In transfigurationem Domini* (8057). Famosa è soprattutto la trilogia sulla dormizione di Maria, pronunciata durante la notte di un 15 agosto (CPG 8061-8063). Nella seconda omelia (cap 18) si trova però interpolata la *Storia Eutimiaca*, un racconto sull'assunzione di Maria. L'autenticità di altri discorsi viene discussa o rifiutata.

6. *Poesia*

Giovanni ha certamente avuto parte nella composizione di canti liturgici (cfr. CPG 8070). Tuttavia non è del tutto chiarito in che misura egli abbia contribuito all'*Oktoechos*. Comunque nella tradizione bizantina viene considerato come grande riformatore della poesia e della musica ecclesiastica.

PENSIERO TEOLOGICO

1. *Caratteristiche letterarie delle opere*

Per valutare esattamente il pensiero teologico di Giovanni, si deve tenere presente il carattere compilatorio che caratterizza una gran parte dei suoi scritti. Nell'Epistola dedicatoria premessa alla *Pege* egli stesso annuncia di non intendere dire nulla di personale, di scegliere invece i detti migliori degli altri (*Dial prooem.* 60. Kotter 1). Infatti, sia nella sua opera principale che negli altri scritti egli recepisce la terminologia dialettica e teologica dei Padri, il loro modo di ragionare e di dividere il materiale raccolto. Notevole è in particolare che nella composizione dell'*Esposizione* si colloca nella tradizione delle sintesi teologiche, la quale risale a Gregorio di Nissa e a Teodoro di Ciro (B. Studer, *Storia Teol.*, 488 s.). Anzi, cita *in extenso* gli autori scelti. Così riprende nella *Dialectica* capitoli interi dalla *Doctrina Patrum* e da Nemesio (cfr. Kotter, 1). Nella seconda parte della *Pege* (se appartiene a lui) riproduce la presentazione delle eresie di Epifanio e di altri autori antieretici. Soprattutto è da considerare che, compilando l'*Esposizione*, Giovanni vi ha integrato un trattato sulla Trinità e sull'incarnazione, attribuito a Cirillo (cfr. Kotter 1, LVIII: indicazione di tutti i passi ripresi). Ha interpolato fra le due parti di questo trattato capitoli interi sulla creazione e sulla natura umana ripresi dal *De natura hominis* di Nemesio (cfr. Kotter, 2, 256 s.). Nei capitoli 36, 58 e 59 cita verbalmente l'*Epistula ad Marinum* (CPG 7697, 10) e la *Disputatio cum Pyrrho* (CPG 7698) di Massimo il Confessore (cfr. Kotter 2, 256). I commenti alle lettere paoline costituiscono estratti da opere esegetiche anteriori. Del resto Giovanni ripete letteralmente pure ciò che aveva scritto altrove, come ad esempio nei discorsi sulle immagini (cfr. Kotter 3; per altri esempi B. Studer, *Arbeitsweise*, 23-28, nonché l'ed. critica degli altri scritti).

Per capire bene questa fedeltà conscia e voluta alla tradizione anteriore, che a prima vista potrebbe sorprendere, si devono prendere in considerazione le condizioni nelle quali Giovanni ha composto le sue opere. Apparteneva a un ambiente che amava i manuali, i riassunti, i florilegi e le Catene bibliche. Come gli altri autori del suo tempo, non intendeva ri-

dire in modo nuovo ciò che era stato già bene espresso, ma diffondere questi pensieri nel proprio linguaggio. Questo fatto costituisce senz'altro una certa mancanza di creatività. Ma l'originalità dello stesso Giovanni consiste piuttosto nell'arte e nella varietà di compilazione. Egli merita anche di essere apprezzato per l'informazione ricca e la impressionante cultura teologica. Dimostra specialmente nella sua opera principale la capacità di scegliere concetti pertinenti entro un materiale vastissimo, benché forse già elaborato, e di comporli in una sintesi vigorosa. In questo senso supera tutti i teologi prebizantini, pure Massimo il Confessore che è stato un pensatore molto più profondo.

Comunque il carattere compilatorio di una parte notevole dei suoi scritti obbliga a orientare la valutazione del suo pensiero in due direzioni. Anzitutto si deve vedere in lui piuttosto un testimone della patristica greca, e quindi si insisterà meno sull'uno o sull'altro passo, che forse è stato ripreso da qualche fonte alla lettera e neppure ben assimilato. Si cercherà piuttosto di sottolineare le grandi linee del suo pensiero e i principi fondamentali delle sue scelte: la fedeltà alla fede di Calcedonia, l'insistenza sulla libertà umana, la predilezione per la teologia dell'immagine. Si deve pertanto prescindere da ciò a cui egli non si è interessato, cosa non sempre facile. Inoltre non si deve dimenticare che il suo modo conciso di riferire il patrimonio patristico ha certamente creato la stima per le sue opere, fatto che sta all'origine della immensa diffusione dei suoi scritti in tanti manoscritti, edizioni e traduzioni. Non si escluderà certamente la fortuna storica, che non si spiegherà senza l'apprezzamento dell'opera stessa di Giovanni. Comunque il giudizio sulla sua importanza per la storia della teologia dipenderà in gran parte dalla posterità singolare della sua opera (cfr. *infra*).

2. *Orientamento monastico*

Sottolineando il carattere compilatorio di una parte considerevole delle opere di Giovanni, si rimarca ugualmente quanto egli deve alla tradizione patristica. Sulla scia di una larga maggioranza degli autori post-calcedonesi, anch'egli ricorre di rado direttamente alle Sacre Scritture. Per difendere e confermare l'ortodossia – scopo principale del suo lavoro teologico – si fonda, come gli altri, piuttosto sull'autorità dei Padri. Del resto la frequentazione della Bibbia, per quanto ancora sussiste nella patristica orientale tardiva, si riduce all'ambito delle Catene, dei florilegi spirituali o degli estratti di commenti, e si orienta quindi completamente all'esegesi degli interpreti autorevoli dei primi quattro secoli (cfr. B. Studer, *Storia Teol.*, 590-593). Lo stesso eccezionale ricorso da parte di Giovanni alla dialettica porta l'impronta della tradizione patristica. Mentre si incontrano nel secolo VI teologi che si distinguono per il loro studio personale della filosofia contemporanea, per menzionare solo Giovanni Filopono e Boe-

zio, Giovanni invece non si muove che sulla scia tracciata dai maestri cristiani precedenti (cfr. B. Studer, *Storia Teol.*, 599-607). Queste osservazioni valgono pure per l'orientamento monastico che caratterizza tutto il suo lavoro teologico. Tuttavia sotto questo aspetto egli dimostra un'originalità molto più netta.

Siccome la maggior parte dei suoi scritti è indirizzata a un pubblico monastico – se si eccettua parzialmente la predicazione (cfr. B. Studer, *Arbeitsweise*, 33 s.), non sorprende il fatto che l'ideale della vita cristiana perfetta si trova al primo piano del pensiero teologico del Damasceno. Egli ama presentarlo in passaggi più o meno lunghi, ossia in scritti e discorsi di carattere ascetico. Ne parla quando predica sui misteri di Gesù, celebrati nella liturgia, quando esalta l'esempio dei santi o quando tocca, pure nei suoi scritti dogmatici e polemici, questioni di spiritualità, come la lettura della Bibbia, il paradiso o la libertà umana (cfr. ad es. *Expos.* 90: Kotter II, 209 ss.; *Trasfigurazione*. Kotter V, 447 s., e *Chrysost.* 5 s.: Kotter V, 361 s.). Se fosse accertato che la vita di Barlaam provenisse dall'ambiente di S. Saba o fosse stata composta addirittura da Giovanni stesso, si possiederebbe una conferma eccezionale di questo orientamento monastico. Questa opera tanto stimata durante il medioevo, nella quale la leggenda di Buddha e alcune favole pagane vengono cristianizzate e combinate con discorsi sulla conversione e sulla preghiera, costituisce, infatti, nient'altro che una iniziazione romanzesca alla vita monastica (cfr. B. Studer: DSp, 464 ss.).

La vita perfetta stessa consiste in una salita dell'anima verso Dio, anzi in una visione anticipata della visione eterna (cfr. B. Studer: DSp, 456-459). Si realizza soprattutto nella contemplazione, nella preghiera, ciò che è una unione con Dio, a condizione però che l'anima si distacchi dai vizi (*apatheia*) e si abbandoni a Dio (*agape*). Per arrivare alla cima della purezza e della carità, dove si contempla Dio, è necessaria una preparazione: il superamento del peccato e dell'ignoranza, la fede nutrita dalla parola e la fede che si esprime in buone opere.

3. Dottrine particolari

a Trinità e incarnazione. Per il suo pensiero trinitario Giovanni si attiene strettamente alla tradizione patristica greca, dando però la preferenza a Gregorio di Nazianzo. Questo fatto spiega che neanche egli si premura di approfondire la fede sulla processione dello Spirito Santo. Comunque riprende dalla tradizione patristica greca la tesi fondamentale che lo Spirito non procede dal (*ek*) Figlio, ma per mezzo di lui (*dia*) dal Padre (*Expos.* 8: Kotter 30 s., con le fonti). Anzitutto la dipendenza dal Nazianzeno fa capire perché Giovanni, nel cap. 8 dell'*Esposizione*, premette una sorta di *De Deo uno* alla dottrina trinitaria (*Expos.* 8: Kotter 18 s.; cfr. Gregorio di Naz., *or.* 28). Tuttavia a questo riguardo Giovanni ha ripreso

proprio il capitolo per intero dallo Pseudo-Cirillo che prima di lui si era fondato sul Nazianzeno. In un punto però Giovanni va oltre Gregorio. Applica alla Trinità il concetto di *perichoresis* che Gregorio, come Nemesio di Emesa, aveva utilizzato per spiegare l'incarnazione. È vero però che deve anche questo doppio uso di *perichoresis* allo Pseudo-Cirillo (cfr. *Expos.* 8: Kotter 29, e *Expos.* 91: Kotter 214). Tuttavia sembra attribuire un peso maggiore al nesso fra il suo uso trinitario e quello cristologico (cfr. *Expos.* 51: Kotter 126, con altri testi; B. Studer, *Arbeitsweise*, 112 s.; K. Rozemond, *Christologie*, 29). Completa quindi la tematica di *theologia-oikonomia* a cui Gregorio, seguendo Origene, aveva dato per primo una espressione molto concisa (cfr. Gregorio Naz., *ep.* 101, 4, 20 s.). Del resto, rifacendosi alla *Doctrina Patrum*, precisa quel binomio (*Expos.* 2: Kotter 8), anzi non manca di sviluppare il concetto di *oikonomia*, riassumendo con esso le sue idee sull'opera salvifica di Dio (*Expos.* 45: Kotter 106 s., con altri testi; K. Rozemond, *Christologie...*, 2-16).

Nell'approfondimento ulteriore dell'*oikonomia* Giovanni si mette naturalmente sulla scia della tradizione posteriore, recependo soprattutto la cristologia degli autori post-calcedonesi. Fa propria la dottrina sull'unione ipostatica, in parte attraverso la *Doctrina Patrum*, da Leonzio di Bisanzio, dall'autore del *De sectis*, da Teodoro da Raithou e da Anastasio di Antiochia. Secondo questa teoria l'ipostasi del Logos, che sussiste nella natura divina, si è fatta anche ipostasi della natura umana assunta, che pertanto non è anipostatica, ma enipostatica (cfr. anzitutto *Expos.* 53: Kotter 128, con le fonti). Pur trascurando la tensione fra i due elementi del concetto di *hypostasis*, cioè fra l'esistenza in se stessa e le caratteristiche individuali, Giovanni ricorre anche al concetto della *hypostasis synthetos*. Lo deve in primo luogo a Massimo il Confessore (*Expos.* 47: Kotter 114 s., con altri testi di Giovanni e le sue fonti). Lo stesso autore, ma anche altri, come Anastasio di Antiochia, gli hanno fornito le idee sulle due energie e sulle due volontà di Cristo (*Expos.* 58 s.: Kotter 137-153, con le fonti). Ma Giovanni non va oltre Massimo. In particolare non tematizza ulteriormente neanche lui in che modo la Passione liberamente assunta dal Verbo di Dio sia stata in Gesù una libera Passione umana, cioè il principio e l'esempio dell'amore di ogni uomo (cfr. B. Studer, *Dio Salvatore*, 323).

b. Mariologia. Come gli autori greci post-efesini, Giovanni non si limita a discorrere della maternità divina di Maria, tema in fondo cristologico. Con gli altri predicatori del suo tempo sviluppa piuttosto tutte le prerogative della madre di Dio. A questo proposito ricorre a numerose immagini bibliche e non bibliche, ai giochi di parole e a paradossi, enumerando i titoli di lode in effusioni oratorie, anzi poetiche (cfr. M. Spinelli, *Omelie*, 21-24). Famosa è in particolare la sua presa di posizione in favore dell'assunzione di Maria (*Dorm.* I, 10: Kotter 5, 495: trasferimento in una vita più divina, senza morte). Del resto è considerevole che Giovanni, pur mettendo chiaramente in risalto l'ubbidienza della nuova Eva (cfr. *Dorm.* I, 7: Kotter 491), non mette in parallelo Maria e la Chiesa.

c *La libertà e la grazia.* La polemica contro i monoteliti e la controversia antimanichea hanno portato Giovanni a precisare il suo pensiero sulla volontà umana, nonché i rapporti fra la libertà dell'uomo e la prescienza creatrice di Dio (cfr. B. Studer: DSp 459 s.). Dietro queste preoccupazioni dogmatiche però non sta solo la preoccupazione di difendere l'ortodossia, ma un interesse propriamente spirituale. Quando ricorda ai fedeli la necessità del distacco e della preghiera, Giovanni sottolinea nello stesso tempo che ambedue non si realizzano senza l'aiuto dello Spirito Santo (*Expos* 95, con *Rom* 8,3 s. · Kotter 2, 223; *Imag* 3, 33: Kotter 3, 137). Egli riserva senz'altro uno spazio molto ampio alla libertà umana. Quando parla della cooperazione (*synergeia*) fra Dio e uomo, esalta la capacità di scegliere liberamente il bene, ma rileva nello stesso tempo l'assistenza di Dio (*Expos* 43 s.: Kotter 2, 102 s.: nel contesto della prescienza divina). Nell'ascesi continua, la continenza di un santo diventa quasi la sua natura, e l'ascesi viene con l'aiuto divino coronata con l'*apatheia* (*Chrys.* 6: Kotter 5, 362) Anzi, insiste sulla potenza creatrice di Dio dalla quale provengono l'essere e ogni capacità di fare il bene (*Volunt.* 19: Kotter 4, 202; *Expos.* 44: Kotter 2, 103). Sulla stessa linea egli si riferisce anche alla necessità della redenzione e dei sacramenti (*Expos* 82: Kotter 2, 181-186: battesimo, e *Expos* 86: Kotter 2, 191-198: eucaristia).

d. *La teologia dell'immagine.* In tutta la sua ricca eredità letteraria Giovanni non dimostra mai tanta originalità di teologo quanto nella trilogia dei *Discorsi sulle Immagini* (cfr. Kotter 3, 1-33, con altra bibliografia). Inserendosi con questi discorsi nella prima fase della controversia iconoclasta (730-754), ha messo in evidenza due principi in favore del culto dei santi e delle immagini sacre. Da una parte, distingue fra adorazione (*latreia*), dovuta solo a Dio, e le diverse forme di venerazione (*proskynesis*) (cfr. *Imag.* I, 14; III, 28; III, 41: Kotter 3, 87; 135, 142); dall'altra sottolinea che il culto si indirizza sempre al prototipo dell'immagine (cfr. *Imag.* I, 35: Kotter 3, 147). Per valutare pienamente questa difesa di una prassi cristiana piuttosto secondaria, si deve considerarla nel quadro della sua teologia generale dell'immagine (cfr. B. Studer: DSp 460 s.). Se il credente si sente obbligato ad imitare il modello di perfezione, Maria ed i santi, e a venerare quindi pure le loro immagini, è spinto da questo bisogno perché è stato creato a immagine di Dio, chiamato cioè a rassomigliare al suo creatore (cfr. *Expos.* 26: Kotter 2, 75 s.). Risponde a questa vocazione, imitando la bontà divina e la vita virtuosa di coloro che sono piaciuti a Dio. Diventando immagine vivente dei santi, il cristiano entra quindi nell'economia delle immagini, fondata sulla generazione eterna del Verbo, immagine perfetta del Padre (cfr. III, 18: Kotter 127), manifestata nelle teofanie del VT e anzitutto nell'incarnazione del Verbo, attualizzata continuamente nei santi che non fanno che imitare Cristo, l'immagine di Dio (*Imag.* I, 21: Kotter 3, 108 s.; III, 26: Kotter 3, 132-135; III, 33: Kotter 137 s.). Imitando soprattutto Cristo (*In ficum* 1: Kotter 5, 102 s.), poi la Madonna (cfr. soprattutto *Dorm.* 2, 19: Kotter 5, 539 s.) e gli altri santi (cfr. *Imag.* I, 21; I, 37; II, 10: Kotter 108, 99 s., 149),

il credente diventa lui stesso modello di vita perfetta, capace di insegnare la virtù agli altri, come hanno dimostrato soprattutto i grandi maestri spirituali: Melezio e Crisostomo (*Chrys.* 8: Kotter 5, 363), come pure Giordanes e il patriarca Giovanni, suoi contemporanei, puri specchi di Dio e delle cose divine non soltanto per la loro carità, ma anche per la loro fede ortodossa e la loro conoscenza delle Scritture Sacre (*Trisag.* 1: Kotter 4, 304 s.; cfr. anche *Prolog.*: Kotter).

POSTERITÀ

Considerando l'insieme dei suoi scritti, si deve vedere in Giovanni in primo luogo un custode fedele della tradizione cristiana. Sapeva fare le sue scelte nel patrimonio patristico noto nel suo tempo, esprimere quindi il suo proprio pensiero con le parole dei Padri ispirati dallo Spirito Santo e mettere insieme i dati della fede comune in un mosaico impressionante. In realtà non mancava di prendere posizioni più personali nelle sue opere polemiche. Non rimaneva poi dietro ai grandi predicatori e poeti della Chiesa bizantina di allora. Così non sorprende il fatto che in seguito fu tanto stimato come teologo, come predicatore e come poeta sia in Oriente che in Occidente.

I suoi scritti, infatti, soprattutto la *Pege*, le prediche mariane e il *Romanzo di Barlaam*, attribuitogli, furono conservati in numerosi manoscritti, sia nel testo originale che in molte traduzioni (georgiana, armena, araba, latina e tante altre). In Oriente i teologi bizantini ripresero soprattutto le sue idee sulla prescienza e sulla predestinazione e si attennero a lui nelle confessioni a proposito della Trinità, specialmente della seconda processione nonché del culto dei santi, delle immagini e delle reliquie. Il suo influsso fu ancora più forte nelle Chiese slave, e ciò fino ai tempi odierni.

In Occidente invece furono diffuse dapprima le omelie di Giovanni. Nel 1140 venne tradotta l'*Expositio* e ben presto seguirono le altre parti della *Pege*. Il riconoscimento della teologia trinitaria di Pietro Lombardo da parte del IV sinodo lateranense (1215) dissipò anche le esitazioni anteriori di fronte a quella del Damasceno. L'*Expositio*, divisa ormai in quattro libri e chiamata spesso *Sententiae Damasceni*, fu quindi frequentemente copiata e citata. Grazie a questa larga diffusione della sua opera principale Giovanni ebbe un influsso notevole sulla teologia scolastica. Trasmise a questa una grande parte del patrimonio patristico greco, fino ad allora ignorata. Oltre dal Maestro delle Sentenze e dai suoi imitatori (cfr. L. Ott, in: CChG III, 902 s.), il pensiero di Giovanni fu ripreso soprattutto da Tommaso d'Aquino. Questo si appoggiò non solo sugli Atti dei concili antichi e su Boezio, ma appunto anche sul Damasceno (cfr. I. Backes, in: CChG II, 928 s.). Si riferisce alla sua *Esposizione* nella dottrina sulla predestinazione (*Summa Th.* I, 23), sull'unione ipostatica (ibidem III, 2, 3) e sulle due volontà di Cristo (ibidem III, 18). Nei Concili d'Unione del secolo XV

i sinodali ricorsero alcune volte a Giovanni a proposito delle questioni sul *Filioque* e sull'eucaristia.

L'influsso di Giovanni sulla teologia scolastica si effettuò quindi in primo luogo in quanto la sua *Esposizione* costituiva una fonte considerevole di nuove informazioni, come soprattutto nel caso della comprensione dell'unione ipostatica, finora solo superficialmente conosciuta. Non riguarda invece il metodo teologico. In questo campo del resto Giovanni non fu originale. La teologia «scolastica» fu fondata due secoli prima di lui e influenzò quindi i teologi medievali piuttosto attraverso Boezio e lo Pseudo-Dionigi (cfr. B. Studer, in *Storia Teol.*, 599-611). Non sappiamo in che misura Giovanni, attraverso le sue prediche e i suoi scritti ascetici, abbia influenzato la spiritualità posteriore orientale e forse pure quella occidentale. Questa è una lacuna, poiché proprio in tale settore egli si è dimostrato testimone personale della tradizione patristica.

Studi: J. Nasrallah, *S. Jean de Damas. Son époque, sa vie, son oeuvre*, Harissa 1950 (cfr. ThR 48 [1952] 153 s.); L. Ott, *Das Konzil von Chalkedon in der Frühscholastik*, in: CChG II, 873-922; I. Backes, *Die christliche Problematik der Hochscholastik und ihre Beziehungen zu Chalkedon*, in: CChG II, 923-939; F. Dölger, *Der griechische Barlaam-Roman. Ein Werk des hl. Johannes von Damaskus*, StPatrByz 1, Ettal 1953; B. Studer, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*, StPatrByz 2, Ettal 1958; K. Rozemond, *La christologie de saint Jean Damascène*, StPatrByz 8, Ettal 1959; G. Richter, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos*, StPatrByz 10, Ettal 1964; A. Kallis, *Der menschliche Wille in seinem Grund und Ausdruck nach der Lehre des Johannes Damaskenos*, Nassau 1965; J. Grégoire, *La relation éternelle de l'Esprit au Fils d'après les écrits de Jean de Damas*, RHE 64 (1969) 713-755; E. Jammers, *Die jambischen Kanones des hl. Johannes von Damaskus*, in: Idem, a c. di, *Schriften, Ordnung, Gestalt*, Bern/München 1969, 195-256; C. von Schönborn, *L'icône du Christ*, Fribourg 1976, R. Volk, *Urtex und Modifikationen des griechischen Barlaam-Romans*, ByzZ 86/87 (1993/1994) 441-461; A.-L. Darras-Worms, *Le visage de l'invisible*, Paris 1994; F.R. Gahbauer, *Die Anthropologie des Johannes von Damaskos*, ThPh 69 (1994) 1-21; P. Khoury, *Jean Damascène et l'Islam*, Würzburg/Altenberge 1994.

GIOVANNI DI EUBOIA

Nella storia dei testi bizantini il nome di Giovanni di Euboia appare assieme a quello di Giovanni Damasceno, con cui viene spesso confuso, benché se ne distingua per un linguaggio e una mentalità del tutto diverse. La sua origine non è accertata. Forse visse nei pressi di Damasco, forse realmente sull'isola di Euboia (Halkin). Comunque fu monaco, non vescovo (Halkin, contro Beck) nel secolo VIII. Come risulta da una predica sugli Innocenti, fu certamente attivo nel 742. Oltre questo discorso sono stati conservati un altro sulla concezione di Maria e un terzo sulla resurrezione di Lazzaro. La passione di santa Parasceve, ora edita da Halkin, potrebbe essere autentica. Altri discorsi attribuitigli (sulla concezione di sant'Anna e sul Natale) appartengono al Damasceno. Tutti questi scritti costituiscono un buon esempio di una «predicazione provinciale» (Beck), e sono di un autore che non era molto preoccupato di teolo-

gia, che si esprimeva in uno stile popolare senza scrupoli e non frenava i suoi sentimenti antigioiudaici.

Edizioni: CPG 8135-8138; PG 96, 1460-1508.

Studi: Beck, 502 s.; F. Halkin, *La Passion de Sainte Parascève par Jean d'Eubée*, in: *Polychordia. Festschrift F. Dölger zum 75. Geburtstag*, a c. di P. Wirth, vol. 1, Amsterdam 1966, 226-237; D. Stiernon, DSp 8 (1974) 487; A. Labate, DPAC 2, 1566; R. Volk, LTK 5 (1996) 904.

REGINO DI COSTANZA

Regino fu vescovo di Salamina (o Costanza) nell'isola di Cipro e partecipò al Concilio di Efeso (431). Insieme ad altri vescovi ciprioti (Zenone di Kurion ed Evagrio di Soli), presentò al concilio un *libellus* accusatorio (in greco: ACO 1, 1, 7, pp. 357-358; in latino: ACO 1, 5, pp. 357-358) contro il patriarcato antiocheno che sarebbe stato colpevole di aver violato l'autocefalia di Cipro. Sempre durante Efeso, si schierò in favore della deposizione di Nestorio (ca. 381-ca. 451) pronunciando una omelia (ACO 1, 3, pp. 168-169) pervenutaci anche in etiopico.

Edizioni e studi: CPG 6485 s.; J. Irmischer, DPAC 2, 2978.

ALESSANDRO DI CIPRO

Alessandro, un monaco del monastero vicino al santuario di S. Barnaba a Salamina (o Costanza) nell'isola di Cipro, visse probabilmente nella seconda metà del VI secolo (Salaville 1914). Di lui ci restano tre scritti: una omelia sul ritrovamento della croce, un compendio di questa omelia e un encomio dell'apostolo Barnaba. Il primo di questi testi pronunciato alla festa della Esaltazione della croce il 14 settembre è, con le parole di Salaville (1914): «un riassunto di tutta la storia della religione» dalla creazione del mondo al tempo di Costantino. Esso, prolisso e retorico, è una curiosa mistura che comprende anche una trattazione sulla Trinità e l'incarnazione. Questa omelia fu tradotta sia in georgiano che in russo antico, e ne fu fatto un compendio secondo lo stile retorico da uno scrittore posteriore; tale compendio viene citato come secondo lavoro di Alessandro nella CPG. L'encomio sull'apostolo Barnaba, il cui testo greco ora è stato edito da Van Deun, è un panegirico politico, probabilmente pronunciato nella chiesa di S. Barnaba a Salamina. Anch'esso prolisso e retorico, fu composto con lo scopo di convalidare la miracolosa scoperta delle reliquie di Barnaba al tempo dell'imperatore Zenone (474-491), e perciò di rendere autentica la pretesa delle origini apostoliche di Cipro. Alessandro stava forzando la situazione per assicurare l'indipendenza ecclesiastica dell'isola. Degno di nota è il fatto che gli Atti apocrifi di Barnaba sono elaborati fantasiosamente dall'omelista.

Edizioni: CPG 7398-7400, e suppl.; PG 87, 4016-4067; 4077-4088; 4087-4106 (solo testo latino); ASS 2 giugno (1698) 436-452 (greco); ed. critica di P. Van Deun, in: *Hagiographica Cypria*, CCG 26, 1993, pp. 15-122 (testo pp. 83-122). Sul testo, cfr. P.C. Pennachini, *Discorso storico dell'invenzione della Croce del monaco Alessandro*, Grottaferrata 1913; correzioni in: G. Mercati, RSBN 4 (1935) 297-298.

Studi: H. Delehaye, *Saints de Chypre* AB 26 (1907) 236-237; S. Salaville, *Le moine Alexandre de Chypre (VI^e siècle)*: EO 15 (1912) 134-137; Idem: DHGE 2 (1914) 191-193; A. Labate: DPAC 1, 134 s.; cfr. P. Allen, *The Sixth-Century Greek Homily: A Re-Assessment*, in: *Preacher and the Audience. Studies in Christian and Early Byzantine Homiletics*, a c. di M.B. Cunningham, P. Allen, Leiden-Boston-Köln 1998.

ARCADIO, ARCIVESCOVO DI CIPRO

Arcadio, arcivescovo di Salamina (Costanza), Cipro, almeno dal 625 circa fino alla sua morte, 640 circa, fu un importante sostenitore dell'ortodossia calcedonese nelle controversie cristologiche del VII secolo: nominato con l'approvazione di Massimo il Confessore, ricevette una lettera dogmatica da Sofronio, patriarca di Gerusalemme, e nel 625 circa fu il destinatario di un decreto dell'imperatore Eraclio, che gli proibiva di menzionare le due attività in Cristo dopo l'unione. Fu dietro sua richiesta che Leonzio di Neapolis scrisse le *Vitae* dei santi ciprioti, s. Spiridone e s. Giovanni l'Elemosiniere. L'unica opera di Arcadio che ci è giunta è un panegirico di s. Giorgio (BHG 684). È improbabile che egli sia l'autore della *Vita di San Simeone il Giovane*, anche se Giovanni Damasceno gli attribuisce il frammento della *Vita* che include nel *florilegium* al suo terzo trattato contro gli iconoclasti.

Edizioni: CPG 7983; K. Krumbacher, *Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung*, BAW XXV, 3 (1911) 78-81 (basata su Paris Coislin. 146).

LEONZIO DI NEAPOLIS

LA VITA

Si conosce poco della vita di Leonzio, vescovo di Neapolis (la moderna Limassol) a Cipro, nella prima metà del VII secolo; dovrebbe forse essere identificato con il Leonzio di Neapolis che era presente al Concilio del Laterano del 649: è improbabile che vi fosse un omonimo a Napoli. Egli è principalmente conosciuto come agiografo, avendo scritto le vite di due santi della nativa Cipro su richiesta del suo arcivescovo Arcadio († ca. 640) ma, insieme a numerosi sermoni, egli scrisse anche un trattato *Adversus Iudaeos*, che ci è giunto perché venne citato da Giovanni Damasceno e dal VII Concilio ecumenico per i suoi argomenti in difesa della venerazione della croce, delle icone e delle reliquie dei santi.

Studi: H. Gelzer, *Ein griechischer Volksschriftsteller des 7. Jahrhunderts*: *Historische Zeitschrift* 61 (1889) 1-38 (= *Ausgewählte kleine Schriften*, Leipzig 1907, 1-56); A.-J. Festugière, L. Rydén, *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Bibliothèque archéologique et historique 95, Paris 1974; O. Kresten, *Leontios von Neapolis als Tachygraph? Hagiographische Texte als Quellen zu Schriftlichkeit und Buchkultur im 6. und 7. Jahrhundert*: *Scrittura e civiltà* 1 (1977) 155-175; R. Browning, *The 'Low Level' Saint's Life in the Early Byzantine World*, in: *The Byzantine Saint*, a c. di S. Hackel, *Studies supplementary to Sobornost* 5, London 1981, 117-127 (= Idem, *History, Language, and Literacy in the Byzantine World*, London 1989, n. VIII); C. Mango, *A Byzantine Hagiographer at Work: Leontios of Neapolis*, in: *Byzanz und der Westen: Studien zur Kunst des europäischen Mittelalters*, a c. di I. Hutter, Wien 1984, 25-41; W. Aerts, *Leontios of Neapolis and Cypriot Dialect Genesis. Praktika B' diethnous Kypriologikou Synedriou*, 2, Nicosia 1986, 379-389; J. Hofstra, *Leontius van Neapolis als Hagiograaf*, in: *De heiligenverering in de eerste eeuwen van het christendom*, a c. di A. Hilhorst, Nijmegen 1988, 186-192.

LE OPERE

1. *Vita di Giovanni l'Elemosiniere*

Su richiesta di Arcadio, Leonzio scrisse una *Vita* di Giovanni l'Elemosiniere, patriarca di Alessandria nel 610-620. Giovanni era nativo di Cipro, probabilmente di Amathous, dove morì e venne sepolto. Egli era stato amico di Leonzio, che gli aveva fatto visita parecchie volte ad Alessandria. Questa *Vita* venne concepita come supplemento alla *Vita* scritta da Giovanni Mosco e Sofronio (che probabilmente erano conosciuti da Leonzio), che è andata perduta (vedere *s.v.* Giovanni Mosco, pp. 295 ss.). Dà un quadro prezioso della vita di Alessandria nella seconda decade del VII secolo. Ci è giunta in tre versioni, e venne anticamente tradotta in latino (da Anastasio Bibliotecario), siriano, georgiano, arabo e paleoslavo.

Edizioni: CPG 7882; H. Gelzer, *Leontios' von Neapolis, Leben des heiligen Joannes des Barmherzigen, Erzbischofs von Alexandrien*, Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften 5, Freiburg i.B.-Leipzig 1893 (recensione breve); H. Gelzer, *op. cit.*, apparatus (recensione media); A.-J. Festugière, *op. cit.*, 343-437 (recensione lunga).

Traduzioni - Francese: A.-J. Festugière, *op. cit.*, 439-524.

Inglese: E. Dawes, N. H. Baynes, *Three Byzantine Saints*, London-Oxford 1948, 207-262 (abbreviata).

2. *Vita di San Spiridone di Trimitunte*

Leonzio scrisse anche, su richiesta di Arcadio, una *Vita* di s. Spiridone, il vescovo del IV secolo di Trimitunte a Cipro. Adesso si pensa che quest'opera sia andata perduta, benché sia stato affermato da Garitte che la

Vita anonima conservata in un manoscritto a Firenze (cod. Laurentianus XI, 9), che è basata su una *Vita* andata perduta di s. Spiridone in versi giambici, sia proprio quella scritta da Leonzio.

Edizione: CPG 7884; BHG 1648a; P. Van den Ven, *La Légende de S. Spyridon, évêque de Trimitonte*, Bibliothèque de «Muséon» 33, Louvain 1953, 104-128.

Studi: P. Van den Ven, *op. cit.*, 44*-55*; G. Garitte, *L'édition des Vies de saint Spyridon par M. Van den Ven*: RHE 50 (1955) 125-140, spec. 136-139.

3. *Vita di Simeone il Folle*

A differenza delle altre sue biografie, la *Vita* di Simeone il Folle scritta da Leonzio non riguarda un nativo di Cipro, ma un santo siriano, nato a Edessa e che trascorse l'ultima parte della sua vita a Emesa. In questa *Vita*, come spiega egli stesso, Leonzio usò fonti sia scritte che orali: gli studiosi sono in disaccordo su quali fossero queste fonti, anche se è stato recentemente affermato, da Krueger, che la fonte scritta non fosse altro che il resoconto contenuto nella *Storia della Chiesa* di Evagrio (IV, 34). La *Vita* di Leonzio è significativa perché è la prima del genere per ampiezza di un σαλὸς διὰ Χριστόν, folle per amore di Cristo, un genere di santo che sarebbe diventato popolare nella società bizantina, e ancora di più tra gli slavi che ricevettero il cristianesimo da Bisanzio, per cui la *Vita di San Simeone il Folle* formò un modello per la *Vita di Sant'Andrea il Folle*. Per Simeone, la sua finta pazzia è il suo modo di ottenere la ξενιτεία dalla società, mentre vive ancora in essa: la sua pazzia e il suo comportamento estroso durante il giorno sono bilanciati dalla sua segreta preghiera durante la notte, e la sua presenza nella società umana viene vista come un modo di proclamare il Vangelo, qualcosa che non era possibile fare quando viveva come monaco nel deserto. La *Vita* ci è giunta anche in versione siriana, georgiana e araba.

Edizioni: CPG 7883; BHG 1677-1677b; BHGa 1677-1677bb; L. Rydén, *Leben des hl. Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, Studia Graeca Upsaliensia 4, Uppsala 1963, II ed., edizione in A.-J. Festugière, *op. cit.*, 55-104.

Traduzioni - Francese: A.-J. Festugière, *op. cit.*, 105-160 (con commento nelle pagine 161-222).

Inglese: D. Krueger, *Symeon the Holy Fool. Leontius's «Life» and the Late Antique City*, The Transformation of the Classical Heritage 25, Berkeley-Los Angeles-London 1996, pp. 131-171.

Studi: L. Rydén, *Bemerkungen zum Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, Studia Graeca Upsaliensia 6, Uppsala 1970; Idem, *The Holy Fool*, in: *The Byzantine Saint*, a c. di S. Hackel, Studies supplementary to Sobomost 5, London 1981, 106-113; W. Aerts, *Emesa in der Vita Symeonis Sali von Leontios von Neapolis*, in: *From Antiquity to Early Byzantium*, a c. di V. Vavřínek, Praha 1985, 113-116; E. Kisinger, *Symeon Salos' Hund*: JOEByz 38 (1988) 165-170; D. Krueger, *The «Life of Symeon the Fool» and the Cynic Tradi-*

tion: Journal of Early Christian Studies 1 (1993) 423-442; Idem, *Symeon the Holy Fool. Leontius's «Life» and the Late Antique City*: The Transformation of the Classical Heritage 25, Berkeley-Los Angeles-London 1996.

4. *Sermoni*

Ci sono giunti due dei sermoni di Leonzio (a parte l'*Adversus Iudaeos*): uno sul profeta Simeone e l'altro sulla Festa intermedia della Pentecoste (Μεσοπεντηκοστή), una festa osservata il mercoledì della quarta settimana del tempo pasquale, a metà del periodo tra il giorno di Pasqua e la Pentecoste.

Edizioni: CPG 7880-7881; PG 93, 1565-1597.

5. *Adversus Iudaeos*

Sia Giovanni Damasceno che i Padri del VII concilio ecumenico citano lunghi passi dal quinto libro (o omelia) contro gli ebrei di Leonzio, vescovo di Neapolis, in cui egli difende la venerazione della croce, delle immagini e delle reliquie dei santi contro l'accusa ebraica di idolatria. Gli argomenti di Leonzio sono basati sull'Antico Testamento e gli esempi che questo dà di venerazione verso persone e cose, specialmente nel contesto dell'adorazione nel Tempio. Il trattato di Leonzio venne conosciuto molto rapidamente e sembra che Anastasio Sinaita lo usasse: il che richiede una datazione per il trattato non più tarda del primo terzo del VII secolo. Comunque, recentemente è stato ipotizzato da Speck che il trattato dev'essere posteriore al VII secolo (e quindi posteriore a Leonzio): queste argomentazioni non hanno raccolto un consenso generale. Un altro problema ha attinenza con le forme differenti in cui il trattato viene citato da Giovanni Damasceno e dal II Concilio di Nicea. Il trattato, citato in questo Concilio, era manifestamente un dialogo; quello citato da Giovanni invece potrebbe essere stato una omelia; inoltre esistono altre variazioni minori nelle due versioni citate. La spiegazione più plausibile (avanzata recentemente dal giovane studioso ungherese István Bugár) è che il trattato abbia assunto diverse forme nel corso della sua trasmissione testuale. Esso venne anche citato da Niceforo di Costantinopoli in una forma basata su quella del concilio, ma contenente alcune varianti simili a quella di Giovanni, e nel XII secolo anche usato da Eutimio Zigabeno nella sua *Panoplia Dogmatica*.

Edizioni: CPG 7885; B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, III, PTS 17, Berlin-New York 1975, 156-159, 178-181; Mansi 13, 44-53; tutte e due le redazioni stampate in modo sinottico in: H.G. Thümmel, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre*, TU 139, Berlin 1992, 340-353; PG 130, 295B5-296A8 (da Eutimio Zigabeno).

Traduzioni - Tedesca: H.G. Thümmel, *op. cit.*, 127-135 (versione accresciuta)

Inglese D Anderson, *St John of Damascus, On the Divine Images*, Crestwood (NY) 1980, 41-44, 97-100

Italiane V Fazzo, *Giovanni Damasceno, Difesa delle immagini sacre*, Roma 1983, 75-80 e 163-167, *Vedere l'invisibile, Nicea e lo statuto dell'immagine*, a c di L Russo, Palermo 1997, 39-43

Studi N H Baynes, *The Icons before Iconoclasm* HTR 44 (1951) 93-106 (= Idem, *Byzantine Studies and Other Essays*, London 1955, 226-239), P Speck, *Zu dem Dialog mit einem Juden des Leontios von Neapolis* Poikila Byzantina 4 (1984) 242-249, V Déroche, *L'Authenticité de l'Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis* BCH 110 (1986) 655-669, H G Thummel, *op cit*, 127-136, 233-236

TEODORO DI PAFO

Non sappiamo niente di Teodoro, tranne quello che ci rivela nell'unica opera che ci è giunta, la vita di s. Spiridone, il primo vescovo di Trimitunte a Cipro, che partecipò al I Concilio ecumenico di Nicea nel 325 e anche al Concilio di Serdica (343), ma che è ricordato principalmente come vescovo pastorale e grande taumaturgo. Da ciò sappiamo che Teodoro era stato un monaco del monastero che si trovava a circa 28 stadi dalla città di Curium a Cipro, da dove partì in pellegrinaggio per andare sulla tomba di s. Spiridone, per il quale egli ebbe una grande devozione. In seguito, divenne vescovo di Pafos. Una nota nella sua opera rivela che essa fu per la prima volta recitata nella festa di s. Spiridone, il 14 dicembre del 655. Perciò Teodoro appartiene allo stesso secolo dei suoi compatrioti, Leonzio di Neapolis e Giovanni l'Elemosiniere (v. pp. 241 ss. e 399) e si colloca con loro «tra i principali rappresentanti di quella scuola di agiografi che adornava la chiesa di Cipro nel settimo secolo» (Delehaye). La sua *Vita di san Spiridone* fa uso di materiale precedente, specialmente di una vita del santo in versi giambici che Teodoro attribuì erroneamente al discepolo di Spiridone, Triphyllios. La *Vita* di Triphyllios è andata perduta, ma venne seguita da vicino da un'anonima biografia in prosa del santo, conservata nel cod. Laurentianus XI, 9: P. Van den Ven ha mostrato, paragonando le due *Vitae*, che Teodoro ha considerevolmente arricchito e abbellito la sua fonte principale. Così come nella *Vita* di Triphyllios, Teodoro ha fatto uso dello storico ecclesiastico Socrate e di una versione greca di Rufino (o la sua fonte, Gelasio di Cizico), anche se evidentemente non di Sozomeno, e ha anche attinto da tradizioni orali. Ma è il prodigioso, piuttosto che la storia, che cattura l'interesse di Teodoro, cosicché la sua *Vita di san Spiridone* è preziosa più come quadro della vita cipriota e del culto di santo che per le circostanze storiche della sua vita. Ne esiste anche una versione in paleoslavo.

Edizioni CPG 7987, BHG 1647, 1647b, P Van den Ven, *La Légende de s. Spyridon évêque de Trimitunte*, Bibliothèque du Muséon 33, Louvain 1953, 1-103

Studi P Van den Ven, *op cit*, 55*-115*, J -M Sauget BS 11, 1354-1356

TEODORO, VESCOVO DI TRIMITUNTE

Teodoro fu vescovo di Trimitunte a Cipro nella seconda metà del VII secolo. L'unica sua opera che ci è giunta è una breve vita di Giovanni Crisostomo.

Edizioni CPG 7989, PG 47, u-lxxxviii; F Halkin, *Douze récits byzantins sur S. Jean Chrysostom*, Subsidia Hagiographica 60, Bruxelles 1977, 7-68; versione abbreviata ibidem 45-68

SERGIO DI CIPRO

Sergio, vescovo di Constantia (Salamina), nell'isola di Cipro, convocò un sinodo provinciale (II Concilio di Cipro), che il 29 maggio 643 condannava il monotelismo e decideva di darne notizia a Roma. Con gli Atti fu così inviata un'*Epistula ad Theodorum papam* a firma dello stesso Sergio. Il documento, che è giunto fino a noi, è all'epoca raro e sorprendente sulla bocca di un autore greco, giacché contiene passaggi straordinari quanto soddisfacenti in materia di primato romano.

Edizioni CPG 7628, Mansi 10, 913b-916e

Studi Hfl-Lecl III, 400, Palazzini 1, 290, J L Van Drielen, *Geschichte der Patriarchen von Sergios I bis Iohannes VI (610-715)*, Amsterdam 1972, 82 s; M Maccarone, *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio*, Roma 1989, 369, 374, 376-379, 424, 427

IV
SCRITTORI
DELLA REGIONE
PALESTINESE

INTRODUZIONI

Il territorio della provincia palestinese dal 358 venne suddiviso in due parti: Palestina e Palestina Salutare. Verso l'anno 400 ebbe una nuova organizzazione: 1) Palestina Prima, con capitale Gerusalemme, comprendeva il territorio centrale a ovest del Mar Morto e del fiume Giordano e anche la città di Gaza; 2) Palestina Seconda, con capitale Scitopoli, la regione intorno al lago di Tiberiade; 3) Palestina Terza, con capitale Petra, si estendeva a sud di Gaza, di Gerusalemme e del Mar Morto ed abbracciava tutta la penisola del Sinai e parte dell'Arabia. La lingua usata era soprattutto il greco, almeno in ambiente cristiano, non solo come lingua letteraria, ma anche nelle iscrizioni.

Gerusalemme nel corso del IV secolo riacquista la sua importanza, anche come centro di pellegrinaggi, a scapito di Cesarea, l'antica capitale, molte volte promossa nel Concilio di Calcedonia del 451, non più suffraganea di Cesarea, e diventa patriarcato. Nel 614 Gerusalemme viene conquistata dai Persiani e poi nel 637 dagli Arabi, per un periodo (614-705) è dipendente dalla Sede romana. Per il nostro periodo un'altra città importante come centro culturale, una volta divenuta cristiana, è Gaza. Inoltre nella Palestina si sviluppa fortemente il monachesimo.

a) Le origini del monachesimo cristiano a Gaza sono tradizionalmente associate a Ilario, un nativo della vicina Thavatha, del quale Girolamo scrisse una biografia senza alcun dubbio ampiamente inventata. Quest'ultima sottolinea l'ispirazione dell'Ilario dietro il monachesimo di Gaza, che era già fiorito lì, in risposta all'esempio di Ilario, durante tutta la vita dello stesso s. Antonio. Le grandi figure di Gaza erano i due eremiti, il Grande Vecchio Barsanufio e l'Altro Anziano Giovanni, che sembrano essere stati fedeli all'ortodossia calcedonese, e si erano anche opposti al l'ougenismo dei monaci che si erano imbevuti troppo profondamente di Evagrio. Ma forse a causa dei suoi legami con Ilario, Gaza divenne un centro anche per quei monaci che sentivano profondamente che il Concilio di Calcedonia aveva tradito la fiducia di Cirillo di Alessandria (i quali erano e sono considerati monofisiti).

b) Caratteristica del monachesimo palestinese è la laura (allora il termine fu chiaramente usato per la prima volta), una forma semi eremitica di monachesimo. Il centro dei monasteri palestinesi era Gerusalemme che dal tempo di Costantino divenne città santa per i cristiani. I monaci di

vennero i guardiani dei luoghi sacri – sia di quelli associati alla vita del Signore, sia di quelli associati ai patriarchi dell'Antico Testamento – che richiamavano pellegrini da tutto il mondo cristiano, i quali godevano di un importante patronato, non ultimo quello della famiglia imperiale. È senza dubbio il significato ecumenico della Palestina che fece del monachesimo palestinese un baluardo dell'ortodossia calcedonese, nelle regioni orientali dell'Impero dove il compromesso cristologico di Calcedonia era guardato con diffidenza e risentimento. È soprattutto a Cirillo di Scitopoli, nelle sue *Vitae* dei monaci della Palestina, che dobbiamo la nostra conoscenza del monachesimo palestinese.

c) Il Sinai, con le sue associazioni con i profeti dell'Antico Testamento, Mosè ed Elia, fu ben presto un centro del monachesimo cristiano. Eremiti cristiani si stabilirono qui, inizialmente nelle fertili vallate di Pharan e Raithou, e in seguito sulla sacra montagna del Sinai (o Oreb). In base alla tradizione, l'imperatrice Elena fondò una chiesa cristiana nel Sinai in vista del Roveto Ardente nel corso del suo pellegrinaggio in Terrasanta nel 326, e la pellegrina spagnola Egeria visitò il Sinai nei primi anni del 380. I monaci in quella zona erano esposti agli attacchi delle tribù beduine, e intorno al 550 l'imperatore Giustiniano fortificò il monastero del Roveto Ardente. In epoca più tarda il monastero del Vatos acquisì le reliquie di s. Caterina di Alessandria, e giunse a essere conosciuto come il monastero di S. Caterina. Il più grande luminare del monastero è senza dubbio Giovanni del Sinai, l'autore della *Scala del Paradiso*, uno dei più importanti tra tutti i testi greci monastici.

d) Tra gli scritti monastici della Palestina sono di particolare interesse, anche per la loro importanza come documenti storici fondamentali, i resoconti della caduta di Gerusalemme in mano all'esercito persiano nel 614, con le loro testimonianze sulle sofferenze dei cristiani e specialmente dei monaci. Essi illustrano anche con quanta venerazione ormai i cristiani consideravano Gerusalemme come la loro città santa. Questo intero gruppo di testi letterari, che è incentrato sui resoconti del martirio di Anastasio il Persiano, un soldato persiano che si era convertito al cristianesimo e alla fine aveva subito il martirio, è stato sottoposto a un'analisi esemplare da parte di B. Flusin

Studi F-M Abel, *Histoire de Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, 2 voll., Paris 1952, Perrone, Y. Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven 1992, W. E. Kaegel, *Byzantium and the Early Islamic Conquest*, Cambridge 1992, P. Maraval, *Récits des premiers chrétiens au Proche-Orient (IV-VII^e siècle) Textes choisis, présentés, traduits et annotés par Pierre Maraval*, Paris 1996, M. Piccirillo, *The Mosques of Jordan*, American Center of Oriental Research 1993, B. Flusin, *Saint Anastase le Persane et l'histoire de la Palestine au début du VII^e siècle*, 2 voll., Paris 1992, John Binns, *Ascetics and Ambassador of Christ The Monasteries of Palestine 314-631*, Clarendon 1994, rist., 1996, J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, Washington (DC) 1996

GIOVENALE DI GERUSALEMME

Giovenale, vescovo di Gerusalemme dal 422 al 458, il primo ad assumere la dignità patriarcale, partecipò alla fase iniziale delle controversie cristologiche nei Concili di Efeso (431 e 449) e di Calcedonia (451), preoccupandosi soprattutto di salvaguardare ed espandere i diritti della propria sede. Alleato di Cirillo al I sinodo efesino e del suo successore Dioscoro in occasione del II, durante il Concilio di Calcedonia non esitò a ritrattare l'appoggio precedentemente offerto agli alessandrini. Aderì così alla definizione di fede insieme all'episcopato palestinese, suscitando la rivolta degli ambienti monastici capeggiati da Teodosio (452-453), che accusarono il vescovo di Gerusalemme di aver tradito la retta fede. Le proteste degli insorti al suo rientro in Palestina costrinsero Giovenale a rifugiarsi a Costantinopoli, donde tornò per riprendere possesso della diocesi grazie all'appoggio imperiale (agosto 453). Per qualche tempo le ambizioni politiche del patriarca si estesero, oltre alle tre province palestinesi, anche sulle due province di Fenicia e sull'Arabia. Tali mire dovettero realizzarsi all'indomani del «latrocinio» di Efeso (449), ma a Calcedonia Giovenale dovette negoziare con Massimo di Antiochia il riconoscimento dell'autorità patriarcale limitandola alla Palestina. L'istituzione del quarto patriarcato d'Oriente portava a compimento una linea di tendenza che aveva ispirato la condotta dei vescovi gerosolimitani fin dall'epoca del Concilio di Nicea (325).

L'immagine eccessivamente politica di Giovenale tende a farne dimenticare le origini monastiche, testimoniate anche da un monastero di sua fondazione nella valle del Cedron, e l'attivo sostegno del monachesimo palestinese, che sotto il suo episcopato iniziò a popolare il deserto di Giuda. L'adesione a Calcedonia di Eutimio il Grande, l'iniziatore della vita monastica nel deserto a ridosso di Gerusalemme durante il V secolo, esprime anche la lealtà verso il vescovo della Città Santa, che fra l'altro inserì nel proprio clero numerosi esponenti monastici. Inoltre, il patriarca gerosolimitano promosse significativi sviluppi nel ricco ordinamento liturgico di Gerusalemme, come l'introduzione della festa della *Theotokos* (15 agosto) e la celebrazione del Natale il 25 dicembre, sia pure con meno successo in questo secondo caso.

Giovenale figura come firmatario di una *Ep. ad Caelestinum ep. Romae* (CPG 6710), indirizzata al papa dai delegati del Concilio cirilliano di Efeso (431) convocati a Costantinopoli da Teodosio II, e di una *Ep. ad presbyteros et archimandritas Palaestinoses* (CPG 6711), scritta nel 454, dopo la restaurazione sulla sede gerosolimitana. La sinodica mirava a riappacificare i monaci ribelli con i vescovi che avevano accolto il dogma di Calcedonia, adducendo il motivo della continuità con la fede apostolica e la tradizione dei Padri. Il nome di Giovenale compare però anche in numerosi documenti (lettere e verbali) collegati alle vicende dei tre concili cristologici della prima metà del secolo V. L'unico testo che ci sia giunto a

nome di Giovenale è un'omelia pronunciata a Efeso, nel luglio 431, poco dopo la deposizione di Nestorio da parte dei cirilliani, e tramandata in versione etiopica. Il breve discorso è contraddistinto dalla ricchezza dei riferimenti biblici che fanno risaltare, per contrasto, la moderata vena polemica nei confronti di Nestorio. Contro l'esponente antiocheno Giovenale si limita a riprendere il discorso tradizionale della soteriologia patristica che legava l'evento dell'incarnazione alla prospettiva della deificazione.

Edizioni e studi: CPG 6710-6712; ACO 4, 3, 1, pp. 306-307; 4, 3, 2, pp. 273-275; B. M. Weischer, *Qérellos IV, 1. Homilien und Briefe zum Konzil von Ephesus*, Athiopistische Forschungen 4, Wiesbaden 1979, 82-87; S. Grébaud, *Traduction de la version éthiopienne d'une homélie de Juvénal, évêque de Jérusalem*: ROC 15 (1910) 440-441; E. Honigmann, *Juvenal of Jerusalem*: DOP 5 (1950) 209-279; J. T. Milik, *Notes d'épigraphie et de topographie palestiniennes*: RB 67 (1960) 354-367, spec. 364 s.; L. Perrone, *I vescovi palestinesi ai concili cristologici della prima metà del V secolo*: AHC 10 (1978) 16-52; Idem, *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche*, Brescia 1980; Grillmeier, II, 1.

TEODOSIO DI GERUSALEMME

Teodosio, monaco palestinese, già prima del Concilio di Calcedonia si era messo in evidenza, sia ad Antiochia che ad Alessandria, per lo zelo con cui sosteneva la causa del partito cirilliano. Avendo seguito da vicino i lavori del IV Concilio, egli poté anticipare il rientro dei vescovi in Palestina denunciando l'«apostasia» perpetrata da Giovenale. La sua propaganda contro il patriarca riscosse vasto seguito negli ambienti monastici. Teodosio s'installò per breve tempo (452-453) sul trono di Giovenale procedendo alla sostituzione dei vescovi che avevano aderito al dogma del 451. Consacrò, fra l'altro, Pietro Iberico come vescovo di Maiuma. Sebbene Teodosio si attirasse l'accusa di essere un simpatizzante di Eutiche, le posizioni dottrinali da lui difese sembrano configurarsi nei termini di una fedeltà al Cirillo di Efeso, l'antagonista deciso di Nestorio e della cristologia diofisita, piuttosto che al Cirillo dell'accordo di unione con gli antiocheni (433). Dinanzi alle misure repressive dell'imperatore Marciano, che aveva emesso una condanna a morte contro di lui, si sottrasse alla cattura grazie alla protezione assicurategli dai monaci del Sinai. Di qui passò successivamente in Egitto, ove si trovò a fronteggiare una disputa interna al partito monofisita, suscitata da dottrine di stampo eutichiano. Per risolvere il conflitto, Teodosio si mise in viaggio per Antiochia. Riconosciuto per strada, fu arrestato e portato a Costantinopoli; qui rimase in domicilio coatto dentro un monastero fino alla sua morte.

A Teodosio di Gerusalemme sono attribuiti due scritti in copto, probabilmente da considerare entrambi come spuri. Si tratta di un'omelia in onore di S. Vittore, tradita da un codice del Monastero Bianco, e di un'Encomio di S. Giorgio Martire (CPG 6715). Più che con un'omelia abbiamo in realtà a che fare con una raccolta di miracoli, che si sarebbero verificati in occasione della costruzione del santuario del santo a Lidda.

Edizioni e studi: CPG 6715; E.A.W. Budge, *The Martyrdom and Miracles of Saint George of Cappadocia*, London 1888, 38-44 (testo), 236-241 (tr.); U. Bouriant, *L'éloge de l'apa Victor fils de Romanos* MIFAO 8 (1893) 145-268; E. Honigmann, *Juvenal of Jerusalem*: DOP 5 (1950) 247 ss.; Perrone, 89 ss.; A. Grillmeier, II/1; T. Orlandi, *Theodosius of Jerusalem*, in: *The Coptic Encyclopedia*, VII, New York 1991, 2242.

MARTIRIO DI GERUSALEMME

Martirio, di origine cappadoce, monaco a Nitria fin verso il 457, alla morte di Proterio lasciò l'Egitto insieme a Elia, anch'egli destinato a salire sul trono gerosolimitano, e si trasferì nel deserto di Giuda (Cirillo di Scitopoli, *V. Euth.* 32). Qui fece parte inizialmente della laura di Eutimio, accompagnandolo durante le sue peregrinazioni quaresimali nel deserto. Successivamente, dopo un periodo di vita solitaria, fondò un cenobio non lontano da Gerusalemme che acquisterà grande importanza nel monachismo palestinese del VI secolo. Nel 478 subentrò ad Anastasio come patriarca di Gerusalemme (478-486) persistendo nella sua politica di apertura verso i dissidenti anticalcedonesi. Secondo fonte monofisita si sarebbe rifiutato di aderire all'*Antenkyklion* di Zenone onde evitare così d'inasprire nuovamente i rapporti con gli avversari del IV Concilio, mentre per Cirillo di Scitopoli l'iniziativa di riconciliazione sarebbe partita dagli ambienti monastici. Questa scelta diede i suoi frutti, perché riportò alla comunione ecclesiale la maggior parte di coloro che si erano separati dopo il 451. Con il suo esclusivo richiamo a Nicea, Costantinopoli ed Efeso, la «seconda unione» palestinese (478) anticipò il dettato dell'*Henoticon*, promulgato da Zenone (482) nell'intento di ristabilire la comunione fra le Chiese d'Oriente.

La *Storia ecclesiastica* di Zaccaria Scolastico (o Retore) ci ha conservato due brevi testi che documentano l'atmosfera dottrinale propria dell'età dell'*Henoticon*. Il primo riporta due estratti dell'allocuzione tenuta da Martirio in occasione della cerimonia di riammissione di monaci ed ecclesiastici. Mentre esprime la propria soddisfazione, il patriarca di Gerusalemme precisa anche i termini dottrinali che hanno presieduto all'accordo: accettazione della fede di Nicea e Costantinopoli, confermata da Efeso, e rifiuto di ogni formulazione contraria a questa, «quale che sia il luogo in cui ciò si è verificato, tanto a Rimini, come a Sardica o a Calcedonia» (Zaccaria Retore, *HE V*, 6). La presa di distanza dal IV Concilio è evidente, sebbene essa non si spinga fino a una condanna diretta della definizione del 451 o del *Tomus ad Flavianum*, come richiesto dai monofisiti più intransigenti; questi si attendevano peraltro anche l'accettazione del II sinodo efesino (449) alla stessa stregua del precedente. Questa impostazione servì comunque di base alla politica dell'*Henoticon*, come ci mostra il secondo breve testo di Martirio riportato da Zaccaria (*HE V*, 12): una lettera in risposta al patriarca alessandrino Pietro Mongo (CPG 6515), ove si loda la volontà di pace dell'imperatore e i propositi di riconciliazione del vescovo alessandrino.

au V^e siècle. Muséon 56 (1943) 1-33; R. Caro, *La homilética mariana griega en el siglo V*, Marian Library Studies 3-4, I, Dayton (OH) 1971, 211-226; Perrone, 51-52, 227-228; A. Olivari, *La predicación cristiana antigua*, Barcelona 1991, 168-169.

GIOVANNI DI CESAREA

Giovanni il Grammatico, divenuto successivamente presbitero, di Cesarea (probabilmente in Palestina), è il primo organico rappresentante del cosiddetto «neocalcedonismo». A parte la professione, segnalata dall'appellativo che ne accompagna il nome e messa in ridicolo dal suo antagonista Severo di Antiochia, non possediamo altre notizie biografiche sul personaggio. È infatti incerto che la sua attività sia da collegare con il sinodo tenuto ad Alessandria intorno al 515, e con la sinodica emanata da questo, come vorrebbe una glossa a margine della lettera di Filosseno al lettore Marone di Anazarbo (fra 515 e 518). La distinzione presente nella lettera sinodale tra la definizione di fede e gli anatematismi di Calcedonia, che privilegiava i secondi a scapito della prima, è contraria alla linea teologica propugnata da Giovanni. Né si deve prestar credito alla notizia di Leonzio di Gerusalemme (*Contra monophysitas*, PG 86, 1848 D) che indica il Grammatico come vescovo di Cesarea, confondendolo in realtà con Giovanni di Choziba, metropolita all'epoca della sua attività letteraria.

L'opera del Grammatico non è monopolizzata dalla trattatistica in difesa del concilio, rappresentata rispettivamente dall'importante *Apologia del concilio di Calcedonia* e dai successivi 17 capitoli *Contro gli acefali* (di cui peraltro i nn. 12-17 figurano nelle aporie antimonofisite di Anastasio Sinaita). Se il frammento di un trattato *Contro gli astartoceti*, pervenuto grazie a un florilegio, rientra ancora in questo ambito cristologico, Giovanni di Cesarea si è pure cimentato su altri fronti. Egli è stato particolarmente attivo nella polemica antimanichea: dopo aver composto due *Omelie contro i manichei* presumibilmente ancora in epoca giovanile, sembrerebbe essere ritornato sullo stesso argomento (dopo il 527), in forma assai più matura, con la *Disputa di un ortodosso con un manicheo* (CPG 6862). Fra le varie ipotesi sulla paternità di questo scritto, l'attribuzione a Giovanni di Cesarea risulta tuttora la più probabile. Infine, una Catena sul Vangelo di Giovanni ci ha conservato due estratti attribuiti al Grammatico (su *Gv* 8,44 e 10,18), ma non sappiamo se siano stati tratti da un commentario o più verosimilmente da omelie.

In questo insieme di scritti l'opera più significativa, dal punto di vista storico-dottrinale, rimane l'*Apologia del concilio di Calcedonia*, il cui tenore ci è noto dall'ampia confutazione di Severo di Antiochia (*Contra impium grammaticum*). Grazie al confronto con il testo siriano degli estratti, è stato possibile restituire a Giovanni di Cesarea alcuni frammenti tramandati nella *Doctrina Patrum* sotto il nome di Eulogio di Alessandria. L'*Apologia*, che risale probabilmente al periodo fra il 514 e il 518, doveva comprendere i seguenti aspetti principali: 1) esposizione del dogma del-

le due nature a partire dalla definizione dei concetti ontologici; 2) verifica storica della sua legittimità mediante il richiamo all'accordo del 433 fra Cirillo e gli antiocheni; 3) critica delle posizioni monofisite (con particolare riguardo alle *Orationes ad Nephaliium* di Severo); 4) conferma attraverso l'argomento patristico, con il ricorso a un ampio florilegio.

Di minore originalità, ma anch'esso di notevole interesse quale ulteriore indizio del coinvolgimento dei teologi calcedonesi nel dibattito insorto fra Severo e Giuliano di Alicarnasso, è il frammento dell'*Adversus Aphthartodocetas*. Esso comprende inizialmente una sezione di aporie, quindi un florilegio patristico e successivamente un'esposizione dei diversi significati di *aphthartos*, corredata dai riferimenti biblici. La tesi di fondo afferma che se il corpo di Cristo non è «suscettibile di corruzione» (*phthartos*), egli non può essere considerato consostanziale agli uomini né può esser proposto loro come esempio da imitare. In questo trattato Giovanni ha tenuto presenti il *Dialogus contra Aphthartodocetas* di Leonzio di Bisanzio e gli scritti anti giulianisti di Severo, come si può ricavare anche dalle autorità patristiche addotte a proprio sostegno. Nello stesso tempo il Grammatico manifesta intenti di maggiore ordine e semplificazione, che ben si confanno alle qualità proprie della sua professione.

Secondo quanto riconosciuto dallo stesso Severo (*Contra impium grammaticum* II, 12), Giovanni si pone come il teologo della conciliazione fra le due opposte prospettive scaturite dal conflitto cristologico del V secolo. Tale sforzo di conciliazione si attua a due livelli: a) quello delle nozioni, dove il Grammatico mostra la polivalenza di significati per termini controversi quali *physis*, che rende compatibili formule apparentemente contraddittorie; b) quello della rilevanza teologica: rispetto alla totalità del mistero non si danno formulazioni uniche e conclusive, bensì le une e le altre si integrano a vicenda; esse sono insomma necessarie contemporaneamente per superare l'unilateralità di una sola formulazione cristologica. L'impegno a precisare meglio la terminologia ontologica spinge il Grammatico a riappropriarsi della distinzione cappadoce fra *ousia* e *hypostasis* per applicarla alle due nature in Cristo. Egli intravede con più chiarezza di Nefalio i termini dell'unione ipostatica, benché sia troppo condizionato dal richiamo al «paradigma antropologico» (l'unione di anima e corpo nell'uomo come modello per l'unione delle nature in Cristo), condiviso con il suo avversario Severo di Antiochia. Giovanni formula comunque per primo l'idea della *enhyposstasia* della natura umana di Cristo nell'ipostasi del Logos, che verrà ulteriormente approfondita da Leonzio di Gerusalemme.

Edizioni e studi: CPG 6855-6862; *Severi Antiocheni Liber contra impium Grammaticum*, ed. J. Lebon, CSCO 93-94, 101-102, 111-112, Paris-Louvain 1929-1938; M. Richard, *Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici opera quae supersunt*, CCG 3, Turnhout 1977; J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain 1909, 137-163; Ch. Moeller, *Trois fragments grecs de l'apologie de Jean le Grammairien pour le concile de Chalcedoine*, RHE 46 (1951) 683-688; S. Helmer, *Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung ei-*

nes dogmengeschichtlichen Begriffes, Diss., Bonn 1962, 160-176; S. Otto, *Person und Substanz Die philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz*, München 1968; A. de Halleux, *Le synode néo-chalcédonien d'Alexandrette (ca. 515) et l'Apologie pour Chalcedoine de Jean le Grammaire. A propos d'une édition récente*. RHE 72 (1977) 593-600; P.T.R. Gray, *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)*, Leiden 1979, 115-121; Peronne, 249-260; K.-H. Uthemann, *Antimonophysitische Aporien des Anastasios Sinaites*. ByzZ 74 (1981) 11-26, Grillmeier, II, 2, 54-71; W. Klein, *Der Autor der Joannis Orthodoxi Disputatio cum Manichaeis*. OrChr 74 (1990) 234-244; K.-H. Uthemann, *Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalcedon bis in die Zeit Kaiser Justinians*, in: *Chalcedon: Geschichte und Aktualität Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalcedon*, a. c. di J. Van Oort, J. Roldanus, Leuven 1997, 60-94.

ZACCARIA SCOLASTICO

Lo storico ecclesiastico Zaccaria nacque intorno al 465 a Maiuma, nei pressi di Gaza, città della Palestina meridionale che in quel torno di tempo vedeva fiorire un'importante, seppur effimera, scuola letteraria: il fratello, Procopio di Gaza, fu autore di opere esegetiche e di varia erudizione. Educato ad Alessandria negli anni 485-487, Zaccaria studiò diritto a Berito (Beirut), negli anni 487-492, ed esercitò poi a Costantinopoli la professione forense, per la quale ricevette l'appellativo di Scolastico, cioè avvocato, alla latina *Retore*. Nella capitale fu chiamato a svolgere funzioni di rilievo nell'apparato statale e fu consigliere giuridico a corte. Da giovane, ad Alessandria, aveva conosciuto Severo, il futuro patriarca monofisita di Antiochia (512-518): insieme intrapresero anche gli studi giuridici. Dopo averne favorito la conversione dal paganesimo e aver condiviso con lui un austero regime di vita durante il corso di studi a Berito, Zaccaria non lo seguì nella scelta monastica, sebbene al momento della partenza per Costantinopoli (492) egli fosse di fede monofisita e favorevole alla soluzione della controversia post-calcedoniana dettata nel documento *Henoticon* (482). Da quelle idee egli si distaccò progressivamente, in coincidenza, forse non fortuita, con il declinare delle fortune del monofisismo presso la corte. Dal 527 al 536 fu metropolita di Mitilene, nell'isola di Lesbo, e in tale veste partecipò al sinodo costantinopolitano del 536, nel quale furono condannati il patriarca Antimo e altri esponenti monofisiti, tra i quali Severo, l'antico compagno di studi e di fede religiosa.

L'opera letteraria di Zaccaria è articolata e rilevante. All'età giovanile, forse agli anni del soggiorno a Berito, si deve ascrivere l'*Ammonio*, dialogo intitolato al nome del sofista pagano le cui lezioni Zaccaria ascoltò in Alessandria: il tema è l'*opificium mundi*, ovvero la creazione del mondo nel tempo. La *Vita di Severo*, redatta originariamente in greco intorno al 515 e conservata soltanto in versione siriana, propriamente è un'apologia volta a difendere l'amico, da poco elevato al soglio antiocheno (512), dalle accuse dei detrattori che gli rimproveravano le origini pagane. Si tratta di un documento del massimo interesse per la conoscenza della vita civile e sociale in età tardoantica, e in particolare del sistema scolastico ne-

gli anni del declino del paganesimo. Ascrivibile agli stessi anni, la *Vita di Isaia di Gaza* (di attribuzione contestata), anch'essa nota soltanto in versione siriana, è in pratica un testo agiografico dedicato alle virtù e alle gesta dell'asceta morto nel 488. In essa l'autore afferma di produrre testimonianze di prima mano, raccolte dalla viva voce del protagonista. Analoghe considerazioni valgono per la *Vita di Pietro Iberico*, monaco dei deserti di Palestina e d'Egitto morto nel 488, nota da pochi frammenti in versione siriana. All'ultima fase della vita di Zaccaria sono ascrivibili due diverse opere di polemica antimanichea, *Adversus Manichaeos* e *Capita VII contra Manichaeos*, note da scarsi frammenti e redatte probabilmente in occasione dell'editto di Giustiniano contro quella comunità religiosa (527).

Il nome di Zaccaria è legato soprattutto a una *Storia ecclesiastica*, di cui si è perduto l'originale greco, largamente utilizzato da Evagrio Scolastico per i libri 2-3 della sua opera storiografica. Del testo conosciamo almeno una versione siriana, che mantiene l'attribuzione a Zaccaria, ma è in realtà una compilazione, in 12 libri, di fonti diverse circa gli eventi compresi tra la creazione del mondo e il 569. Il rimaneggiamento dell'opera di Zaccaria è riconoscibile nei libri 3-6, relativi al periodo compreso tra il Concilio di Calcedonia e la fine del regno di Zenone (450-491). Come si è già detto a proposito di altre opere, anche in questo caso Zaccaria manifesta la sua spiccata inclinazione a raccontare fatti di cui è stato testimone oculare. Ciò permette di datare l'opera ai mesi intorno al suo arrivo a Costantinopoli (492) e di sottolineare la sostanziale credibilità di questo autore come fonte storica.

Edizioni e studi: CPG 6995-7001; M. Minniti Colonna, *Zaccaria Scolastico, Ammonio. Introduzione, testo critico, traduzione, commentario*, Napoli 1973; M.-A. Kugener, *Vie de Sèvre par Zacharie le Scolastique*, PO II, 1 (6), Paris 1903; E.W. Brooks, *Vitae virorum apud Monophysitas celeberrimorum*, CSCO 7, Scr. Syr. 7, Parisii 1907, 1-18 (testo), e CSCO 8, Scr. Syr. 8, Parisii 1907, 1-10 (tr.); S.N.C. Lieu, *An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism. The Capita VII contra Manichaeos of Zacharias of Mytilene*. *Introduction, Text, Translation and Commentary*: JbAC 26 (1983) 152-218; E.W. Brooks, *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, CSCO 83-84, Scr. Syr. 38-39, Louvain 1919-1921, 1953² (testo), e CSCO 87-88, Scr. Syr. 41-42, Louvain 1924, 1953² (tr.); PG 85, 1011-1178; G. Bardy, DTC 15, 3676-3680; W. Bauer, *Die Severus-Vita des Zacharias Rhetor*, in: *Aufsätze und kleine Schriften*, Tübingen 1967, 210-228; P. Allen, *Zachariah Scholasticus and the 'Historia Ecclesiastica' of Evagrius Scholasticus*. JTS 31 (1980) 471-488.

PROCOPIO DI GAZA

Sofista cristiano, fratello di Zaccaria Scolastico, vissuto tra il V e il VI secolo. Nato nel 465 a Gaza di Palestina, completò la sua formazione nella città natale e ad Alessandria. Fu presto chiamato in patria a ricoprire la cattedra d'insegnamento, cui restò fedele per tutta la vita. Come testimonia l'allievo e successore Coricio nel suo discorso commemorativo, Procopio godette grande stima per il suo insegnamento e le sue pubblica-

zioni, ma anche per la sua disponibilità e semplicità. Possedeva una formazione teologica così solida da essere considerato e onorato come un vescovo. Morì poco dopo il 530. Nell'insegnamento faceva sfoggio di una preparazione linguistica fondata sugli scrittori classici e di una spiccata personalità di retore. Il panegirico ad Anastasio I, pronunciato in occasione dell'inaugurazione di un monumento, ne è un esempio significativo. Delle moltissime esercitazioni retoriche (*ekphraseis*), solo due sono edite: la descrizione dell'orologio artistico del mercato di Gaza (ed. H. Diels, *Über die von Prokop beschriebene Kunstuhr von Gaza*, Berlin 1917), e quella di una serie di pitture tardoantiche di *Caza* (ed. P. Friedländer, Città del Vaticano 1939). L'epistolario di Procopio, pubblicato già ai tempi dell'autore come raccolta esemplare di capolavori di purezza stilistica atticista, consta di 163 lettere; queste, anche se peccano di astrattezza, mettono tuttavia in evidenza i legami spirituali tra Gaza e i centri culturali del Mediterraneo. Procopio ha lasciato inoltre una grande mole di scritti teologici, che in gran parte aspettano ancora un editore.

Indubbiamente a torto si è voluto distinguere il Procopio sofista dal Procopio teologo. Procopio è il primo della serie degli autori di Catene (cfr. il capitolo *Catene esegetiche greche*, pp. 609 ss.). Seguace della teologia alessandrina, Procopio utilizzò ampiamente Origene, ripudiando l'antiocheno Teodoro. Alla sua grande Catena sull'Ottateuco e sugli altri libri storici dell'AT, che Fozio conosceva per intero, diede il titolo di *Eklogai exegetikai*; rimangono le parti salienti di un estratto preparato dallo stesso Procopio con il titolo *Epitome eklogon*. Vanno sotto il nome di Procopio due commentari al *Cantico dei Cantici*, uno dei quali è autentico, mentre l'altro è un frammento della Catena dei tre Padri, basata su Nilo, Gregorio di Nissa e Massimo il Confessore. Restano, assai lacunose, le Catene su *Isaia* e sull'*Ecclesiaste*. La Catena sui *Proverbi*, giunta sotto il nome di Procopio, è spuria. I frammenti (editi da A. Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, IV, 2, Roma 1847, 155-201 e VII, 2, Roma 1854, 1-81), di una opera genuina di Procopio, fanno pensare a una doppia recensione, come per il commentario dell'Ottateuco. Una polemica contro il neoplatonico Proclo, di cui restano frammenti (A. Mai, *Classici auctores e Vaticanis codicibus editi*, 4, Roma 1931, 274 ss.) e un brano di apologetica cristiana sviluppata con metodo dialettico, sono stati dimostrati genuini dagli studi più recenti, che hanno dissipato i precedenti dubbi. Una descrizione di S. Sofia appartiene invece, più verisimilmente, a Procopio di Cesare; una monodia sul crollo della medesima a causa del terremoto è probabilmente opera di Michele Psello. Entrambi gli scritti, nelle edizioni più antiche, sono assegnati a Procopio.

Edizioni e studi: CPG 7430-7448; PG 87,21-2842 (incluse le opere spurie); A. Garzya, R.L. Loenertz, *Procopii Gazaevi epistolae et declamationes*, Ettal 1963, S. Leanza, *Procopii Gazaevi catena in Ecclesiasten*, CCG 4, Turnhout 1978, 1-50; PW 23,259-272; EC 10, 85; Beck, 414-416; O Voh, *Prokops Verhältnis zum Christentum*, TU 125, 1981, 579-591; G. Dorival, *Dès commentaires de l'Écriture aux chaînes*, in: *Le monde grec ancien et la Bible*,

a c. di C. Mondésert, Paris 1984, 360-386, spec. 363-368; F. Petit, *Eusèbe d'Émèse et Théodore de Mopsueste: l'apport de Procope de Gaza*, Muséon 104 (1991) 359-354, (altra bibliografia nel capitolo sulle Catene).

SIMMACO

Un esegeta vissuto nel V secolo, altrimenti sconosciuto, e presunto autore di un *Commento al Cantico dei Cantici*, di cui resta un ampio frammento in versione siriana. Circa 356 scolii, brevi e spesso parafrastici del testo biblico, hanno il lemma Σύ; prediligono l'interpretazione allegorica e morale con interesse ascetico; appartengono probabilmente a un autore vissuto prima di Procopio, perché sono traditi anche nell'*Epitome* anonimamente oppure sotto il lemma ἄλλος. Il Mai, che ha edito la Catena, ha sciolto la sigla dubbiosamente in Σικυδίου; ma il Sikyditēs, di cui si ha notizia come eventuale compilatore di una Catena sul VT, difficilmente potrebbe essere identificato con Σύ o con il compilatore del tipo II. Faulhaber, invece, l'ha sciolta in Συμεώνος o meglio Συμμάχου; ma non ci risulta che il Simmaco noto, vissuto nel V secolo, presunto autore di *Commentarii* sul *Cantico*, abbia commentato i *Proverbi*. Attendibile è l'ipotesi di Leanza, secondo cui è latente in questa sigla il nome di Evagrio, Σύ. La Catena è attestata nel cod. Vat. gr. 1802, XII secolo.

Edizioni e studi: CPG 6547; C. Van den Eynde, *La version syriaque du Commentaire de Grégoire de Nysse sur le Cantique de Cantique*, Louvain 1939, 77-89 (testo); 104-116 (tr. francese); M. Faulhaber, *Hobeliad-Propheben- und Predigercatenen*, Wien 1902, 90-94; G. Mercati, *Pro Symmacho*, in: *Nuove note di letteratura biblica e cristiana antica*, ST 95, Roma 1941, 91-93; M. Richard, *Les fragments du commentaire de S. Hippolyte sur les Proverbes de Salomon*, Muséon 78 (1965) 286-287 e 80 (1967) 356, n. 41 (= Idem, *Opera minora*, I, Turnhout-Leuven 1976, n. 17).

ENEAS DI GAZA

LA VITA

Nacque a Gaza da una famiglia di rango piuttosto alto (Procopio di Gaza, *Ep.* 82 in Hercher, *Epistol. Graeci* 564, 15-16, lo definisce «di buona stirpe»). Non è possibile stabilire la sua esatta data di nascita, che tuttavia può essere collocata presumibilmente attorno al 450. Come ha osservato E. Legier (OrChr 7 [1907] 352-354), Enea compose la sua opera principale, il *Teofrasto*, poco dopo il 484, quando ormai doveva aver raggiunto la piena maturità (in *Teofr.* 66, 11-67,16 Colonna = PG 85.1000 A2-1001B3, la persecuzione degli ortodossi da parte del re vandalo Unnerico, avvenuta nel 484, è presentata come un fatto molto recente, cfr. anche M.E. Colon-

na, *Teofrasto* VIII); e nella sua *Vita di Severo* Zaccaria Scolastico dice di essere stato latore, in occasione del suo ritorno a Beirut dopo la sua rinuncia alla vita monastica, di una lettera a Zenodoro di Enea, «grande e colto sofista» (PO II, 90). negli anni compresi tra il 488 e il 491, epoca a cui risale quest'episodio della vita di Zaccaria, Enea godeva quindi di una reputazione già alta, e non doveva avere meno di quarant'anni.

Trascorsa probabilmente a Gaza la sua giovinezza, Enea si recò ad Alessandria, dedicandosi soprattutto allo studio e alla pratica della retorica: partecipava per gioco sulla riva del Nilo a dispute retoriche con Stefano, suo compagno di studi e destinatario dell'*Ep.* 15 (10, 2-3 Massa Positano). Coltivò molto anche gli studi filosofici; suo maestro fu il filosofo neoplatonico Ierocle (proprio all'inizio del *Teofrasto* Eussiteo, in cui è adombrato Enea stesso, appare come suo allievo, 2,9-10. 20 Colonna = PG 85, 873 A 5-8, 876A 4-5). Come risulta dalle *Epp.* 9 e 16, oltre che con Stefano, Enea strinse rapporti di amicizia anche con Sopatro – il celebre retore la cui scuola fu frequentata da Severo di Antiochia e da Zaccaria Scolastico (*Vita Sev.*, PO II, 12) – e con Sarapione, il diacono che rimase coinvolto nei torbidi religiosi scoppiati ad Alessandria in seguito alla pubblicazione dell'*Henoticon* dell'imperatore Zenone (cfr. Zach. schol. *Hist. eccl.* VI, 1, p. 86, 24; VI, 4 p. 91, 1 Ahrens- Krüger); proprio ad essi deve alludere l'«avvenimento drammatico» ricordato all'inizio dell'*Ep.* 16 (11, 1 Massa Positano). Dopo il suo soggiorno in Egitto, Enea tornò a Gaza; traeva il sostentamento dalla sua scuola di retorica, per la quale ammetteva apertamente di nutrire una grande passione (*Ep.* 13, p. 9, 7-8; *Ep.* 16, p. 11, 12-14). Come retore acquistò una grande forma, se è vero che tenne i suoi discorsi nel pubblico teatro, secondo la moda dei sofisti di Gaza (*Ep.* 16, p. 11, 14-15). Fu un uomo di mondo: che alla vita solitaria e ritirata della campagna preferisse l'impegnata vita di città, lo mostra l'*Ep.* 2 indirizzata a Casso, che esorta a non rimanere isolato nel suo eremo agreste. Rifiutava anche l'accordo preconstituito, il silenzio che escludeva qualsiasi disputa e dibattito, da cui dipendeva a suo avviso la vita intellettuale dell'uomo (quest'atteggiamento è ben visibile sia nell'*Ep.* 16 a Sarapione, p. 11, 8-11, sia nella breve *Ep.* 22 a Diodoro Scolastico).

Enea eccelse non solo nell'insegnamento della retorica, ma anche in quello del diritto. Sia di retorica che di diritto era esperto il suo allievo Pontone, che Enea fu in grado di raccomandare a un personaggio potente, l'ex console Mariniano (*Ep.* 11). Suoi illustri allievi furono anche i sofisti Epifanio – destinatario delle *Epp.* 12 e 13 e figlio di Ulpiano, un contemporaneo di Proclo e di Enea – e Teodoro, alla cui scuola i giovani ateniesi andavano ad imparare il puro idioma attico (*Ep.* 18).

Zaccaria Scolastico parla di Enea con grande rispetto: «grande e colto sofista» lo definisce, come si è visto, nella *Vita di Severo* (PO II, 90); e nella *Vita di Isaia* (CSCO *Scriptores Syri* 3.25, p. 8, 21-29 della versione latina di E. W. Brooks) ricorda che Enea, «sofista della città di Gaza, uomo cristianissimo, dottissimo ed insigne in ogni campo della sapienza», era soli-

to consultare Isaia su certe frasi dubbie di Platone, Aristotele e Plotino; Isaia gli spiegava il loro pensiero, mostrandone gli errori e confermando la verità dell'insegnamento cristiano.

Grazie alla sua fama, Enea entrò in contatto con gli altri celebri sofisti, quali Dionigi di Antiochia – autore di una raccolta di 85 lettere edita dallo Hercher (*Epistol. Gr.* 260-274) e destinatario dell'*Ep.* 17 – e Zoneo, un protetto di Procopio di Gaza e destinatario dell'*Ep.* 4 (su di lui cfr. Suidas, *Lex.* 464b 16-19 Bekker). Ma i suoi amici più importanti furono Procopio di Gaza e suo fratello Zaccaria, meglio noto come Zaccaria Scolastico o Zaccaria di Mitilene.

È proprio Procopio a mettere in luce in due sue lettere a Zaccaria (*Epp.* 82-83 in Hercher, *Epistol. Gr.* 564-565) un aspetto importante della personalità di Enea, quello connesso con la sua attività come uomo di legge. Nell'*Ep.* 82 lo descrive come un giurista integerrimo che, nominato da alcune città sovrintendente dei tribunali e super-prefetto, divenne oggetto di scherno da parte dei governatori perché non era suo costume colmarli di doni, e decadde quindi dalle sue cariche. Procopio spera che Zaccaria possa presto reintegrarlo in queste funzioni. Nell'*Ep.* 83 viene posto l'accento sulla profonda gratitudine del «facondissimo Enea», ormai certo di vedere presto soddisfatta la richiesta avanzata nella lettera precedente. Che Enea sia stato effettivamente un alto magistrato e un super-prefetto sembra risultare da due lettere, l'*Ep.* 3 in cui ingiunge al prete Alfio di non avanzare pretese su di un terreno, e l'*Ep.* 24, in cui ordina al pretore Marciano di reprimere il brigantaggio che infesta i dintorni della città.

La vita agiata di Enea (l'*Ep.* 25 loda il sistema d'irrigazione della sua villa, progettato e messo in opera dall'architetto Giuliano) fu turbata da gravi disturbi renali, di cui si lamenta nell'*Epp.* 19 e 20 indirizzate a Gessio, un celebre medico vissuto sotto il regno dell'imperatore Zenone e ricordato non solo da Suidas (*Lex.* 241a, 12-41 Bekker) ma anche da Zaccaria Scolastico nel suo *Ammonio* e da Procopio di Gaza in alcune sue lettere (cfr. Legier, cit. 367 n. 2). Fu probabilmente questa sua malattia a condurlo alla morte, che deve essere sopravvenuta poco dopo il 518, anno in cui fu composta la *Vita di Severo*: in quest'opera Zaccaria Scolastico non parla di Enea usando gli attributi che di solito riserva alle persone già morte (su tutte queste notizie biografiche cfr. soprattutto Legier, *op. cit.*, 349-369).

LE OPERE

Nel *Lexikon Suidae* (sotto la voce Αἴνιος 42, 32-33 Bekker) appare attribuita al sofista Αἴνιος un'opera intitolata αἱ Μετάβολοι. Non si può però stabilire con certezza se quest'Αἴνιος sia o no identico ad Enea di Gaza; parimenti incerto è il significato da dare ad αἱ Μετάβολοι (la grafia corretta potrebbe essere οἱ Μετάβολοι, «i trafficanti», «gli incostanti», o αἱ Μεταβολαί, «i traffici, i «cambiamenti»). Nell'*Ep.* 12 (8,4-6) Enea accenna a dei

λόγοι («discorsi») «interpreti del pensiero», inviati a Epifanio: potrebbe trattarsi di discorsi modello non pervenuti, sul tipo di quelli composti da Imerio o da Libanio (cfr. Legier, *op cit*, 369). Una raccolta di 25 lettere ad allievi e conoscenti e il dialogo *Teofrasto* sono gli unici scritti conservati.

1 Epistole

Le *Epistole* non sono solo fonti di preziose informazioni sull'attività e personalità di Enea (v. *supra*, VITA), ma anche una testimonianza importante sulla retorica tardoantica e bizantina. Una scorsa all'*apparatus fontium* dell'edizione curata da L. Massa Positano e al relativo commento serve a dare un'idea delle reminiscenze di autori classici di cui sono intessute (ad es. Omero, Pindaro, Sofocle, Tucidide, Platone, Aristotele, Senofonte, Polibio, Isocrate, Menandro, Apollonio Rodio, Arriano, Luciano, Libanio, Giuliano), interessanti sono anche i paralleli con altri epistolari anteriori o contemporanei (come quelli di Alcifrone, di Sinesio, di [Crate], di Procopio di Gaza e di Dionigi di Antiochia).

2. Teofrasto

Riccamente intessuta di reminiscenze di autori precedenti (cfr. l'*apparatus fontium* dell'edizione curata da M.E. Colonna) è anche l'opera maggiore, il *Teofrasto*, un dialogo che Enea immagina avvenuto ad Alessandria poco dopo la persecuzione dei cristiani ortodossi voluta dal re vandalo Unnerico e svoltasi nel 484 (66, 1-67, 16 Colonna=PG 85, 1000A2-1001B3, cfr. *supra*, VITA). I personaggi del dialogo sono Egitto, Teofrasto ed Eussiteo. Mentre Egitto è una figura scialba e secondaria, che interviene solo all'inizio per poi scomparire quasi del tutto, Eussiteo è il vero protagonista del dialogo, il fedele portavoce di Enea: proprio a lui vengono riservate la confutazione delle dottrine filosofiche non consone con la verità della fede cristiana e l'esposizione e difesa delle dottrine ritenute perfettamente «ortodosse». A Teofrasto, presentato all'inizio come un maestro al quale Eussiteo si rivolge nella veste di un allievo desideroso di apprendere, sono invece assegnate l'enunciazione di certe dottrine filosofiche e la formulazione delle obiezioni nei riguardi dei contenuti della fede cristiana. Il procedimento seguito nel *Teofrasto* ricalca quindi quello caratteristico del *De anima et resurrectione* di Gregorio di Nissa, un dialogo i cui due protagonisti – Gregorio e la sorella Macrina – hanno rispettivamente il compito di manifestare i dubbi e d'illustrare le dottrine cristiane che li sciolgono. I principali temi trattati sono: 1) la confutazione delle due dottrine platoniche della preesistenza dell'anima e della metempsicosi; 2) i mali apparenti e la vera felicità, la provvidenza e la ragione della sofferenza; 3) le ragioni dell'utilità dei diversi momenti delle morti umane; 4) l'immortalità delle anime umane; 5) il loro numero delimitato e non infinito; 6) la *creatio ex nihilo*,

strettamente connessa con la creazione della materia; 7) l'origine del mondo nel tempo, la sua consunzione e la sua rinascita in una condizione perfetta; 8) il soggiorno dell'anima in un solo corpo umano, l'unico destinato a risorgere e a godere dell'immortalità; 9) il rifiuto della resurrezione degli animali; 10) l'esistenza di alcuni casi di resurrezione già in questa vita, prova della resurrezione futura (cfr. anche M.E. Colonna, introd. XIV n. 1 e il πῖναξ a p. 1 della sua edizione).

FONTI FILOSOFICHE E PATRISTICHE. PENSIERO

A S. Sikorski (v. *infra*, BIBLIOGRAFIA b) va il merito di avere mostrato in un'indagine puntuale, condotta su precisi raffronti testuali (quasi sempre sinottici), la larga utilizzazione nel *Teofrasto* di autori filosofici e patristici, e in particolare di Platone, di Plotino e di Gregorio di Nissa. La ricerca più approfondita ed esauriente sugli stretti rapporti tra Enea e la tradizione platonica in questioni basilari come l'idea di Dio, la Trinità, la creazione del mondo *ex nihilo* dipendente dal libero volere divino e avvenuta in un determinato momento e la sua conservazione futura è però quella di M. Wacht (cfr. *infra*, BIBLIOGRAFIA b), che esamina anche sia la posizione di Enea in seno alla tradizione patristica per quanto riguarda la critica della teoria neoplatonica della *creatio ab aeterno* sia le sue vedute sulla rinascita del mondo di per sé corrottile, successiva alla sua dissoluzione. Il Wacht tiene a porre in rilievo non solo le concordanze, ma anche le discrepanze tra la teologia e cosmologia neoplatoniche da una parte e le tesi sostenute da Enea dall'altra; e non manca di mettere in luce i tratti più specificamente cristiani della sua concezione di Dio (pp. 48-50, 55-62) e di precisare la misura dell'ortodossia di Enea. A proposito di quest'ultimo punto, non sembra però condivisibile la tesi del Wacht, secondo la quale Enea non avrebbe compreso la netta distinzione nicena tra γέννημα e ποίημα in quanto paragona l'origine del Figlio e dello Spirito Santo alla creazione delle essenze intelleggibili e a quella successiva del mondo sensibile pur affermando la piena consustanzialità della seconda e della terza persona (p. 96): in *Teofrasto* 44, 10 Colonna (PG 85, 960 A 10) Enea usa proprio il termine γέννημα.

Senza ripercorrere qui nei dettagli la serrata discussione tra Eussiteo e Teofrasto relativa ai dieci temi sopra elencati (cfr. OPERE), è opportuno ricordare i punti dottrinali più significativi nei quali risulta evidente la dipendenza di Enea dalla tradizione platonico-stoica e patristica, seguendo l'ordine in cui si presentano via via nel corso del dialogo. 1) I filosofi greci si contraddicono tra loro e non sono coerenti neppure con se stessi (8, 8-9; 9, 6-7; 10 Colonna=PG 85, 884A7-9, B5-6.10): alla stessa argomentazione polemica era ricorso l'autore della *Cohortatio ad Graecos* all'inizio del cap. 7. 2) La povertà, la malattia e la morte non sono mali, ma causa di beni (20, 1-15=908A2-B5). 3) la virtù è l'unica fonte di beatitudine, e non è assolutamente soggetta a fattori esterni (20, 17-21, 2=980 B7-C1): si

tratta di due motivi caratteristici della tradizione platonico-stoica. 4) Non dalla necessità, ma dalla libera volontà dipendono i meriti (21, 11-13=909A9-B1): quest'idea era stata enfatizzata soprattutto dal medioplatonismo, e recepita da Giustino e Clemente. 5) Come la vita secondo natura è un bene, così la vita contro natura è un male (23, 13-14=913A9-11): quest'assioma basilare dello stoicismo assume un grande rilievo anche in Filone, in Clemente, in Plotino e in Porfirio. 6) Il vivere superando la natura è cosa altamente lodevole (23, 14=913A11-12): quest'ideale di ascendenza platonica (l'intelligibile è superiore al sensibile, regno della natura) è chiaramente propugnato da Filone. 7) Tutto è ordinato secondo la legge stabilita dal benevolo demiurgo-legislatore, e ogni essere, svolgendo le proprie funzioni naturali, concorre alla conservazione di quest'ordine (23, 23-24, 3=913B13-916A7): tale motivo è tipico della Stoa, dalla quale l'ha ereditato Filone. 8) La potenza e il dominio della ragione sono improntati all'ordine, così come il disordine è caratteristico dell'irrazionale che non si conforma alla ragione (24, 6-7=916A11-B2). 9) Mentre la ragione è assimilabile all'auriga, l'ira e la concupiscenza ricordano i due cavalli del cocchio (24, 9-10=916B5-6). 10) Dio non è responsabile dei torti recati dai malvagi (25, 5-7=917A15-B1). Le dottrine di questi ultimi tre punti sono presenti in tutta la tradizione platonica. 11) Dio conduce il disordine all'ordine, e lo costringe ad accordarsi con il tutto (25, 10-14=917B5-920A1): si tratta di un motivo che, prendendo le mosse dal *Timeo*, ricorre costantemente in Filone, nel medioplatonismo e nel neoplatonismo. 12) Pur dando origine agli esseri nella creazione, Dio resta sempre ciò che è, e non vede diminuire la propria potenza (35, 13-14=944A12-13; 39, 17=949B3-4; cfr. 44, 7=960A7 a proposito della generazione del Logos): questa proprietà del primo principio è basilare nella teologia del neoplatonismo e di Pseudo-Dionigi l'Areopagita. 13) Dio crea le potenze intelligenti e l'universo sensibile con un semplice atto del suo volere (37, 3-6=944C2-6; 46, 1=961C1-2; 49, 1-2=968A10-11): l'importanza del volere di Dio, vera causa della creazione, assume già una forte enfasi in Clemente e si ritrova anche nei Padri cappadoci, in Ierocle (la cui fonte è forse Ammonio Sacca) e nello Pseudo-Dionigi. 14) La potenza creatrice di Dio, pur producendo gli esseri, «resta in se stessa» (37, 9-10=945A5; cfr. 44, 8=960A7-8 a proposito della generazione del Logos): si tratta di un'idea caratteristica della teologia neoplatonica e dello Pseudo-Dionigi. 15) Il Dio-demiurgo tutto comprende in sé e tutto produce con la sua arte e sapienza (37, 11-14=945A8-12): questo motivo platonico-stoico si ripresenta nel neoplatonismo, in Filone, nei Padri alessandrini e cappadoci e nello Pseudo-Dionigi. 16) Il movimento è caratterizzato dal desiderio del principio unico e perfetto, da cui proviene e a cui tende a tornare (43, 8-9=957B3-5): questa dottrina, di ascendenza aristotelica, si ritrova costantemente in tutto il neoplatonismo e nello Pseudo-Dionigi. 17) Il Dio universale, principio di tutto, non è una fonte sterile (44, 1-3=957D3-960A2): l'identificazione del bene con una fonte che non è mai sterile è caratteristica della teologia neopla-

tonica e dello Pseudo-Dionigi. 18) Il Padre ha generato da sempre il Logos-sapienza in modo impassibile e integrale (44, 5-9=960A4-9): la generazione *ab aeterno* e scevra da passioni dell'intelligenza da parte dell'uno-bene e del Logos da parte del Padre è presente in Plotino e nella tradizione patristica, da Origene ai Cappadoci. 19) Il Logos generato è della stessa sostanza del Padre, essendo assolutamente semplice e scevra da commistioni (44, 10-11=960A11-12): mentre la consustanzialità del Figlio è sancita dal Simbolo niceno e ribadita da Atanasio e dai Padri cappadoci, l'assoluta mancanza di commistione nella divinità (che è tutt'uno con la sua semplicità) è un dato costante della «teologia negativa» della tradizione platonica e patristica. 20) Il Figlio tutto raccoglie nel suo pensiero (44, 13=960A14-15): la presenza della totalità degli esseri nell'intelligenza divina è un tratto caratteristico della teologia di Filone, del neoplatonismo e dei Padri greci. 21) Assieme al Figlio, Dio ha prodotto anche lo Spirito Santo, anch'esso consustanziale (44, 14-15=960B2-4): la coeternità e la consustanzialità dello Spirito Santo sono chiaramente affermate dai Padri cappadoci, soprattutto da Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo. 22) Per mezzo dello Spirito Santo il Padre tiene insieme tutto, lo trascina e lo volge verso di sé (44, 17-19=960B5-9): la dottrina dello spirito divino (o potenza) che tutto tiene in sé è di origine stoica e si ripresenta costantemente in Filone e nella tradizione platonica e patristica; tipica del neoplatonismo, e soprattutto del tardo neoplatonismo e dello Pseudo-Dionigi, è l'immagine di Dio che tutto attira e volge verso di sé. 23) La monade-triade divina è al di fuori del tempo, e un'essenza unica, non soggetta né alla crescita né alla diminuzione (44, 22-21=960B9-12): in Filone, nel neoplatonismo e nei Padri greci Dio è al di fuori del tempo; l'idea del Dio uno e trino, chiaramente enunciata dai Padri cappadoci e da Sinesio, è già presente negli *Oracoli caldai* e in Porfirio; l'unicità della sostanza di Dio è un punto fondamentale della teologia dei Cappadoci; e l'assenza di crescita e diminuzione nell'*òvto* è una dottrina platonico-aristotelica, e si ripresenta nei Padri cappadoci. 24) L'unica essenza divina ha creato le essenze intelligenti anteriormente al tempo (44, 21-22=960B12-13): quest'idea è già presente nella tradizione patristica (cfr. i riferimenti in Wacht, 66 n. 13). 25) Le potenze superiori sono in grado di godere del bene sommo (44, 23-24=960B14-C1): l'idea del «godimento» del bene sommo da parte degli esseri si trova già nello scritto pseudo-aristotelico *De mundo* e si ripresenta nello Pseudo-Dionigi e nel neoplatonismo. 26) Il bene sommo non ammette in sé l'invidia (44, 24-25=960C2-3; 49, 7=968B2): è questa una dottrina caratteristica di Platone e della tradizione platonica. 27) La produzione del Logos, dello Spirito Santo e delle essenze intelligenti da parte di Dio prima del tempo (cfr. *supra*, nn. 18, 21, 24) dimostra che Egli non è stato mai inerte prima della creazione del mondo sensibile (44, 25=960C3): il motivo della perenne potenza generatrice dell'uno-bene è basilare nel neoplatonismo, anche se Enea tiene a sottolineare l'importanza della libera volontà divina (cfr. *supra*, n. 13). 28) Il tempo è originato dal cielo (45, 1=960C4): l'idea del tempo co-

me prodotto del movimento del cielo sensibile è caratteristica del *Timeo* e del neoplatonismo. 29) Come insegnano anche Porfirio e gli *Oracoli caldaici*, la materia non è ingenerata, ma è trasmessa da Dio all'universo, e quindi resa da Lui armonica e ordinata; ben a ragione Porfirio rifiuta come «atea» la teoria che fa della materia uno dei principi (45, 3-9=960C7-961A9): la dottrina della creazione della materia da parte di Dio, già presente oltre che negli *Oracoli caldaici* e in Porfirio, anche in alcune cerchie neopitagoriche e nel *De providentia* di Filone, deve essere stata sostenuta con ogni probabilità da Clemente, dal suo maestro Panteno e da Ammonio Sacca, ed è ripresa da Origene, da Gregorio di Nissa e dal neoplatonismo più tardo. 30) Se la materia non è un principio, ma è nata per ultima, neanche l'universo sensibile, creato con essa, può essere ingenerato, e privo di un inizio temporale. Platone aveva sostenuto nel *Timeo* che l'universo era nato; Plotino aveva considerato il demiurgo anteriore alla materia, deridendo Anassagora, che li aveva posti sullo stesso piano; e Attico, il grande ammiratore di Platone, aveva affermato che il cosmo non è né ingenerato né eterno, ma è nato da Dio che è anteriore a esso e più perfetto e potente, e aveva considerato ridicola la teoria aristotelica che concepiva il cosmo ingenerato e indistruttibile (45, 9-15=961A9-B2; 46, 12-47, 2=964A7-B12): considerando l'universo generato e cronologicamente posteriore al demiurgo, Enea concorda pienamente con quei medioplatonici che interpretavano il *Timeo* alla lettera, quali erano Plutarco e Attico (quest'ultimo è da lui esplicitamente nominato). 31) L'universo corporeo, composto e tenuto insieme, è per natura portato alla dissoluzione, ma è conservato dal demiurgo, che rende immortale ciò che di per sé è soggetto alla corruzione (48, 4-7, 49, 16-19=965C2-6, 968C1-5): che il mondo sensibile è conservato dal volere di Dio è sostenuto nel *Timeo* da Platone, a cui Eussiteo stesso si richiama (40, 14-16=952B7-9). 32) Gli esseri superiori si prendono cura degli inferiori e dipendono dal sommo principio (50, 15-17=969B5-7): il motivo della provvidenza esercitata dagli esseri superiori nei confronti degli inferiori ricorre in Ierocle, in Proclo e nello Pseudo-Dionigi; e l'idea della dipendenza degli esseri dal sommo principio, di origine aristotelica, è comune nel neoplatonismo e nello Pseudo-Dionigi. 33) Il Dio demiurgo trasforma in immortalità la corruzione dell'universo, che dopo la sua fine rinascerà a nuova vita, senza essere più soggetto né alla morte né al male, esattamente come accadrà all'uomo risorto; è quindi accettabile solo in parte la teoria stoica delle successive conflagrazioni e rinascite dell'universo, che in realtà muore e rinasce una volta sola (51, 15-23=973A5-B2; cfr. 43, 13-14=957B11-12): questo stretto parallelismo tra la resurrezione dell'universo e quella dell'uomo è riconducibile all'idea stoica, presente anche in Filone e in Gregorio di Nissa, dell'uomo come microcosmo, esattamente corrispondente al macrocosmo rappresentato dall'universo. 34) Gli spettri che simili ad ombre si aggirano attorno alle tombe sono in realtà non anime, ma demoni (53, 14-54,1=976B1-10): già nel *Fedone* è affermata l'esistenza di anime che vagano attorno ai sepolcri; ta-

le credenza è ripresa da Gregorio di Nissa nel *De anima et resurrectione*. 35) Il corpo dell'uomo morto si dissolve negli elementi da cui è composto (55, 11-18=977A12-B5): la stessa idea stoica si ritrova nel *De anima et resurrectione* di Gregorio di Nissa. 36) Il principio razionale dell'anima, che è immortale ed è come la forma del corpo, è in grado di risvegliare la materia e di adornarla restituendola alla sua precedente condizione e alla sua forma corporea (58, 21-59, 2=981C5-9): la teoria della ricomposizione del corpo mortale da parte del principio razionale è presente nel *De anima et resurrectione* di Gregorio di Nissa, che applica al corpo umano la teoria stoica della ricomposizione dell'universo da parte del Logos. 37) La sofferenza diventa apprendimento (61, 9=988B9): quest'idea molto comune nel pensiero greco si riflette nella dottrina platonica della pena come mezzo educativo, ripresa dalla tradizione platonica e patristica.

Edizioni: Teofrasto: CPG 7450; PG 85, 872-1004; Jo. Fr. Boissonade, *Aeneas Gazaetus et Zacharias Mitylenaeus. De immortalitate animae et De mundi consummatione* Ad codices recensit Barthii Taurini Ducaei, notas addidit Jo. Fr. Boissonade, Parisii 1836, 1-78 (con commento, 155-316); M.E. Colonna, *Enea di Gaza. Teofrasto*, Napoli 1958, 1-68 (con traduzione italiana e commento, 69-114, 115-138; nelle pp. xxx-xi si trova un elenco delle edizioni più antiche). *Epistole*: CPG 7451; R. Hercher, *Epistolographi Graeci*, Parisiis 1873, 24-32; L. Massa Positano, *Enea di Gaza Epistole*, Collana di Studi greci 19, Napoli 1950, 2-17 (con tr. e commento, 29-80); 2ª ed., Napoli 1962.

Studi: Vari studi più antichi sono elencati in: C.U.J. Chevalier, RSHMA BB 1, Paris 1903-1907 (rist. an., New York 1960), 1325, dove però si trovano frammenti a studi su Enea Tattico (evidentemente è stata fatta confusione tra due autori ben distinti). Per la Vita: E. Legier, *Essai de biographie d'Énée de Gaza*: OrChr 7 (1907) 349-369.

Cfr. anche Wernsdorf in Boissonade, *infra*, cit. sotto b, pp. ix-xi.

a) Manuali di erudizione, di bizantinistica, di filosofia e di patrologia. Enciclopedie. A. Galland, BVPSE, Venetiis 1774, XXII-XXIV (ristampato in Migne, PG 85, 865-870); H. Fabricius-G.Ch. Harles, BG I, Hamburgi 1790, 689-690; H. Ritter, *Geschichte der christlichen Philosophie*, II, Hamburg 1841, 484-495; M. Freudenthal: PW I, 1, 1021-1022; Krumbacher, 432; O. Bardenhewer, *Patrologie*, Freiburg i.B. 1910, 471, n. 3 (tr. italiana della II ed.: III, Roma 1903, 19, n. 2); Bardenhewer V, 92, n. 6; V. Valdenberg, *La philosophie byzantine aux IV^e-V^e siècles* Byzantion 4 (1927) 262-268; B. Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, in: F. Ueberweg, GGPh II, Berlin 1928, 122-123, 667; B. Tatakis, *La philosophie byzantine*, in: E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, 2º fasc., suppl., Paris 1949, 27-34; Altaner, 553, n. 539; V. Grumel: DHGE 15, 458-459; H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, BH V, München 1978, 28; J.P. Sheldon-Williams, in: *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1980, 483-486; J. M. Sautet: DPAC 1, 1154-1155; EEC 1, 12.

b) Monografie e articoli in riviste. G.G. Wernsdorf, *Disputatio de Aenea Gazaeto*, Naumburg 1816 (ristampato sotto il titolo *Disputatio de Aeneae Gazaeti editione adornanda* in: Jo. Fr. Boissonade, cit., ix-xxv); B.K. Stark, *Gaza und die philistäische Küste*, Jena 1852, 641-642; K. Seitz, *Die Schule von Gaza*, Heidelberg 1892, 23-27; D. Russos, *Τρεῖς Γαζαῖοι. Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς φιλοσοφίας τῶν Γαζαίων*, Diss., Leipzig, Constantinopel 1893; G. Schalkhaußer, *Aeneas von Gaza als Philosoph*, Erlangen 1898; S. Sikorski, *De Aenea Gazaeto*, Vratislaviae 1909 [BPhA 9.5]; M.E. Colonna, *Zaccaria scolastico, il suo Ammonio e il Teofrasto di Enea di Gaza*. AFLN 6 (1956) 107-118; R. Loenertz, *Observations sur quelques lettres d'Énée de Gaza*: HJ 77 (1958) 438-443; A.G. Downey, *Gaza in the Early Sixth Century*, Norman 1963, 111-112; H. Herter, *Von Xanthos dem Lyder zu Aineias aus Gaza*. *Tylon und andere auferweckte* RhMPh 108 (1965) 189-212; M. Wacht, *Aeneas von Gaza als*

Apologet Seine Kosmologie im Verhältnis zum Neuplatonismus [Theopania 21] Bonn 1969 (recensione di M. Baltes, *Gnomon* 4 [1970] 547-551); A. Garzya, *Varia philologica* VIII, in: *Studi classici in onore di Quintino Cataudella*, Catania 1972, 253-257; M. Starowieyski, *De vita et operibus Aenae Gazaevi* Meander 28 (1973) 3-22; Idem, *Epistulae I-XXV: Meander 28* (1973) 93-108; E. Gallicet, *Per una rilettura del Teofrasto di Enea di Gaza e dell'Ammonio di Zacaria scolastico*. AAT Classe di sc. mor., stor. e filol. 112 (1978) 117-135, 137-167; Idem, *La risurrezione dei morti in Enea di Gaza e in Zacaria scolastico*: Aug 18 (1978) 273-278; N. Aujoulat, *Le De Providentia d'Hierocles d'Alexandrie et le Théophraste d'Énée de Gaza*. VC 41 (1987) 55-85; Idem, *Problèmes de chronologie*. Koinonia 10 (1986) 67-80, A.M. Milazzo, *La chiusa del Teofrasto di Enea di Gaza. Il meraviglioso come metafora*. Sicul. Gymn. 40 (1987) 39-70; Idem, *Un tema declamatorio alla scuola di Enea*. Sicul. Gymn. 42 (1989) 241-263; Idem, *Dimensione retorica e destinatari nel Teofrasto di Enea di Gaza*, in AA.VV., *Retorica della comunicazione nelle letterature classiche*, a cura di A. Pennacini, Bologna 1990, 33-71, Idem, *I personaggi del dialogo di Enea di Gaza. storicità e tradizione letteraria*, in: *Συνέσιος Studi in onore di R. Anastasi I*, Catania 1991, 1-19

GIOVANNI RUFO

LA VITA

Giovanni Rufo (di Beit-Rufin o di Antiochia) era un arabo cristiano della Palestina meridionale, probabilmente di Ascalona, il quale, avendo studiato legge a Berito (Beirut), fu consacrato sacerdote da Pietro il Fullone, quando era patriarca di Antiochia tra il 476 e il 478, di cui egli divenne sincello. Quando Pietro venne scacciato da Antiochia, Giovanni si diresse a sud verso Gerusalemme e il distretto circostante, dove giunse a conoscere l'anacoreta Isaia (di Gaza) e Pietro l'Iberico, vescovo di Maiuma vicino a Gaza nel 452-489, e fiero oppositore del Concilio di Calcedonia. Egli succedette a Pietro come vescovo di Maiuma dopo la sua morte.

Studi: E. Schwartz, *Iohannes Rufus, ein monophysitischer Schriftsteller*, in Sitzungsber der Heidelberger Akad. der Wissensch., phil.-hist. Kl., 1912, Abh. 16, J.-M. Saugey, T. Orlandi DPAC 2,1570-1571

LE OPERE

Le varie opere di Giovanni Rufo, scritte originariamente in greco, sopravvivono solamente nella traduzione siriana.

1. Vita di Pietro l'Iberico

Edizioni: CPG 7505, BHO 955, R. Raabe, *Petrus der Iberer, ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des 5. Jahrhunderts*, Leipzig 1895

Traduzione - Tedesca R. Raabe, *op. cit.* (da adottare con cautela).

2. Panegirico di Teodosio, vescovo di Gerusalemme

Il panegirico scritto da Giovanni Rufo per Teodosio, il monaco che venne consacrato vescovo di Gerusalemme per sostituire Giovenale dopo la sua accettazione di Calcedonia nel 451.

Edizioni: CPG 7506; BHO 1178; *De commemoratione quomodo beatus Theodosius episcopus Hierosolymorum ad dominum migravit*, in: E.W. Brooks, *Vitae virorum apud monophysitas celeberrimorum*, CSCO 8, Script. Syr., Ser. III, 25, Paris 1907, pp. 21-27.

Traduzione - Latina: E.W. Brooks, *ed. cit.*, 15-19.

3. Pleroforie

L'opera più ampia di Giovanni Rufo sono le *Pleroforie* («Assicurazioni»), una raccolta di visioni, miracoli e profezie, basata sulle tradizioni orali vicine a Pietro l'Iberico, che illustra la «Grande Apostasia», che era stata commessa nel Concilio di Calcedonia. Composta quando Severo era patriarca di Antiochia (512-518), quest'opera ebbe notevole influenza nei circoli monofisiti e venne usata dagli storici come Zaccaria Retore, lo Pseudo-Dionigi di Tell-Mahre e Michele il Siro. Oltre alla versione siriana sopravvive anche un frammento delle *Pleroforie* in copto.

Edizioni: CPG 7507; F. Nau, *Jean Rufus, évêque de Maiouma. Plérôphores*, PO VIII, 1, Paris 1912; frammento copto: T. Orlandi, *Koptische Papyri theologischen Inhalts*, Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek 9, Wien 1974, 110-120

Traduzione - Francese: F. Nau, *ed. cit.*

MARCO DIACONO

La *Vita* di Porfirio, vescovo di Gaza dal 395 al 420, è stata certamente scritta da Marco Diacono. Il suo stile è evocativo e avvincente, tanto da far apparire la *Vita* il resoconto di un testimone oculare, ed esso ha garantito all'autore una celebrità di cui pochi altri tardivi scrittori patristici hanno goduto. Marco presenta se stesso come persona di origine asiatica, andato a Gerusalemme per lavorare come calligrafo. Qui avrebbe incontrato il monaco Porfirio, malato; gli fu di valido aiuto, successivamente, per le sue cure, la sua ordinazione al sacerdozio ed elezione alla diocesi di Gaza, e poi divenne il suo diacono e alleato nel debellare il paganesimo che ancora fioriva in quel luogo. Il suo incarico includeva i viaggi a Costantinopoli con il suo vescovo per fare pressioni sulla corte imperiale di Arcadio ed Eudossia affinché i templi pagani fossero distrutti. Nonostante la sua evidente ingenuità, Marco aveva pretese letterarie, tali

che noi potremmo, al primo impatto, mettere in questione non solo la veridicità della *Vita*, ma anche le sue affermazioni sull'aver registrato un colloquio condotto da Porfirio con alcuni manichei.

Nonostante il suo interesse e il suo fascino, fin dal XVII secolo la *Vita* di Porfirio è diventata sospetta a causa delle incongruenze cronologiche e storiche e della confusione di nomi. Il colto gesuita, Lenain de Tillemont (1637-1698), per esempio, enumerò nove «difficoltà» che aveva riscontrato nella sua composizione: almeno due di queste sono anacronismi che mettono in dubbio le credenziali di Marco Diacono come testimone oculare.

È stata anche vista una dipendenza dal prologo della *Storia religiosa* di Teodoreto di Ciro, opera completata nel 444/445. In questo secolo è stata scoperta una versione georgiana della *Vita*, la quale a sua volta sembra che sia basata su un testo originale siriano ormai perduto molto differente dal greco. Lo sconcerto che queste scoperte hanno causato ha, nonostante tutto, un intrigante e positivo risvolto: gli editori francesi del 1930 specularono sul fatto che essi stavano trattando con un tardo rifacimento del testo che aveva come suo scopo la riabilitazione di Porfirio dai sospetti di origenismo e pelagianismo; nella sua edizione e traduzione del rielaborato testo georgiano, che non contiene il prologo ripreso da Teodoreto, Peeters credette di avere a che fare con una propaganda per appoggiare le rivendicazioni dei cristiani calcedonesi di Gaza presso la Grande Chiesa nella loro città contro quelle dei monofisiti. Il ruolo storico e letterario di Marco Diacono in tutto questo è molto difficile da precisare.

Edizioni: CPG 6722; M. Haupt, AAWB 1874, 175-215; H. Grégoire, M.A. Kugener, *Marc le Diacre. Vie de Porphyre, évêque de Gaza*. Texte établi, traduit et commenté, Collection byzantine... de l'Association G. Budé, Paris 1930; P. Peeters, *La Vie géorgienne de saint Porphyre de Gaza*: AB 59 (1941) 65-216.

Traduzioni - Latine: G. Hervet, in: L. Lippomani, *Vitae sanctorum Patrum* 5, Venezia 1556 (= PG 65, 1211-1262); P. Peeters, *op. cit.*

Inglese: G.F. Hill, *The Life of Porphyry, Bishop of Gaza, by Mark the Deacon*, Oxford 1913.

Francese: H. Grégoire, M.A. Kugener, *op. cit.*

Italiana: C. Carta, *Vita di San Porfirio scritta da Marco Diacono*, Jerusalem 1971.

Studi: F.-M. Abel, *Marc Diacre et la biographie de saint Porphyre*, Conférence de Saint-Etienne, Paris 1910, 219-284; J. Zellinger, *Die Proömion in der Vita Porphyrii und in der -religiosa historia- des Theodoret*: Philologus 85 (1930) 209-221; H. Leclercq, *Porphyre de Gaza*: DAEL 14 (1939) 1464-1504; J. Rougé, *Tempête et littérature dans quelques textes chrétiens*: Nuovo Didaskaleion 12 (1962) 55-69; M. Gigante, *Sul Testo della -Vita di Porfirio-*, in: *Studi medievali in onore di A. de Stefano*, Palermo 1956, 227-229; G. Couilleau, *Marc le Diacre*: DSP 10 (1980) 265-267; F. Scorza Barcellona, *Marco Diacono*: DPAC 2, 527; R. Van Dam, *From Paganism to Christianity at Late Antique Gaza*

Viator 16 (1985) 1-20; G. Mussies, *Marnas God of Gaza*, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 2, vol. 18.4, 1990, 2412-2457; F. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, 1, Leiden 1995, 188-243, 246-282.

ISAIA DI GAZA (E/O SCETI?)

LA VITA

Isaia era un egiziano, che può aver trascorso del tempo a Sceti, ma concluse la sua vita l'11 agosto 491 a Gaza, come anacoreta. La sua *Vita*, ascritta allo storico Zaccaria, ci è giunta in siriano (BHO 550). La sua opera principale è l'*Asceticon*, una raccolta di discorsi sulla vita ascetica, che divennero molto popolari e furono anticamente tradotti nella maggior parte delle lingue cristiane.

Studi: H. Keller, *L'abbé Isaïe-le-Jeune*. Irénikon 16 (1939) 113-126; L. Regnault, *Isaïe de Scété ou Isaïe de Gaza?*: RAM 46 (1970) 33-44; D.J. Chitty, *Abba Isaïab*: JTS n.s. 22 (1971) 47-72; L. Regnault: DSP 7 (1971) 2083-2095; J. Gribomont: DPAC 2 (1984) 1831-1832.

LE OPERE

1. *Asceticon*

Il testo greco completo di quest'opera venne pubblicato solo agli inizi del XX secolo, e ancora non ne esiste una edizione critica. Era, comunque, molto popolare, e formò la base per le massime di abba Isaia che si trovano negli *Apophthegmata Patrum*: fu anche la fonte di un breve trattato attribuito a Isaia l'Anacoreta nella *Filocalia* di Nicodemo l'Agiorita e Macario di Corinto. La maggior parte dell'*Asceticon* è conservata nella *Synagoge* di Paolo Evergetino dell'XI secolo. Frammenti dell'opera sopravvivono nella maggior parte delle antiche lingue cristiane. Nell'edizione delle versioni siriane, Draguet ha affermato che il nucleo dell'*Asceticon* risale al monaco scetiota del IV secolo chiamato Isaia, un'opinione confutata indipendentemente da Chitty e Regnault.

Edizioni: Per tutti i dettagli cfr. CPG 5555; PG 40, 1105-1206 (solo latino); ed. greca dal cod. Hierosol. 109, sec. XVII, a c. di Augoustinos Iordanites, Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν ἰββᾶ 'Hσαίου λόγου κθ', Jerusalem 1911 (II ed., S. Schoinas, Volos 1962); ed. siriana di R. Draguet, *Les cinq recensions de l'Asceticon d'Abba Isaïe*, CSCO 289, 290, Scr. Syr. 120, 121, Louvain 1968

Traduzioni - Francesi: *Abbé Isaïe. Recueil ascétique. Introduction et traduction française par les moines de Solesmes*, Collection Spiritualité orientale 7, Bégrolles 1970. Delle versioni siriane: R. Draguet, *Les cinq recensions de l'Asceticon syriaque d'Abba Isaïe*,

I *Introduction au problème isaien. Version des logoi I-XIII avec les parallèles grecs et latins*, CSCO 293, Scr. Syr. 122, Louvain 1968; II. *Version des logoi XIV-XXVI avec les parallèles grecs*, CSCO 294, Scr. Syr. 123, Louvain 1968.

Inglese (delle selezioni nella *Philokalia*): G.E.H. Palmer, Ph. Sherrard, K. Ware, *The Philokalia. The Complete Text Compiled by St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth*, I, London-Boston 1979, pp. 22-28.

2. Sui gradi della vita monastica

Questo breve frammento sui livelli della vita monastica, conservato in siriano e pubblicato da Graffin, sembra essere indipendente dall'*Asceticon*.

Edizioni: CPG 5556; F. Graffin, *Un inédit de l'abbé Isaïe sur les étapes de la vie monastique* OCP 29 (1963) 449-454.

BARSANUFIO E GIOVANNI

LA VITA

Barsanufio e Giovanni erano due anacoreti che vennero molto consultati per i loro consigli spirituali, ed ebbero una profonda influenza sulla successiva tradizione monastica in Oriente. Barsanufio era nato in Egitto nella seconda metà del V secolo, e cominciò la sua vita monastica nel monastero cenobita di Thavatha, a sud di Gaza, fondato da Serido che divenne il suo primo igumeno. Successivamente egli si ritirò in un luogo isolato, continuando comunque a mantenere i legami con il suo monastero. Anche Giovanni, detto «il Profeta», che era stato igumeno di Merosaba, andò a vivere in isolamento vicino a Barsanufio. Persino nel loro isolamento essi erano molto richiesti per i loro consigli da parte dei monaci del loro e di altri monasteri, di laici e persino di vescovi, ma rifiutarono di vedere chiunque, eccetto Serido, che divenne il loro intermediario e segretario. Questa intesa continuò fino alla morte di Serido, avvenuta dopo (poco dopo?) il 542; Giovanni morì due settimane più tardi, e Barsanufio si ritirò completamente dal mondo.

Studi: S. Vailhé, *Les lettres spirituelles de Jean et de Barsanuphe*. EO 7 (1904) 268-276; Idem, *Saint Barsanuphe*. EO 8 (1905) 14-25; Idem, *Jean le Prophète et Séridos*. EO 8 (1905) 154-160; D.J. Chitty, *The Desert a City*, Oxford 1966, 132-140; F. Neyt, *Les lettres à Dorothee dans la correspondance de Barsanuphe et de Jean de Gaza*, Diss., Louvain 1969; Idem, *Citations -Isaiennes- chez Barsanuphe et Jean de Gaza*. Muséon 89 (1971) 65-92; S. Tugwell, *Ways of Imperfection*, London 1984, 83-92; L. Elia, *Usò e Interpretazione della sacra scrittura negli scritti di Barsanufio di Gaza*, Tesi di licenza, Roma 1997; I. Hausherr: DSp 1 (1932) 1255-1262; J.-M. Sauget. DPAC 1, 484.

LE OPERE

1. Domande e risposte

Il loro consiglio spirituale sopravvive nella considerevole corrispondenza che ebbero a causa del loro rifiuto di vedere chiunque: essa venne raccolta, insieme con le domande fatte loro da quelli che cercavano il loro consiglio, e così assume la forma di «domande e risposte», *erotapokriseis*. I corrispondenti per la maggior parte rimangono anonimi, mentre Barsanufio e Giovanni vengono designati come il «Grande Anziano» e l'«Altro Anziano». Di questa corrispondenza sopravvivono 850 scritti, principalmente in greco, benché due ci siano pervenuti solamente in una versione georgiana (cinque degli scritti sono male attribuiti). Come commenta il loro editore francese: «ciò che gli apotegmi dei Padri ci lasciano soltanto intravedere nei loro sfuggenti lampi, di brevi istanti, si sviluppa qui sotto i nostri occhi come un film che mostra sul passare dei giorni gli aspetti più nascosti della vita ordinaria del monaco ordinario, che persegue passo passo il suo umile sforzo d'ascesi e di preghiera, sostenuto dai consigli, gli insegnamenti e gli incoraggiamenti del suo padre in Dio» (Regnault-Lemaire, 6). Tra i loro discepoli spirituali essi annoveravano Doroteo che viene identificato come il destinatario della serie più lunga di risposte (Regnault-Lemaire, 252-336). Essi sono particolarmente significativi nella loro opposizione all'origenismo e all'evagrianesimo (cfr. ibidem 600-607), e rendono testimonianza alla polarità di Gregorio di Nazianzo tra gli origenisti (ibidem 604).

Edizioni: CPG 7350; PG 86, 892-901; 88, 1255-1262 (frammenti); Nicodemo l'Agiorita, Venezia 1816, II ed. (con piccoli miglioramenti) di S. Schoinas, Volos 1960; ed. critica con tr. inglese di D.J. Chitty, *Barsanupbios and John: Questions and Answers*, PO 31 (1966), 449-616 (solo i capitoli 1-124).

Traduzioni - Inglese: D.J. Chitty, *op. cit.* (incompleta).

Francese: *Barsanuphe et Jean de Gaza: Correspondance, recueil complet traduit du grec par Lucien Regnault et Philippe Lemaire ou du géorgien par Bernard Outier*, Solesmes 1972 (con una collazione di due mss.: Paris gr. 873 e Sinai 410).

DOROTEO DI GAZA

LA VITA

Doroteo è il più conosciuto dei discepoli di Barsanufio e Giovanni. Era nato nei primi anni del VI secolo, e diventò monaco nel monastero di Serido a Thavatha, dove divenne discepolo dei due Anziani. Dopo la morte di Giovanni e Serido, Doroteo lasciò Thavatha e fondò il suo monastero cenobitico in un luogo situato tra Gaza e Maiuma. La maggior parte dei suoi scritti è andata perduta.

LE OPERE

1. *Istruzioni e Lettere*

Ci sono giunte quattordici *Istruzioni (Didaskaliai)* ordinate per soggetto, e altre tre *Istruzioni* dedicate alla Quaresima, alla Pasqua e alle feste dei martiri (le ultime due commentano brani dei sermoni di Gregorio Nazianzo). Esistono anche sedici lettere (alcune delle quali appaiono nei manoscritti come *Istruzioni*), e una raccolta di diciotto dei suoi *apophthegmata* (che appaiono anche in alcuni manoscritti come una ulteriore *Istruzione*).

Edizioni: CPG 7352-7355; PG 88, 1617-1841; L. Regnault, J. de Préville, *Dorothée de Gaza. Oeuvres spirituelles*, SCh 92, Paris 1963, 146-530.

Traduzione - Francese: L. Regnault, J. de Préville, *op. cit.*

2. *Vita di San Dositeo*

La biografia di uno dei discepoli di Doroteo, Dositeo, benché non nella medesima forma usata dallo stesso Doroteo, è chiaramente basata sulla conoscenza che egli aveva di lui, ed è di inestimabile valore per l'immagine che dà della vita monastica a Thavatha.

Edizioni: CPG 7358-7360; PG 88, 1612-1617 (prefazione e lettera); L. Regnault, J. de Préville, *op. cit.*, 106-144.

Traduzione - Francese: L. Regnault, J. de Préville, *op. cit.*

DOTTRINA

L'insegnamento spirituale di Doroteo è una sintesi, che si rifà all'insegnamento dei Padri del deserto, di Marco l'Eremita e Isaia di Gaza, ed anche a quello dei Padri della Cappadocia e a Giovanni Crisostomo. Tradisce appena la consapevolezza delle controversie sulla cristologia e l'origenismo che assorbivano molti suoi contemporanei. Il suo insegnamento fu tenuto in grande conto dal riformatore monastico dell'VIII-IX secolo Teodoro Studita, e attraverso di lui ebbe una grande influenza sulla spiritualità bizantina e slava.

Studi: L. Regnault: RAM 130 (1957) 141-149; P. Canivet, *Dorothée de Gaza est-il un disciple d'Évagre?* REG 78 (1965) 336-347, J.M. Szymusiak, J. Leroy: DSp 3 (1957) 1651-1664; D. Stiernon: DHGE 14 (1958) 686-687.

CORICIO DI GAZA

Coricio di Gaza fu il discepolo e successore di Procopio di Gaza, di cui era amico intimo e di cui pronunciò l'orazione funebre. Trascorse tutta la sua vita a Gaza, che era allora, nel VI secolo d.C., all'apice della sua fama. Egli compose encomi per Marciano, vescovo di Gaza, e altri notabili, un'orazione funebre per la madre di Marciano, Maria, ed epitalami per numerosi suoi allievi. Inoltre sopravvivono declamazioni su vari argomenti mitologici e storici, e discorsi popolari su vari argomenti filosofici. Nonostante sia indubbiamente un cristiano, i suoi scritti non mostrano alcun interesse per la teologia. Come retore egli venne considerato un modello dai bizantini posteriori.

Edizioni: CPG 7518; R. Foerster, E. Richtsteig, *Orationes, declamationes, dialexes*, Leipzig 1929.

Studi: Fozio, *Bibliotheca*, cod. 160 (ed. Henry, II, pp. 121-123); H. Gärtner: *Der Kleine Pauly Lexikon der Antike* 1 (1964) 1159-1160; D. Stiernon: DPAC 1, 781.

AMMONIO MONACO

L'altrimenti sconosciuto Ammonio era un monaco copto che, al ritorno da un pellegrinaggio a Gerusalemme, trascorse alcuni anni nel deserto del Sinai, dove fu testimone oculare ed anche sentì parlare dei massacri dei monaci a Raithou e nel Sinai compiuti da parte dei Saraceni, dei Blemmi e di altri barbari, sui quali scrisse un resoconto per alcuni versi sconcertante che ci è giunto in una traduzione greca, e anche in una traduzione dal greco in aramaico cristiano palestinese; ne esistono anche versioni in siriano, georgiano e arabo. Egli afferma che questi eventi ebbero luogo durante il patriarcato di Pietro di Alessandria, presumibilmente Pietro II (373-380), e che sono commemorati il 28 dicembre, ma possono essere gli stessi (comparare i nomi: Isaia, Sabba, Mosè, ecc.) che i monaci del Sinai e di Raithou commemoravano nel calendario bizantino il 14 gennaio.

Edizioni: Per tutti i dettagli delle versioni cfr. CPG 6088.

Greca: F. Combefis, *Illustrium Christi martyrum lecti triumphi*, Paris 1660, 88-132; D.G. Tsami, K.A. Katsani, *Tò Μαγνητολόγιον τοῦ Σινᾶ*, Thessaloniki 1989, 194-235.

Aramaica palestinese cristiana: A. Smith Lewis, *The Forty Martyrs of the Sinai Desert and the Story of Eulogios*, Cambridge 1912, pp. 1-54 (numerazione dalla fine); C. Müller-Kessler, M. Sokoloff, *The Forty Martyrs of the Sinai Desert, Eulogios the Stone-Cutter, and Anastasia*, A Corpus of Christian Palestinian Aramaic III, Groningen 1996.

Traduzione - Inglese (della aramaica palestinese cristiana): A. Smith Lewis, *op. cit.*, 1-14 (numerazione dall'inizio); C. Müller-Kessler, M. Sokoloff, *op. cit.*

Studi R Devreesse, *Le christianisme dans la péninsule sinaïtique, des origines à l'arrivée des musulmans* RBi 49 (1940) 205-223, spec 216-220; P. Mayerson, *The Ammonius Narrative Bedouin and Blemmye Attacks in Sinai*, in *The Bible World: Essays in Honor of Cyrus H Gordon*, New York 1980, 133-148, I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Washington (DC) 1984, 303-319, P-L. Gatier, *Les traditions et l'histoire du Sinai du IV^e au VI^e siècle*, in *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel*, a c di T Fahd, Leiden 1989, 499-523, spec 510-517.

GIOVANNI CLIMACO

LA VITA

Quasi nulla si sa di sicuro su Giovanni del Sinai, l'autore del classico della spiritualità monastica bizantina, *La Scala del Paradiso*. In base alle lettere che costituiscono la prefazione di quest'opera, egli era, quando la scrisse, l'abate dei monaci del monte Sinai, cioè l'abate del monastero del Roveto Ardente (il Βάτος), che successivamente divenne il monastero di S. Caterina. Secondo la breve biografia di Daniele di Raithou, Giovanni aveva cominciato a essere monaco sul monte Sinai quando era ancora giovane (all'età di sedici anni, secondo Daniele), iniziando a seguire la vita laurítica sotto la direzione spirituale di abba Martirio. Dopo la morte di Martirio, poco dopo aver abbracciato la vita monastica, Giovanni divenne un eremita nel deserto di Tholas, a cinque miglia dal monastero principale. Giovanni trascorse la sua intera vita monastica nel deserto del Sinai, tranne che per una visita in Egitto, quando soggiornò in un cenobio appena fuori Alessandria. Dopo (il periodo convenzionale di) quarant'anni trascorsi come eremita, Giovanni divenne, contro il suo volere, abate del monastero del monte Sinai, posizione che occupò fino a poco prima della morte. Non vi è certezza sull'epoca in cui visse. L'influenza degli eremiti di Gaza dell'inizio del VI secolo, Barsanufio e Giovanni, e la sua fama al tempo di Teodoro Studita alla fine dell'VIII secolo suggeriscono una data nel VI o VII secolo: nessun tentativo per raggiungere una maggiore precisione è risultato convincente.

Studi F Nau, *Note sur la date de la mort de S. Jean Climaque*. ByzZ 11 (1902) 35-37, S Rabois-Bousquet, *Saint Jean Climaque sa vie et son oeuvre* EO 22 (1923) 442-443

LE OPERE

1. *La Scala dell'Ascensione Divina*

Quest'opera, chiamata anche *La Scala del Paradiso*, in seguito alla quale Giovanni acquisì il nome con cui è conosciuto dai posteri, Giovanni

della Scala (il genitivo greco fu latinizzato come nominativo *Climacus*), divenne una delle opere più popolari della spiritualità monastica bizantina. È divisa in trenta capitoli, che rappresentano i gradini della scala: inizia con i tre gradini che definiscono la vita monastica – rinuncia, distacco ed esilio; continua attraverso le virtù di base che è necessario coltivare; le virtù dell'obbedienza, pentimento, ricordo della morte e dolore; poi le varie passioni contro le quali il monaco deve combattere, fino alle virtù che sono il frutto della lotta vittoriosa: semplicità, umiltà, discernimento, le quali portano ai gradini finali della serenità, preghiera, *apatheia* e amore.

Giovanni si rifà alle fonti dell'ascetismo tradizionale bizantino, in particolare a Evagrio, ai Padri del deserto e ai Padri del deserto di Gaza, ma non appartiene ad alcuna scuola. In contrasto con Evagrio, ad esempio, fa dell'amore il culmine della vita cristiana. Giovanni è uno dei primi scrittori a parlare direttamente della «Preghiera di Gesù» (Ἰησοῦ εὐχή), e nel suo insegnamento dell'uso di questa preghiera sembra seguire Diadoco di Fotica. In contrasto con molti altri scrittori spirituali bizantini (compreso il suo probabile contemporaneo, Massimo il Confessore), egli non usa il termine deificazione (θέωσις) per descrivere lo scopo finale della vita spirituale. *La Scala* è stata immensamente popolare: ancora oggi viene letta durante tutta la quaresima nei monasteri di tradizione bizantina, e nel calendario bizantino la memoria di Giovanni viene celebrata non solo il giorno della sua festa, il 30 marzo, ma anche la quarta domenica di quaresima. Essa venne presto tradotta in molte lingue – latino, siriano, georgiano, arabo e paleoslavo – ed è stata commentata da molti autori, fra i quali Fozio, Michele Psello e Niceforo Callisto. *La Scala* ha una prefazione costituita da lettere scambiate tra Giovanni Climaco e Giovanni di Raithou, al quale è dedicata, e da un prologo anonimo.

Edizioni: CPG 7850-7852; PG 88, 624-1164; Sofronio, eremita della Santa Montagna (Athos), Costantinopoli 1883; P. Trevisan, *Corona Patrum Salesiana*, series graeca 8-9 (2 voll., Torino 1941); Archimandrita Ignatios, Oropos 1978 (basata su un ms. del XIV sec di Stavronikita, cod 895.30).

Traduzioni - Inglese: Father Robert, Monk of St. Bernard's Abbey, *The Holy Ladder of Perfection, by Which We May Ascend to Heaven*, London 1858 (parafraasi); Archimandrite L. Moore, con un'introduzione di M. Heppell, *St John Climacus, The Ladder of Divine Ascent*, London 1959 (rist. rivista, senza l'introduzione di Heppell. Holy Transfiguration Monastery, Boston [MA] 1978); C. Luibheid, N. Russell, *John Climacus, The Ladder of Divine Ascent*, London 1982.

Italiana: P. Trevisan, *op cit.*

In greco moderno: Archimandrita Ignatios, *op. cit.*

Studi. M.O. Sumner, *St John Climacus: The Psychology of the Desert Fathers*, The Guild of Pastoral Psychology, Guild Lecture 63, London 1950; J.R. Martin, *The Illustration of the Heavenly Ladder of John Climacus*, Studies in Manuscript Illumination 5, Princeton 1954, M Heppell, Introduzione alla traduzione dell'archimandrita L. Moore, *op cit* (buona per la diffusione nel mondo slavo); I. Hausherr, *La théologie du monachisme chez saint Jean*

Climaque, in: *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, 385-410; Archimandrite Sophrony (Sakharas), *De la nécessité des trois renoncements chez St. Cassien le Romain et St. Jean Climaque*, SP 5 (= TU 80, 1962), 393-400; D. Bogdanović, *Jean Climaque dans la littérature byzantine et la littérature serbe ancienne*, Institut d'Études Byzantines, Monographies, Fascicule 11, Belgrade 1968 (in serbo-croato con sommario in francese); W. Völker, *Scala Paradisi: Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem neuen Theologen*, Wiesbaden 1968; C. Yannaras, 'Η μεταφυσική του σώματος. Σπουδή στὸν Ἰωάννη τῆς Κλίμακος, Atene 1971; T.W. Blair, *Climacus and Christianity. A Study of the Effects of John Climacus' Conceptual Commitments on His Perception of Christianity*, Diss., Duke University, Durham (NC) 1977; K. Ware, Introduzione alla traduzione di C. Luibheid, N. Russell, *op. cit.*; Josef, metropolita di New York, *Prepodobni Ioan Lestvicnik: Lestvica*, Sofia 1982; J. Chrysavgis, *The Theology of the Human Person in St. John Climacus*, Diss., University of Oxford 1983; L. Petit: DTC 8, 1 (1924) 690-693; G. Couilleau: DSp 8 (1974) 369-389.

2. Il Pastore

Questa breve dissertazione, a volte considerata come il trentunesimo gradino della *Scala*, riguarda il ruolo del padre spirituale. Questa nozione è sviluppata sotto le quattro categorie del dottore, consigliere, intercessore e mediatore. Ebbe molta influenza, non ultimo su Simeone il Nuovo Teologo alla svolta del millennio.

Edizioni: CPG 7853; PG 88, 1165-1209; inclusa nelle edizioni citate sopra.

Traduzioni - Inglese. Archimandrite L. Moore, Holy Transfiguration Monastery, Boston (MA) 1978.

Italiana: P. Trevisan, *op. cit.*

In greco moderno: Archimandrite Ignatios, *op. cit.*

Studi: K. Ware, *The Spiritual Father in Saint John Climacus and Saint Symeon the New Theologian*, SP 18/2, Kalamazoo-Leuven 1990, 299-316.

ESICCHIO DEL SINAI

Esichio era igumeno del monastero della Madre di Dio del Roveto Ardente sul monte Sinai. Non è chiaro il periodo in cui visse, ma dato che la sua unica opera, *Della vigilanza e la santità*, sembra tradire conoscenza di Giovanni Climaco e Massimo il Confessore (ed anche di Marco l'Asceta), egli potrebbe essere vissuto nell'VIII o IX secolo. L'opera *Della vigilanza e la santità* sopravvive in due edizioni: un'edizione più lunga di due centurie, forma in cui venne incorporata da Nicodemo l'Agiorita e Macario di Corinto nella loro *Filocalia*, e un'edizione più breve, di 24 capitoli, in cui il materiale è presentato in un ordine diverso, e molti dei capitoli della edizione più lunga sono uniti, ma rappresentano soltanto circa la metà del materiale

di quella più lunga. È generalmente ritenuto che l'edizione più lunga sia l'originale. In quest'opera Esichio mostra una fervida devozione per il Sacro Nome di Gesù, e raccomanda l'uso della Preghiera di Gesù (ἡ Ἰησοῦ εὐχή) senza, comunque, dare alcuna specifica formula.

Edizioni: CPG 7862; recensione lunga: PG 93, 1479-1544; Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Venezia 1782, I, 127-152; III ed., Atene 1957, I, 141-173; recensione breve: M. Waegeman, *Les 24 chapitres «De temperantia et virtute» d'Hésychius le Sinaïte. Édition critique*, SE 19 (1977) 195-285.

Traduzione - Inglese: G.E.H. Palmer, P. Sherrard, K. Ware, *The Philokalia. The Complete Text Compiled by St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth*, I, London-Boston 1979, 162-198 (della recensione lunga).

Studi: J. Kirchmeyer, *Hésychius le Sinaïte et ses Centuries*, in: *Le Millénaire du Mont Athos 963-1963*, I, Chevetogne 1963, 319-329; R. Mennes, *Hésychius van Jerusalem. Inventaris van de Griekse handschriftelijke overlevering*, Diss., Gent 1971; M. Waegeman, *La structure primitive du traité «De temperantia et virtute» d'Hésychius le Sinaïte: deux centuries ou un acrostiche alphabétique?*, Byzantion 44 (1974) 467-478.

GREGORIO DI ANTIOCHIA

Secondo lo storico Evagrio Scolastico, Gregorio cominciò la sua carriera monastica nel monastero dei bizantini fondato da Abramo di Efeso a Gerusalemme, dove divenne anche abate. L'imperatore Giustino II (565-578) trasferì Gregorio nel Sinai, dove sembra che abbia ritenuto la posizione di abate; qui oppose resistenza a un attacco da parte degli Arabi al suo monastero. Secondo Giovanni Mosco, Gregorio fu anche per qualche tempo, come abate, nel monastero di Pharan in Palestina. Nel 569/570 egli divenne patriarca di Antiochia, ancora una volta su ordine dell'imperatore, che aveva depresso il precedente patriarca Anastasio. Gregorio fu una influente figura nelle questioni ecclesiastiche e politiche durante il suo tempo, litigando anche con il *comes Orientis*, per cui dovette subire vituperio e un interrogatorio pubblico. Prima del 588 gli fu richiesto di recarsi a Costantinopoli per comparire di fronte a un sinodo per diverse accuse, probabilmente inventate, ma venne riconosciuto innocente. È probabile che vicende ecclesiastiche fossero alla base di tali accuse. Fu richiesto il suo intervento in occasione dell'ammutinamento delle truppe romane allora in guerra contro i Persiani; inoltre l'imperatore Maurizio gli chiese di intavolare negoziati con essi. Di nuovo, dopo breve tempo, per invito dello stesso imperatore, Gregorio si recò a Martyropolis per persuadere le truppe romane a continuare l'assedio della città. Quando il re persiano Cosroe II si rifugiò nei suoi domini, Gregorio e Domiziano, metropolita di Melitene, furono inviati a incontrare lui e la sua scorta in una città di confine. Quando Cosroe fece ritorno in Persia e fu reinstallato, mandò a Gregorio una croce che aveva portato via come bottino da Sergiopoli. Il patriarca di Antiochia destinò questa croce, insieme a un'altra

che il re di Persia gli aveva inviato, al santuario di Sergio, poi si recò nei paesi di frontiera per riportare i monofisiti alla fede calcedoniana. Morì nel 593/594 per una medicina presa per calmare i dolori di gotta; gli succede il suo predecessore Anastasio.

Nel nostro secolo Gregorio è stato riconosciuto anche come omileta grazie agli studi che gli restituiscono omelie trasmesse finora sotto il nome di altro autore. A giudicare dalle cinque omelie che a lui si possono ora attribuire, il patriarca era un oratore dotato, e per questo esse furono tradotte in varie lingue orientali. Tre delle omelie, CPG 7385-7387, sono state predicate in successione. La cosiddetta *Oratio ad exercitum*, CPG 7388, sembra, molto probabilmente, essere opera di Evagrio Scolastico e la supposta omelia sul «Protomartire Stefano», CPG 7389, che resta solo nella traduzione georgiana, appare piuttosto una lettera.

Edizioni: CPG 7384-7390 e suppl.; PG 88, 1848-1866; PG 10, 1177-1189, PG 61, 761-764, PG 88, 1872-1884. L'*Oratio ad exercitum* si trova in Evagrio, *Historia ecclesiastica*, ed. J. Bidez, L. Parmentier, *Euagrius The Ecclesiastical History*, London 1898, rist., Amsterdam 1964, 229-231; per la supposta omelia sul «Protomartire Stefano» cfr. N. Marr, *Le synaxaire géorgien Rédaction ancienne de l'Union arméno-géorgienne*. PdO 19 (1926) 689-699, e per il panegirico di Santo Stefano cfr. ibidem 699-715.

Studi: S. Haidacher, *Zu den Homilien des Gregorius von Antiochia und des Gregorius Thaumaturgus*. ZKTh 25 (1901) 367-369, P. Goubert, *Patriarches d'Antioche et d'Alexandrie contemporains à S. Grégoire le Grand*. REB 25 (1967) 65-76; M. Aubineau, *Une homélie de Grégoire d'Antioche (570-593), retrouvée dans le Vaticanus gr. 1975*. Byzantion 42 (1972) 595-597; P. Allen, *Evagrius Scholasticus the Church Historian*, Spicilegium Sacrum Lovaniense 41, Leuven 1981, 217-218, 250, 263; A. Battikha: DPAC 1, 1695 s.; F. Cell: DHGE 22, 42-47; P. Allen, *The Sixth-Century Greek Homily. A Re-assessment*, in: M.B. Cunningham, P. Allen, *Preacher and Audience: Studies in Christian and Early Byzantine Homiletics*, Leiden 1998, 201-225.

FILOTEO DEL SINAI

Filoteo era un monaco del monte Sinai, ma, a parte gli scritti ascetici che gli vengono attribuiti, si sa poco di lui. Nei suoi scritti egli allude a Giovanni Climaco, e tradisce affinità con Esichio del Sinai, quindi potrebbe essere vissuto nel IX o X secolo. Come loro, sottolinea la calma e la necessità di proteggere la mente, e a questo fine raccomanda l'uso della Preghiera di Gesù. Le sue opere sono: 1) *Della Vigilanza*: una raccolta di quaranta capitoli, inclusa da Nicodemo l'Agiorita e Macario di Corinto nella *Filocalia dei Sacri Asceti* (Venezia 1782). 2) *I Comandamenti del Signore*: una breve dissertazione ascetica pubblicata da Migne tra le opere di Filoteo Cocchino. 3) *Capitoli Ascetici*: quattro capitoli ascetici sono attribuiti a Filoteo, l'ultimo dei quali è identico ai *Comandamenti del Signore*.

Edizioni: 1) *Della Vigilanza*: CPG 7864; Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Venezia 1782, 515-525; Atene 1958, II, 274-286. 2) *I Comandamenti del Signore*: CPG 7865; PG 154, 729-745. 3) *Capitoli Ascetici*: CPG 7866; PG 98, 1369-1372.

Traduzione - Inglese: G.E.H. Palmer, P. Sherrard, K. Ware, *The Philokalia. The Complete Text Compiled by St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth*, III, London-Boston 1984, 16-31 (tr. della raccolta *Della Vigilanza*).

ZOSIMO

Zosimo era un monaco della Fenicia, il quale abbracciò la vita monastica nella laura di Gerasimo nella pianura giordana, e successivamente si stabilì vicino a Cesarea. Secondo lo storico Evagrio egli ebbe una chiara-veggente conoscenza del terremoto di Antiochia del 526 d.C. (HE 4, 7). Ci è giunta una raccolta delle sue massime, riunite da Doroteo.

Edizioni: CPG 7361; PG 78, 1680-1701 (incompleta); Augoustinos Jordanites, in: Νέα Σῶν 12 (1912) 697-701, 854-865; 13 (1913) 93-100 (edizione d'insieme, Jerusalem 1913).

Studi: K. Kunze: BS 12 (1969) 1499-1500; A. Solignac: DSp 16 (1994) 1658-1659

ANTIOCO MONACO

Antioco era l'igumeno della Grande Laura di S. Saba in Palestina che, intorno al 620, su richiesta del suo compatriota Eustazio, abate del monastero Attaline ad Ancira, compose le famose *Pandette delle Sacre Scritture*. Nonostante la forma tradizionale di quest'opera, il dolore per la caduta della Città Santa lascia il segno, come in una preghiera di confessione che ci è giunta attribuita ad Antioco. Le *Pandette delle Sacre Scritture* sono composte da 130 omelie, che formano un compendio della vita monastica. L'opera è tradizionale nella forma e fa molto affidamento sulle Scritture e sui Padri, la maggior parte dei quali sono citati senza indicarne il nome. Egli, comunque, cita Ireneo (la storia del discepolo caduto in peccato di Giovanni Evangelista, non contenuta in nessuna delle opere di Ireneo note, ma conosciuta dal *Quis dives salvetur* di Clemente di Alessandria) e Ignazio di Antiochia; le sue fonti non citate esplicitamente comprendono le *Epistole alle vergini* dello Pseudo-Clemente, la *Lettera ai Filippesi* di Policarpo, il *Pastore* di Erma, *Della preghiera* di Evagrio e gli *Otto spiriti maligni* di Nilo, e anche allusioni a Dionigi l'Areopagita. L'*Omelia* 107, sul pentimento, allude al sacco di Gerusalemme da parte dei Persiani e alla perdita della vera croce. Le *Pandette* erano un'opera popolare nel mondo bizantino e ci sono giunte anche in arabo e paleoslavo. La lettera dedicatoria a Eustazio, che fa da prefazione a quest'opera, contiene un resoconto del martirio dei quarantaquattro monaci della Grande Laura, torturati e messi a morte dai Saraceni nel Cedron proprio prima della conquista di Gerusalemme da parte dei Persiani. Ci resta inoltre una lunga *Preghiera* di confessione, che supplica Dio di allontanare la sua ira da Gerusalemme. Nell'ufficio di Compieta secondo il rito bizantino, esiste una breve preghiera attribuita ad «Antioco delle Pandette».

Edizioni: *Pandette*. CPG 7842-7843; PG 89, 1421-1849. *Pregiera*. CPG 7844; PG 89, 1849-1856.

Studi: G. Bardy: DSp 1 (1937) 701-702; J. Gribomont: DPAC 1, 246 s.; G. Röwekamp: *Lexikon der antiken christ. Literatur*, Freiburg 1998, 37 s.

TEOTECNO, VESCOVO DI LIVIA

In un manoscritto appartenente al monastero di S. Caterina sul monte Sinai, è conservato un sermone sull'assunzione della santa Madre di Dio, attribuito a Teotecno, vescovo di Livia, un villaggio sulla riva sinistra del fiume Giordano di fronte a Gerico (l'attuale Tell er-Ram). Non sappiamo altro di Teotecno: si ipotizza che sia vissuto in un periodo intorno al 550-650. Il sermone è semplice nel suo stile e, nel suo resoconto della storia dell'assunzione della Madre di Dio, si rifà a materiale dei resoconti apocrifi su essa, e anche al *Protevangeli di Giacomo*. Ritiene che l'assunzione comporti la verginità incorruttibile di Maria, e il significato teologico del suo corpo è espresso in termini tipologici come l'«arca spirituale (dell'alleanza)» (par. 21).

L'incontro tra Maria e suo Figlio attraverso l'assunzione è espresso in allusioni a passi dal *Cantico dei Cantici*.

Edizione: CPG 7418; A. Wenger, *L'Assomption de la très sainte Vierge dans la tradition byzantine du VI^e au X^e siècle*. Archives de l'Orient chrétien 5, Paris 1955, 272-291 (con tr. francese).

Studi: A. Wenger, *op. cit.*, 96-110, e *addendum* di 4 pagine (che raffrontano il testo greco con una versione araba) inserite tra le pp. 270 e 271; Idem, in: *Maria. Études sur la S. Vierge*, a c. di H. du Manoir, V, Paris 1958, 936-938; G. Söll, *Storia dei dogmi mariani*, Roma 1981, 192-196 e 429; A. De Nicola: DPAC 2, 3410-3411.

TEODORO, VESCOVO DI PETRA

Teodoro era un monaco del cenobio di Teodosio il Cenobiarca, durante l'ultimo egumenato di questi, e successivamente divenne vescovo di Petra, la capitale della provincia di Arabia. Scrisse una vita di Teodosio, che Cirillo di Scitopoli conosceva e della quale si servì. È un panegirico retoricamente fiorito di Teodosio, in marcato contrasto con la *Vita di Teodosio* di Cirillo.

Edizioni: CPG 7533; BHG 1776; H. Usener, *Der hl. Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos*, Leipzig 1890, 3-101.

Traduzione - Francese: A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient*, III/3, Paris 1963, 103-160.

Studi (includere le emendazioni al testo di Usener): K. Krumbacher, *Studien zu den Legendens des hl. Theodosios*. SBAW, Phil.-hist. Abt., München 1892, 220-279; J. Bidez, L. Parmentier: ByzZ 6 (1897) 357-374; E. Rolland, *Une copie de la Vie de saint Théodose*, in: *Recueil de travaux de l'Université de Gand* 23 (1899) 24-40; A.-J. Festugière, *op. cit.*, 83-101.

PAOLO DI ELUSA

Paolo era nativo della Grecia e, dopo essere andato in Terrasanta presumibilmente in pellegrinaggio, si unì al cenobio fondato da Teogonio († 522), un discepolo di Teodosio il Cenobiarca e successivamente vescovo di Betylios, una città lungo la costa a circa 90 miglia da Gerusalemme. Paolo divenne successivamente eremita a Elusa, città vicino a Beersheba. È stato a volte identificato con Paolo il Greco («Helladikos»), e anche con un Paolo che successivamente divenne igumeno del cenobio di S. Teodosio, entrambi menzionati da Giovanni Mosco (*Prato spirituale* 163, 160). Di lui ci restano: 1) una *Vita di San Teogonio, vescovo di Betylios*: una biografia del suo maestro Teogonio, utilizzata poi da Cirillo di Scitopoli; 2) una lettera.

Edizioni: CPG 7530; BHG 1786; I. Van den Gheyn, *Acta sancti Theognii episcopi Betyliae*. AB 10 [1891] 78-113 (correzioni: AB 11 [1892] 472). Lettera: CPG 7531; V. Lundström, *Anecdota Byzantina et codicibus Upsaliensibus cum aliis collatis*, Uppsala-Leipzig 1902, 17-23.

GIOVANNI DI SCITOPOLI

Giovanni, detto anche Scolastico, visse nel VI secolo e fu vescovo, a quanto sembra, tra gli anni 536 e 548, di Scitopoli in Palestina (vicina alla città moderna di Beit She'an, in Galilea). Le date vengono dedotte da quelle riguardanti il predecessore e il successore. Infatti egli successe a Teodosio, che era stato presente al Concilio di Gerusalemme nel 536 (ACO III, p. 188) ed avrà come successore Teodoro, in precedenza igumeno della Nuova Laura, consacrato nel 548. Leonzio di Gerusalemme, che scrisse tra il 538 e il 544, già lo cita per aver smascherato un falso testo apollinarista, usato dai monofisiti, in *Contra Monophysitas*, redatto prima della controversia dei Tre Capitoli (PG 86, 1865 BC). Inoltre Giovanni viene menzionato anche da altri autori dello stesso periodo; e, siccome parla degli origenisti come suoi contemporanei, nella sua opera conservata, gli *Scholias*, deve collocarsi prima del 553.

Giovanni ha commentato, per primo, mediante scolii e note marginali le opere di Dionigi l'Areopagita, dopo circa una generazione dalla loro composizione; essi, insieme con quelli di Massimo il Confessore, furono tradotti in latino ed aggiunti ai margini della versione latina di Dionigi fatta da Eriugena e stampati nella PG; tuttavia sono state scoperte recentemente anche la recensione greca degli scolii di Giovanni e la loro tradu-

zione siriana. Il recupero del testo autentico permette ora di valutare meglio la loro importanza.

Gli scolii sono circa 600. Parte importante è il *Prologo*, una introduzione all'opera di Dionigi, dove Giovanni difende l'integrità dell'opera e la sua ortodossia, ma spiega anche le ragioni delle sue annotazioni. Molte tematiche accennate nel *Prologo* verranno poi sviluppate successivamente nel corso del commento. Gli scolii, di lunghezza variabile, talvolta ripetitivi, vanno visti nella loro totalità e avendo presente il testo commentato e i dibattiti teologici del tempo, a cui Giovanni prendeva parte attivamente, in particolare sui problemi cristologici. Le sue osservazioni vennero usate da successivi commentatori ed esercitarono un grande influsso nella lettura del *Corpus Dionysiaca*; per questo venne considerato, anche per le altre opere perdute, un difensore della dottrina delle due nature in Cristo, secondo l'insegnamento del Concilio di Calcedonia, contro i monofisiti.

Giovanni ha composto inoltre altre opere teologiche, tutte perdute, nelle quali si impegnava contro i nestoriani, o supposti tali, e contro i monofisiti, per difendere la dottrina cristologica di Calcedonia. La prima, una *Apologia di Calcedonia*, scritta prima del 518, in quanto viene nominata da Severo di Antiochia subito dopo questo anno; Severo ne critica l'uso distorto di un passo di Ambrogio di Milano. Fozio menziona un'altra opera, *Contro quelli che si sono separati dalla chiesa*, scritta in risposta ad un'opera monofisita contro Nestorio (*Bibl.*, cod. 95), su richiesta di Giuliano di Bostra (cfr. P. Rorem-Lamoreaux, p. 31). Una terza opera, in tre libri, criticata da Basilio di Cilicia, che accusava Giovanni di rilassatezza morali, di insufficienze teologiche e di manicheismo (Fozio, *Bibl.*, cod. 107), viene intitolata *Contro i Nestoriani*. Inoltre si conserva un ampio frammento del *Contra Severum*, citato in testi posteriori, tra cui il Concilio del Laterano del 649 (ACO ser. 2, 1, p. 314, 1-5), proveniente dall'ottavo libro, dove difende papa Leone, il quale sosteneva che le due nature in Cristo conservano le loro caratteristiche di prima dell'unione. Fozio loda Giovanni per la chiarezza e la purezza dello stile e per la sua lotta all'eresia con l'uso di citazioni (*Bibl.*, cod. 95). Inoltre Giovanni cita abbondantemente le fonti, pagane e cristiane, mostrando una vasta cultura.

Edizioni - CPG 6850-6852; *Apologia* (fr.): J. Lebon, CSCO 94, Louvain 1952, pp. 202-204 (tr. siriana); *Contra Severum*: ACO 10, 1107 s.; Mansi 11, 437-440; F. Diekamp, *Doctrina Patrum*, Münster 1097 (rist., 1981), pp. 85 s.; *Scholìa* PG 4, 5-432; 527-576. È in stampa una nuova edizione da parte di B.R. Suchla.

Studi - F. Loofs, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller seiner Zeit*, TU 3, 1-2, Leipzig 1887, pp. 269-272; Perrone, pp. 240-249; B. Flusin, *Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris 1983, pp. 17-29; H.U. von Balthasar, *Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis*, Scholastik 15 (1940) 16-38; Idem, *Das Problem der Dionysius-Scholien*, in Idem, *Kosmische Liturgie*, 1961, pp. 644-672 (tr. it.: *Liturgia cosmica*); B.R. Suchla, *Die Ueberlieferung des Prologs des Johannes von Scythopolis zum griechischen Corpus Dionysiaca Areopagiticum*: NAWG.PH 1984, 4, pp. 177-188; Eadem, *Eine Redaktion des griechischen Corpus Dionysiaca Areopagiticum im Umkreis des Johan-*

nes vom Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Skolien. Ein dritter Beitrag zur Ueberlieferungsgeschichte des CD: NAWG.PH 1985, 4, pp. 179-194; Eadem, *Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt: Die philosophie- und theologiegeschichtlichen Bedeutung des Scholienwerks des Johannes von Skythopolis zu den areopagitischen Traktaten*, Göttingen 1995; P. Rorem, J.C. Lamoreaux, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annoting the Areopagite*, Oxford 1998; B.R. Suchla: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg 1998, pp. 357-358; R. Aubert: DHGE 27, 617-619.

CIRILLO DI SCITOPOLI

LA VITA

Cirillo nacque intorno al 525 a Scitopoli (la moderna Beit She'an) da pii genitori, essendo suo padre Giovanni un avvocato che partecipava all'amministrazione della diocesi. Quando Saba, il fondatore della Grande Laura, passò da Scitopoli, al suo ritorno da Costantinopoli alla fine del 531, benedisse Cirillo e, secondo lo stesso resoconto di Cirillo, stimò che il giovanetto gli sarebbe stato utile nel futuro. Saba morì nel 532, e successivamente Cirillo divenne lettore e venne tonsurato, e nel 543 ricevette l'abito monastico da Giorgio, l'igumeno del monastero di Beella, vicino a Scitopoli, al quale egli dedicò due delle sue opere. Partì immediatamente per Gerusalemme con la benedizione del suo igumeno, con il pretesto di assistere alla consacrazione della nuova chiesa della Madre di Dio, in realtà per abbracciare la vita monastica nel deserto della Giudea. Seguendo il consiglio di sua madre, chiese il parere di Giovanni l'Esicasta, di cui avrebbe successivamente scritto la biografia. Invece di essere accettato nella Grande Laura, dove incontrò Giovanni, gli venne consigliato di unirsi al cenobio di S. Eutimio per prepararsi alla vita eremitica. Ma Cirillo condusse immediatamente una vita da eremita, nella Laura di Calamone nel deserto di Giordania, dove si ammalò. Dopo sei mesi, Giovanni gli apparve in sogno e lo inviò al monastero di S. Eutimio. Lì rimase per dieci anni, fino al febbraio del 555, quando andò, nel gruppo dei monaci ortodossi, a riprendere la Nuova Laura dagli origenisti dopo la loro condanna al V Concilio ecumenico. Rimase lì per due anni, e nel 557 andò alla Grande Laura. È probabile che sia morto due anni dopo, nel 559.

LE OPERE

Cirillo è il grande storico del monachesimo palestinese. Scrisse le vite di sette monaci: due lunghe biografie dei grandi fondatori della vita laurica palestinese, Eutimio e Saba, e cinque più brevi. Le sue opere furono tradotte in greco, arabo e a volte in paleoslavo (il suo entusiasmo

per il Concilio di Calcedonia impedì che esse trovassero diffusione in lingua siriana o copta). La stessa vita di Cirillo quasi coprì il grande periodo del monachesimo palestinese che egli descrisse, ed egli era fiero dei suoi contatti con persone come Saba, Giovanni l'Esicasta e Ciriaco. Questo periodo venne lacerato da due controversie dottrinali – l'una sul Concilio di Calcedonia, tra coloro che lo accettavano e coloro che erano convinti che esso aveva tradito Cirillo, e l'altra sull'origenismo (o, più propriamente, evagrianesimo) – entrambe controversie che Giustiniano aveva cercato di risolvere nel V Concilio ecumenico del 553. Su entrambi questi argomenti, Cirillo era fortemente impegnato nell'ortodossia, ed egli cercò di mostrare che il vero monachesimo è opposto sia agli apochisti (come egli chiama i monofisiti) e sia agli origenisti. Ma i suoi scritti costituiscono più che una propaganda, e si sono dimostrati preziose fonti storiche. Nella sua attenzione per l'esattezza storica e il moderato entusiasmo per il miracoloso, e anche per il suo riferimento a Calcedonia, percorse il gruppo di agiografi associati a Giovanni l'Elemosiniere, patriarca di Alessandria.

Studi: T. Hermann, *Zur Chronologie des Kyrill von Skythopolis*. ZKG 45 (1926) 318-339; E. Stein, *Cyrille de Scythopolis à propos de la nouvelle édition de ses oeuvres*. AB 62 (1944) 169-186; R. Draguet, *Réminiscences de Pallade chez Cyrille de Scythopolis*. RAM 98-100 (1948) 213-218; G. Garitte, *Réminiscences de la Vie d'Antoine dans Cyrille de Scythopolis*, in *Silloge Bizantina in onore di Silvio Giuseppe Mercati*, Roma 1957, 117-122; A. Cameron, *Cyril of Scythopolis. Vita Sabae 53. A Note on kata in Late Greek*. Glotta 66 (1978) 87-94; B. Flusin, *Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris 1983; J. Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ. The Monasteries of Palestine, 314-631*, Oxford 1994; I. Hausherr: DSP 2, 2 (1949-53), 2687-2690; J.-M. Sauget: DPAC 1, 697-698.

1. Vita di Eutimio

Dei monaci di cui Cirillo narrò la vita, Eutimio era il più remoto storicamente, benché, come fondatore del monastero a cui egli stesso si era unito dopo il suo prematuro tentativo di condurre una vita da eremita, con lui chiaramente sentisse una certa affinità, che è evidenziata, nella *Vita*, dal modo in cui vede la sua stessa vita come modellata su quella di Eutimio. Circa un terzo della *Vita* riguarda l'influenza postuma di Eutimio, attraverso il monastero che aveva fondato, e le sue tradizioni, e anche attraverso i miracoli compiuti dalle sue reliquie. Per quest'opera di Eutimio, Cirillo dovette fare affidamento alle tradizioni orali, ma per mezzo di Ciriaco, un eremita che visse a lungo e che Cirillo aveva conosciuto nei suoi ultimi anni, ebbe un legame diretto con Eutimio.

Edizioni: CPG 7535, BHG 647-648b; E. Schwartz, *Kyrrillos von Skythopolis*, TU 49, 2, Leipzig 1939, pp. 3-85.

Traduzioni - Francese: A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient*, III/1, Paris 1962, 55-140

Inglese: R.M. Price, con introduzione e note di J. Binns: *Lives of the Monks of Palestine by Cyril of Scythopolis*, CSS 114, Kalamazoo (MI) 1991, 1-92.

2. Vita di Saba

Saba, che Cirillo aveva incontrato da bambino, era stato il fondatore della Grande Laura fuori Gerusalemme, e discepolo di Eutimio. Per questa *Vita*, Cirillo deve rifarsi, come egli stesso chiarisce, alle tradizioni orali, che aveva diligentemente raccolte.

Edizioni: CPG 7536; BHG 1608; E. Schwartz, *op. cit.*, 85-200.

Traduzioni - Francese: A.-J. Festugière, *Les Moines d'Orient*, III/2, Paris 1962, 13-130.

Inglese: R.M. Price, *op. cit.*, 93-219.

3. Vita di Giovanni l'Esicasta

Giovanni l'Esicasta era quello stesso monaco di cui la madre di Cirillo aveva raccomandato a suo figlio di ascoltare il consiglio. Benché Cirillo trascurasse il consiglio, fu in seguito a un'apparizione di Giovanni in sogno che alla fine si diresse al cenobio di S. Eutimio. Prima di diventare monaco in Terrasanta, Giovanni era stato per otto anni vescovo di Colonia in Armenia Prima, e nella Grande Laura mantenne segreto il suo status episcopale fino a verso la fine della sua vita.

Edizione: CPG 7537; BHG 897; E. Schwartz, *op. cit.*, 201-222.

Traduzioni - Francese: A.-J. Festugière, *Les Moines d'Orient*, III/3, Paris 1963, 13-34.

Inglese: R.M. Price, *op. cit.*, 220-244.

4. Vita di Ciriaco

Ciriaco era un discepolo di Eutimio e fu fonte di numerose narrazioni che Cirillo racconta su di lui. Lo stesso Cirillo ebbe conoscenza diretta di Ciriaco, e molta parte della *Vita* è dedicata al resoconto del suo rapporto con lui.

Edizioni: CPG 7538; BHG 463; E. Schwartz, *op. cit.*, 222-235.

Traduzioni - Francese: A.-J. Festugière, *op. cit.*, III, 3, 39-52.

Inglese: R.M. Price, *op. cit.*, 245-261.

5. *Vita di Teodosio*

La breve *Vita*, scritta da Cirillo, di Teodosio il cenobita si avvale della più lunga e diffusa biografia del santo composta dal suo discepolo Teodoro di Petra.

Edizioni: CPG 7539; BHG 1777; E. Schwartz, *op. cit.*, 235-241.

Traduzioni - Francese: A.-J. Festugière, *op. cit.*, III, 3, 57-62.

Inglese: R.M. Price, *op. cit.*, 262-268.

6. *Vita di Teogonio*

Un'altra breve biografia di Teogonio, discepolo di Teodosio e vescovo di Betilia, basata sulla biografia più esauriente del suo discepolo Paolo d'Elusa.

Edizioni: CPG 7540; BHG 1787; E. Schwartz, *op. cit.*, 241-243.

Traduzioni - Francese: A.-J. Festugière, *op. cit.*, III, 3, 65-67.

Inglese: R.M. Price, *op. cit.*, 269-272.

7. *Vita di Abramo*

Una *Vita* di Abramo, che fondò un monastero a Kratea, divenendone successivamente vescovo al suo ritorno dalla Grande Laura, dove egli si era rifugiato a causa della sua popolarità. L'ultima parte di questa biografia manca nel testo greco, ma ci è giunta nella versione araba.

Edizioni: CPG 7541; BHG 12; E. Schwartz, *op. cit.*, 243-247 (Versione araba: BHO 18); G. Graf, *Monumentum christianum uetus*: al-Mashriq 8 (1903) 258-265.

Traduzioni - Francese: A.-J. Festugière, *op. cit.*, III, 3, 73-79.

Inglese: R.M. Price, *op. cit.*, 273-281.

8. *Vita di Gerasimo*

La biografia di Gerasimo, il monaco del V secolo che fondò un insediamento monastico consistente di un cenobio che dava appoggio a una laura di eremiti, scoperta alla fine del XIX secolo, venne attribuita dal suo editore a Cirillo di Scitopoli, benché l'attribuzione sia adesso largamente respinta.

Edizione: CPG 7543, BHG 693; A. Papadopoulos-Kerameus, 'Ανάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, IV, St. Petersburg 1897, 175-184.

Studi: H. Grégoire, *La Vie anonyme de s. Gerasime*. ByzZ 13 (1904) 114-135; B. Flusin, *op. cit.*, 35-40, J. Binns, *op. cit.*, 47-49.

GIOVANNI MOSCO

LA VITA

Giovanni Mosco, o Giovanni Eukratas, è conosciuto dai posteri come l'autore del *Prato spirituale* (o *Leimonarion*) o *Nuovo Paradiso*, un resoconto dei viaggi che fece insieme al suo amico Sofronio attraverso i monasteri della Palestina e dell'Egitto. Per la conoscenza della vita di Giovanni dobbiamo basarci su una prefazione anonima del *Prato spirituale*, integrata da quello che può essere raccolto dal contenuto dell'opera stessa. Nato a Damasco nella metà del VI secolo, o più probabilmente in Cilicia, Giovanni, allora già prete, ricevette la tonsura monastica nel monastero di S. Teodosio vicino a Gerusalemme; da lì successivamente si ritirò nella laura di Pharan dove trascorse dieci anni. Poi iniziò il primo dei suoi viaggi monastici con Sofronio, in Egitto e più a sud fino all'oasi. Questo avvenne nei primi anni del regno dell'imperatore Tiberio (578-582). Al ritorno, trascorse dieci anni nella laura di Αἰλιόταϊ sul monte Sinai. Poi Giovanni lasciò il Sinai e si recò a Gerusalemme per l'ordinazione del patriarca Amos nel 594, periodo in cui sembra aver risieduto alla Grande Laura di S. Saba. In seguito viaggiò verso il nord di Antiochia e Cilicia. Con la seconda invasione della Siria da parte di Cosroe, dopo l'assassinio dell'imperatore Maurizio nel 602, Giovanni lasciò la Siria e si diresse ad Alessandria, dove appoggiò gli sforzi di Giovanni l'Elemosiniere per riportare l'Egitto nell'ortodossia calcedonese: sforzi che ebbero un tale successo che durante il patriarcato di Giovanni il numero delle Chiese ortodosse in Egitto aumentò da sette a settanta. Dopo il sacco di Gerusalemme nel 614 e la crescente minaccia persiana verso Alessandria, Giovanni e Sofronio, insieme a Giovanni l'Elemosiniere, lasciarono l'Egitto e andarono a Cipro. Da lì egli, infine, si diresse a Roma, dove morì. Lo stesso *Prato spirituale* venne scritto a Roma e affidato al suo amico Sofronio (quasi certamente l'ultimo patriarca di Gerusalemme), che ricevette anche l'ordine di seppellire Giovanni non a Roma, ma sul Sinai, o, se le invasioni barbariche non lo rendevano possibile, al cenobio di S. Teodosio. Sofronio rispettò i voleri del suo amico e arrivò con la bara a Gerusalemme all'inizio dell'ottava indizione: Giovanni venne sepolto nel cimitero monastico di S. Teodosio proprio nella caverna dove, secondo la tradizione, i Magi si erano nascosti da Erode. Con «ottava indizione» si potrebbe intendere o il 619 o il 634; più probabile è la seconda data. È stato recentemente suggerito che con «Roma» l'autore della prefazione intendeva non l'antica Roma, ma la «Nuova Roma», cioè Costantinopoli: opinione che

ha trovato ampio consenso (originariamente proposta in unione con il suggerimento, basato su un passo del *De hymno trisagio* di Giovanni Damasceno, che Giovanni sia stato patriarca di Gerusalemme in esilio dal 614 al 634: un'opinione questa che ha incontrato poco favore), benché sembrino non esservi forti ragioni per accettarla.

Studi: S. Vaillhé, *Jean Mosch*: EO 5 (1901) 107-116; E. Mihevc-Gabrovec, *Études sur la syntaxe de Ioannes Moschos*, Ljubljana 1960; H. Chadwick, *John Moschos and His Friend Sophronius the Sophist*: JTS n.s. 25 (1974) 41-74 (= Idem, *History and Thought of the Early Church*, London 1982, n. XVIII); K. Rozemond, *Jean Mosch, patriarche de Jérusalem en exil (614-634)*: VC 31 (1977) 60-67; E. Follieri, *Dove e quando morì Giovanni Mosco?*: RSBN 35 (=n.s. 25) (1988) 3-39; A. Louth, *Did John Moschos Really Die in Constantinople?*: JTS n.s. 49 (1998) 149-154; E. Mioni: DS p 8 (1974) 632-640; T. Špidlík. DPAC 2,1572-1573.

LE OPERE

1. *Prato spirituale*

Il *Prato spirituale* offre un ritratto realistico della vita monastica in Palestina e in Egitto alla fine del VI e all'inizio del VII secolo; si può stabilire un confronto con le *Vite dei santi orientali* di Giovanni di Efeso e con i *Dialoghi* di Gregorio Magno, i quali entrambi sono raccolte simili, ed esso fornisce un seguito alla storia del monachesimo palestinese raccontata da Cirillo di Scitopoli. Vi è descritto un mondo diviso tra coloro che sostengono il Concilio di Calcedonia e coloro che lo respingono (monofisiti: Giovanni li chiama «separatisti» o «acefali»). La posizione di Giovanni è chiaramente calcedonese, e molte delle sue storie sono propaganda per i sostenitori del concilio. La sua popolarità è resa evidente dalle numerose traduzioni antiche che vennero fatte (benché, indubbiamente a causa del suo forte anti-monofisismo, non ve ne sia nessuna in siriano, né in copto). La tradizione testuale è estremamente complessa, soprattutto perché la natura tipica di un testo che descrive il «nuovo paradiso» del monachesimo portò gli amanuensi a integrarlo con altro materiale: è dunque difficile riconoscere con certezza quello che proviene dalla penna di Giovanni ma, come ha osservato Henry Chadwick, «questa incertezza è una questione relativamente priva di importanza nella pubblicazione del testo, fino a quando all'editore viene concesso di sbagliare per eccesso». Comunque non esiste, fino ad ora, alcuna edizione critica moderna. A causa della fama del compagno di Giovanni, anticamente il *Prato* venne sovente attribuito a Sofronio.

Edizione: CPG 7376; PG 87, 2852-3112; H. Usener, *Sonderbare Heilige I. Der Hl. Tychon*, Leipzig 1907, pp. 91-93 (prefazione); P. Pattenden, *The Text of the 'Pratum Spirituale'*: JTS n.s. 26 (1975) 49-54 (per la critica del testo dei capp. 120-122, 132-133, non inclusi nel Migne).

Traduzioni - Francese: M. J. Rouët de Journal, *Jean Moschos, Le Pré spirituel*, Sch 12, 1946.

Inglese: J. Wortley: *The Spiritual Meadow of John Moschos*, CSS 139, Kalamazoo (MI) 1992.

Italiana: R. Maisano, *Giovanni Mosco, Il Prato*, Napoli 1982.

Studi: N. H. Baynes, *The 'Pratum Spirituale'*: OCP 13 (1947) 404-414 (= Idem, *Byzantine Studies and Other Essays*, London 1955, 261-270); P. Pattenden, *The Text of the 'Pratum Spirituale'*: JTS n.s. 26 (1975) 38-54.

2. *Vita di Giovanni l'Elemosiniere*

Insieme a Sofronio, Giovanni scrisse anche una *Vita* del celebre patriarca calcedonese di Alessandria, Giovanni l'Elemosiniere. Questa biografia è andata perduta, ma venne usata, insieme con la *Vita* di Leonzio di Neapolis, come base per un'anonima *Vita di Giovanni l'Elemosiniere*, che Simeone Metafraste usò come base per la sua *Vita*. La *Vita* anonima è stata pubblicata da H. Delehaye, e da essa si può desumere qualcosa dei contenuti dell'opera scritta da Giovanni e Sofronio.

Edizione: CPG 7647; H. Delehaye, *Une vie médite de saint Jean l'Aumônier*: AB 45 (1927) 5-74

Traduzioni - Inglese: E. Dawes, N.H. Baynes, *Three Byzantine Saints*, London and Oxford 1948, 199-206.

Francese: A.-J. Festugière, *Léontius de Néapols, Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris 1974, 321-329.

STEFANO DI BOSTRA

Non sappiamo nulla di Stefano di Bostra – la città nella provincia romana di Arabia, della quale egli potrebbe essere stato vescovo – eccetto che per i frammenti che ci sono giunti del suo trattato *Contro i Giudei*, citati da Giovanni Damasceno nel *florilegium* nel terzo dei suoi trattati in difesa delle icone, e anche conservati in un manoscritto che adesso si trova a Milano (Ambrosianus A 84). Il testo trådito, di cui il manoscritto di Milano è testimonianza, venne anche usato da papa Adriano I per la citazione da Stefano di Bostra nel *florilegium* che egli aggiunse alla lettera per l'imperatore bizantino, rispondendogli all'invito al VII Concilio ecumenico, e venne inserito negli Atti del concilio stesso. Sia il genere che la citazione dal Damasceno nella prima metà dell'VIII secolo indicano che Stefano appartiene al VII secolo. Nel suo trattato egli difese la venerazione cristiana delle immagini sia dei santi che della croce contro le accuse

ebraiche di idolatria, e citò la venerazione mostrata per gli oggetti di culto nell'Antico Testamento, e anche la venerazione dovuta agli uomini (e angeli) che sono fatti a immagine di Dio. Egli fece anche una distinzione tra diversi tipi di venerazione (*proskynesis*): l'adorazione (*latreia*) che rivolgiamo a Dio e l'onore (*time*) che invece tributiamo ai santi, un onore che può essere espresso attraverso le loro immagini. Questa distinzione divenne una parte importante della difesa iconodula della venerazione delle icone, e venne approvata dal VII Concilio ecumenico.

Edizioni: CPG 7790; Mansi 12, 1067-1070; G. Mercati, *Stephani Bostreni nota de sacris imaginibus fragmenta e libro deperdito*: Theologische Quartalschrift 77 (1895) 663-668 (= Idem, *Opere minori*, I, ST 76, Roma 1937, 202-206); B. Kotter, *Die Schriften des Iohannes von Damaskos*, III, PTS 17, Berlin 1975, 174; H.G. Thümmel, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre*, TU 139, Berlin 1992, 364-367 (ambdue i testi).

Traduzioni - Tedesca: H.G. Thümmel, *op. cit.*, 145-147.

Inglese: D. Anderson, *St John of Damascus, On the Divine Images*, Crestwood (NY) 1980, 96-97.

Italiane: V. Fazzo, *Giovanni Damasceno, Difesa delle immagini sacre*, Roma 1983, 155-157; *Vedere l'invisibile, Nicea e lo statuto dell'immagine*, a c. di L. Russo, Palermo 1997, 22-23.

Studi: H.G. Thümmel, *op. cit.*, 145-149, 238-240; J. Darrouzès: DHGE 15 (1963) 1211; A. De Nicola: DPAC 2, 3307-3308.

GERONIMO DI GERUSALEMME

Delle opere di Geronimo, descritto come un presbitero di Gerusalemme, ci sono giunti due frammenti: uno da un dialogo sulla Trinità tra un ebreo e un cristiano, e un altro in difesa della venerazione della croce. Il secondo frammento è conservato da Giovanni Damasceno nel *florilegium* presente nel suo terzo trattato in difesa delle icone, e nel *florilegium* allegato da papa Adriano I alla sua lettera all'imperatore bizantino, in risposta al suo invito al VII Concilio ecumenico. Il breve frammento sulla venerazione della croce non mostra una discussione molto coerente, ma ricorre alla venerazione degli oggetti di culto nell'Antico Testamento.

Edizioni: CPG 7815, PG 40, 847-865; Mansi 12, 1070-1072; B. Kotter, *Die Schriften des Iohannes von Damaskos*, III, PTS 17, Berlin 1975, 194; H.G. Thümmel, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre*, TU 139, Berlin 1992, 364.

Traduzioni - Tedesca: H.G. Thümmel, *op. cit.*, 144.

Inglese: D. Anderson, *St John of Damascus, On the Divine Images*, Crestwood (NY) 1980, 103-104.

Italiana: V. Fazzo, *Giovanni Damasceno, Difesa delle immagini sacre*, Roma 1983, 185-186; *Vedere l'invisibile, Nicea e lo statuto dell'immagine*, a c. di L. Russo, Palermo 1997, 23

Studi: P. Battifol, *Jérôme de Jérusalem d'après un document inédit*: Revue des questions historiques 39 (1886) 148-255 (ammette un trattato unico); H.G. Thümmel, *op. cit.*, 144-145 (nega che si tratti di un unico trattato); E. Amann: DTC 8 (1924) 983-985.

LEONZIO, PRESBITERO DI GERUSALEMME

Due sermoni, uno sulla donna samaritana, l'altro sul buon samaritano, pubblicati sotto il nome di Giovanni Crisostomo, si trovano nei manoscritti sotto quello di un certo presbitero di Gerusalemme, chiamato Leonzio, del quale altrimenti non sappiamo nulla.

Edizione: CPG 7911 (= 4674); PG 62, 755-758. CPG 7912 (= 4581); PG 59, 535-542.

Studi: M. Richard, *Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance*: MSR 1 (1944) 189; M. Aubineau, *Une enquête dans les manuscrits chrysostomiens*: RHE 63 (1968) 22.

PANTALEONE, PRESBITERO BIZANTINO

Pantaleone era un monaco-prete del monastero «dei bizantini», probabilmente vicino a Gerusalemme. Ci è giunta una sua omelia sull'Esaltazione della croce (BHG 430) che esiste anche in una versione siriana dell'VIII o IX secolo, rendendo certo il fatto che Pantaleone non è più tardo dell'VIII secolo. Honigmann ha cercato di restringere la data ulteriormente al 650-750, integrando la prova della versione siriana con la sua teoria sull'introduzione della festa dell'Esaltazione della croce in Palestina. Se questa valutazione è corretta, allora Pantaleone potrebbe essere lo stesso a cui papa Martino I indirizzò una lettera di rimprovero dopo il Concilio del Laterano del 649. Un'altra omelia sull'Esaltazione della croce (BHG 427p), fino a oggi inedita, è stata anche attribuita a Pantaleone.

Edizioni: CPG 7915, 7918; PG 98, 1265-1269.

Studi: E. Honigmann, *La date de l'homélie du prêtre Pantoléon sur la fête de l'Exaltation de la Croix (VI^e s.) et l'origine des collections bomiliaires*: Bulletin de l'Académie royale de Belgique 36 (1950) 547-559; A. Labate: DPAC 2, 2606-2607; M. Sachot, *L'homélie pseudo-chrysostomienne sur la transfiguration* CPG 4724, BHG 1975: contextes liturgiques, restitution à Léonce, prêtre de Constantinople, édition critique et commentée, traduction et études connexes, Frankfurt a. Main 1981, 451-463.

SOFRONIO DI GERUSALEMME

LA VITA

Nato a Damasco da genitori siriani intorno al 550, Sofronio fece i suoi studi in quella città, e divenne professore di retorica («sofista»). Nel 578, di-

venuto, in Palestina, amico di Giovanni Mosco, andò con lui in Egitto. Ad Alessandria conobbe numerosi e importanti rappresentanti della vita intellettuale e culturale della città, tra cui Stefano di Alessandria, commentatore di Aristotele e successivamente professore di filosofia a Costantinopoli, e incontrò anche alcuni monaci del deserto egiziano. Al suo ritorno in Palestina, Sofronio divenne monaco del cenobio di S. Teodosio, un monastero con il quale aveva legami di famiglia. Presto, comunque, ricominciò a viaggiare con Giovanni Mosco, questa volta nel Sinai, dove i due si trattennero dieci anni.

Nel 594, con l'elezione di Amos a patriarca di Gerusalemme, tornarono di nuovo in Palestina. Dopo l'usurpazione di Foca (602) viaggiarono verso nord, andarono in Siria e a Seleucia e, in seguito, nel 608, tornarono ancora una volta in Egitto. Qui trascorsero numerosi anni e sostennero il patriarca Giovanni l'Elemosiniere (610-620) nel suo tentativo di recuperare la cristianità egiziana all'ortodossia calcedonese della Chiesa imperiale. Nel 614, Gerusalemme cadde in mano ai Persiani, e Sofronio e Giovanni Mosco lasciarono l'Egitto e si diressero verso Roma, soggiornando a Cipro, Samo e probabilmente anche in nord Africa. A Roma Giovanni scrisse la sua opera *Prato spirituale* e morì, probabilmente nel 634. In quegli anni sembra che Sofronio avesse fondato nel nord Africa un monastero, che accolse monaci fuggiti da Bisanzio durante l'avanzata persiana sulla capitale nel 626; tra questi Massimo il Confessore, che considerava Sofronio come suo padre spirituale. Nel 633 Sofronio ritornò ad Alessandria, dove fu testimone del Patto dell'Unione (i «Nove Capitoli») monoenergista, tramite il quale Ciro di Fasi a Lazika, all'epoca patriarca di Alessandria, aveva composto lo scisma tra ortodossi e monofisiti in Egitto: cosa che a Sofronio dovette apparire come la distruzione del lavoro a cui aveva preso parte due decenni prima. Egli protestò invano con Ciro, e in seguito si recò a Costantinopoli per portare il suo caso di fronte al patriarca di quella città. Come risultato Sergio pubblicò il suo *Psephos*, che vietava la discussione di una o due volontà o operazioni nel Cristo incarnato. Ciò soddisfece a malapena Sofronio, che potrebbe a quel punto aver deciso di andare a Roma, dove trovò il suo amico, Giovanni Mosco, morente o morto di recente e, secondo il suo volere, ne riportò i resti mortali in Palestina, dove giunse nel settembre 634. L'arrivo a Gerusalemme portò alla sua elezione a patriarca, e nella *Lettera smodica*, indirizzata a Sergio di Costantinopoli e ad Onorio di Roma, anche se evitò di menzionare una o due operazioni in Cristo, in accordo con lo *Psephos*, la sua discussione rese evidente l'eresia del monoenergismo.

Ormai gli Arabi stavano invadendo l'Impero romano, e i pochi anni del patriarcato di Sofronio videro la caduta delle province orientali. Egli stesso consegnò la città di Gerusalemme agli Arabi, probabilmente nel febbraio del 638. Poco dopo (secondo la tradizione l'11 marzo del 638) morì.

Studi. C von Schönborn, *Sophrone de Jérusalem, Vie monastique et confession dogmatique*, ThéolHist 20, Paris 1972; H. Chadwick, *John Moschus and His Friend Sophronius* JTS n.s. 25 (1975) 41-75 (= Idem, *History and Thought of the Early Church*, London 1982, n. XVII), C. Schönborn: DSp 14 (1990) 1066-1073; T. Špidlík: DPAC 2 (1984) 3251-3252

LE OPERE

Molte delle opere di Sofronio sono andate perse, ma quelle che sono sopravvissute sono di grande varietà. In aggiunta a opere dogmatiche, come la *Lettera sinodica*, e a sermoni liturgici, importanti non soltanto come testimonianze per la comprensione delle feste celebrate a Gerusalemme, ci sono componimenti in versi, sia classici che liturgici, e un certo numero di agiografie. Molte opere sono state ascritte falsamente o in modo dubbio a Sofronio; tra queste è degna di nota la *Vita di Maria l'Egiziana*.

1. Lettera sinodica

La più importante dissertazione dogmatica di Sofronio è la sua *Lettera sinodica*.

Edizioni: CPG 7635; PG 87, 3148-3200; ed. critica di R. Riedinger, in: Idem, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, series II, vol. II, parte 1, Berlin 1990, 410-494

Traduzioni - Francese: C von Schönborn, *op. cit.*, 201-209 (tr. parziale).

Inglese: Pauline Allen, *Sophronios of Jerusalem, Synodical Letter and Other Sixth-Century Texts*, Oxford Early Christian Studies (in corso di stampa).

2. Lettera ad Arcadio di Cipro

Un'altra dissertazione dogmatica sopravvissuta solamente nella traduzione siriana.

Edizione: CPG 7636; M. Albert, C. von Schönborn, *Lettre de Sophrone de Jérusalem à Arcadius de Chypre. Version syriaque inédite du texte grec perdu. Introduction et traduction française*, PO 39, 2, Turnhout 1978.

3. Sermoni liturgici

Sono sopravvissuti sette dei suoi sermoni per le feste di Natale, l'Annunciazione, l'Esaltazione della croce, gli Apostoli Pietro e Paolo, la Presentazione (la *Hypapante*, cioè la Purificazione), Giovanni Battista e la Teofania.

Edizioni: CPG 7637-7643; PG 87, 3201-3353. Edizioni critiche: CPG 7637 (sul Natale) H. Usener: Rheinisches Museum n.s. 41 (1886) 500-516 (= Idem, *Kleine Schriften*, IV,

1913, 162-177); CPG 7641 (sulla Purificazione): H. Usener, *Sopbronii de Praesentatione Domini sermo*, Progr. Univ. Bonn, Augburg 1889, 8-18; CPG 7643 (sulla Teofania: non in PG): A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογία, St Petersburg 1898, 151-168.

Studio: T. Nissen, *Sopbronius-Studien II*: ByzZ 39 (1939) 89-115 (correzioni).

4. Lode e miracoli di Ciro e Giovanni

Sofronio scrisse un panegirico sui martiri alessandrini, Ciro e Giovanni, insieme a un resoconto di settanta dei loro miracoli. Le reliquie di Ciro e Giovanni erano state trasferite da Cirillo di Alessandria a Menuthis per contrapporle al richiamo del culto locale di Iside. Lì essi fecero miracoli di guarigione tramite incubazione e lo stesso Sofronio asserì di essere stato guarito da loro.

Edizioni: CPG 7645; PG 87, 3380-3421 (Lode). CPG 7646; PG 87, 3424-3676 (Miracoli); N. Fernández Marcos, *Los 'Thaumata' de Sofronio. Contribución al estudio de la 'Incubatio cristiana'*, Manuales y Anejos de 'Emerita' 31, Madrid 1975, 241-400.

Studi: H. Delehay, *Les saints d'Aboukir*: AB 30 (1911) 448-450; T. Nissen, *De ss. Cyri et Iohannis vitae formis*: AB 57 (1939) 65-71; Idem, *Medizin und Magie bei Sopbronius I*: ByzZ 39 (1939) 349-381; R. Herzog, *Der Kampf um den Kult von Menuthis*, in: *Pisciculi. Festschrift Fr. J. Dölger*, Münster 1939, 117-124; N. Fernández Marcos, *op. cit.*; P. Maraval, *Fonction pédagogique de la littérature hagiographique d'un lieu de pèlerinage: l'exemple des Miracles de Cyr et Jean*, in: *Hagiographie, cultures et sociétés*, Paris 1981, 383-397; J. Duffy, *Observations on Sopbronius' Miracles of Cyrus and John*: JTS n.s. 35 (1984) 71-90.

5. Vita di San Giovanni l'Elemosiniere

La *Vita di San Giovanni l'Elemosiniere* (CPG 7647), il patriarca di Alessandria che sia Giovanni Mosco che Sofronio avevano incontrato durante la loro permanenza ad Alessandria, è un'opera scritta insieme a Giovanni Mosco.

6. Panegirico di San Giovanni il Teologo

Di quest'opera sono giunti a noi solo dei frammenti (CPG 7648; PG 87, 3364).

7. Versi classici

Sofronio scrisse ventidue odi nel metro classico anacreontico, delle quali diciannove sono complete, e numerosi epigrammi, la maggior parte dei quali sono stati inclusi nella *Antologia Palatina*.

Edizioni. CPG 7650; PG 87, 3733-3838; M. Gigante, *Sopbronii Anacreontica*, Opubblica. Testi per esercitazioni accademiche 10-12, Roma 1957 (molte correzioni); CPG 7651; PG 87, 3421-3424; 4009BC.

8. Versi liturgici

I *troparia* delle Ore Reali per il Natale e la Teofania (Epifania) sono ascritti a lui, probabilmente correttamente, così come la grande preghiera per la benedizione delle acque che forma parte dell'ufficio per la Teofania.

Edizioni: CPG 7652; PG 87, 4005-4009 (*troparia*); CPG 7653; PG 87, 4001-4004 (preghiera).

TEOLOGIA

Sofronio è un'importante figura nella storia della dottrina cristiana: la sua difesa dell'ortodossia calcedonese nella sua *Lettera Sinodica* costituisce la base per la successiva confutazione del monotelismo da parte di Massimo il Confessore, la quale divenne ortodossia imperiale nell'*Ektthesis* di Eraclio (638). Benché, in obbedienza allo *Psephos* di Sergio, egli non ne parli approfonditamente, tuttavia argomenta che la dottrina calcedonese delle due nature integrali in Cristo comporta il possesso da parte di Cristo di due operazioni naturali, e inoltre difende l'espressione dell'A-reopagita sulla «nuova energia teandrica» di Cristo.

Studi: G. Cosmas, *De oeconomia incarnationis secundum s. Sopbronium Hierosolymitanum*, Roma 1940; P. Parente, *Uso e significato del termine Θεολότης nella controversia monotelitica*: REB 11 (1953) 241-251; C. von Schönborn, *op. cit.*

STRATEGIO

Strategio era un monaco della Grande Laura di S. Saba in Palestina, il quale scrisse un resoconto sulla caduta di Gerusalemme in mano ai Persiani nel 614, sul massacro della popolazione, sulla deportazione dei sopravvissuti e del patriarca Zaccaria, che furono deportati in esilio in Persia, e sulla conseguente perdita della vera croce. Il resoconto si chiude con un relazione di un cristiano di nome Tommaso che rimase a Gerusalemme e, insieme alla moglie, seppellì i corpi dei trucidati, e con un epologo sulla restituzione della vera croce a Gerusalemme da parte di Eraclio: entrambe queste sezioni finali sono piuttosto brevi. Il resoconto ci è giunto solamente in georgiano e arabo, ma incorpora diversi documenti che ancora sopravvivono in greco: come la lettera enciclica del patriarca Zaccaria alla comunità di Gerusalemme e ad altre chiese, numerosi passi da un resoconto anonimo della caduta di Gerusalemme, la *confessione* di An-

tioco, igumeno del Mar Saba e un ulteriore frammento dall'*Omelia* 107 delle *Pandette*, e anche il resoconto della caduta di Gerusalemme che è incorporato negli *Apophthegmata Patrum*. Si è spesso pensato che Strategio e Antioco fossero una stessa persona, ma Peeters ha dato prove convincenti contro tale identificazione.

Edizioni. CPG 7846, PG 86, 3228-3268; PG 89, 1849-1856.

Versioni - *Georgiana* N. Marr, *Antioch Stratig. Pleneme Ierusalima Persami v 614 g*, Teksty i razyskanija po armjano-gruzinskoj filologii 9, St. Petersburg 1909; G. Garitte, *La prise de Jérusalem par les Perses en 614*, CSCO 202/203, Louvain 1960 (testo e traduzione latina)

Araba: G. Garitte, *Expugnationis Hierosolymae a d 614 recensiones arabicae V A et B*, CSCO 340/341, Louvain 1973, Idem, *Expugnationis Hierosolymae a d 614 recensiones arabicae II: C et V*, CSCO 347/348, Louvain 1974 (testo e traduzione latina).

Studi: F.C. Conybeare, *Antiochos Strategos' Account of the Sack of Jerusalem in AD 614*, English Historical Review 25 (1910) 502-516 (contiene la traduzione delle parti della versione georgiana edita da N. Marr); P. Peeters, *La prise de Jérusalem par les Perses*, in: *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 9 (1923-1924), 3-42 (= *Recherches d'histoire et de philologie orientales*, Subsidia Hagiographica 27, Bruxelles 1951, 78-116; contiene l'edizione della versione araba), B. Flusin, *Saint Athanase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII^e siècle*, II. *Commentaire*, Paris 1992, 129-172 *passim*.

ZACCARIA DI GERUSALEMME

Successore del poco conosciuto Isacco come patriarca calcedonese di Gerusalemme nel 609, Zaccaria rimase in servizio *in situ* solo fino al 5 maggio 614, quando l'armata persiana, accompagnata dai vescovi nestoriani e anticalcedonesi, si impadronì della città e depose il patriarca; le reliquie della vera croce e, secondo quanto si dice, 35.000 cristiani calcedonesi furono portati nella capitale della Persia, Ctesifonte. Subito dopo questi avvenimenti Zaccaria scrisse una lettera di consolazione, ridondante di citazioni bibliche, alla Chiesa calcedonese di Gerusalemme, la sua «sposa vedova». Questo è l'unico testo conservato che abbiamo di lui e tale è la sua importanza storica che fu tradotto in georgiano e arabo. Nel frattempo, al posto di Zaccaria, Modesto, abate del monastero di S. Teodosio, si prese cura della comunità cristiana, e si adoperò per il restauro delle chiese e dei santuari distrutti dagli invasori. Le reliquie della croce furono riportate a Gerusalemme dall'imperatore Eraclio il 21 marzo 630, un evento di cui Zaccaria, morto il 21 febbraio dello stesso anno, non poté essere testimone. Su ordine dell'imperatore l'abate Modesto fu consacrato suo successore.

Edizioni: CPG 7825; PG 86 (2), 3228-3233; G. Garitte, *La prise de Jérusalem par les Perses en 614*, CSCO 202, Louvain 1960, 70-76 (testo georgiano); Idem, *Expugnationis Hierosolymae a.d. 614 recensiones arabicae I, A et B*, CSCO 340, Louvain 1973, 49-53, 98-101

(testo arabo); Idem, *Expugnationis Hierosolymae a.d. 614 recensiones arabicae II, C et V*, CSCO 347, Louvain 1974, 143-145, 185-188 (testo arabo). Per la data del ritorno della croce a Gerusalemme, v. B. Flusin, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII^e siècle*, vol. II, *Commentaire*, Paris 1992, 293-309.

Traduzioni - *Francesi*: G. Garitte, CSCO 203, Louvain 1960, 46-50; Idem, CSCO 341, Louvain 1973, 33-35, 66-68; Idem, CSCO 348, Louvain 1974, 97-98, 126-129.

Studi: Beck, 448; O. Volk: LThK 10 (1965) 1301; V. Grumel, *La reposition de la vraie croix à Jérusalem par Héraclius. Le jour et l'année*, ByzF 1 (1966) 139-149; J. Irmscher: DPAC 2, 3623; C. von Schönborn, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*, ThéolHist 20, Paris 1972, 71, 84-86.

MODESTO DI GERUSALEMME

Modesto era igumeno del monastero di S. Teodosio al tempo dell'invasione persiana della Palestina nel 614. Anche se, su ordine del patriarca Zaccaria, aveva portato le truppe imperiali da Gerico a Gerusalemme nella vana speranza di salvare la città e aveva rischiato la sua vita per seppellire i monaci della Grande Laura che erano stati massacrati alla vigilia del sacco della città, sopravvisse a questi avvenimenti. Dopo l'esilio di Zaccaria venne designato vicario del patriarca e si dedicò al restauro delle chiese, dei santuari e dei monasteri in Palestina, agendo, per un periodo, come elemosiniere di Giovanni l'Elemosiniere, patriarca di Alessandria. Nel marzo del 630, quando Eraclio tornò a Gerusalemme con la vera croce, venne designato patriarca come successore di Zaccaria, che era morto in esilio, ma sopravvisse solo pochi mesi e morì il 17 dicembre. Fozio nella sua *Bibliotheca* cita passi da due dei suoi sermoni: uno sulle donne che vanno al sepolcro e l'altro sulla festa dell'*Hypapante* (*Bibl.*, cod. 275). Egli menziona anche un altro sermone di Modesto, un panegirico sulla dormizione della santissima Madre di Dio: comunque, il testo di questo sermone attribuito a Modesto sembra essere spurio. Esiste anche una lettera, conservata in traduzione armena, nella *Storia di Eraclio* di Sebeos.

Edizioni: CPG 7872-7877; PG 86, 3273-3312; R. Henry, a. c. di, *Photius, Bibliothèque*, VIII, Paris 1977, 118-120; F. Macler, *Histoire d'Héraclius par l'évêque Sebêos*, Paris 1904, 70-73 (con tr. francese).

Studi: G. Garitte, *La sépulture de Modeste de Jérusalem*, Muséon 73 (1960) 127-133; B. Kotter: LhTK 7 (1962) 516; J.-M. Sauget: DPAC 2, 2272-2274.

ANTONIO DI CHOZIBA

Antonio era discepolo di Giorgio il Chozibita, di cui scrisse la *Vita*, collocata sullo sfondo dell'instabilità in Palestina: a parte le scorrerie saracene, egli descrive l'invasione persiana e il sacco di Gerusalemme del 614.

Giorgio e il suo discepolo rimasero in Palestina, dove sfuggirono al crudele destino di alcuni dei loro compagni monaci. Antonio scrisse quando già era conosciuta la notizia della restituzione della vera croce a Gerusalemme nel 630. Questa *Vita* del padre spirituale di Antonio fu composta nel 630 (dato che fa riferimento a Modesto come patriarca di Gerusalemme, carica che egli conservò per pochi mesi in quell'anno). Come appendice all'opera ci sono i *Miracoli della Madre di Dio a Choziba* (località tra Gerusalemme e Gerico).

Edizioni: *Vita*: CPG 7985, C. House: AB 7 (1888) 97-144, 336-359 (correzioni: AB 8 [1889] 209-210) *Miracoli*: CPG 7986; C. House: AB 7 (1888) 360-370 (correzioni: AB 8 [1889] 210).

Studi: D.J. Chitty, *The Desert a City*, Oxford 1966, 151-152; J. Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ The Monasteries of Palestine, 314-631*, Oxford 1994, 53-55; BS 6, 534-536, DHGE 20, 612-613.

PSEUDO-GREGENZIO

Santo della Chiesa bizantina (19 dicembre), Gregenzio fu, si suppone, vescovo di Taphar o Zafar nella terra degli Imiariti (Yemen, Arabia del Sud) alla metà del VI secolo. Molti dettagli della sua vita contenuti nella biografia composta da Palladio, vescovo di Najrân (BHG 705d) sono leggendari e poco attendibili. Si dice che Gregenzio fosse nato in Moesia e, dopo aver viaggiato in Italia, fosse andato ad Alessandria. Da lì venne inviato dal patriarca alla terra di Himyar dopo il martirio dei cristiani a Najrân nel 524 e l'intervento degli Axumiti (Etiopi) come conseguenza della sconfitta del re giudeo imiarita. È stato affermato da alcuni studiosi che il vescovo che venne inviato a Himyar non si chiamava Gregenzio, non era nato in Occidente ma in Oriente e che era un monofisita e non un calcedonense; è probabile che la parte araba della biografia sia alquanto più reale del resto. In essa troviamo una lista di chiese che si dice Gregenzio abbia consacrato con il re axumita Kaleb Ella Asbeha (Elesboam), nel tentativo di ristabilire la cristianità in Arabia durante il periodo in cui, sotto Giustiniano, gli Etiopi dominavano lo Yemen.

Nella *Vita di Gregenzio* sono incluse due opere, le *Leggi degli Imiariti* (CPG 7008) e la *Disputa con Herban l'Ebreo* (CPG 7009), che sono molto probabilmente non raccolte sue, ma successive. Le *Leggi* furono evidentemente commissionate dal re vassallo etiope, Abramo, ma più probabilmente derivarono dai tentativi bizantini di consolidare l'influenza nell'area, possibilmente in connessione con la via del commercio verso l'India. Comunque, alcuni studiosi mettono in dubbio la loro autenticità. La *Disputa* è una lunga discussione teoretica tra un vescovo cristiano (Pseudo-Gregenzio) e un rabbino ebreo, Herban; essa è calcedoniana nel tono e nella sua conclusione include un resoconto di eventi miracolosi.

Edizioni: *Vita Gregentii* (BHG 705d); estratti in: A.A. Vasiliev, a c. di, *Žitie sv. Grgentija, episkopa Omiritskogo*: Viz. Vrem. 14 (1907-1909) 23-67; PG 86, 568-784; CPG 7008-*Leges Homeritarum*: PG 86 (1), 568-620 (= J.F. Boissonade, *Anecdota graeca* 5, Paris 1833, 63-117); CPG 7009: *Disputatio cum Herbanu Iudaeo*: PG 86 (1), 621-784 (= N. Gulon, Paris 1586)

Traduzioni - Francese: R. Daresté, *Lois des Homérites*, Revue Historique 29 (1905) 157 ss.

Russa (estratti): A.A. Vasiliev, *op cit.*

Studi: Beck, 386, 407; E. Mangelot: DTC 6 (1920) 1775-1776; R. Janin: BS 7 (1966) 167-168, A. d'Emilia, *Intorno ai Νόμοι τῶν Ὁμερητῶν*, Atti Congr. Int. Dir Rom, I, Verona 1953, 181 ss.; E. Patlagean, *Les moines grecs d'Italie et l'apologie des thèses pontificales (VIII-IX siècles)* Studi Medievali 5 (1964) 579-602; A.K. Irvine, *Homicide in Pre-Islamic South Arabia*: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 30 (1967) 277-291; N. Pigulewskaja, *Byzanz auf den Wegen nach Indien*, Berlin-Amsterdam 1969, 201; H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner* 2, München 1978, 428; I. Shahid, *Byzantium in South Arabia*: DOP 33 (1979) 23-94; R. Aubert: DHGE 21 (1986) 1385-1386; ODB 2, 874; A. Labate: DPAC 1, 1694.

TEODORO DI RAITHOU

Teodoro, monaco della colonia monastica presso il porto di Raithou, viene considerato come ultimo rappresentante del neocalcedonismo alla fine del secolo VI. Fu l'autore della cosiddetta *Praeparatio* che comprende una parte eresologica e una dialettica. Le due parti però non sono ben connesse e sono state trasmesse in tradizioni diverse. Comunque è ovvio che Teodoro intende combinare la fede di Calcedonia con le formule cristologiche di Cirillo di Alessandria. Gli si attribuisce talvolta un *De Trinitate*, che però non è nient'altro che un riassunto del libro quinto del *Fabulae haereticorum* di Teodoro. Teodoro viene inoltre identificato da alcuni con l'autore del *De sectis*, una volta attribuito a Leonzio di Bisanzio. In questo caso la *Praeparatio* risalirebbe al secondo quarto del secolo VI. Diekamp invece la pone negli anni 580-620. Nella tradizione manoscritta la *Praeparatio* si trova a volte fra i trattati dogmatici di Anastasio I, patriarca di Antiochia. Tuttavia è possibile che essa sia stata collocata solo più tardi fra gli scritti anastasioiani. La datazione tardiva di Diekamp viene appoggiata dalle ricerche di W. Elert che identifica Teodoro di Raithou con Teodoro di Pharan, uno degli iniziatori del monoenergismo. Gli scritti di questo però sono stati conservati solo in frammenti. Si tratta principalmente di una lettera indirizzata a Sergio di Costantinopoli, che gli aveva chiesto il parere sulla formula *mia energeia*, di un'altra lettera, quasi un trattato, dedicata a Sergio, vescovo di Arsinoe, e di una collezione di passi patristici in favore della dottrina sull'unica operazione di Cristo. Massimo il Confessore cita anche un'opera su essenza, natura, ipostasi e persona (PG 91, 136) che Elert identifica con la *Praeparatio*. Comunque Teodoro di Pharan è stato l'iniziatore o almeno un rappresentante eminente

del monoenergismo. Deve essere morto al più tardi nel 649, probabilmente però prima del 638. Forse è stato quel Teodoro di cui Fozio afferma che avrebbe letto le opere dell'Areopagita (cod. 1). Se l'identificazione di Teodoro di Raithou e di Teodoro di Pharan è valida, ne risulta che il movimento del monoenergismo ebbe la sua origine in ambienti neo-calcedonesi.

Edizioni: PG 7600-7602, *Praeparatio* PG 91, 1484-1504, F. Diekamp, *Analecta* = OCA 117, Roma 1938, 173-227, Frammenti Mansi 10, 957-961, 11, 1, 567-572

Studi: M. Richard, *Le traité «de sectis» et Léonce de Byzance* RHE 35 (1939) 712, M. Richard DIC 15 (1946) 282 ss., W. Elert, *Theodor von Pharan und Theodor von Raithou* TLZ 76 (1951) 67-76, W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, Berlin 1957, 185-229, Beck, 374, 382 s., 430 s., Grillmeier, II, 2, 514-523, J. Rist, in BBKL 11 (1996) 976 ss.

LEONZIO DI BISANZIO

Leonzio, teologo calcedonese del VI secolo, a lungo confuso con il suo omonimo Leonzio di Gerusalemme, è ormai identificato dagli studiosi con il monaco della Nuova Laura, originario di Bisanzio e capofila degli origenisti palestinesi, di cui ci parla Cirillo di Scitopoli nella *Vita di Saba*. Fra i seguaci più stretti di Nonno (dal 519 fino alla morte nel 547 il principale punto di riferimento per gli origenisti), Leonzio accompagnò Saba nel viaggio a Costantinopoli del 531, mettendosi in luce per la sua abilità nel difendere le ragioni dei fautori di Calcedonia contro i monofisiti. Al tempo stesso, egli avrebbe tradito anche le sue convinzioni origeniste, procurandosi, a dire di Cirillo di Scitopoli, la condanna di Saba. Leonzio si trattene allora per alcuni anni nella capitale, forse partecipando al colloquio di unione con i severiani del 532 e al sinodo antimonofisita del 536, in rappresentanza dei monaci di Gerusalemme e del deserto, a meno che la testimonianza degli Atti non sia piuttosto da collegare con il personaggio di Leonzio di Gerusalemme. Di ritorno in Palestina, fra il 537 e il 540 cercò di affermarvi le posizioni del partito origenista, ma le difficoltà incontrate lo indussero a ripartire per Costantinopoli, dove morì poco dopo la promulgazione dell'editto antiorigenista del 543.

Leonzio è autore di un breve ma significativo corpus di scritti di controversie tutti incentrati sulla questione cristologica. Esso comprende tre trattati principali, raccolti insieme dallo stesso Leonzio con l'aggiunta di un prologo: *Contra Nestorianos et Eutychianos*, *Dialogus contra Aphthartodocetas*, *De prebentio et Triumphus super Nestorianos*. Le obiezioni suscitate dal primo di essi in ambiente severiano spinsero il Bizantino a scrivere in risposta la *Epilysis*, mentre agli stessi avversari indirizzò anche i *Triginta Capita contra Severum* o *Epaporemata*, raccolta di ulteriori aporie. Se rimane incerta la sua paternità dell'*Adversus fraudes Apollinaristarum*, in cui si denunciano le falsificazioni di testi patristici sfruttati dai mo-

nofisiti ma risalenti in realtà ad Apollinare di Laodicea e ai suoi discepoli, il nome del Bizantino non viene ormai più associato al *De sectis* per le diversità dottrinali che contraddistinguono i due scritti.

Fra i teologi del VI secolo Leonzio di Bisanzio è stato considerato come lo «scolastico» per eccellenza, grazie alla padronanza dei mezzi dialettici che dà luogo a un'argomentazione altamente razionale e formalizzata. A parte il fatto che tale impostazione è largamente condivisa dai suoi contemporanei, sarebbe un errore volerne fare un sistematico a tutti i costi, poiché la sua attività letteraria risente anch'essa dell'occasionalità polemica. Lo dimostrano, del resto, i vari fronti su cui egli si è cimentato: oltre ai monofisiti severiani, l'obiettivo polemico prioritario, il Bizantino ha indirizzato il suo impegno di controversista anche verso gli esponenti della scuola antiochena, ponendo così le basi teologiche per la condanna dei Tre Capitoli da parte di Giustiniano e del V Concilio (553). Inoltre, egli ha sentito il bisogno di intervenire su un conflitto più recente, quello relativo all'*«aftartodocetismo»*, che dall'ambiente monofisita era arrivato a toccare anche il campo calcedonese. A ciò si aggiunga la professione di origenismo – almeno secondo l'immagine tracciata da Cirillo di Scitopoli – che complica ulteriormente il profilo del personaggio e invita a ricercarne eventuali tracce negli scritti. Muovendosi su questi vari piani Leonzio raggiunge risultati di diversa organicità, arricchendo in particolare (con il *Dialogus contra Aphthartodocetas*) il proprio discorso teologico di risvolti biblici e soteriologici, altrove sacrificati alle preoccupazioni rigorosamente ontologiche e dialettiche. Grazie a essi il Bizantino arriva a disegnare un ritratto di Cristo che rispecchia e reinterpreta fedelmente le linee essenziali del dogma di Calcedonia. Tale esito è peraltro conforme al problema centrale della sua riflessione teologica che riguarda l'intera persona di Cristo, Dio e uomo, nel tentativo di comprendere il modo dell'incarnazione.

Distinto definitivamente da Leonzio di Gerusalemme, il Bizantino ci si presenta ormai come il teologo di punta del calcedonismo più stretto. Infatti, anziché subire l'influsso predominante di Cirillo di Alessandria – come avveniva per gli interpreti contemporanei del «neocalcedonismo» –, egli si richiama essenzialmente alla tradizione dei Padri cappadoci, a Nemesio di Emesa e allo Pseudo-Dionigi, servendosi altresì per la propria strumentazione concettuale di materiali filosofici neoplatonici e aristotelici. Il suo sforzo mira, in sostanza, a giustificare il dogma delle due nature senza sacrificare la prospettiva diofisita alle esigenze dell'unione. Non sorprende così che Leonzio di Bisanzio prediliga la formula dell'*«henostis kat'ousian»* («unione secondo l'essenza»), benché egli sappia che il termine dell'unità in Cristo non può che essere l'ipostasi del Logos. La presentazione tendenzialmente simmetrica della natura divina e della natura umana di Cristo (che si appoggia, fra l'altro, sul ricorso al paradigma antropologico) non dà quindi luogo in Leonzio a un *tertium quid*, da identificare secondo alcuni con il *nous* Cristo di Evagrio: in realtà, il soggetto dell'unione è il Logos o Signore che fa partecipare di sé l'uomo assunto

Il Bizantino non ignora la nozione di *enbypostasia*, che andavano sviluppando i teologi neocalcedonesi per spiegare il modo dell'unione fra la natura umana e il Logos, ma a differenza di questi non ha offerto un contributo realmente innovativo al riguardo. La sua attenzione si concentra piuttosto sull'affinamento della distinzione concettuale fra natura e ipostasi in vista di intendere il «modo dell'unione»: è qui che per Leonzio si gioca l'essenza del Vangelo stesso. La sua visione del mistero dell'incarnazione valorizza la permanenza delle due sostanze – divina e umana – e la relazione ontologica che assicura al tempo stesso la loro unione, nella realtà «ipostatica» o personale di Gesù Cristo. Nonostante l'astrattezza formale la cristologia del Bizantino mette dunque a fuoco la concretezza storica della persona di Cristo in tutta la complessità del suo mistero.

Edizioni e studi: CPG 6813-6820; PG 86, 1268-1396, 1901-1976; F. Diekamp, *Doctrina Patrum*, Münster 1907, 155-164; F. Loofs, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, Leipzig 1887; J.P. Junglas, *Leontius von Byzanz*, Paderborn 1908; R. Devreesse, *Le florilège de Léonce de Byzance*. RSR 10 (1930) 545-576; M. Richard, *Le traité «De sectis» et Léonce de Byzance*. RHE 35 (1939) 695-723 (= Idem, *Opera minora*, II, Turnhout-Leuven 1977, n. 55); Idem, *Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance*, MSR 1 (1944) 35-88 (= Idem, *Opera minora*, III, n. 59); Idem, *Léonce de Byzance était-il origéniste?* REB 5 (1947) 31-66 (= Idem, *Opera minora*, II, n. 57); S. Otto, *Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz*, München 1968; S. Rees, *The Literary Activity of Leontius of Byzantium*. JTS 19 (1968) 229-242; D.B. Evans, *Leontius of Byzantium. An Origenist Christology*, Washington (DC) 1970; J.J. Lynch, *Leontius of Byzantium: A Cyrillian Christology*. ThS 36 (1975) 455-471; B.E. Daley, *The Origenism of Leontius of Byzantium*. JTS 27 (1976) 333-369; P.T.R. Gray, *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)*, Leiden 1979, 90-103; Perrone, 260-274; Idem, *Il «Dialogo contro gli aflatodoceti» di Leonzio di Bisanzio e Severo di Antiochia*. Cristianesimo nella storia 1 (1980) 411-442; H. Stückelberger, *Substanz und Akzidens bei Leontius von Byzanz*. ThZ 36 (1980) 153-161; I. Frácea, *Ho Leontios Byzantios. Bios kai suggrammata Kritike theorese* (gr.), Atene 1984; A. Tuilier, *Remarques sur les fraudes des Apollinaristes et des Monophysites*, in: *Texte und Textkritik*, a. c. di J. Dummer, Berlin 1987, 581-590; Grillmeier, II, 2, 190-241; Idem, *Die anthropologisch-christologische Sprache des Leontius von Byzanz und ihre Beziehung zu den «Symmiktá Zetemata» des Neuplatonikers Porphyrius*, in: *«EPMHNEYMATÁ (FS H. Hörner)»*, a. c. di H. Eisenberger, Heidelberg 1990, 61-72; D.B. Evans, *Leontius von Byzanz*, TRE 21 (1991) 5-10; B. Ketterer, *Leontius von Byzanz*, in: BBKL 4, 1494-1498; B.E. Daley, *«A Richer Union». Leontius of Byzantium and the Relationship of Human and Divine in Christ*, SP 24, Leuven 1993, 239-265; J.C. Lamoreaux, *An Arabic Version of Leontius of Byzantium's Thirty Chapters*. Muséon 108 (1995) 343-365; B.E. Daley, *Leontios v Byzanz*. LTK 6 (1997) 838; K.-H. Uthemann, *Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalcedon bis in die Zeit Kaiser Justinians*, in: *Chalcedon – Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalcedon*, a. c. di J. Van Oort, J. Roldanus, Leuven 1997, 95-106; Idem, *Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe*. Aug 39 (1999) 5-83; C. Del'Osso, *La cristologia di Leonzio di Bisanzio*, Tesi Augustinianum, Roma 2000.

LEONZIO SCOLASTICO (DE SECTIS)

Il nome di un «Leonzio Scolastico» è collegato nella tradizione manoscritta al *De sectis*, opera di carattere eresilogico e controversistico la cui

datazione oscilla per gli studiosi tra la fine del VI e gli inizi del VII secolo, se non verso la metà del VI o addirittura ancor prima, a causa del sorprendente silenzio sul Concilio di Costantinopoli del 553. Si discute inoltre se questo Leonzio sia da riconoscere come il vero autore o se questo, stando al tenore del lemma introduttivo, non sia piuttosto da indicare in un «abba Teodoro», di cui lo Scolastico avrebbe trascritto gli insegnamenti orali e che M. Richard ha proposto dapprima di accostare a Teodoro di Raithou, autore della *Proparaskeue*. Ma le tesi di Richard hanno riscosso consenso specialmente per quanto riguarda il rapporto fra il *De sectis* e Leonzio di Bisanzio: importanti diversità nell'uso di termini chiave come *enbypostatos* e *hypostasis* e l'atteggiamento riservato verso il ricorso al paradigma antropologico (al contrario ampiamente sfruttato dal Bizantino), inducono a differenziare l'autore del *De sectis* dal suo omonimo costantinopolitano. Non è quindi possibile considerare il *De sectis* come il rimaneggiamento di una precedente opera del Bizantino (secondo la tesi sostenuta a suo tempo da Loofs), benché esso tenga conto di alcuni suoi scritti e più in generale condivida con quest'ultimo una linea di stretto calcedonismo, lontana dalle contemporanee soluzioni neocalcedonesi.

Il testo comprende dieci «lezioni» (*praxeis*), che dal punto di vista formale ricordano gli appunti delle lezioni dei commentatori di Aristotele. La prima precisa i concetti di «sostanza», «natura», «ipostasi» e «persona», facendo seguire l'esposizione della «teologia» e dell'«economia». È un sommario compendio della Bibbia e del disegno storico-salvifico fino all'incarnazione. In relazione alla «fede» della Chiesa si denunciavano poi le principali eresie trinitarie (sabellianismo e arianesimo) e cristologiche (nestorianesimo e monofisismo). Opponendo a tali errori la dottrina ecclesiastica, l'autore sottolinea come essa occupi una posizione mediana. La seconda lezione ha per oggetto il canone biblico e gli errori teologici di ebrei e samaritani che sostengono entrambi la *mia physis* e la *mia hypostasis* in Dio. La terza lezione distingue i tempi cristiani dalla Natività a Costantino e successivamente, elencando i Padri della Chiesa e le eresie combattute da questi. Da notare che per l'autore il Concilio di Calcedonia costituisce il momento discriminante del secondo periodo. La quarta lezione illustra le eresie di Macedonio, Apollinare, Nestorio ed Eutiche e ricorda le ragioni dell'esilio di Dioscoro (sostegno di Eutiche). Si noterà qui come il testo nasconda a fatica la simpatia per due «grandi uomini» come Diodoro di Tarso e Teodoro di Mopsuestia. La quinta lezione introduce le fazioni createsi a seguito del Concilio di Calcedonia e richiama il nuovo problema del triteismo. Dalla sesta alla nona lezione l'autore ribatte alle critiche di coloro che per ragioni di carattere storico, filosofico e patristico rifiutavano di accettare il Concilio di Calcedonia, mentre nella decima si occupa degli errori più recenti di gaianiti, agnoeti e origenisti. Egli dedica particolare attenzione ai primi, mostrando nuovamente significativi punti di contatto con l'argomentazione sviluppata da Leonzio di Bisanzio nel *Dialogus contra Aphthartodocetas*.

Edizioni e studi: CPG 6823, PG 86, 1193-1268; M. Waegeman, *Het traktaat de sectus* (Ps Leontius Byzantinus) *Textkritische uitgave en vertaling*, Diss., Gent 1982; F. Loofs, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, Leipzig 1887; J.P. Junglas, *Leontius von Byzanz*, Paderborn 1908, 5-20; S. Rees, *The «de sectis»*. *A Treatise Attributed to Leontius of Byzantium*, JTS 40 (1939) 346-360; M. Richard, *Le traité «De sectis» et Léonce de Byzance*, RHE 35 (1939) 695-723 (= Idem, *Opera minora*, II, Turnhout-Leuven 1977, n. 55); Idem, ΑΠΟ ΦΩΝΗΣ: *Byzantion* 20 (1950) 191-222 (= Idem, *Opera minora*, III, n. 60); J. Speigl, *Der Autor der Schrift über die Konzilien und die Religionspolitik Justinians*, AHC 2 (1970) 207-230; M. Waegemann, *The Text Tradition of the Treatise «De Sectis»* (Ps Leontius Byzantinus) *L'antiquité classique* 45 (1976) 190-196; Idem, *The Old Testament Canon in the Treatise «De sectis»*, *L'antiquité classique* 50 (1981) 813-818; M. van Esbroeck, *Le De Sectis attribué à Léonce de Byzance* (CPG 6823) *dans la version géorgienne d'Arsène Iqaltoeli*: *Bedi Kartlisa* 42 (1984) 35-52; Idem, *La date et l'auteur du «De sectis» attribué à Léonce de Byzance*, in: *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History Offered to Prof. A. Van Roey*, OLA 18, Leuven 1985, 415-424; Grillmeier, II, 2, 514-523

LEONZIO DI GERUSALEMME

Leonzio di Gerusalemme, monaco e teologo di controversia attivo nella prima metà del VI secolo, ormai distinto in genere dal suo omonimo di Bisanzio, viene oggi riconosciuto come il rappresentante più coerente della cristologia neocalcedonense, in conformità con la linea dottrinale propugnata da Giustiniano e dal V Concilio ecumenico. Non sappiamo nulla della sua biografia, a meno che le notizie sul Leonzio che a Costantinopoli intervenne al colloquio di unione con i severiani del 532 e al successivo sinodo antimonofisita del 536, in rappresentanza della Chiesa di Gerusalemme e dei monaci del deserto, riguardino proprio la figura del Gerosolimitano anziché quella del Bizantino.

La sua produzione letteraria può essere vista come sintomo della ricerca neocalcedonense di una *via media* fra monofisismo e nestorianesimo. Infatti, il Gerosolimitano ci ha lasciato due scritti di ampiezza diseguale, diretti rispettivamente contro l'uno e l'altro errore e succedutisi nel seguente ordine (presumibilmente negli anni fra il 536 e il 544): 1) *Contra Monophysitas*, raccolta di 63 aporie, con un florilegio patristico, che ci è pervenuta frammentaria; 2) *Contra Nestorianos*, vasta opera in otto libri, di cui abbiamo i primi sette, anch'essa basata sulla trattazione di aporie secondo l'impostazione dialettica in voga. Tuttavia, guardando alle imponenti dimensioni assunte da questo secondo scritto (che riprende sistematicamente uno o forse più trattati nestoriani) si capisce come, in realtà, l'intenzione polemica dell'autore fosse sbilanciata in direzione della cristologia di matrice antiochena. A differenza di Leonzio di Bisanzio, che prende di mira soprattutto i monofisiti severiani e avverte perciò con particolare urgenza la necessità di preservare le due nature nell'unione, il Gerosolimitano combatte specialmente contro i teologi diofisiti più rigidi giungendo così a sottolineare il soggetto dell'unione, la *mia hypostasis* di Calcedonia. Benché manchino riferimenti alle vicende politico-ecclesiali contemporanee, si può ben considerare il *Contra Nestorianos* (alla stessa stregua della *Deprehen-*

sio et Triumphus super Nestorianos di Leonzio di Bisanzio) come una delle premesse teologiche per la condanna dei Tre Capitoli.

L'apporto del Gerosolimitano alla cristologia neocalcedonense non è limitato alla riproposta organica dei suoi elementi più tipici (l'autorità dell'intero Cirillo; il ricorso alla doppia terminologia, «diofisita» e «monofisita»; la formula teopaschita; la dottrina della *enhypostasia*). Egli si sforza anche di pervenire a una chiarificazione delle nozioni ontologiche e alla luce di queste approfondisce le conseguenze soteriologiche meglio di quanto avessero fatto sinora i rappresentanti dello stesso indirizzo; da essi inoltre si differenzia per l'abbandono del paradigma antropologico come modello dell'unione in Cristo. Sviluppando anch'egli la distinzione calcedonense fra natura e ipostasi, Leonzio di Gerusalemme indica con chiarezza quest'ultima come soggetto dell'unione delle due nature: l'ipostasi del Logos unisce a sé l'uomo nell'incarnazione e diventa così l'ipostasi comune delle due nature umana e divina. Pertanto l'uomo in Gesù Cristo ha la propria sussistenza grazie all'ipostasi del Logos, che come tale si dà a conoscere quale «ipostasi comune» (*hypostasis koine*). Benché il Gerosolimitano parli anche di una «natura» o «ipostasi propria» (*physis* o *hypostasis idike*) della natura umana, per indicare gli «idiomi» o proprietà individuanti di essa, i tratti distinti sussistono in forza dell'unione con il Logos. Questi fa partecipare la carne delle proprietà divine, conferendo così all'uomo Gesù un carattere assolutamente unico. Se la formulazione ontologica a questo riguardo non è priva di qualche incertezza (Leonzio di Gerusalemme oscilla ancora tra la nozione di ipostasi come «esistente a parte» e l'accezione di «natura individualizzata», secondo le categorie elaborate dai Cappadoci), molto nitido e coerente è l'accento soteriologico che muove tutta la sua riflessione.

La parola chiave è qui rappresentata dal motivo della «deificazione»: l'«uomo del Signore» (*ho kyriakos anthropos*), espressione di sapore antiocheno che il Gerosolimitano valorizza in maniera originale, essendo stato assunto dal Logos viene immesso in un processo di divinizzazione, connotato da un intrinseco dinamismo espansivo. I suoi effetti, infatti, si collegano non solo nella persona storica di Gesù Cristo, per quanto riguarda l'incapacità di peccare dell'uomo e la possibilità di operare miracoli, ma attraverso lui e l'azione sacramentale della Chiesa si estendono a tutti gli uomini e all'intera creazione. Per illustrare tale processo di divinizzazione, Leonzio di Gerusalemme si riallaccia a un altro motivo di vecchia data, l'immagine del ferro rovente, già presente in Origene, con la quale egli si sforza di illustrare la permanenza della natura umana nell'unione ipostatica e al tempo stesso la trasformazione operata in essa dall'ipostasi del Logos.

Edizioni e studi: CPG 6917-6918; PG 86, 1400-1901; F. Loofs, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, Leipzig 1887; M. Richard, *Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance*, MSR 1 (1944) 35-88 (= Idem, *Opera minora*, III, n. 59); Ch. Moeller, *Textes «monophysites» de Léonce de Jérusalem*, *ETTh.* 27 (1951) 467-482; S. Helmer, *Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmenge-*

schichtlichen Begriffes, Diss., Bonn 1962, 202-215; S. Otto, *Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz*, München 1968; A. Basdekis, *Die Christologie des Leontius von Jerusalem*, Diss., Münster 1974; A. Grillmeier, 'Ὁ χωριτικὸς ἄνθρωπος. Eine Studie zu einer christologischen Bezeichnung der Väterzeit', *Traditio* 33 (1977) 47-51; P.T.R. Gray, *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)*, Leiden 1979, 122-141; Perrone, 275-285; L. Abramowski, *Ein nestorianischer Traktat bei Leontius von Jerusalem*, in: *III Symposium Syriacum*, a c. di R. Lavenant, Roma 1983, 43-55; P.T.R. Gray, *Leontius of Jerusalem's Case of a 'Synthetic' Union in Christ* SP 18/1, Kalamazoo (MI) 1985, 151-154; K.P. Wesche, *The Christology of Leontius of Jerusalem: Monophysite or Chalcedonian?* St. Vladimir's Theological Quarterly 31 (1987) 65-95; Grillmeier, II, 2, 286-327; K.-H. Uthemann, *Definitonen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalcedon bis in die Zeit Kaiser Justinians*, in: *Chalcedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalcedon*, a c. di J. Van Oort, J. Roldanus, Leuven 1997, 106-122.

PIETRO DI GERUSALEMME

Pietro, patriarca di Gerusalemme dal 524 al 552, è figura di primo piano nelle vicende politico-ecclesiastiche della Palestina in età giustiniana. Nel 531 invia a Costantinopoli una missione capeggiata da Saba e incaricata di richiedere l'intervento imperiale a favore della Chiesa palestinese provata dalla rivolta samaritana del 529. Nel settembre 536 riunisce a Gerusalemme i vescovi di Palestina per approvare gli Atti del sinodo anti-monofisita tenuto a Costantinopoli qualche mese prima, in cui i rappresentanti della Chiesa e del monachesimo palestinesi avevano svolto un ruolo importante. Di ciò dava atto anche la sinodica indirizzata a Pietro dal patriarca costantinopolitano Mena, che attestava il suo zelo per l'ortodossia e la fama di cui godeva nella capitale grazie al prete Eusebio, influente consigliere di Giustiniano. Il documento conclusivo del sinodo gerosolimitano contiene una significativa professione di calcedonismo. L'autorevolezza di Pietro venne però messa a dura prova nel corso della seconda controversia origenista. Se inizialmente si fece interprete presso Giustiniano delle posizioni dei monaci antiorigenisti, aprendo così la via alla prima condanna di Origene (febbraio 543), in seguito dovette subire la rivincita degli origenisti nei confronti dei loro avversari. Un ricorso dei monaci del deserto presso la corte, ispirato da Pietro, onde sventare la condanna dei Tre Capitoli, non ebbe alcun esito, né le azioni di protesta successive all'editto del 544. Un viaggio a Costantinopoli, intrapreso a questo fine, ebbe invece come risultato l'adesione forzata al decreto sui Tre Capitoli e l'accettazione di collaboratori imposti dall'origenista Teodoro Ascida. Conformemente agli stretti rapporti che egli aveva intrecciato con il monachesimo palestinese del suo tempo, Pietro deve essere il vescovo di Gerusalemme che si rivolge a Giovanni il Profeta, il recluso compagno di asceti di Barsanufio di Gaza, chiedendogli consiglio sulle modalità delle ordinazioni ecclesiastiche e sui problemi pastorali sorti da un decreto imperiale contro i pagani e i cristiani dissidenti (529).

Di Pietro ci è pervenuta una omelia *In Nativitatem* in traduzione georgiana e un esiguo frammento *De ieiuniis* trasmessoci da Giovanni Dama-

scono (*De sacris ieiuniis*). Il testo dell'omelia, noto da un solo manoscritto, è in più punti poco chiaro, anche alla luce delle prese di posizione di Pietro attestate da altre fonti. In particolare, gli indizi addotti da M.-J. van Esbroeck – che vorrebbe fare del patriarca di Gerusalemme un «protocristiano», cioè un origenista convertito e avversario degli «isocristi» condannati nel Concilio del 553 – sono lungi dall'essere persuasivi. La parte più interessante dell'omelia, dal punto di vista dottrinale, dopo il richiamo dei principali temi legati alla natività (l'annuncio, i magi e i pastori), si configura piuttosto come una professione di calcedonismo vicina al linguaggio del sinodo gerosolimitano del 536. Pietro insiste infatti sul motivo dell'unione delle due «essenze» o «nature» di Cristo, ribadendo il rifiuto a un tempo della cristologia nestoriana e di quella eutichiana.

Edizioni e studi: CPG 7017-7018; ACO 4, 3, 2, pp. 387-388; I. Abuladze, *Mra-valtbavt*: Bulletin de l'Institut Marr de langue, d'histoire et de culture matérielle, Tiflis 1944, 307-316; PG 95,76B; ACO 3; Barsanufio e Giovanni di Gaza, *Erotapokriseis*, a c. di S. Schoinas, nn. 813-830; F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert und das 5. allgemeine Concil*, Münster 1899; M.-J. van Esbroeck, *Les plus anciens homéliaires géorgiens. Étude descriptive et historique*, Louvain-la-Neuve 1975, 303-304; Perrone; M.-J. van Esbroeck, *L'homélie de Pierre de Jérusalem et la fin de l'origénisme palestinien en 551*: OCP 51 (1985) 33-59.

TEODORO DI SCITOPOLI

Il profilo biografico di Teodoro ci è noto da Cirillo di Scitopoli (*Vita Sab.* 89): igumeno della Nuova Laura nel deserto di Giuda, divenne prima guardiano della Croce a Gerusalemme e poi metropolita di Scitopoli (548 ca.), grazie all'appoggio di Teodoro Ascida verso il partito degli «isocristi» durante il decennio dell'egemonia origenista sulla Chiesa di Palestina, durata fino al Concilio costantinopolitano del 553. In occasione di questo, Teodoro ritrattò le convinzioni origeniste con un libello presentato all'imperatore Giustiniano e ai quattro patriarchi orientali (probabilmente verso la fine del 552), che costituisce una fonte importante per conoscere le dottrine degli origenisti palestinesi del VI secolo.

La ritrattazione, che era stata richiesta a Teodoro, prende la forma di 12 anatematismi, preceduti da un prologo in cui egli chiarisce i motivi che lo hanno spinto a questo passo: una più approfondita conoscenza della Bibbia e della tradizione dei Padri l'avrebbe aiutato a comprendere gli errori origeniani della preesistenza e dell'apocatastasi. D'altra parte, andando oltre queste dottrine tradizionali già condannate nell'editto giustiniano del 543 (*Ep. ad Menam*), tre degli anatematismi riflettono i nuovi sviluppi dell'origenismo palestinese contemporaneo. Si tratta dell'idea per cui il regno di Gesù Cristo finirà (IV); dell'assimilazione e unione a Cristo – la dottrina caratteristica degli isocristi (XI); e infine dell'affermazione per cui tutti i corpi, incluso quello di Cristo, si dissolveranno (XII). In sostanza, abbiamo a che fare con le tesi più tipiche degli isocristi, che saranno di lì a

poco oggetto di un'articolata confutazione nel corso del V Concilio ecumenico. Il confronto con i 15 anatematismi del 553 mostra infatti che, rispetto a Teodoro, siamo davanti a un testo meglio sviluppato in senso teologico, per la presenza della nozione chiave di *henas*, e della conseguente riflessione sul numero e sui nomi (la prima, specialmente, di chiaro sapore evagriano) e anche per l'interpretazione proposta su *Fil* 2,6-11.

Edizioni e studi: CPG 6993, PG 86, 232-236; F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert und das 5. allgemeine Concil*, Münster 1899, 125-129; A. Guillaumont, *Les «Kephalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris 1962, 128 ss.; Perrone, 213-214; B. Flusin, *Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris 1983; J. Irmscher, *Teodoro Scitopolitano. De vita et scriptis*, Aug 26 (1986) 185-190; B. Daley, *What Did «Origenism» Mean in the Sixth Century?*, in: *Origeniana Sexta*, Leuven 1995, 626-638.

TEODORO ASCIDA

Teodoro Ascida è, con Leonzio di Bisanzio, l'esponente più in vista degli origenisti palestinesi del VI secolo, anche se, a differenza del Bizantino, esercitò soprattutto un ruolo politico senza impegnarsi letterariamente sul piano teologico. Discepolo di Nonno († 547), primo maestro e guida degli origenisti della Nuova Laura nel deserto di Giuda, quindi a capo dello stesso monastero, prese parte al sinodo antiseveriano che si tenne a Costantinopoli nel 536. Grazie ai buoni uffici di Leonzio e allo zelo dimostrato nella lotta contro i monofisiti, riuscì a entrare nei favori di Giustiniano che lo nominò ben presto metropolita di Cesarea di Capadocia e ne fece uno dei suoi consiglieri teologici più ascoltati. In questa veste Teodoro influenzò per circa due decenni la politica religiosa dell'Impero, cercando sempre di favorire e proteggere gli amici di orientamento origenista. Per contrastare l'ascendente di Teodoro su Giustiniano, il diacono Pelagio, apocrisario romano a Costantinopoli, sostenne la protesta degli antiorigenisti palestinesi che portò alla prima condanna di Origene da parte dell'imperatore (543). In risposta a ciò, Teodoro – dopo esser stato costretto a sottoscrivere l'editto antiorigenista – fece a sua volta condannare da Giustiniano i Tre Capitoli (544), segnando così l'avvio di una controversia che sarebbe culminata nel Concilio costantinopolitano del 553. Secondo Liberato (*Breviarium* 24), la mossa di Teodoro sarebbe stata dettata dall'intenzione di allontanare da Calcedonia l'accusa di nestorianesimo e favorire l'unione con i monofisiti. Nel decennio che precede il V Concilio Teodoro intervenne direttamente nelle vicende ecclesiastiche della Palestina, finché la scissione fra «isocristi» (il partito al quale egli stesso apparteneva) e «protocristi» finì per indebolire gli origenisti palestinesi e facilitò la condanna del 553, rivolta principalmente proprio agli isocristi. Nondimeno Teodoro poté ancora una volta rovesciare la situazione a proprio vantaggio, intervenendo attivamente nelle delibera-

zioni del Concilio che portarono alla condanna dei Tre Capitoli. Dopo questo episodio non abbiamo più notizie sulla sua attività, quantunque sia vissuto fino al 588.

Nell'unico frammento tramandatoci in suo nome (Evagrio, *Hist. eccl.* IV, 38), Teodoro sembra fare propria la dottrina attribuita agli isocristi, secondo cui nella restaurazione finale si darebbe completa assimilazione e unione con Cristo, sia pure facendo riferimento alla «sorte riservata agli apostoli nell'apocatastasi. Questa concezione, che traeva spunto anche dal modello dell'unione ipostatica di umanità e divinità in Cristo, deve aver attirato su Teodoro l'accusa di simpatie monofisite.

Edizioni e studi: CPG 6988; PG 86, 2777c-2780d; J. Bidez, L. Parmentier, *Evagrius The Ecclesiastical History*, London 1898, 189; F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert und das 5. allgemeine Concil*, Münster 1899; R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano 1948, 204-207; A. Guillaumont, *Les «Kephalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris 1962; D.B. Evans, *Leontius of Byzantium. An Origenist Christology*, Washington (DC) 1970; Frend, 279-281; Perrone; B. Daley, *What Did «Origenism» Mean in the Sixth Century?*, in: *Origeniana Sexta*, Leuven 1995, 626-638.

GIOVANNI IV DI GERUSALEMME

Giovanni fu patriarca di Gerusalemme dal 574 al 594. Prima di essere eletto vescovo della Città Santa era stato monaco presso il monastero degli acemeti a Costantinopoli, tradizionale focolaio del calcedonismo nel VI secolo. Il suo impegno in difesa del IV Concilio ci è documentato dalla lettera indirizzata fra il 574 e il 577 ad Abas, *Katholikos* di Albania nel Caucaso (552-596), e conservata in armeno. In essa Giovanni lo esortava a resistere alle pressioni degli Armeni che sollecitavano i loro vicini ad aderire al monofisismo. Oltre a combattere l'aggiunta monofisita al *Trisagion* (forse giovandosi delle lettere apocriefe a Pietro il Fullone contenute nella *Collectio Sabbaitica*), il patriarca gerosolimitano vi criticava anche le posizioni aftartodocete di Giuliano di Alicarnasso, che godevano di simpatie nella Chiesa armena. La condanna dottrinale dei monofisiti armeni giustificava inoltre per Giovanni le misure di espulsione dai luoghi santi che erano state prese nei loro confronti. Il testo contiene anche un passo che è stato interpretato come un riconoscimento del primato romano.

Edizioni e studi: CPG 7021; *Ep. ad Abatem ep. Albanorum* (armeno), ed. K. Ter-Mekertschian: Ararat 29 (1896) 252-256; A. Vardanian, *Des Johannes von Jerusalem Brief an den albanischen Katholikos Abas*, OrChr n.s. 2 (1912) 64-77; H. Hurter, *Ein Zeugnis aus dem 6. Jbt für die Unfehlbarkeit des Papstes*: ZKTh 34 (1910) 218-219; S. Salaville, *Un témoignage oriental en faveur de la primauté et de l'infaillibilité du pape au VI^e s.*: EO 13 (1910) 171-172; *Narratio de rebus Armeniae*, ed. G. Garitte, CSCO 132, Louvain 1952; R.W. Thomson, *Jerusalem and Armenia*, SP 18, 1, Kalamazoo (MI) 1986, 77-91 (rist. in: *Studies in Armenian Literature and Christianity*, Great Aldershot 1994).

TEOGNIO, PRESBITERO DI GERUSALEMME

Sotto il nome di «Teognio, presbitero di Gerusalemme», il codice palinsesto Par. gr. 443 ci ha tramandato in forma incompleta una *Homilia in ramos palmarum*, che sembra invece essersi conservata integralmente in una versione paleoslava ancora inedita. Non si tratta di un testo di particolare originalità, come appare dall'analisi dei temi esegetici, accennati peraltro in forma rapida e sommaria. Un breve spunto cristologico (§ 6) lascia forse intravedere lo sfondo delle controversie dottrinali del V secolo, poiché vi si affermano con chiarezza le due nature, umana e divina, di Gesù Cristo, precisando altresì che egli, in quanto Dio, ha unito a sé «senza mutamento» (*atreptós*) la natura umana. L'omileta ricorre così a uno dei quattro celebri averbi contenuti nella definizione di Calcedonia.

Specialmente tenendo conto di questo dettaglio e anche dell'ambientazione liturgica gerosolimitana, si è proposto di identificare l'autore con Teognio, monaco e poi vescovo di Betelia, morto intorno al 522. Il personaggio ci è noto attraverso due *Vite*: la più ampia a opera di Paolo di Elusa, la più breve di Cirillo di Scitopoli. Teognio, un monaco originario dell'Anatolia (Armenia Seconda), sarebbe giunto a Gerusalemme verso il 454/455, a ridosso dei conflitti che vi avevano opposto il monachesimo anticalcedonese al vescovo Giovenale. Egli fu accolto nel monastero fondato da Flavia sul monte degli Ulivi e annesso alla chiesa di S. Giuliano. Alla morte della fondatrice, rifiutò di assumere l'incarico di igumeno del monastero e preferì ritirarsi nel deserto di Giuda, prima con Teodosio il Cenobiarca e quindi in una grotta, finché fondò un proprio cenobio. Infine, il patriarca Elia di Gerusalemme (494-516) lo consacrò vescovo di Betelia, ma egli alternò il ministero episcopale con soggiorni nel deserto, per non tradire del tutto la propria vocazione monastica. Il suo monastero esisteva ancora sul finire del VI secolo, come vediamo dal *Prato spirituale* di Giovanni Mosco (cap. 160). Forse Teognio è anche lo stesso monaco del quale è tramandato un apoteigma nel codice Sin. gr. 1608 (f. 46v).

Edizioni e studi: CPG 7378; J. Noret, *Une homélie inédite sur les rameaux par Théognios, prêtre de Jérusalem (vers 460?)*; AB 89 (1971) 113-142; Paolo di Elusa, *V. Theogn.*, ed. I. Van den Gheyn; AB 10 (1891) 78-113; Cirillo di Scitopoli, *V. Theogn.*, ed. E. Schwartz, Leipzig 1939; Perrone; C. Hannick, *Maximos Holobolos in der kirchenslavischen homiletischen Literatur*, Wien 1981, 267; A. Olivar, *La predicación cristiana antigua*, Barcelona 1991, 169.

TIMOTEO DI GERUSALEMME

Il nome di un «Timoteo, presbitero di Gerusalemme», compare nella tradizione manoscritta come l'autore di due omelie sulla Presentazione: l'*Oratio in Symeonem* (CPG 7405, BHG 1958), tramandata in greco e in geor-

giano, e l'*In occursum domini* (CPG 7410), attestata solo in questa seconda lingua (ma forse anche in una versione siriana). Prendendo come termine di confronto le peculiarità stilistiche dell'*Oratio in Symeonem* si è proposto di attribuire a Timoteo la paternità di altre quattro omelie (Capelle). Si tratta del *Sermo in cruce et in transfigurationem* (CPG 7406), attribuito a un «Timoteo, presbitero di Antiochia», e di tre omelie pseudo-atanasiane già rivendicate a Proclo di Costantinopoli: *In natiuitatem praecursoris, in Elisabeth et in Deiparam* (CPG 7407); *In censum siue descriptionem S. Mariae et in Iosephum* (CPG 7408); *In caecum a natiuitate* (CPG 7409). Per le prime due si è avanzata in seguito l'ipotesi che fossero originariamente di Anfiliochio di Iconio e siano state rimaneggiate dal nostro Timoteo (Caro). Più recentemente si è sostenuta invece la natura fittizia del personaggio, riconducendo l'insieme dei cinque discorsi al complesso dell'attività omiletica sviluppata da Leonzio di Costantinopoli (Sachot). In questo caso, il materiale di comparazione è assicurato da un *corpus* di undici omelie che vanno sotto il nome di questo predicatore, più probabilmente un autore che si sarebbe servito di nomi diversi per assicurare la trasmissione delle proprie creazioni. Questa tesi non è stata per il momento accolta dagli studiosi, che tendono a collocare l'attività omiletica del nostro personaggio nel VI secolo o, con maggiori probabilità, fra VII e VIII. Permane comunque l'incertezza non solo circa l'estensione del *corpus* (Allen), ma anche riguardo alla sua ambientazione gerosolimitana o a quella antiochena, proposta in alternativa a essa.

I tratti stilistici appaiono largamente condivisi con altri testi contemporanei: è un'oratoria che predilige ripetizioni, parallelismi, anafore e prosopopee. Anche sotto il profilo esegetico si notano indirizzi convergenti verso una combinazione di esegesi letterale e allegorica. L'*Oratio in Symeonem* ha suscitato interesse per un passo considerato fra le più antiche attestazioni patristiche della dottrina dell'assunzione corporea di Maria (PG 86,1, 245CD). Commentando Lc 2,35, l'omileta dichiara la *Theotokos* «immortale» e parla di una sua traslazione al cielo, reagendo così all'idea che Maria sia morta martire in seguito alla profezia di Simeone contenuta nel passo evangelico.

Edizioni e studi: CPG 7405-7410; PG 86, 237-252 (*Oratio in Symeonem*), 256-265 (*Sermo in cruce et in transfigurationem*); M. Jugie, *La mort et l'Assomption de la S. Vierge*, Città del Vaticano 1944; B. Capelle, *Les homélies liturgiques du prétendu Timothée de Jérusalem*; EphL 63 (1949) 5-26; R. Caro, *La homilética mariana griega en el Siglo V*, Marian Library Studies 3-4, I, Dayton (OH) 1971; M. Sachot, *Les homélies de Léonce, prêtre de Constantinople*; RSR 51 (1977) 234-245; S. J. Voicu, *In sancta Theophania* (CPG 1917, BHG 1940) e Leonzio di Costantinopoli, in: *Nuove ricerche su Ippolito*, SEAug 30, Roma 1980, 137-146; M. Sachot, *L'homélie pseudo-chrysostomienne sur la Transfiguration* CPG 4724, BHG 1975, Frankfurt a.M.-Bern 1981; C. Datema, P. Allen, a c. di, *Leontii Presbyteri Constantinopolitani Homiliae*, CCG 17, Turnhout-Leuven 1987; A. Olivar, *La predicación cristiana antigua*, Barcelona 1991, 178-179; K.-H. Uthemann, *Timotheos von Jerusalem*, in: BBKL 12, 148-150; P. Allen, *The Sixth-Century Greek Homily. A Re-Assessment*, in: *The Preacher and the Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, Leiden 1998, 201-225.

TEODORO DI BOSTRA

Nella sua collezione agiografica dedicata alla celebrazione del movimento monofisita, Giovanni di Efeso (*Comm. de beatis orient.* 50) riferisce che nel 543 l'imperatrice Teodora chiese a Teodosio, patriarca di Alessandria in esilio a Costantinopoli, di provvedere alle esigenze spirituali delle tribù arabe vassalle dell'Impero, secondo un'istanza avanzata dall'emiro ghassanide Hareth-bar-Gabala. Teodosio, allora, creò due episcopi monofisiti aventi giurisdizione il primo sulla Siria e gran parte dell'Anatolia, il secondo sulla Palestina e sul deserto arabo fino al confine persiano (Arabia Seconda). Allo scopo furono ordinati Giacomo, detto Baradeo (cioè straccione), con sede metropolitana a Edessa, e Teodoro, monaco di origine araba, con sede metropolitana a Bostra: l'episodio risultò determinante per il popolo monofisita, che da quel momento avrebbe avuto un'organizzazione stabile indicata fino ai nostri giorni come Chiesa giacobita, dal nome del primo. In effetti, mentre Giacomo Baradeo esercitò attivamente la propria giurisdizione, moltiplicando le successioni antagoniste alla gerarchia rimasta leale all'imperialismo bizantino e detta appunto melchita (dal siriano *melek* = re), Teodoro ebbe un'autorità puramente nominale e non riuscì mai a insediarsi nella città, di cui era stato eletto titolare, limitandosi a risiedere nel Golan. I due, comunque, agirono in comunione costante: nel 564, da Costantinopoli, ove si muoveva nella clandestinità, Teodoro avallò, con lettera formale pervenuta in siriano, la fondazione di un patriarcato antiocheno di fede monofisita, plaudendo all'elezione di Paolo il Nero voluta da Giacomo Baradeo. Insieme, poi, sostennero Paolo nelle pene patite a causa della reazione imperiale, come d'intesa combatterono la scuola di Giovanni Filopono, che distingueva nelle tre ipostasi divine altrettante nature perfettamente uguali: restano, in proposito, frammenti siriaci di due lettere scritte di comune pugno l'una a Paolo, per incoraggiarlo a resistere alla persecuzione del regime, l'altra agli ambienti monastici monofisiti, per metterli in guardia dalle seduzioni del triteismo. In quest'ultima controversia Teodoro spese le sue energie finali: tra il 569 e il 570 per ben due volte lo ritroviamo ancora a Costantinopoli, dove affrontò il triteista Conone di Tarso e difese la purezza dell'assunto niceno. Qui, tuttavia, subì le vessazioni del patriarca Giovanni Scolastico, dalle cui mire poté salvarsi soltanto grazie all'atteggiamento benevolo dell'imperatore Giustino II, che lasciava all'epoca maggior flessibilità verso il calcedonismo di stato. Dopo il 570 non si ha più documentazione sulla sua vita.

Edizioni: CPG 7173-7174, 7201, J-B Chabot, *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*, CSCO 17, Louvain 1952, 94-96, 165-166, 179-180 (testo), CSCO 103, Louvain 1952, 65-66, 115-116, 179-180 (tr.)

Studi: Honigmann, 157-160, 163-164, 169, 172, 176, 185, 201, 211, A De Nicola DPAC 2, 3376 s., Fliche-Martin IV, 576, P. Allen, *Evagrius Scholasticus the Church Historian*, Spicilegium Sacrum Lovaniense 41, Leuven 1981, 32, 185, Perrone, 188

PANFILO TEOLOGO

Nulla si conosce di questo personaggio di area palestinese. Dalla *Capitulorum diversorum seu dubitationum solutio* pervenutaci sotto il suo nome e pubblicata per la prima volta dal Mai secondo il Vat. gr. 668, emerge un teologo neocalcedonense in linea con l'orientamento espresso dagli scritti attribuiti a Leonzio di Bisanzio, di cui calca lessicalmente soprattutto l'*Epilysis*, ove l'apertura di credito alla lezione cirilliana attenua più che altrove la distinzione diofisita. Trattasi, dunque, di un autore appartenente a quella cerchia, che, pur fermamente contraria al monofisismo, raccoglieva in pieno l'indirizzo ecumenico lanciato dalla politica religiosa di Giustiniano e, dunque, lavorava per costruire un sistema cristologico integrato con gli apporti alessandrini più genuini: l'autorità di questo imperatore, del resto, è manifestamente riconosciuta da Panfilo attraverso il continuo appello alla sua *confessio rectae fidei*, al fine di suffragare ogni puntualizzazione sull'unità ipostatica. Alcuni estratti della *Capitulorum diversorum seu dubitationum solutio*, opera da collocare non troppo oltre il 560, sono stati raccolti nella *Doctrina Patrum*. A Panfilo è stata, inoltre, imputata la paternità di un *Encomium sanctae Soteridis*, martire romana, compagna di s. Pancrazio, molto venerata a Gerusalemme nel VI secolo.

Edizioni: CPG 6920-6921; A Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, II, Roma 1844, 597-693, Diekamp, 44-47, BHG 1642, 1642a, P. Franchi de' Cavalieri, *Hagiographica*, ST 19, Roma 1908, 113-120

Studi: M. Richard, *Léonce et Pamphile* RSPH 27 (1938) 27-52, S. Helmer, *Der Neuchalkedonismus Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes*, Diss., Bonn 1962, 225-235, M. Richard, *Pamphile de Jérusalem* Muséeon 90 (1977) 277-280, Beck, 379, 465, Altaner, 549, A. De Nicola DPAC 2, 2599, A. Grillmeier, *Ὁ Κυριακὸς ἀνθρωπος* Traditio 33 (1977) 47-51, Perrone, 283, J. H. Declerck, *Encore une fois Léonce et Pamphile*, in *Philobistor Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii*, a c. di A. Schoors, P. Van Deuen, OLA 60, Leuven 1994, 199-216

ANASTASIO SINAITA

LA VITA

Il più noto monaco del convento di S. Caterina sul Sinai si chiama Anastasio, vive tra VII e inizio VIII secolo ed è autore dell'*Hodegos* (CPG 7745) e di una raccolta di *Erotapokrseis* (CPG 7746), che nel X secolo è stata utilizzata da un florilegio tradito da molti manoscritti, ma anche da altre antologie inerenti questioni di prassi di vita cristiana e di spiritualità. A lui vengono ricondotti anche altri scritti che hanno avuto una minore influenza storica per la Chiesa bizantina. Anche se di alcune opere di que-

sto Anastasio non possediamo ancora un'edizione o almeno un'edizione critica, tuttavia la sua figura è divenuta negli ultimi decenni chiara e accessibile per la ricerca storica.

L'approccio più autentico all'opera di Anastasio Sinaita si ha mediante l'*Hodegos*, cioè mediante quell'opera conservata in diversi manoscritti, alla quale la Chiesa bizantina ricorse allorché, nella sua formulazione cristologica, dovette distinguersi dai monofisiti. Quest'opera consiste in un'apologia del credo calcedonese, che l'autore ha messo insieme a partire da suoi scritti precedenti. L'*Hodegos* consta di sezioni di trattati, della parte iniziale di una lettera, di resoconti di discussioni pubbliche e di due dossier più piccoli nonché di altro, che Anastasio ha inserito come supplemento o appendice. Doveva servire come guida per coloro i quali si erano consacrati alla difesa della vera fede, l'εὐσέβεια, contro gli eretici, in particolare contro i monofisiti. Diventa così comprensibile il nome *Hodegos* – «indicatore di via» o «guida sulla retta via» – che probabilmente non risale all'autore stesso, ma tuttavia compare già nell'archetipo risalente agli inizi dell'VIII secolo. Si noti che la divisione in capitoli testimoniata per l'archetipo e l'indice non risalgono all'autore stesso.

Che l'*Hodegos*, nonostante tutte le cesure, sia composto come un'opera unitaria, lo mostrano soprattutto i rimandi interni e lo scolio (XXIV, 122-140), con il quale Anastasio nella conclusione fa le proprie scuse davanti al lettore e spiega il suo procedimento: in che modo ha messo insieme l'opera in un codice, senza prima scrivere il testo in brutta copia, correggerlo, poi numerare le righe per i calligrafi e far scrivere accuratamente il testo in forma di libro. Anastasio è conscio che in quest'opera per lo più si ripeterà. Alcune cose fanno propendere a pensare che egli, almeno parzialmente, abbia semplicemente introdotto nel codice un testo preesistente e non lo abbia composto *ex novo*, o per lo meno accuratamente rielaborato. I suoi seguaci, infatti, lo sollecitavano a pubblicare uno scritto del genere per contrastare gli eretici, in particolare i monofisiti, senza attribuire alcuna importanza al fatto che egli procedesse con la necessaria cura, cura per la quale egli stesso, d'altra parte, non si riteneva adatto a causa delle persistenti malattie. La composizione dell'*Hodegos* a partire da diversi brani preesistenti spiega anche perché l'autore può definire se stesso una volta monaco (III, 1, 9), cioè monaco del convento sul Sinai (X, 3, 37) e un'altra presbitero di tale convento (IV, 3).

Edizioni: (1) *Hodegos* (CPG 7745): *Anastasio Sinaïtae Viae dux*, ed. K.-H. Uthemann, CCG 8, Turnhout-Leuven 1981; K.-H. Uthemann, *Eine Ergänzung zur Edition von Anastasio Sinaïtae -Viae Dux-*: *Das Verzeichnis benutzter und zittierter Handschriften*: *Scriptorium* 36 (1982) 130-133; Idem, *Der Codex Athonensis Laurae B 11 - Marginalien zur Edition des Hodegos*: *Scriptorium* 28 (1984) 104-116 (105, nota 3: errori nella edizione); M. Aubineau, *Un nouveau témoin d'Anastase le Sinaïte, «Viae dux» découvert dans le Vat gr 1076 (X^e-XI^e s.)*: *RPhLHA* 58 (1984) 79-82; P. Van Deun, *Quelques témoins nouveaux de l'Hodegos d'Anastase le Sinaïte*: *REB* 50 (1992) 231-239; (2) *Erotapokriseis* (CPG 7746): manca una edizione critica. J. Gretser 1617 ha editato le *Quaestiones et responsiones*, ora in: PG 89,312-824, cfr M. Richard, *Les véritables «Questions et réponses» d'Anastase le Si-*

naïte. *Bulletin de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes* 14, 1967/1969, 39-56 (= Idem, *Opera minora*, III, Turnhout-Leuven 1977, n. 64); Idem: *Muséon* 79 (1966) 61s; AB 93 (1975) 147-149; (3) le altre opere, cfr. *infra*.

Studi: Alla bibliografia dei due volumi del *Corpus Christianorum* aggiungiamo. (1) A. Cameron, *New Themes and Styles in Greek Literature: Seventh-Eighth Centuries*, in: *The Byzantine and Early Islamic Near East*, a c. di A. Cameron, L.I. Conrad, Princeton (NJ) 1992, 81-105; J. Haldon, *The Works of Anastasius of Sinai: A Key Source for the History of Seventh-Century East Mediterranean Society and Belief*, in: A. Cameron, L.I. Conrad, a c. di, *op. cit.*, 107-147; (2) su CPG 7746: G. Dagron, *Le saint, le savant, l'astrologue: Étude de thèmes hagiographiques à travers quelques recueils de «Questions et réponses» des V^e-VII^e siècles*, in: *Hagiographie. cultures et sociétés (IV-XI^e siècles)*, Institut des Études Augustiniennes, Paris 1981, 143-155; J. Haldon, cit., 116-143; J. Munitiz, *Anastasios of Sinai: Speaking and Writing to the People of God*, in: *The Preacher and the Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, a c. di M.B. Cunningham, P. Allen, Leiden-Boston-Köln 1998, 227-245.

L'OPERA

1. L'*Hodegos* opera del VII secolo

Gli avversari di Anastasio sono i monofisiti dell'Egitto del suo tempo, ovvero soprattutto i teodosiani o odierni copti e i gaianiti, che allora possedevano ancora una propria organizzazione ecclesiastica, come possiamo evincere anche dalla lettera sinodale inviata da Sofronio di Gerusalemme a Sergio di Costantinopoli (CPG 7635) o dalla *Cronaca* di Giovanni di Nikiu. Non si può escludere in maniera assoluta che qualcosa che Anastasio racconta si riferisca ancora all'epoca del dominio bizantino. Tuttavia è probabile che la maggior parte di quello che si legge nell'*Hodegos* risalga solo all'epoca successiva alla conquista araba. I vescovi monofisiti e il loro patriarca Beniamino I (626-665) si dovettero nascondere nel deserto fino alla vittoria dell'Islam e dovettero scappare nell'Alto Egitto – di convento in convento –, così furono adesso i vescovi e i presbiteri della Chiesa ufficiale dell'Impero, quella calcedonese, gli odierni melchiti, ad essere oppressi e perseguitati. Così anche Anastasio si ritirò per un certo tempo nel deserto. Infatti in uno scolio di un florilegio si lamenta di trovarsi lì e, perciò, di dover citare i *testimonia* a memoria, dal momento che non ha alcun libro a disposizione (X, 1, 2, 197-200). A prima vista si dovrebbe pensare che qui vi sia un accenno alle circostanze nelle quali compose l'*Hodegos*. Tuttavia ciò è improbabile per diverse ragioni, in quanto l'opera è stata costruita a partire da testi già composti anteriormente e il florilegio con lo scolio era stato inserito nella notizia in un'epoca precedente.

Nella forma attuale l'*Hodegos*, come lascia presupporre uno scolio (XV, 16-21), è stato messo per iscritto negli anni 686/689. In due scolii (XIII, 6, 19-20; 9, 91) vengono nominati i seguaci di Armasio che, dopo il VI si-

nodo ecumenico, appaiono come i difensori del monotelismo ad Alessandria e soprattutto in quei territori che erano caduti sotto il dominio dell'Islam. Essi sono gli avversari contro i quali Anastasio combatte nel suo trattato databile all'anno 701 (CPG 7749) e nei suoi *Kephalaia adversus monotheletas* (CPG 7756). Costoro vengono altrove menzionati solamente in un'interpolazione della già nominata lettera sinodale di Sofronio (CPG 7635). Concorda con la datazione esposta l'entusiastica dichiarazione contenuta in *Erotapokrisis* 69 (117) che le città sante della Palestina ormai già da settecento anni erano state affidate da Dio agli ortodossi e non agli eretici come i monofisiti (PG 89, 769BC).

Edizioni (1) *Tractatus adversus Monotheletas, uulgus homilia III* (CPG 7749) ed K-H Uthemann, *Anastasio Sinaitae sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon Opuscola aduersus monotheletas*, CCG 12, Turnhout-Leuven 1985, 3-31, (2) *Capita aduersus Monotheletas* (CPG 7756) ed K-H Uthemann, *op. cit.*, 99-157, (3) *Florilegium aduersus Monotheletas* (CPG 7771) ed K-H Uthemann, *op. cit.*, 87-96

Studi Presentazione degli inizi del monotelismo in CPG 7749 come fonte della Cronaca di Teofane e della antica vita di Massimo il Confessore J.L. Van Dieten, *Geschichte der Patriarchen von Sergios I bis Johannes VI (610-715)*, Enzyklopadie der Byzantinistik 24, Amsterdam 1972, 179-218, K-H Uthemann, *Die dem Anastasios Sinaites zugeschriebene Synopsis de haeresibus et synodis* AHC 14 (1982) 69-71, P. Speck, *Das geteilte Dossier*, in ΠΟΙΚΙΛΙΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ 9, Bonn 1988, spec. 161 ss., 189 s., 421, W.E. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge 1992, 205 ss., sulla conoscenza dell'Islam da parte di Anastasio in I, 1, 44-49, VII, 2, 117-120, X, 2, 4, 2-12, cfr. la Introduzione, ibidem cxi s., S.H. Griffith, *Anastasios of Sinai, the Hodegos, and the Muslims* Greek Orthodox Theological Review 32 (1987) 341-358

2 Contenuto e struttura dell'*Hodegos*

Se si vuole comprendere l'*Hodegos*, è necessario avere dapprima una visione del contenuto e della struttura seguendo le cesure nelle quali ci si imbatte nel testo

a) *La parte fondamentale dell'«Hodegos» sulla professione cristologica di Cirillo di Alessandria (III-X, 5)* La prima cesura importante nell'*Hodegos* si presenta lì dove inizia un «opus sulle credenze ortodosse», che nel titolo viene descritto come un'antologia tratta dalla Bibbia e dai Padri (III, 1, 9-11) Per difendere Calcedonia contro i monofisiti Anastasio prende le distanze in maniera assoluta dall'eresia di Nestorio: «Oggi non c'è un'eresia che sia più perfida» di questa (IV, 131-132) Per provare questa affermazione, cita una storia delle eresie, che egli stesso aveva inviato all'inizio di una lettera alla comunità della cittadella di Babilonia, oggi parte del Vecchio Cairo (IV). Quindi offre una breve esposizione dei sinodi ecumenici (V), il cui nucleo – una sinossi dei primi quattro sinodi – aveva già composto, per un'altra occasione, precedentemente all'elaborazione dell'*Hodegos*, come fanno capire le parole introduttive. Essa serve per la difesa di Calcedonia e sottolinea che questo concilio ha confermato la con-

danna di Nestorio avvenuta a Efeso (431). Inserendola nell'*Hodegos* Anastasio completa la sinossi con un accenno al V Concilio ecumenico, che si indirizza contro Severo di Antiochia, senza però nominare l'intenzione di questo concilio, la condanna dei cosiddetti Tre Capitoli. È improbabile che qui si tratti di ignoranza, poiché talvolta Anastasio, come vedremo, tiene conto della cristologia antiochena. I capitoli quarto e quinto costituiscono la base per un opuscolo risalente al 687/692 (CPG 7774), che nella forma attuale non è stato composto dal Sinaita. (Cfr. K.-H. Uthemann, *Die dem Anastasios Sinaites zugeschriebene Synopsis de haeresibus et synodis*: AHC 14 [1982] 58-94.)

Ora Anastasio si pone la questione delle radici del monofisismo (VI) e della tesi espressa da Severo di Antiochia davanti a Nefalio (CPG 7022) per cui dopo Nestorio sia da rifiutare la formula cristologica delle due nature, quale veniva utilizzata dai Padri prima dell'irrompere di Nestorio (VII). Di fatto si tratta di un'interpretazione della cristologia di Cirillo di Alessandria. Nell'introduzione (III, 2, 9-12) Anastasio aveva già accettato come ortodossa la sua interpretazione della formula fondamentale dei monofisiti «l'unica natura divenuta carne del Logos di Dio».

Dopo questo settimo capitolo si presenta di nuovo una cesura. Prima che, infatti, Anastasio ritorni più dettagliatamente al tema, cerca di confermare con argomenti che «natura» e «persona» – egli preferisce il termine πρόσωπον – non sono identici. Decisivo è per lui il fatto che «natura» (φύσις) – nell'uso normale degli alessandrini – non significa nient'altro che la verità (ἀλήθεια) di un problema (πρόβλημα). Come egli giustamente nota, Cirillo nella sua apologia dei dodici anatematismi (CPG 5222) ha inteso «natura» in questo senso (VIII, 5). Tuttavia non a questo passo, ma al precedente (VIII, 1-4) si lega il capitolo seguente (IX, 1), dove Anastasio vuole mostrare che già il Concilio di Nicea (325) aveva operato una distinzione tra «natura» e «ipostasi». Si potrebbe trattare di un'interpolazione successiva. Infatti si connette bene al pensiero espresso in VIII, 5 il capitolo IX, 2 dove Anastasio vuole provare che anche i Padri distinguevano tra natura e persona. Egli inizia con Cirillo, nel quale i monofisiti vedono il testimone principe contro il Concilio di Calcedonia, e cita la Magna Carta dell'unione conclusa nel 433 con gli orientali, la lettera *Laetenur* di Cirillo (CPG 5339) e in particolare quelle parole con le quali costui riporta il punto di vista degli antiocheni e lo accetta come ortodosso.

Il lettore si aspetta l'argomentazione più dettagliata, attesa fin dal settimo capitolo, del motivo per cui Cirillo ha inteso la formula della «natura unica del Verbo di Dio divenuto carne» nel senso della dottrina delle due nature di Calcedonia. Al suo posto si trova invece un notizia circa un'opera drammatica di Anastasio rappresentata ad Alessandria (IX, 2, 88-92), dove aveva messo in ridicolo i monofisiti agli occhi della gente (X, 1, 3). Egli avrebbe allora avanzato una proposta di unione ai monofisiti, ed essi si sarebbero accordati mediante impegno scritto a considerare uguali «natura» e «persona» nella professione cristologica (X, 1, 1). Quindi Anastasio avreb-

be letto un florilegio di Cirillo dapprima nella terminologia originaria, poi però con una piccola variazione. Aveva infatti inserito la parola «persona» dove si trovava «natura» (X, 1, 2) per mostrare che la formula di unione accettata dai monofisiti nella loro applicazione a Cirillo avrebbe reso costui un nestoriano che professava due *prosopa* di Cristo. Il «popolo della Chiesa» applaude e creò dei cori di scherno contro i monofisiti (X, 1, 3).

Stando a questa notizia Anastasio descrive tre discussioni pubbliche (διαλέξεις) che ha tenuto con i monofisiti ad Alessandria. Le prime due ebbero luogo forse ormai all'epoca della conquista araba, poiché la seconda, come afferma, si riconduce a un'iniziativa dell'*Augustalis*, il rappresentante dell'imperatore, con sede ad Alessandria.

Nella prima e nella terza di queste discussioni pubbliche (X, 2; X, 4) si trattava della cristologia di Cirillo; nella seconda Anastasio vuole dimostrare che i monofisiti attribuivano a Dio stesso, e non alla «carne di Cristo», la passione e la morte sulla croce (X, 3). Anche se Cirillo nella sua terminologia non ha fatto una chiara distinzione tra «natura» e «ipostasi», ha comunque voluto intendere sotto entrambi i concetti nient'altro che «fatto», nel senso di «realtà esistente» (ὑφιστάμενον πρᾶγμα, cioè ὑπαρξίς). Perciò Anastasio sottolinea che il Concilio di Calcedonia è stato un sinodo ciriliano (X, 2, 6-7). Nell'ultima discussione pubblica egli mostra che Cirillo non è stato né monofisita né nestoriano. Egli infatti ha rifiutato in Cristo sia un'unità (ἕνωσις) che provenisse da una confusione (σύγχυσις), sia un'unità che fosse costituita da «due ipostasi». Se quest'ultima fosse vera, allora la realtà umana di Cristo, chiamata «carne» secondo *Gv* 1,14, sarebbe stata creata al momento dell'incarnazione di Cristo, ovvero nel concepimento (σύλληψις) verginale, prima che il Logos di Dio si fosse unito a essa. In altre parole l'unione è contemporaneamente creazione della carne, concretamente dell'embrione, la cui venuta all'esistenza non può essere concepita come «pre-creazione» (προδιάπλασις). La realtà umana di Cristo non sarebbe stata altro, infatti, che la «natura umana» creata dal Logos di Dio stesso. Perciò egli in un altro passo chiama l'unione ipostatica un'esistenza che ha contemporaneamente due lati» (ἀμφύπλευρος συνδρομή) di due nature e vede il suo paradigma o *typos* nel modo in cui ogni uomo viene concepito nel grembo materno, senza alcuna preesistenza del corpo o dell'anima (II, 5, 9-18; CPG 7748: II, 2, 34-47). Usando questo argomento contro la cristologia di Nestorio per fondare l'unione ipostatica Anastasio si pone nella tradizione delle opere di apologia del Concilio di Calcedonia, che a partire dalla fissazione di questo argomento svilupparono l'idea dell'*enhypostasis*. Anastasio non ha tuttavia mai parlato di un'*enhypostasis* della carne nel Logos. La sua concezione dell'unica ipostasi di Cristo si orientò, come vedremo, verso quella cristologia antiochena che veniva accettata da Cirillo, e così qui Anastasio si pone sulla stessa linea di quegli antiocheni che pure rifiutavano una *προδιάπλασις* nell'incarnazione.

Dopo la notizia sulle discussioni pubbliche Anastasio riprende la domanda presente dopo VII,2,135, su come Cirillo abbia inteso «l'unica natu-

ra del Logos di Dio divenuto carne» (X, 5). Dopo essersi dilungato (VIII, 1-IX, 2; X, 1-4) sulle idee precedentemente esposte (III-VII), egli può ora esprimersi in poche parole, senza incappare in un fraintendimento in relazione alla terminologia di Cirillo. Ricordando che Cirillo nella lettera ad Eulogio (CPG 5344) aveva difeso l'unione conclusa con gli antiocheni nel 433.

Studi: Testimonianze sull'*Augustalis*. H.I. Bell, *The Aprobuto Papyri, Greek Papyri in the British Museum*, IV, London 1910, 64 s., n. 1392; V Christides, *Continuation and Change in Early Arab Egypt as Reflected in the Term and Titles of Greek Papyri*: BSAA 45 (1993) 65-69, C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, Baltimore-London 1997, 345 e 479, sul concetto di *Enhypostasis*: K.-H. Uthemann, *Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalcedon bis in die Zeit Kaiser Justinians*, in: *Chalcedon Geschichte und Aktualität Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalcedon*, a. c. di J. Van Oort, J. Roldanus, Leuven 1997, 90-93, 97-110, 111 ss.

b) *Due appendici*. Seguono due capitoli indipendenti (XI-XII) che sono qui introdotti, per completare quanto detto prima. Da una parte Anastasio vuole mostrare che l'uso della terminologia di Cirillo – il quale non distingue tra i concetti di «natura» e «ipostasi» – che egli fa nella lettera ai vescovi africani (CPG 2133) si lascia giustificare come un compromesso nei riguardi della lingua latina (XI). Dall'altra vuole spiegare la sua argomentazione contro il teopaschismo dei monofisiti (X, 3) e al tempo stesso vuole dimostrare che cosa intende con «argomento oggettivo» (πραγματική παράστασις), al quale dà la preferenza di fronte all'argomento patristico a causa delle molte false interpolazioni nella tradizione manoscritta.

Come punto di partenza si serve della concezione della morte di Cristo quale separazione di anima e corpo. A tale concezione spetta una posizione chiave nella cristologia di Anastasio. Qui egli si vale di tale argomento come di un «fatto» (πραγματικῶς), disegnando su di una tavoletta una croce con il crocifisso e la scritta «il Logos di Dio – l'anima razionale – il corpo» e allora chiede al suo avversario: «Che cosa è morto di questi tre elementi? Sta' attento! Non ho detto 'Che cosa è stato crocifisso?'. Sulla croce noi vediamo «Cristo, il Figlio del Dio vivente» (*Mt* 16,16); a sperimentare la passione e la morte è unicamente «la carne unita ipostaticamente al Logos di Dio», cioè il corpo di Cristo, né l'anima immortale né il Dio Logos impassibile (XII, 3) e così neppure «Cristo intero», di fatto l'unico *prosopon* (XII, 5). Anastasio può indicare con il dito – πραγματικῶς – ogni parola della sua iscrizione, e così non ha per lui alcun senso parlare di «distinzioni a livello di pensiero» (λεπταί; ἔννοιαί) in relazione a Cristo (XII, 4), cioè dividere solamente a livello di pensiero le due nature nell'unico Cristo. I pensieri (ἔννοιαί), infatti, sarebbero per lo meno in questo caso solamente «creazioni dell'intelletto» (νοῦ φαντασίαι). Chi pensa così fa della realtà della natura umana di Cristo, dell'ἀληθὲς πρᾶγμα, una mera apparenza – φαντασία καὶ δόκησις (X, 5; XII, 4). Anastasio sembra non essere conscio del fatto che con questo argomento grossolano egli contraddice e al tempo stesso fraintende anche Cirillo e la sua difesa dell'unione del 433 (CPG 5340; 5345; 5346).

c) *Una trattazione sul permanere della specificità della natura umana nella divinizzazione.* Segue, come già annuncia la premessa (XIII, 1), un testo originariamente indipendente. Anastasio infatti dapprima non si collega con quanto già detto. Solo alla fine della premessa cita due volte il capitolo precedente (XIII, 1, 40; 50-51). Tuttavia al secondo accenno egli introduce un'idea (XIII, 1, 52-66) che nel contesto appare come un'inserzione secondaria e fa presupporre una redazione più tarda. Verso la fine del capitolo (XIII, 9, 94-97) si trova un terzo rimando alla parte precedente: Anastasio chiede ai suoi lettori di confrontare con il suo disegno della croce (XII, 3) quegli avversari che vaneggiavano sulla passione di Dio.

Nel tredicesimo capitolo si mostra nella maniera più evidente che la cristologia di Anastasio si concentra sul permanere delle specificità (ιδιώματα, ιδιότητες) di entrambe le nature, in particolare della *physis* umana, nell'unione ipostatica. Di fatto si tratta della questione di fino a che punto si possa parlare dell'incarnazione come di una divinizzazione (θέωσις). Perciò l'attenzione si rivolge soprattutto alla realtà del corpo di Cristo, e i pochi casi in cui egli fa riferimento all'anima di Cristo sono delle aggiunte. Anastasio nella discussione sottolinea l'affermazione dello (Pseudo-) Dionigi l'Areopagita, che Cristo non ha operato ogni cosa umana in maniera che trascende l'umano. Ciò non esclude tuttavia che Cristo abbia operato certi miracoli in maniera teandrica (θεανδρικώς). La chiave per comprendere questa energia teandrica di Cristo sono per Anastasio quelle parole con le quali Cirillo di Alessandria ha difeso il punto di vista degli antiocheni dopo l'unione del 433 (CPG 5340: XIII, 5, 110-120) e perciò ripete la sintesi tratta dalla già citata lettera *Laetenur* (CPG 5339). Ogni volta che si trova la formula dell'unica energia (μία ἐνέργεια) dell'incarnato, si tratta della sua interpretazione monofisita, che intende l'unico agire (μία ἐνέργεια) del Logos di Dio come un agire meramente divino e poi dall'agire trae conclusioni sulla natura, per dimostrare che «l'unica natura del Logos di Dio divenuto carne» poteva essere professata come la mera divinità (μόνη θεότης) o natura divina.

Concludendo, Anastasio introduce in questo capitolo (XIII,8-10) dei testi a noi non altrimenti tramandati di un certo Ammonio di Alessandria (CPG 6982) e di un nestoriano di nome Marone di Edessa (CPG 6986), sulla cui autenticità si può dubitare con fondati motivi. Poi egli cita un testo, nel cui lemma viene nominato un presbitero alessandrino, Ammonio (XIV, 1). Nulla esclude che Anastasio pensasse che questo autore fosse il sopracitato Ammonio. Non si può determinare se qui è stato conservato un *testimonium* del noto esegeta del VI secolo, un rappresentante del neocalcedonismo (CPG 5500-5508). L'autore, infatti, esprime unicamente il suo sconcerto per il fatto che i monofisiti non riconoscono il corpo visibile di Cristo come natura o realtà, ma tuttavia professano il Logos di Dio invisibile come *ousia*, nonostante il fatto che ciò che è visibile sia immediatamente accessibile come «*ousia* esistente», mentre la divinità di Cristo sia accessibile solo alla fede. Anastasio aderisce alla sua opinione e ag-

giunge una polemica da lui condotta per lo più con toni offensivi: tutti quanti «da Manj fino a oggi» hanno negato che Cristo avesse un corpo come tutti gli uomini, lo fanno perché si vedono insozzati giorno e notte dalla concupiscenza del proprio corpo, e perciò credono che il corpo sia impuro. Poiché essi sono posseduti (ἐνεργούμενοι), essi che «possiedono in se stessi la potenza del diavolo, che domina la loro mente e il loro corpo», non comprendono che «il Logos di Dio è divenuto uomo» (XIV, 2).

d) *Due dossier e diversi supplementi (XV-XXIV).* Nei capitoli seguenti Anastasio offre dapprima due dossier e poi diversi testi, che fondano quanto detto precedentemente. Il primo dossier si riferisce alla questione del soggetto dell'incarnazione (XV-XVII), il secondo al paradigma antropologico dell'unione ipostatica (XVIII-XIX). L'appendice con diversi supplementi (XX-XXIV) contiene nella prima parte una delle tante raccolte di «aporie sillogistiche» che ci sono conservate a partire dal VI secolo, e che si prestano a venire tramutate in opportune domande rivolte agli avversari, come Anastasio spiega per le prime tre aporie (XX). Si badi che sotto il nome di Anastasio esiste anche una piccola raccolta di tali aporie tramandata indipendentemente.

L'introduzione della seguente appendice menziona una delle discussioni pubbliche svoltesi ad Alessandria. Tuttavia non porta un contributo solo a essa (X, 2, 6, 4-X, 2, 7, 45), ma anche al settimo capitolo. In entrambi i passi si tratta dell'affermazione di Severo di Antiochia di fronte a Nefalio (CPG 7022), che dopo Nestorio la professione dei Padri delle due nature si deve abbandonare. Dapprima Anastasio ripete la spiegazione esposta da Eusebio di Dorileo contro Nestorio nell'inverno 428/429 (CPG 5940), che paragona certe affermazioni di Nestorio ad alcune di Paolo di Samosata (XXI, 2). Poi mette a confronto Severo con una citazione di Basilio di Cesarea (XXI, 3) per spiegare finalmente in breve perché la propria professione cristologica si distingue da quella di Nestorio (XXI, 4).

Il capitolo ventiduesimo consta di tre testi originariamente indipendenti, dei quali i primi due presentano un legame molto tenue con il tema dell'*Hodegos*, anche se Anastasio sottolinea di non aver «detto questo in maniera non considerata né senza fondamento» (XXII, 3, 64). Seguono due citazioni di nestoriani, probabilmente falsificazioni del VII secolo. Di fatto si tratta di un'appendice alla domanda in che modo Cirillo abbia distinto tra «natura» e «ipostasi» (XXII, 4). L'unico *testimonium* è sotto il nome di Andrea di Samosata (CPG 6385). Esso tradisce una sicura conoscenza dell'opinione espressa da Andrea circa la cristologia di Cirillo, tuttavia gli argomenti sono gli stessi che Anastasio utilizza in parte letteralmente in due delle discussioni pubbliche svoltesi ad Alessandria (X, 2; X, 4). Lo stesso vale per la seconda citazione, che viene attribuita al già citato Marone di Edessa (CPG 6986).

Nel capitolo XXIII Anastasio si confronta con i gaianiti, ricordando di una discussione pubblica, in cui ancora una volta grazie ad argomenti tangibili (πραγματικά αποδείξεις) ha registrato un successo: vuole provare

la transitorietà del corpo di Cristo prima della resurrezione a partire dalla considerazione che il corpo eucaristico di Cristo è transitorio, da una parte per il fatto che non si può conservare all'infinito, senza corrompersi, dall'altra per il fatto che prima di essere partecipato nella comunione viene diviso in pezzi e poi mangiato.

L'*Hodegos* si conclude con un'appendice al già menzionato primo dossier (XV-XVII) sulla questione del soggetto dell'incarnazione (XXIV). Nella redazione finale Anastasio ha completato questa appendice con un lungo scolio (XXIII, 3, 16-75).

Fonti: *Capita XVI contra monophysitas* (CPG 7757), ed K-H Uthemann, *Antimonophysitische Aporien des Anastasios Sinautes* ByzZ 74 (1981) 11-26

e) Il capitolo introduttivo dell'*Hodegos* e la crisi monotelita. Dato uno sguardo al contenuto dei capitoli dal III al XXIV, risulta chiaro che non si tratta di un'opera concepita unitariamente e che qui siamo davanti a un'apologia di Calcedonia contro i monofisiti d'Egitto, che venne pubblicata dopo la conquista araba alla fine del VII secolo. Mai compare nel testo stesso un accenno a un conflitto all'interno della Chiesa calcedonese, o al fatto che questa si sia distanziata nel frattempo da un monoenergismo e monotelismo, che veramente non vuole mettere in discussione il Concilio di Calcedonia e che muove i suoi argomenti a partire dall'unione ipostatica delle due nature che vengono professate nell'unico Cristo. Esclusivamente nei due scolii sopra citati (XIII, 6, 19-20; 9, 91) si trova un accenno a quest'ultimo concilio. Tuttavia, contrariamente all'opinione di M. Richard, nella polemica contro la concezione monofisita della *θέωσις* (XIII-XIV) non appare mai «l'atmosfera della crisi monotelita».

Diversa è la situazione dei due testi originariamente indipendenti, con i quali inizia l'*Hodegos*. Sia nella raccolta di definizioni (I, 3-II, 8) che in quella «breve spiegazione del credo» (I, 2), che Anastasio fa precedere ad essa, si può cogliere il dibattito con il monoenergismo e il monotelismo. Senza premessa (I, 3), le definizioni di Anastasio si trovano in molti manoscritti, parzialmente e forse originariamente unite alla nominata *Expositio concisa* (I, 2). Tuttavia, come ha dimostrato una collazione di quasi tutti i testimoni, per quanto riguarda queste definizioni tramandate indipendentemente, non si tratta di una tradizione indipendente dall'archetipo dell'*Hodegos* e per quanto riguarda il *Liber de definitionibus* (CPG 2254) tramandato sotto il nome di Atanasio di Alessandria si tratta di nient'altro che di una rielaborazione delle stesse.

Studi: M. Richard, *Anastase le Sinaite, l'Hodegos et le monothélisme* REB 16 (1958) 29-42, spec. p. 39, sullo sfondo K-H Uthemann, *Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monothelismus*, SP 29, Leuven 1997, 373-413. Sulla raccolta di definizioni Idem, *Anastasi Sinautae Viae dux*, CCG 8, Turnhout-Leuven 1981, cccxx-cccxi.

f) Le «Definizioni» e le «Etimologie» di Anastasio. Come Anastasio precisa nell'introduzione alla sua raccolta di definizioni (I, 3), egli vede in esse, in

quanto sono definizioni orientate al reale dato di fatto (πραγματικοὶ ὄροι), «guide (ὁδηγοί) sicure per il presente esame (ὑπόθεσις)» e si lamenta del fatto che nella sua generazione solo pochi si sono dati da fare per una chiarificazione delle definizioni quale preparazione a un confronto orientato verso i fatti. Perciò parte da un'antitesi che risale alla tradizione filosofica ed ecclesiastica, della quale «gli eretici» non si danno cura e, perciò, vengono indotti all'errore da sbagliate concezioni aprioristiche (κοινὰ ἔννοια καὶ φυσιολογίαι). La filosofia, infatti, si arena «davanti al mistero di Cristo e alla Trinità».

Per comprendere le *Definizioni* di Anastasio, si deve far attenzione che egli per ogni denominazione, che può venire espressa riguardo a qualcosa (προσηγορία), fa una triplice distinzione: la definizione, l'etimologia e l'uso del termine dato, cioè l'uso proprio e quello traslato. La definizione restituisce il fatto (πράγμα) e indica mediante questo fatto (τῷ πράγματι) l'*ousia* che è alla base, sia che essa possa essere ora conoscibile per gli uomini, sia che, come l'*ousia* di Dio e degli esseri spirituali creati, come anche è l'anima, sia inconoscibile.

Anastasio combatte l'opinione che si possa definire «l'essenza delle cose». Questo non vale soltanto per quelle realtà che mostrano un'*ousia* inconoscibile per gli uomini. Egli parte dal fatto che le etimologie gli danno l'accesso alla realtà e in un certo senso rappresentano la «chiave del mondo». Perciò appare che «la maggior parte delle προσηγορίαι per non dire tutte (ὡς μὴ λέγω πάντα: II, 4, 173-174), in quanto denominazioni indicano un'azione (ἐνεργεῖν), infatti «derivano sempre dalle ἐνεργεῖαι che sono loro proprie» (II, 4, 113-115), e perciò non presuppongono alcuna conoscenza dell'*ousia* o della natura. Poiché Anastasio non nomina mai un controesempio, si può dire: le προσηγορίαι sono ἐνεργητικά, non οὐσιώδεις. Esse non indicano l'essenza, ma l'agire e gli effetti. Con ἐνεργητικὸν Anastasio intende una relazione con lo stato di fatto (πράγμα), mediante la quale viene indicata l'*ousia* (II, 4, 177-178), cioè una relazione con ciò che la definizione cerca di determinare. Per lo stato di fatto l'agire è costitutivo e dall'agire si apre la via di accesso all'*ousia* come a un elemento comune (κοινόν). Se Anastasio riflette sulla relazione tra l'*ousia* in quanto natura e l'agire, allora egli pensa alle diverse figure determinate di un agire concreto, che si possono distinguere nelle molte attuazioni individuali dell'agire, fino a giungere all'agire umano, di fatto il loro κοινόν, ed egli non pensa alle attuazioni individuali, al singolo agire e operare. In altre parole, vuole scoprire sempre nella pluralità un κοινόν, un modo determinato di agire. In che modo vi sia una relazione con un individuo che agisce ovvero opera, lo considera solo in quanto si tratta di un elemento comune (κοινόν), che in quanto tale implica una relazione con ciò che è particolare (ιδιόν). Tuttavia evita la questione della misura in cui l'agire, soprattutto l'operare umano, venga compiuto dall'individuo e quindi dall'ipostasi, e perciò scansa la questione sollevata dai monoenergisti. Il suo interesse si indirizza unicamente al sostrato comune. Egli vuole infatti di-

mostrare che l'agire, ovvero le azioni, sono determinate da un elemento comune che sta alla base, cioè da una *physis*. «La natura di ogni stato di fatto è il sostrato comune (κοινότης)» (II, 3, 60-61). Perciò Anastasio considera anche la natura umana di Cristo solamente nell'ottica che essa sia la natura comune a tutti gli uomini. L'affermazione che Cristo ha «assunto un uomo individuale», significa per lui nient'altro che la dottrina nestoriana delle due ipostasi o dei «*prosopa* divisi» (II, 3, 113-119).

Punto di partenza è per Anastasio una citazione, che egli attribuisce a Gregorio di Nissa (CPG 3201). Essa si trova anche nei *Kephalaia contro i monoteliti* (CPG 7756: VII, 3, 5-16) e altrimenti soltanto ancora in un florilegio erroneamente attribuito a Massimo il Confessore (CPG 7697, 27). Essa offre un buon riassunto di come Gregorio, nel dibattito con Eunomio (CPG 3135), ha determinato il rapporto tra *ousia* ed energia. Quest'ultima indica l'*ousia*, cioè permette di riconoscerla, poiché essa è la sua realizzazione attuale (δύναμις) e il suo movimento (II, 4, 76-79, 175). In altre parole la relazione dell'energia con l'*ousia* è costitutiva per ogni agire, non solo ontologicamente, ma anche gnoseologicamente. Si tratta qui di qualcosa che secondo Anastasio è di valore generale (καθολικῶς) (II, 4, 86-88). Così egli può dire: «quasi ogni natura» – se non tutte (ὅτι μὴ λέγω πάντα) «ha la propria προσηγορία a motivo della propria energia essenziale (οὐσιώδης ἐνεργεια)» (II, 4, 140-141). Poiché l'uomo conosce la verità o la realtà, cioè il suo mondo, sempre a partire dai mutamenti e dai movimenti, cioè dall'agire, anche la sua possibilità di parlare su questo suo mondo rimane legata all'agire (ἐνεργεῖν) da lui conosciuti. I nomi, o le «denominazioni», che l'uomo si crea servono a distinguere le diverse azioni e perciò il vario agire, che egli distingue. Glielo mostrano le etimologie dei nomi, che si deducono da un determinato agire, che esse indicano e distinguono da un altro essere e agire. A tal punto la ricerca delle etimologie apre il mondo e mostra le diverse energie come «accesso al significato e definizione» (σημαντικὸν καὶ ἀφοριστικὸν) di ogni realtà o natura (II, 4, 86-88). La scoperta della relazione originariamente intesa per una denominazione, cioè della sua «esattezza» (ὀρθότης) consiste nel rintracciare la specificità del dato di fatto pensato (πρᾶγμα: *Cratilo* 428e 1-2) sulla base della figura fonetica del nome, in altre parole nel determinare (II, 8, 2-3) la valenza cognitiva del nome (ἡ δύναμις τοῦ ὀνόματος). Perciò Anastasio parte dalla considerazione del fatto che i segni linguistici nella loro forma fonetica sono costituiti da elementi semplici, che non derivano dalla natura della realtà, ma vengono stabiliti volontariamente da chi crea la lingua per distinguere realtà diverse. Questa è infatti la concezione della fonte delle sue circa 120 etimologie, l'*Etymologikon* di Orione di Tebe risalente al V secolo d.C. Esso si trovava nella tradizione della cosiddetta grammatica neolessandrina e perciò di Filosseno (I secolo a.C.), anche se non la conserva intatta, ma la ha contaminata con una tradizione stoica più antica. Decisivo è il fatto che la forma fonetica dei *nomina* derivi da semplici elementi verbali (ῥήματα) o, come dice Anastasio, da un agire (ἐνεργεῖν).

Studi: K.-H. Uthemann, *Die Philosophischen Kapitel des Anastasios I. von Antiochien* (559-598). OCP 46 (1980) 306-366, spec. p. 333 (sulla relazione di Anastasio con la fonte CPG 1390). Idem, *Sprache und Sein bei Anastasios Sinaites Eine Semantik im Dienst der Kontroverstheologie* SP 18, 1, 1985, 221-231; K. Alpers, *Die Etymologiensammlung im Hodegos des Anastasios Sinaites, das Etymologicum Gudianum (Barb. gr 70) und der Codex Vind theol gr 40* JOEByz 34 (1984) 55-68; S. Maleci, *Il codice Barberianus Graecus 70 dell'Etymologicum Gudianum*, in: Supplemento n 15a al Bollettino dei Classici, Roma 1995.

g) *Due energie e due volontà in Cristo*. Le persone che Anastasio attacca, senza nominarle, con questa teoria fondata ontologicamente, gnoseologicamente ed etimologicamente, e che egli considera apertamente eretiche, accettano la dottrina delle due nature di Calcedonia e al tempo stesso rifiutano due «energie naturali in Cristo». Il mutamento di situazione rispetto al capitolo tredicesimo dell'*Hodegos* si mostra nel fatto che Anastasio non menziona dapprima un duplice agire – divino e umano – che si conserva anche nell'agire teandrico di determinati miracoli per poi trarre conclusioni sulle nature a partire dalle energie, come corrisponde all'intenzione di una teologia di controversia indirizzata contro i monofisiti. Piuttosto egli dà come presupposto la professione delle due nature e deduce, sulla base della teoria esposta, due energie in Cristo.

Meno univoche sono le definizioni di Anastasio sulla volontà (II, 4, 1-20; 54-73), anche se esse presentano in forma abbreviata soltanto quello che egli dichiara nel trattato (CPG 7749) e nei *Kephalaia contro i monoteliti* (CPG 7756). Guardando al restante contenuto dell'*Hodegos* queste definizioni non sarebbero necessarie. Lo stesso vale, anche se è meno inequivocabile a causa del XIII capitolo, per le definizioni di determinati affetti dell'anima (πάθη), come la tristezza, il timore e la paura, ovvero per la «definizione» della facoltà di una libera decisione (II, 7, 15-36). In quanto si trattava dell'unione ipostatica come divinizzazione (θέωσις), Anastasio sottolineava nel XIII capitolo la realtà del corpo di Cristo; ora però sottolinea che l'anima di Cristo è quella «figura di servo», che «viene governata e dominata dal Logos di Dio a lei unito ipostaticamente» (II, 7, 39-47). Ciò che egli intende con questa egemonia del Logos non viene qui spiegato.

La parte fondamentale della raccolta di definizioni ben si adatta a un trattato indirizzato contro i monofisiti. Lo stesso vale in sé anche per la struttura formale della raccolta, cioè per la distinzione tra la definizione rispettivamente dello stato di fatto, l'etimologia che conduce allo stato di fatto, e il campo di utilizzazione nella lingua parlata. Esclusivamente attraverso la dichiarata teoria della relazione tra *ousia* ed energia e la sua applicazione cristologica implicante il passaggio dalle due nature di Cristo alle due energie, appare in questo testo un nuovo avversario, ovvero i monoenergisti e monoteliti, che vogliono attenersi alla dottrina delle due nature di Calcedonia. Se la raccolta di definizioni fin dal principio fosse stata concepita per un confronto con costoro o se sia stata rielaborata in qualche momento in relazione a tale confronto, non si può

decidere sulla base della forma attuale del testo. In ogni caso essa tratta di problemi che non hanno nessun ruolo nei seguenti capitoli dell'*Hodegos* (III-XXIV)

La breve spiegazione di Anastasio sull'agire e la volontà di Cristo (I, 2), che viene premessa alle definizioni, vuole ricordare che il concetto di «natura» si può intendere sia in maniera ortodossa che eretica (καὶ εὐσεβῶς καὶ δυσσεβῶς) nella professione cristologica. Tuttavia essa tratta esclusivamente della questione delle due energie e volontà in Cristo, e vede dunque in una risposta adeguata a tale questione al tempo stesso una presa di distanza contro un'interpretazione eretica della professione delle due nature. Essa contiene un breve riassunto di quanto Anastasio espone nei suoi scritti antimoneteliti (CPG 7749; 7756). Succede che Anastasio in questo capitolo non faccia alcun accenno a quanto segue riguardo a questo tema nella raccolta di definizioni. Si tratta di un opuscolo originariamente indipendente o di una parte di esso.

In quanto l'*Hodegos* nella forma in cui ci si presenta viene introdotto da un elenco di regole di comportamento, che si devono osservare nella discussione con gli eretici, in particolare i monofisiti (I, 1), l'opera diventa, come già detto in principio, una sorta di «guida» (Ὁδηγός) nella lotta contro i monofisiti. Questa idea ritorna nell'*Hodegos* esclusivamente nel lemma alla raccolta di definizioni e laddove viene indicato ciò che in una discussione con i monofisiti si deve osservare (III, 2), sapere (V, 2-7) o fare (XXI, 2-4).

3 Uno sguardo d'insieme alla cristologia di Anastasio

1) Anastasio tratta in tutte le sue opere cristologiche del permanere delle due nature di Cristo e perciò, in relazione con la formula cristologica del Concilio di Calcedonia, della professione delle specificità delle nature in Cristo, l'unico *prosopon*. Perciò sottolinea soprattutto il permanere di ciò che è proprio della natura umana. A essa appartengono l'agire del corpo e dell'anima, la loro «energia», e il desiderio o la volontà che vengono dati dal creatore all'anima spirituale (*desiderium naturale*). L'energia naturale dell'anima consiste nel fatto che essa anima il corpo; in essa sono posti la volontà e il desiderio, in quanto essa è anima spirituale (νοεῖν ψυχῆ). Questa professione della specificità della natura umana di Cristo manca a suo avviso sia nei monofisiti che nei monoenergisti e monoteliti. La loro visione dell'unione ipostatica come divinizzazione (θέωσις) «cancella quanto è umano in Cristo». Perciò egli invoca anzitutto l'autorità di Cirillo di Alessandria, nessuno dei Padri avrebbe professato in maniera così chiara come lui le nature di Cristo, il loro permanere eternamente e senza possibilità di venire sopresse (ἀνεξάλειπτος διαμονή) dopo l'unione (X, 2, 6, 35-64). Egli intende però Cirillo nell'ottica dell'unione conclusa con gli antiocheni nell'anno 433.

Anastasio crea la propria terminologia, ma anche la sua visione di cosa voglia dire che il Logos si appropri dell'umanità (ὀλκαιοῦται), soprattutto a partire dai due discorsi che Paolo di Emesa ha tenuto nel 433 davanti agli alessandrini (CPG 6365; 6366) e che hanno portato all'unione. A partire dalla spiegazione di Paolo delle dichiarazioni del Nuovo Testamento su Cristo, le cosiddette φωναί (*voices*), egli comprende la sintesi di Cirillo della posizione degli antiocheni nella lettera *Laelientur* (CPG 5339) e nella sua difesa dell'unione davanti ad Acacio di Melitene (CPG 5340), testi che, come detto sopra, aprono per Anastasio la via a Cirillo. Ci sono parole e miracoli di Cristo, che sono da attribuire unicamente a Dio, come ad esempio le parole sulla remissione dei peccati o i miracoli che Cristo ha operato quando era sulla croce. Un miracolo del genere è ad esempio lo squarciarsi del velo davanti al tempio. Di contro le cosiddette dichiarazioni sulla bassezza umana di Cristo, su «quanto accadeva nel suo corpo» mostrano la fame, la sete e la passione: «il Logos di Dio rimase impassibile», senza patire egli stesso nessuna delle πάθη nominate «e tuttavia egli si appropri di tutte» (ὀλκαιοῦται). Vi è però anche una terza classe di φωναί, secondo Cirillo quelle «intermedie» (CPG 5340). A esse appartengono i miracoli come il camminare sul mare o la guarigione del cieco nato, nei quali il Logos di Dio, secondo Paolo di Emesa, «ha fatto partecipare» alla natura divina «la natura umana da lui assunta» (CPG 6366). In questa testimonianza di Paolo di Emesa Anastasio vede una professione «delle due nature unite in un'unica ipostasi» (VII, 2, 93-97).

Nei miracoli nominati per ultimi e soprattutto nelle dichiarazioni teandriche, cioè nella comunanza delle due nature (κοινωνία) o nell'agire comune (κοινοπραξίως, κοινῶς ενεργεῖν), si mostra l'unico *prosopon* di Cristo, τὸ μοναδικὸν πρόσωπον, come Anastasio dice con Paolo di Emesa.

Cristo opera alcuni miracoli, come ad esempio quello del concepimento verginale nel grembo di Maria, unicamente come Logos di Dio, altri come «Dio e uomo allo stesso tempo». Sempre però egli agisce in quanto Logos insieme con il Padre e lo Spirito, cioè nella sua divinità o natura divina, non però come ipostasi, né come «l'Uno della Trinità». Questo vale anche se l'ipostasi del Logos di Dio e non la Trinità «è diventata carne» (XV-XVII), anche se tutti i miracoli sono dell'unico Cristo (XIII, 5, 114-120). Anastasio vede un paradigma (εἰκὼν τυπική) «dell'unica energia e dell'unico volere» di Padre, Figlio e Spirito Santo nell'agire dell'unica anima dell'uomo come un'unità triadica di «anima, logos, nous» (CPG 7747: I, 5-6). Questa affermazione sull'«uomo interiore» quale specchio della Trinità si è riflessa in un piccolo testo, che in molti manoscritti viene tramandato come un estratto dalle «aporie» di Gregorio di Nissa (CPG 1781). Il trattato di Anastasio sull'anima come immagine della Trinità (CPG 7747) era penetrato a Bisanzio con il titolo menzionato sotto il nome di Gregorio di Nissa.

Opere (1) *Tractatus de anima, uulgus homilia I de creatione* (CPG 7747) ed K-H Uthemann, *Anastasi Sinaitae sermones duo in constitutionem hominis*, CCG 12,

Edizioni: *Homilia* (1) *de sacra synaxi* (CPG 7750): ed. F. Combéfis, PG 89, 825-849; (2) su Ps 6 (CPG 7751): ed. H. Canisius, PG 89, 1077-1116; 1116-1144; (3) *in defunctos* (CPG 7752; BHG 2103u): ed. F.C. Matthaëi, PG 89, 1192-1201 (una recensione più lunga sotto il nome di Efreem: CPG 4028); (4) *de transfiguratione* (CPG 7753; BHG 1999): ed. A. Guillou, *Le monastère de la Théotokos au Sinaï*. Mélanges d'archéologie et d'histoire 67 (1955) 216-258 (testo: 237-257); (5) *in passionem Christi* (CPG 7754; BHG' 416c); inedita (*versio arabica*, ed. L. Cheikh: al Masriq 15 [1912] 264-280; tr. tedesca: Theologische Quartalschrift 65 [1912] 780-795); (6) *in novam dominicam* (CPG 5058; 7755): inedita; (7) *in ramos palmarum* (CPG 7780): inedita; (8) *de pseudopropheta* (CPG 4583): ed. H. Saville, PG 59, 553-568.

2) Quel monaco Anastasio che ha composto una raccolta di racconti edificanti di vita monastica, in cui si dimostra in maniera particolare l'azione dei demoni (CPG 7758BC) si deve identificare con il monaco omonimo del convento di S. Caterina sul Sinai, che ha composto 42 storie sui monaci del suo convento (CPG 7758A)? E si tratta del nostro Anastasio, l'autore dell'*Hodegos* e delle *Erotapokriseis*? P. Canart, sulla base del Vaticanus gr. 2592 lo ha asserito e B. Flusin ha cercato di fondare questa tesi sulla base di criteri intertestuali. Se così fosse, allora le 42 *narrationes* nominate dovrebbero essere datate all'epoca della conquista araba. Tuttavia i due passi con i quali si deve dimostrare questa datazione non sono chiari e non lasciano escludere l'epoca del dominio persiano. Anche la concordanza con un'idea espressa nelle *Erotapokriseis* non è sufficiente a far concludere che si tratti di un unico e medesimo autore. Perciò potrebbe essere più verosimile l'ipotesi già espressa da altri autori che l'Anastasio Sinaita nominato come autore (CPG 7758A) sia vissuto una generazione prima dell'autore dell'*Hodegos*.

Edizioni: *Narrationes* (CPG 7758): (1) *Collectio A*, nn. 1-40, ed. F. Nau, *Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints Pères du Sinaï*. OrChr 2 (1902) 58-89 (testo: 60-87); nn. 1-2 *meditae*: l'ordinamento primitivo sussiste nei mss. Vaticanus gr. 2592 e Vaticanus syr. 623; (2) *Collectio BC: Anastasii monachi*: nn. 1-9 (B), ed. F. Nau, *Le texte grec des récits utiles à l'âme d'Anastase (le Sinaïte)*: OrChr 3 (1903) 56-75; C: *ineditae praeter* n. 4 (ed. F. Nau: OrChr 2 [1902] 87-89); n. 11 (ed. F. Nau: OrChr 3 [1903] 78-79); n. 15 (ed. F. Halkin, *La vision de Kaioumos et le sort éternel de Philentolos Olympiou*: AB 63 [1945] 62-64).

Studi: P. Canart, *Une nouvelle anibologie monastique: le Vaticanus graecus 2592*. Muséon 75 (1962) 109-129; B. Flusin, *Démons et Sarrasins, l'auteur et le propos des Diègêmata stèrikika d'Anastase le Sinaïte*. Travaux et Mémoires 11 (1991) 381-409.

3) Il lungo e interessante commentario all'*Esamerone* (CPG 7770) con certezza non appartiene all'autore dell'*Hodegos*. Per questa tesi vi è un problema che proviene dalle relazioni che sussistono tra questo commentario e i due trattati sulla costituzione dell'uomo a immagine di Dio (CPG 7747; 7748). Il fatto che si tratti di un unico e medesimo autore sembra confermarlo anche uno degli scolii ai due trattati nominati, quello a II, 3, 59-69. A una lettura attenta dei testi si mostrano sicure discordanze nei dati del commentario, senza che si presenti però una soluzione per lo scolio menzionato. Poiché non sono stati esposti nuovi argomenti dall'epoca dell'edizione del trattato, si rimanda all'Introduzione lì contenuta.

Edizione: *In Hexaameron* (CPG 7770), I-XI: tr. latina di Hervetus: PG 89, 851-1052; ed. P. Allixius: PG 89, 1051-1077.

Studi: K.-H. Uthemann, *Anastasii Sinaitae sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon Opuscula aduersus monotheletas*, CCG 12, Turnhout-Leuven 1985, cxxx-cx (bibliografia); recensione di J.D. Baggaly: OCP 54 (1988) 253-255.

4) Il grande florilegio dell'inizio del VII secolo detto *Doctrina Patrum* fu messo in relazione nel corso della ricerca anche con l'autore dell'*Hodegos* a motivo degli scolii, che vengono attribuiti a un certo Anastasio. Tuttavia un confronto con il suo florilegio mostra che ciò è altamente improbabile.

Edizione: F. Diekamp (ed.), *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts*, Münster 1907; II ed. rivista B. Phanaourgakis-E. Chrysos, Münster 1981.

5) Per la *Disputatio aduersus Iudaeos* (CPG 7772) edita da A. Mai si rimanda qui a quanto detto a proposito degli scritti anonimi antigiudaici del VII secolo e per i restanti testi attribuiti ad Anastasio si rimanda alla *Clavis Patrum Graecorum* (7773; 7775-7779).

MARONE DI EDESSA (CPG 6986)

Nell'*Hodegos* (CPG 7745) Anastasio Sinaita cita due volte un nestoriano di nome Marone di Edessa. Entrambi i *testimonia* presuppongono il dibattito cristologico del VI secolo. Perciò sbaglia lo scoliasta del cod. Vindobonensis theol. gr. 166, che afferma che Marone sarebbe il destinatario della lettera, nella quale Ibas di Edessa ha fatto il resoconto sul Concilio di Efeso (431) e sull'unione di Cirillo di Alessandria con gli orientali (CPG 6500). Anastasio ricorda di avere ottenuto la seconda citazione ad Alessandria da un presbitero dei teodosiani, gli odierni copti. Degno di nota è tuttavia il fatto che gli argomenti esposti in entrambi i testi vengono utilizzati da Anastasio stesso in parte letteralmente nel suo dibattito contro i monofisiti.

Edizioni e studi: CPG 6986; *Fragmenta uulgus Contra Seuerum* (CPG 6986): *Anastasii Sinaitae Viae dux*, XIII, 10, 98-111; XXII, 5, 1-25, ed. K.-H. Uthemann, CCG 8, Turnhout-Leuven 1981, 255-256, 304.

SCRITTI ANONIMI ADVERSUS IUDAEOS DEL VII SECOLO

Nel VII secolo osserviamo nell'Impero bizantino un rigurgito di animosità contro gli ebrei. Costoro vennero dispersi durante la conquista persiana di ulteriori territori dell'Asia Minore fino a Cartagine nel secondo e

terzo decennio di questo secolo, e il fatto è che parte della popolazione ebrea ebbe complessivamente un buon rapporto con i Persiani e persino collaborò con loro. Come reazione si ebbero dopo la vittoria sui Sassanidi per la prima volta delle conversioni forzate. Negli scritti conservatici rimasti anonimi, nei quali i cristiani esprimono i propri argomenti contro la sinagoga, come anche negli scritti di Stefano di Bostra (CPG 7790), Leonzio di Neapolis (CPG 7885) e Geronimo di Gerusalemme (CPG 7815), si rispecchia, soprattutto a partire dall'inizio del VI secolo, un mutamento dell'atteggiamento verso la venerazione delle immagini. Accanto al repertorio fisso della letteratura antiggiudaica più antica si trova ora la giustificazione del culto della croce e in generale delle immagini dei santi. La croce non viene più concepita come simbolo e in generale l'arte religiosa non viene più intesa come segno commemorativo o rappresentazione didascalica, ma come reale raffigurazione dal vivo del sacro. Ora diventano importanti gli oggetti stessi: la croce materiale e l'immagine concreta diventano punto di riferimento di un culto contemplativo; tuttavia essi servono anche, in quanto non si tratta di «teologia dotta», per pratiche magiche, in particolare apotropaiche. All'indicazione, da parte degli ebrei, del primo comandamento del Decalogo, vengono contrapposti quei racconti dell'Antico Testamento in cui si riferisce qualcosa di analogo, come ad esempio l'innalzamento del serpente di bronzo o le statue dei cherubini. Studiatissima è oggi la notizia della conversione di un ebreo a Cartagine redatta in Palestina nell'anno 634 (CPG 7793). Non è per ora chiaro l'influsso del dialogo *adversus Iudaeos* (CPG 7772) attribuito ad Anastasio Sinaita, al quale H.-G. Thümmel assegna un'importanza centrale tra l'altro anche per i cosiddetti *Tropaia di Damasco* (CPG 7797). Almeno in un manoscritto viene attribuita ad Anastasio la discussione tra un monaco e due ebrei di nome Papisco e Filone (CPG 7796). Nella traduzione latina approntata nel XII secolo da Pasquale Romano questo dialogo si chiama *Opusculum disputationis Iudeorum contra sanctum Anastasium*. Poiché manca un'edizione critica di questo testo, di Anastasio Sinaita e degli altri scritti nominati, rimane aperta per ora la questione del contesto storico in cui i testi sono stati tramandati.

Studi: A.L. Williams, *Adversus Iudaeos. A Bird's Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge 1935; J. Starr, *The Jews in the Byzantine Empire 641-1204*, Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie 30, Athen 1939; A. Sharf, *Byzantine Jewry in the Seventh Century*, ByzZ 48 (1955) 103-115; H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)*, Frankfurt a.M. 1982; V. Déroche, *La polémique anti-judaïque au VI^e et au VII^e siècle* Travaux et Mémoires 11 (1991) 275-311; H.-G. Thummel, *Die Frühgeschichte der altkirchlichen Bilderlehre. Texte und Untersuchungen zur Zeit Byzantium vor dem Bilderstreit*, TU 139, Berlin 1992, 118-149; 330-367; W.E. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquest*, Cambridge 1992, 220-227. Su CPG 7793. G. Dagron, *Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VII^e siècle, Introduction historique. Entre histoire et apocalypse*, Travaux et Mémoires 11 (1991) 17-46; (2) CPG 7794: J.N. Birdsall, *The Dialogue of Timothy and Aquila and the Early Harmonistic Traditions*, Novum Testamentum 22 (1980) 66-77.

V
SCRITTORI
ALESSANDRINI
ED EGIZIANI

INTRODUZIONE

I vescovi egiziani dichiararono al Concilio di Calcedonia: «I padri di Nicea hanno stabilito che tutto l'Egitto si conformi alla condotta dell'arcivescovo di Alessandria e che nessun vescovo faccia alcunché senza di lui» (Mansi 7,53b). Questa stessa sottomissione cieca, qui detta dei vescovi, era praticata anche dai monaci, per cui il cristianesimo egiziano assume un aspetto «nazionale», e sviluppa la lingua copta, cercando una autonomia religiosa e politica rispetto alla capitale dell'Impero romano orientale. Tuttavia, come ha dimostrato la Wipszycka, non esiste un conflitto nazionale tra Greci ed Egiziani a livello politico e culturale, che possa essere alla base delle divisioni religiose venutesi a creare. L'uso del greco scompare con l'arabizzazione del paese.

Con il Concilio di Calcedonia (451) il vescovo di Alessandria perde prestigio, come la roccaforte tradizionale dell'ortodossia, perché in quella sede il vescovo alessandrino Dioscoro è condannato per eresia. Da quel momento fino alla conquista araba (641/642) la Chiesa alessandrina in particolare vive sempre nella lotta e nella divisione religiosa, alla cui base non stanno tuttavia fattori etnici, ma esclusivamente teologici; da una parte vi erano i patriarchi di fedeltà imperiale (melchiti) con una minoranza di seguaci e dall'altra i patriarchi monofisiti seguiti dalla massa della popolazione copta. Alessandria spesso si trova ad avere più patriarchi; il cristianesimo, sotto la forma della confessione monofisita, si afferma completamente e le persecuzioni, terribile quella di Ciro di Fasi († 642), non ottengono altro che rafforzarlo. Con la conquista araba, sentita dai copti come una liberazione dall'oppressione imperiale, i cristiani melchiti diventano una piccola minoranza legata alle sorti dell'Impero bizantino e il cristianesimo copto diventa ristretto a un'area geografica, ripiegato su se stesso, senza uno slancio missionario; Alessandria perde la sua importanza intellettuale, perché la capitale diventa Il Cairo. Nel tardoantico il patriarcato alessandrino abbraccia tutte le province egiziane (Tebaide Prima e Seconda, Egitto Primo e Secondo, Arcadia, Augustamnica, le due province della Libia, e poi anche la Nubia e l'Etiopia).

In Egitto si continua a scrivere in greco, non solo nel V secolo, ma anche in quelli successivi, pur se talvolta i personaggi provengono da altre parti dell'Impero; nello stesso tempo cresce di importanza la letteratura in lingua copta, soprattutto quella monastica. La maggior parte della letteratura monastica di Alessandria e del suo retroterra del periodo successivo

al Concilio di Calcedonia è conservata in copto. Un faro di luce calcedonense, comunque, si trova in Giovanni l'Elemosiniere, originariamente di Cipro, il quale fu patriarca calcedonense di Alessandria all'inizio del VII secolo. È già stato osservato che la letteratura monastica di questo periodo si rifà alle età dell'oro del monachesimo del deserto egiziano. Questa tradizione venne raccolta nella sua forma canonica – negli *Apophthegmata Patrum* e nella letteratura connessa – in Palestina e Siria, che divennero nel V e VI secolo i centri del monachesimo cristiano orientale. Dei monaci dell'Egitto sopravvivono ai nostri giorni solamente pochi echi.

Questo capitolo, opera di diversi studiosi, tratta della letteratura in lingua greca di autori del patriarcato alessandrino; invece quella in lingua copta riceve una trattazione specifica da parte di Tito Orlandi (cfr. cap. VII).

W.H.C. Frend, *Nationalism as a Factor in Antichalcedonian Feeling in Egypt*. Studies in Church History 17 (1981) 21-38; I. Shahid, *Rome and the Arabs. A Prolegomena on the Study of Byzantium and the Arabs*, Washington (DC) 1984; A.K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs. 332 BC-AD 642: From Alexander to the Arab Conquest*, Berkeley 1986 (tr. it.: *L'Egitto dopo i Faraoni, 332 a.C. 642 d.C.*, Firenze 1988); W.E. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquest*, Cambridge 1992; *The Coptic Encyclopedia*, a c. di A.S. Atiya, New York/Toronto 1991; R.S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton 1993; G. Gould, *The Desert Fathers on Monastic Community*, Oxford 1993; J.-P. Valognes, *Vie et mort des chrétiens d'Orient, des origines à nos jours*, Paris 1994; *Christianisme d'Égypte*, Cahiers de la Bibliothèque copte 9, Louvain 1995; E. Wipszycka, *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive*, Roma 1996; *L'Egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardo-antica*, a c. di Alberto Camplani, Roma 1997; A. Camplani, *L'Egitto tardoantica*. Mediterraneo antico 1 (1998) 23-38.

MARCO DIADOCO

A lui si deve il *Sermo contra Arianos* (PG 65, 1149-1165), caratterizzato dal connotato apologetico di natura dottrinale contro la dottrina ariana. Il *Sermo*, infatti, difende la consostanzialità del Figlio al Padre in contrapposizione con le tesi di Ario (ca. 260-ca. 336).

Edizioni e studi: CPG 6105; PG 65, 1149-1165; Bardenhewer IV, 186; Baumstark, 339, n. 5; F. Scorza Barcellona DPAC 2, 2102.

FILONE LO STORICO

Un presunto frammento di Pietro I, vescovo e martire di Alessandria († 311), conservato nell'opera *De blasphemias* (CPG 7746 [5]), attribuita ad Anastasio Sinaïta, fa menzione di uno storico della Chiesa di nome Filone. In un'altra opera, *De dignitate sacerdotali*, verosimilmente la conclusione all'omelia dello stesso Anastasio *De sacra synaxi* (CPH 7750), Filone viene chiamato inoltre «filosofo». Sembra che egli abbia scritto dopo la metà del IV secolo e prima del VII secolo.

Edizioni: CPG 7512; per CPG 7746 (5) v. A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα ἱεροσοφικῆς σταχυολογίας, I, St. Petersburg 1891, 400-404; G. Mercati, *Un preteso scritto di san Pietro vescovo d'Alessandria e martire sulla bestemmia e Filone l'istoriografo*. Rivista storico-critica delle scienze teologiche 1 (1905) 165-167, 173-174 (= Idem, *Opere minori*, II, ST 77, Roma 1937, 429-431, 437-438); per CPG 7750 v. F. Nau, *Le text grec des récits utiles à l'âme d'Anastase (le Sinaïte)*. OrChr 3 (1903) 80-81; V.N. Benešević, *Syntagma XIV titulorum*, St. Petersburg 1905, 637-640.

Studi: G. Mercati, *op. cit.*

PANODORO

Il padre della scuola alessandrina di cronologia e continuatore di Sesto Giulio Africano e di Eusebio, Panodoro, visse durante il patriarcato di Teofilo di Alessandria al tempo dell'imperatore Arcadio, cioè tra il 395 e il 408. Come il suo più giovane contemporaneo Anniano, che continuò il suo lavoro, terminandolo nel 412, egli era un monaco. La sua *Cronologia* non si è conservata e noi la conosciamo quasi esclusivamente perché usata come fonte principale nel IX secolo dal cronografo bizantino Giorgio Sincello. Il primo lavoro su Panodoro è stato portato a compimento da H. Gelzer, che, comunque, sottovalutò l'originalità di Sincello nel suo uso di Panodoro, come evidenziò successivamente R. Laqueur.

Per la sua cronologia Panodoro si basò sulle tradizioni bibliche, ma le fuse con fonti secolari. Benché egli si rifacesse principalmente a Dexippo, a Giulio Africano e ad Eusebio, introdusse anche il *Kanon basileion* di Tolomeo nella cronologia cristiana, e anche il canone di Manetone nella redazione di Giulio Africano e di Eusebio, il libro di Soti, e la lista dei re tebani di Eratostene e Apollodoro. Da notare l'enfasi egiziana nella sua opera. Egli rimaneggiò il lavoro di Eusebio per includere una datazione «Da Adamo» invece del calcolo originale degli anni da Abramo e introdusse un computo sistematico della storia primordiale. Usando l'era alessandrina per la datazione, Panodoro collocò la nascita di Cristo nell'anno 5494 della creazione e la sua passione nel 5526. A differenza di Eusebio però non dispose il suo materiale etnograficamente.

Lo sfondo neoplatonico egiziano, contro cui Panodoro scrisse, influenzò il suo approccio alla cronografia, e spiega le sue differenze da Eusebio; in particolare la combinazione di tradizioni pagane e cristiane costituisce la caratteristica dello sviluppo del genere cronografico.

Edizioni: CPG 5535; cfr. G. Dindorf, *Georgius Syncellus et Nicephorus Constantinopolitanus*, CSHB 11-12, Bonn 1829, I, 61,3-5; 62,2-5; 63,11-66,2.

Studi: J. Van der Hagen, *De cyclo magno paschali seu de periodo DXXXII annorum Panodori, monachi Aegyptii, Dissertationes de cyclis paschalibus*, Amsterdam 1736, 93-106; H. Gelzer, *Sextus Iulius Africanus und die byzantinische Chronographie*, 3 voll., Leipzig 1880-1898; R. Laqueur, *Synkellos*: PW 2, 4 (1932) 1388-1410; O. Seel, *Panodorus*: PW 18, 2 (1949) 632-635; W. Adler, *Time Immemorial: Archaic History and Its Sources in Christian Chrono-*

graphy from Julius Africanus to George Syncellus, *Dumbarton Oaks Studies* 26, Washington (DC) 1989, 72-105; A. Labate, *Panodoro*, DPAC 2, 639.

ANNIANO

La *Chronographia*, ora perduta, del monaco egiziano Anniano (scritto anche Anianus e Annius), vissuto nel V secolo, è giunta a noi attraverso frammenti e riferimenti nelle opere storiche orientali e tardobizantine, particolarmente la *Cronografia* di Giorgio Sincello, un cronista bizantino del IX secolo. Al pari dell'altro monaco e cronista Panodoro, il fondatore della scuola di cronologia di Alessandria, Anniano visse durante il patriarcato di Teofilo di Alessandria al tempo dell'imperatore Arcadio, tra il 395 e il 408, ma continuò a vivere oltre questo periodo perché la continuazione della sua cronaca (andata persa anche questa) si protrasse fino all'anno 412. Tutti e due i cronisti seguivano la tradizione di Sesto Giulio Africano e di Eusebio. Se da una parte Anniano seguì Panodoro nell'adattare la cronaca di Eusebio per includervi una datazione «Da Adamo» invece del sistema di calcolo da Abramo e per introdurre una valutazione sistematica della storia primordiale, dall'altra discordava con l'età del mondo di Panodoro, fissando l'incarnazione al 25 marzo dell'anno 5501, invece del 5493 del suo predecessore.

Inoltre Anniano faceva cominciare l'anno con il 1° gennaio e non con l'equinozio di primavera come Anatolio di Laodicea (258) o il 29 agosto, come faceva la cronografia alessandrina dal 304 in poi; egli datò la Passione del Signore al 23 marzo, il quindicesimo giorno della luna secondo il calcolo sinottico, e la resurrezione al 25 marzo 5534 (il 25 marzo è anche la data della creazione). La datazione di Anniano per la resurrezione divenne normativa nella cronografia bizantina. Il suo lavoro incluse un ciclo pasquale di 532 anni, come sappiamo dal *Chronicon Paschale*, e usò l'era del mondo del 5492. Secondo Giorgio Sincello, Anniano criticò Eusebio di Cesarea per inesattezze cronologiche e fu conciso e fedele alla tradizione apostolica e patristica. Il tentativo di E. Honigmann di identificare Anniano con il diacono di Celeda deve essere respinto.

Edizioni: CPG 5537; cfr. G. Dindorf, *Georgius Syncellus et Nicephorus Constantinopolitanus*, CSHB 11-12, Bonn 1829, I, 61,³⁻⁵; 62,^{2-5,10}; 64,¹⁵; 66,¹⁻²; 597,¹²; Idem, *Chronicon Paschale*, CSHB 7-8, Bonn 1832, II, 112-116; E.W. Brooks, *Eliae Metropolitae Nisibeni opus chronologicum*, CSCO, Scr. Syr. 3,7, Paris 1910, 16-17, 26-28 (testo siriano), 7-8, 15-16 (tr. inglese); J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, Paris 1899, I, 2-5, 9, 17, 35, 56, 61, 89, 116; II, Paris 1901, 358 (tr. francese); P. Bedjan, *Abu'l-Faradj Barhebraeus, Chronicon Syriacum*, Paris 1890, 3, 14-17, 25, 36, 37 (= *Chronography, English Translation*, a c. di E.A.W. Budge, London 1932, 3, 13, 15, 16, 19, 25, 39, 40).

Studi: Krumbacher, 338, 340, 341, 405; E. Bratke, *Zwei Fragmente aus Annianus und der Anfang des Weihnachtsfestes in Aegypten*, *Neue Jahrbücher für deutsche Theologie* 1 (1902) 110-154; S. Salaville: DHGE 3 (1924) 282, s.v. Anien; cfr. O. Seel, *Panodorus*, PW 18, 2 (1949) 632-635; E. Honigmann, *Annianus Deacon of Celeda (415 A.D.)*, in: Idem,

Patristic Studies, ST 173, Città del Vaticano 1953, 54-58; Idem, *Le prétendu moine Athénée-en réalité le chronographe Annianus*, *Annuaire de l'Institut de philologie de d'histoire orientales et slaves* 12 (1952) (= ΠΑΓΚΑΡΤΕΙΑ, *Mélanges H. Grégoire*, IV, Bruxelles 1953, 177-180, n. 3); V. Grumel, *Traité d'Études Byzantines*, I, *La Chronologie*, Paris 1958, 92-94; W. Adler, *Time Immemorial. Archaic History and Its Sources in Christian Chronography from Julius Africanus to George Syncellus*, *Dumbarton Oaks Studies* 26, Washington (DC) 1989, 72-105; V. Loi, DPAC 1, 211.

BARBARUS SCALIGERI E IL CHRONOGRAPHUS ANONYMUS

Il nome *Barbarus Scaligeri* si riferisce a una anonima cronaca greca alessandrina che venne tradotta in pessimo latino intorno al 700. Il suo titolo riflette sia la natura del latino sia l'identità dell'umanista che scoprì e pubblicò il manoscritto onciale (Parigi, Bibliothèque Nationale 4884 [secc. VII-VIII] in cui è stata trasmessa, Giuseppe Giusto Scaligero (1540-1609). Un frammento del greco, che ci è giunto solo in un foglio di papiro illustrato (Pap. Berol. 13296) datato all'inizio del V secolo, dimostra la sua relazione con l'opera del *Chronographus anonymus* conservata nel papiro illustrato che venne comprato dal noto egittologo W. Goleniščev da un antiquario di Gaza alla fine del XIX secolo.

Il *Barbarus Scaligeri*, conosciuto anche come *Excerpta Barbari*, è una cronaca universale che comincia con Adamo e comprende tre parti: la storia del mondo fino alla morte di Cleopatra (31 a.C.); brani scelti da elenchi di re, compresi persiani e assiri; e una lista di consoli romani da Giulio Cesare a Valentiniano Augusto III ed Eutropio (387 d.C.), con una lacuna da Domiziano a Diocleziano. La sezione finale, che contiene una lista di imperatori fino ad Anastasio I (512), probabilmente non è autentica. Le fonti del cronista includevano anche Ippolito ed Eusebio, ma Sesto Giulio Africano è di solito la fonte principale di molte informazioni. A sua volta il *Barbarus Scaligeri* probabilmente è servito a cronisti successivi come Giovanni Malalas, anche se l'uso di tale fonte non è, comunque, riconosciuto.

L'unico foglio del papiro greco contenente il testo originale della cronaca assomiglia in modo sorprendente al formato del papiro onciale Goleniščev, copiato probabilmente in un monastero nell'Egitto Superiore durante la prima metà del V secolo. I ritratti di santi e delle mura di Costantinopoli, nel primo, sono simili alle descrizioni dei mesi, dei luoghi, delle figure dell'Antico Testamento, imperatori, re e patriarchi, Giovanni Battista e Cristo, del secondo documento; inoltre l'*exemplum* del *Barbarus* era lungo circa sessanta pagine, come il testo nel papiro Goleniščev. Possiamo ipotizzare che il *Barbarus* si rifaccia a una cronaca alessandrina andata perduta, che sarebbe stata la fonte diretta del papiro Goleniščev. È anche possibile che le illustrazioni tradiscano elementi più vecchi: sembrano essere state dipinte per un uso di massa, e presentano analogie con esempi di encausto e con l'arte di decorare i vasi del primo periodo copto.

Edizioni: *Barbarus Scaligeri*: CPG 5539; *ed. princeps*: J.J. Scaliger, *Thesaurus temporum*, Leiden 1606, 44-70; meglio in: A. Schoene, Berlin 1875; testo latino con retroversione greca in: C. Frick, *Chronica minora*, I, Leipzig 1892, 183-371; T. Mommsen, *Chronica minora*, MGH AA IX, Berlin 1892, 272-298 (i fasti soltanto).

Chronographus anonymus: CPG 5540; A. Bauer, J. Strzygowski, *Eine alexandrinische Weltchronik, Text und Miniaturen eines griechischen Papyrus der Sammlung W. Golenscew*, Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Kl. 51, 2, Wien 1905.

Studi: H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie 2. Die Nachfolger des Julius Africanus*, Leipzig 1885, rist., New York 1967, 316-329; A. Bauer-J. Strzygowski, *op. cit.*; F. Jacoby: PW 6,6 (1909) 1566-1576; L. Bréhier: DHGE 6 (1932) 593; R. Klein: Lex des Mitt 4 (1989) 156; E. Jeffreys, B. Croke, R. Scott, *Studies in John Malalas*, Byzantina Australiensia 6, Sydney 1990, *passim*; ODB 1, 253; D. Stiernon: DPAC 1, 474

AGATONICO DI TARSO (PSEUDO-)

Ad Agatonico di Tarso (Cilicia), personaggio che non sembra esser mai esistito realmente, è attribuito un *corpus* di brevi testi originariamente redatti in greco ma pervenutici in copto (grazie a un manoscritto completo più altri frammenti).

Tale raccolta di testi comprendeva vari temi. *De Fide* (W.E. Crum, 21-25, 76-81), opera contro gli antropomorfiti, di carattere catechetico; *Disputatio cum Iustino de Resurrectione* (W.E. Crum, 26-28, 82-83), in cui si disquisisce della resurrezione del corpo basandosi su brani scritturistici del VT; *Dialogus cum Stratonico* (W.E. Crum, 28-38, 84-94), che tratta della provvidenza per poi passare ad altri argomenti; *De Incredulitate* (W.E. Crum 38-41, 94-98) è un trattato in forma omiletica in cui tra l'altro si cerca di evidenziare i pericoli per il cristiano nel leggere gli autori pagani; *Contra Synodum Chalcedonensem* (W.E. Crum 43-45, 99-102) è una omelia anticalcedonese, che spesso appare come interpolazione degli altri testi pseudo-agatonici.

La redazione di tale *corpus* è collocabile agli inizi del V secolo, nonostante abbia subito – in fase di trasmissione copta del testo – numerose modifiche. Esiste anche un frammento del *corpus* redatto in armeno (cod. Matenadaran 8255, f. 52v). Le dottrine espone dal *corpus* di testi pseudo-agatonici inducono a ritenere che essi siano stati composti da monaci egiziani. Infatti Evagrio è spesso citato, e nel *De Incredulitate* e nel *De Fide* le idee espone sembrano in accordo con l'origenismo evagriano dei monaci di Kellia e di Nitria della fine del IV secolo e degli inizi del V (cfr. T. Orlandi, *Agathonicus*...). È da notare, infine, che molti dei mss. sono anche integrati da altri testi, sempre di carattere dottrinale o apologetico (per es. un apoteigma sulla resurrezione, uno sulla *Passio Christi* ecc.).

I testi dello Pseudo-Agatonico, sviluppatasi in ambiente evagriano, sono interessanti al fine di poter comprendere meglio i temi che si trattavano nell'ambito monastico egiziano del V secolo e vi è da sottolineare che alcuni di essi sono rintracciabili anche in Palladio e in Cassiano.

Edizioni e studi: CPG 5621-5627. W.E. Crum, *Der Papyroscodex Saec. VI-VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham*, Strasbourg 1915; W. Erichsen, *Fajumische Fragmente der Reden des Agathonicus Bischofs von Tarsus*, Danske videnskabernes selskab meddelelser 19, n.1, Copenaghen 1932; T. Orlandi, *Il Dossier copto di Agatonico di Tarso, Studio letterario e storico*, in: *Studies Presented to H. J. Polotsky*, a c. di D.W. Young, Beacon Hill 1981, 269-299; T. Orlandi: DPAC 1, 78; Idem, *Agathonicus of Tarsus*, in: *The Coptic Encyclopedia*, I, 68-70; Idem, *Letteratura Copta e Cristianesimo Nazionale Egiziano*, in: *L'Egitto Cristiano - Aspetti e problemi in età tardo-antica*, a c. di A. Camplani, Studia Ephemeridis Augustinianum 56, Roma 1997, 52-54.

ERMOGENE

Ermogene era vescovo di Rhinocorura (Farma), città dell'Augustamnica Prima in Egitto orientale vicina alla frontiera della Palestina Terza. Prese parte al Concilio di Efeso nel 431 (Mansi 6, 874), come sostenitore delle posizioni cristologiche di Cirillo di Alessandria. Fu inviato a Roma insieme con Lamprizio dai vescovi cirilliani per ottenere l'appoggio di papa Celestino alla loro causa. Al loro arrivo, papa Celestino era morto da poco (27 luglio 432); ma furono presenti alla ordinazione episcopale del successore, papa Sisto (31 luglio 432), che tramite loro rispose ai vescovi orientali ed incoraggiò Cirillo nella sua lotta contro Nestorio e le sue dottrine (Sisto, *Ep.* 1: PL 50, 583). Di Ermogene si conserva una sola lettera scritta insieme ad altri tre vescovi, con cui si lamentano degli abusi che si commettono nell'ambito delle lotte cristologiche del tempo. Ermogene era in contatto con Isidoro di Pelusio, che gli indirizza alcune lettere (per es. le 1215 e 1253; Sch 422, Paris 1997).

Edizioni e studi: CPG 6445; PG 84, 745-746; ACO I, 4, p. 159 (*Collectio Casinensis*, n. 219); ACO IV, 3, 2, p. 218; Mansi 6, 874; M. Le Quien, *Oriens christianus*, Paris 1740, 2, 542 (rist., 1958); DCB 3, 4, n. 7; DHGE 24, 117; G. Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, Padova 1988, vol. II, p. 606.

EPIFANIO ARCIDIACONO

Fu arcidiacono e poi sincello di Cirillo di Alessandria († 444). Scrisse una epistola a Massimiano, patriarca di Costantinopoli (431-434), sulla controversia tra Cirillo di Alessandria e Nestorio (ca. 381-ca. 451). Infine, di lui ci è pervenuto un *breve* relativo ai doni inviati a Costantinopoli da parte di Cirillo (CPG 5396) al fine di ingraziarsi la corte imperiale dopo il suo rientro ad Alessandria contro le disposizioni imperiali emanate.

Edizioni e studi: CPG 3, 5450; PG 84, 826-829; DCB 2, 222-224; P. Batiffol, *Les présents de saint Cyrille à la cour de Constantinople*. BALAC I, 1911, 247-267 (= *Études de liturgie et d'archéologie chrétienne*, Paris 1912, 154-179); *Epistula ad Maximianum Constantinopolitanum*: PG 84, 826-829 (ACO 1, 4, pp. 222-224); F. Scorza Barcellona: DPAC 1, 1161-1162.

EUSEBIO DI ALESSANDRIA

A Eusebio è attribuita una *collectio homiliarum* di 22 omelie, che ebbe una notevole diffusione tanto nell'Occidente latino (producendo il cd. «Eusebio Gallicano») quanto nell'ambito dell'Oriente cristiano (alcune di queste omelie le abbiamo in versione armena, georgiana e siriana). Dunque, sarebbe più corretto parlare di collezione pseudo-eusebiana, in quanto si hanno molti dubbi sull'autore; maggiormente certa è invece la cronologia, che è collocabile tra la fine del V secolo e gli inizi del VI secolo.

Dal punto di vista stilistico, le omelie presentano affinità caratteristiche dell'area siro-palestinese più che alessandrina. I temi trattati sono vari: omiletica festale, apologetica della vera fede, infine «didascalie ascetiche» date in forma di risposte a questioni poste da un discepolo, tale Alessandro.

Edizioni: CPG 3, 5510-5533; BHG 635-635z; PG 86, 297-300 (vita); 313-384 (omelia 1-12); PG 86, 509-536 (omelia 13-14); PG 86, 383-406 (omelia 15); PG 86, 413-421 (omelia 16); PG 62, 721-724 (omelia 17); PG 61, 733-738 (omelia 18); PG 64, 45-48 (omelia 19); PG 61, 775-778 (omelia 20); PG 86, 424-425 (omelia 21); PG 86, 425-461 (omelia 22); CCL 101, 101A, 101B (Turnholt 1970-1971). Per i frammenti minori delle omelie: K. Holl, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, TU V, 2, Leipzig 1899, 214-233.

Studi: DTC 5, 1526-1527; DSp 4, 1686-1687; G. Lafontaine, *Les homélies d'Eusèbe d'Alexandrie*, Diss., Louvain 1966; F. Nau, *Notes sur diverses homélies pseudépigraphiques et sur les oeuvres attribuées à Eusèbe d'Alexandrie et sur un nouveau ms. de la chaîne Contra* ROC 13 (1908) 406-434; G. Lafontaine, *Le sermon «Sur le dimanche d'Eusèbe d'Alexandrie», version arménienne et version géorgienne*. Muséon 87 (1974) 23-44; Idem, *La version arménienne du sermon d'Eusèbe d'Alexandrie «Sur la trahison de Judas»*. Muséon 91 (1978) 335-353; J.-M. Sauget, *La version arabe de l'homélie «Sur l'Ascension de Notre-Seigneur» d'Eusèbe d'Alexandrie*. Aug 20 (1980) 299-317; M. Gronewald, *Kein durchtriebener Räuber...?* Zeitschrift f. Pap. und Epig. 34 (1979) 22-25; D. Sheerin, *St. John the Baptist in the Lower World*. VC 30 (1976) 1-22; J. Leroy, F. Glorie, *«Eusèbe d'Alexandrie» source d'«Eusèbe de Gaule»*. SE 19 (1969-1970) 33-70; S.J. Voicu: DPAC 1, 1284.

DIOSCORO DI ALESSANDRIA

Dioscoro, successore di Cirillo nella sede alessandrina (444-451), si fece interprete intransigente della sua linea politica e dottrinale, rinnovando il contrasto con gli esponenti della tradizione antiochena e spezzando così in maniera irreparabile l'equilibrio garantito fino a quel momento dall'accordo di pace tra Antiochia e Alessandria (433). Dopo aver fatto pressioni su Domno di Antiochia perché mettesse freno alle iniziative dei «seguaci di Nestorio», in particolare Teodoreto, fu incaricato dall'imperatore Teodosio II di presiedere il Concilio convocato a Efeso nel 449. L'assemblea, passata alla storia con il nome di «latrocinio di Efeso», riabilitò Eutiche – l'archimandrita di Costantinopoli, precedentemente condannato dal patriarca Flaviano (448) perché si era rifiutato di professare il corpo dell'Incarnato come simile a quello degli altri uomini – e colpì

gli esponenti antiocheni, a cominciare da Teodoreto e dallo stesso Domno. La condotta arbitraria imputata successivamente a Dioscoro gli valse la deposizione nel Concilio di Calcedonia (451) e l'esilio a Gangra, in Paflagonia, ove morì qualche anno dopo (454) in polemica con il dogma delle due nature ma anche con i fautori di un monofisismo troppo accentuato, debitore delle idee di Eutiche. Figura assai controversa per gli aderenti al dogma di Calcedonia, Dioscoro fu al contrario per i «monofisiti» il primo martire della loro causa e come tale diventò oggetto di memoria a carattere agiografico. Secondo la *Cronografia* di Teofane il Confessore (A.M. 5940, a c. di de Boor, I, 98.23 s.), egli avrebbe mostrato simpatie per la tradizione origenista. In prospettiva storica si deve riconoscere che Dioscoro perseguì il disegno egemonico della Chiesa alessandrina sul resto della cristianità in termini quali neppure lo stesso Cirillo aveva osato attuare.

Poche sono le testimonianze dirette della sua lotta politica e dottrinale. Due lettere a Domno sono tramandate nella versione siriana degli Atti del II sinodo efesino. Nella prima, scritta dopo il decreto di Teodosio II «contro i nestoriani e Ireneo di Tiro» (18 febbraio 448), si formulano severe critiche verso coloro che hanno osato contestare Cirillo, celebrato invece da Dioscoro come maestro impareggiabile, perché divinamente ispirato: egli, infatti, «arricchito di un dono divino, ha chiarito nella misura del possibile il mistero dell'incarnazione dell'Unigenito Figlio di Dio» (CPG 5452 = CPG 5456). Si lamenta inoltre la predicazione di Teodoreto ad Antiochia, poiché egli non si sarebbe fatto scrupolo di «dividere l'Emanuele». La seconda lettera (CPG 5457) respinge l'interpretazione della deposizione di Nestorio e del Concilio di Efeso offerta da ambienti antiocheni: l'una non sarebbe dovuta semplicemente a motivi disciplinari, l'altro non merita di essere rimpicciolito dal confronto con Nicea; come questo combatté Ario, Efeso ha fatto lo stesso con Nestorio. A conclusione degli Atti del sinodo efesino è conservata una *Lettera indirizzata a tutti i vescovi* (CPG 5458), che sintetizza le decisioni conciliari nella richiesta di bruciare gli scritti di Nestorio e dei suoi discepoli e conferisce ai due concili efesini il ruolo di «madri della fede» alla stessa stregua del Concilio di Nicea.

Durante l'esilio Dioscoro non mancò di fare sentire la sua voce contro le espressioni ancora perduranti dell'eutichianismo. In una *Lettera a Secondino* (CPG 5453) ribadisce con vivezza realistica che il corpo dell'Incarnato non è diverso dal nostro, mentre l'estratto della *Lettera ai monaci dell'Enaton* (CPG 5454) allinea non senza sfoggio retorico la considerazione simultanea del Verbo incarnato «come Dio» e «come uomo». Due brevi frammenti greci dello stesso periodo confermano la persistenza di queste problematiche (CPG 5455). Un frammento di lettera tradotto posteriormente in arabo (CPG 5459) ci mostra lo sforzo di Dioscoro per collocarsi in una posizione intermedia tra i fautori di Calcedonia e i seguaci di Eutiche, mentre respinge la distinzione fra *physis* e *hypostasis/prosopon* introdotta dalla definizione di Calcedonia.

Il *Panegirico di Macario di Tkow* (CPG 5465), attribuito a Dioscoro e giuntoci in tradizione copta, è da ritenersi un'opera spuria, redatta probabilmente agli inizi del VI secolo sulla base di scritti del dissenso anti-calcedonense. Rientra nello stesso genere di letteratura polemica, destinata a celebrare la resistenza monofisita, la *Storia di Dioscoro* scritta dal diacono Teopisto. Essa rievoca le vicende legate al Concilio di Calcedonia e il successivo esilio del patriarca alessandrino. Il testo, originariamente scritto a breve distanza dalla morte, in seguito (dopo il 512 o il 518) fu rielaborato e tradotto in siriano presumibilmente negli ambienti monofisiti della Palestina.

Edizioni e studi: CPG 5452-5471; ACO 4, 3, 2, pp. 131-136; *Akten der ephesinischen Synode vom Jahre 449*, ed. J. Flemming, Berlin 1917, rist., Göttingen 1970; *Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie écrite par son disciple Théopiste*, ed. F. Nau: Journal Asiatique 10/n.s. 1 (1903) 1-108, 240-310; *A Panegyric on Macarius Bishop of Tkôw Attributed to Dioscorus of Alexandria*, ed. e tr. di D.W. Johnson, CSCO 415-416, Louvain 1980; *Omehe copte*, a c. di T. Orlandi, Torino 1981, 159-198 (tr. del *Panegirico*)

Studi: F. Haase, *Patriarch Dioskur I von Alexandrien nach monophysitischen Quellen*, in *Kirchengeschichtlichen Abhandlungen*, a c. di M. Sdrulek, VI, 1908, 141-236; J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain 1909, 84 ss.; Idem, *Autour du cas de Dioscore d'Alexandrie*. Muséon 59 (1946) 515-528; N. Charlier, DHGE 14 (1960) 508-514; K. N. Khella, *Ein Dioskoros-Zitat beim Patriarchen Benjamin Ein Beitrag zur Klärung der griechischen christologischen Termini im ägyptischen Verständnis (4-7 Jahrhundert)*, Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität, Halle-Wittenberg 1968, 187-195; R.Y. Ebied, L.R. Wickham, *A Collection of Unpublished Letters of Timothy Aelurus* JTS n.s. 21 (1970) 337, 360; T. Orlandi, *Elementi di lingua e letteratura copta*, Milano 1970, 90-91; Frend, 25-54; W. de Vries, *Das Konzil von Ephesus 449, eine Räubersynode?* OCP 41 (1975) 357-398; A. Grillmeier, *La «peste» d'Origène. Soucis du patriarche d'Alexandrie dus à l'appartion d'origénistes en Haute Égypte (444-451)*, rist. in: Idem, *Fragments zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild*, Freiburg 1997, 372-388; K. Khella, *Dioskoros I von Alexandrien. Theologie und Kirchenpolitik*, in: *Les Coptes - The Copts - Die Kopten*, II, Hamburg 1981, 9-282; III, Hamburg 1982, 15-111; M.P. Roncaglia, *Dioscorus I*, in: *The Coptic Encyclopedia*, III, 912-915; H.-J. Sieben, LTK, III ed., 3 (1995) 249-250; A. Grillmeier, II/1, *passim*.

PROTERIO ALESSANDRINO

Proterio subentrò a Dioscoro come patriarca di Alessandria, dopo che questi era stato deposto dal Concilio di Calcedonia (451). La sua elezione, sostenuta dall'autorità imperiale con il concorso dell'aristocrazia locale, incontrò forti ostilità nella popolazione, nel clero e negli ambienti monastici, i quali videro in Proterio un traditore della retta fede, in contrasto con la tradizione dei Padri alessandrini, specialmente Cirillo. Nonostante l'appoggio della corte e il ritrovato consenso con Roma, in seguito all'accettazione del *Tomus ad Flavianum* di papa Leone da parte di Proterio, le resistenze nei suoi confronti non vennero meno neppure alla morte di Dioscoro (454). Con la scomparsa dell'imperatore Marciano

(26 gennaio 457) esse riemersero con forza: poche settimane dopo che la sua autorità era stata messa in discussione dalla consacrazione di Timoteo Eluro come vescovo monofisita di Alessandria (8 marzo 457), Proterio fu aggredito e ucciso selvaggiamente durante la celebrazione del Giovedì santo (28 marzo 457).

L'epistolario di Leone Magno, oltre alle missive indirizzate da questi al patriarca alessandrino, conserva una lettera di Proterio, nella versione latina di Dionigi il Piccolo (*Ep.* 133 = CPG 5473), in cui si stabilisce la data della Pasqua nell'anno 455. Vi si giustifica in particolare la scelta di differire la celebrazione pasquale di una settimana, poiché il 14 Nisan cade di domenica, richiamando i precedenti di tale prassi a partire da Atanasio e preavvertendo del suo ripetersi in futuro. Proterio respinge anche l'accusa, indotta dal richiamo al computo giudaico, secondo cui in tal modo la celebrazione pasquale slitterebbe nel secondo mese. La lettera difende il prestigio della Chiesa egiziana, «madre» di un computo cristiano, basato su un ciclo di diciannove anni che è del tutto funzionale, perché esso non deriva dalle «favole giudaiche» né dalla sapienza profana, bensì è frutto dello Spirito (PL 54, 1091A).

Edizioni e studi: CPG 5473; PL 54, 1084-1094, PL 67, 507-514 (*Epistula ad Leonem papam*); B. Krusch, *Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie*, I, Leipzig 1880, 269-278; H. Engberding: LTK 8 (1963) 815-816; Frend

TIMOTEO ELURO

Timoteo II di Alessandria, soprannominato «Eluro» («il gatto», o più propriamente «la donnola») per l'aspetto fisico patito, probabilmente a causa dell'ascesi monastica, durante l'episcopato di Proterio (451-457) restò fedele al deposto patriarca Dioscoro, che egli aveva accompagnato al sinodo efesino del 449. Alla morte dell'imperatore Marciano, il partito monofisita approfittò della situazione per consacrare vescovo al posto del patriarca calcedonense (8 marzo 457), il quale venne ucciso poco dopo (28 marzo). Il nuovo sovrano, Leone I (457-474), consultò l'episcopato circa la validità della sua ordinazione episcopale e le sue responsabilità nell'assassinio di Proterio, ricevendo un'indicazione unanime contraria al neo patriarca (come ci attesta il cosiddetto *codex encyclius*). Pertanto inviò Timoteo Eluro in esilio (460), prima a Gangra (Paflagonia) e poi (dal 464 ca.) in Crimea. Egli ne fu richiamato nel 475 dall'usurpatore Basilisco, che lo accolse con tutti gli onori a Costantinopoli. Timoteo cercò allora di sfruttare il momento favorevole per ribaltare i risultati dottrinali e politici del Concilio di Calcedonia, grazie alla promulgazione dell'*Enkyklion* di Basilisco. In un sinodo riunito a Efeso fece condannare il dogma delle due nature e rivedere i privilegi riconosciuti alla sede costantinopolitana dal canone 28 di Calcedonia. Il suo successo fu però di breve durata, perché Zenone s'insediò ben presto al posto di Basilisco. In ogni

modo, Timoteo non ebbe a risentirne perché, rientrato ad Alessandria, vi morì il 31 luglio 477.

Figura chiave nel processo storico che portò gradualmente alla separazione della Chiesa egiziana dalla Chiesa imperiale bizantina, Timoteo Eluro sostenne dall'esilio la causa monofisita mediante la sua opera di controversista, mantenendo i contatti con il vasto fronte che si opponeva al Concilio di Calcedonia, ma che conosceva già al suo interno le prime fratture. Il suo impegno dottrinale proseguì sulla stessa linea del predecessore Dioscoro e prima ancora di Cirillo, ma egli fu il primo esponente monofisita a impostare, sia pure senza pretese di originalità, una replica sistemica alla cristologia delle «due nature» nella versione datata dal *Tomus* di Leone e dalla definizione calcedonese. Nel confutare gli avversari diofisiti Timoteo Eluro ricorse sistematicamente all'argomento patristico, costruendo così la propria risposta essenzialmente nei termini di un florilegio, sia pure con l'avvertenza di dare anche la parola agli avversari.

È questa la caratteristica che contraddistingue le due opere più significative dal punto di vista letterario e dottrinale. La più ampia di esse, tramandata in versione armena e in un'epitome siriana, oltre che in pochissimi frammenti greci, si configura come una *Confutazione del concilio di Calcedonia* (CPG 5475) che pare tuttavia più proprio designare con il titolo *Sull'unità di Cristo*. Si tratta di un ampio florilegio, contenente una ricca messe di testi patristici della tradizione alessandrina e di altri Dottori fra III e V secolo, ben congegnato dall'autore ai fini della sua confutazione. Il metodo adottato da Timoteo contempla in sostanza tre tappe: dopo una parte introduttiva composta di citazioni patristiche egli fa seguire passi tratti dal *Tomus* e dalla definizione di Calcedonia; li mette quindi a confronto con estratti di «nestoriani» (Paolo di Samosata, Nestorio e Teodoreto), a riprova della sostanziale identità di vedute dei calcedonesi con questi; infine, conclude con la sua risposta corredata da citazioni dei Padri. La seconda opera di controversia, tralasciata da una versione siriana anch'essa epitomatizzata, può essere designata per brevità con il titolo *Contro la definizione del concilio di Calcedonia* (CPG 5482), in base al contenuto della sua parte iniziale. Infatti questa consiste in una replica estremamente dettagliata al testo della definizione conciliare. La seconda parte adotta lo stesso procedimento nei confronti del *Tomus* di Leone Magno. Nella terza parte Timoteo produce una serie di citazioni dagli Atti del II sinodo efesino per documentare il trasformismo dei vescovi a Calcedonia, con la sola eccezione del fedele Dioscoro. A lui è dedicata la conclusione, in cui Timoteo celebra la memoria del predecessore e dichiara di trovarsi in esilio sulle sue stesse orme. Anche in questo scritto domina il ricorso alle *auctoritates* patristiche, in primo luogo Cirillo, ma non mancano interventi di Timoteo in prima persona. Contro la professione calcedonese delle due nature di Cristo, egli difende la formula cara ai monofisiti: «da due nature», prima dell'unione del Verbo con la carne animata.

Come aveva fatto Dioscoro, anche Timoteo Eluro prese posizione contro le tendenze eutichiane che continuavano a serpeggiare in campo monofisita. Fra le lettere dall'esilio sono da segnalare a questo riguardo la *Lettera a Costantinopoli* (CPG 5476), corredata da un ampio florilegio patristico; la *Lettera agli alessandrini* (CPG 5477), contenente la scomunica di due ecclesiastici egiziani, Isaia di Ermopoli e Teofilo, che negavano la piena consostanzialità dell'Incarnato con la natura umana; e una *Epistola a Faustino* (CPG 5480), igumeno del cenobio di Romano, vicino a Eleutropoli (Palestina), ove si danno indicazioni sul modo con cui procedere verso diofisiti ed eutichiani. Occorrerà esigere da essi, come unico requisito dottrinale, la professione della fede nicena e della consostanzialità di Cristo con l'uomo. Le indicazioni fornite dal patriarca alessandrino danno prova di una moderazione verso gli «apostati» che incontrerà resistenze nei monofisiti estremisti al suo rientro dall'esilio. Egli predispose anche una *Pregliera per i chierici diofisiti convertiti* (CPG 5483). Una lettera in traduzione etiopica (CPG 5490), indirizzata a una madre che aveva perduto i suoi tre figli uno dopo l'altro, inserisce fra i motivi consolatori anche il richiamo a protagonisti della prima lotta monofisita quali Dioscoro e il monaco Longino, del monastero di Ennaton nei pressi di Alessandria. Infine, le *Pleroforie* di Giovanni di Maiuma ci hanno tramandato un frammento siriano, relativo alla leggenda sulla morte di Nestorio, di un'opera a carattere storico, attestata anche da testi copti (CPG 5486); resta comunque incerto se si trattasse di una vera e propria *Storia ecclesiastica*.

L'elaborazione cristologica di Timoteo Eluro si basa sulla ripresa della formula della *mia physis* nel quadro più generale di un cirillanesimo accentuato, che dà grande rilievo al ricorso sistematico alla tradizione dei Padri. Un accento originale si può cogliere nell'insistenza con cui Timoteo sottolinea il tema della duplice consustanzialità di Cristo con Dio e con l'uomo, senza che ciò attenui in lui il rifiuto delle «due nature» dopo l'unione. Riconoscere l'umanità di Cristo come «seconda natura» implicherebbe asserire tale condizione come in qualche modo innata e permanente e dirla perciò propria anche del Figlio preesistente. Inoltre, la «natura» è strettamente associata all'*hypostasis* e al *prosopon*, di modo che professare una seconda natura in Cristo finirebbe per comportare due persone. Allo stesso modo occorre evitare di distinguere le proprietà di Cristo secondo un duplice ordine di attribuzioni.

Edizioni CPG 5475-5491, PO 13, 202-217 (*Sull'unità di Cristo*, epitome siriana), 218-236 (*Contro la definizione del concilio di Calcedonia*, epitome siriana), 236-239 (*Pregliera per i chierici diofisiti convertiti*), 241 ss (*Libello all'imperatore Leone*), K Ter-Mekertschian, E Ter-Minassiantz, *Timotheus Aelurus, des Patriarchen von Alexandrien, Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre Armenischer Text*, Leipzig 1908, R Y Ebied, L R Wickham, *A Collection of Unpublished Letters of Timothy Aelurus*, JTS n s 21 (1970) 321-369, Idem, *Timothy Aelurus Against the Definition of the Council of Chalcedon*, in *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History Offered to A Van Roey*, OLA 18, Leuven 1985, 115-166, G Haile, *An Ethiopic Letter of Timothy II of Alexandria Concerning the Death of Children* JTS n s 38 (1987) 34-57

Studi: J. Lebon, *La christologie de Timothée Aelure* RHE 9 (1908) 677-702; Idem, *Le monophysisme sévérien*, Louvain 1909; F. Cavallera, *Le dossier patristique de Timothée Aelure*. BLE 4,1 (1909) 342-359, F. Nau, *Sur la christologie de Timothée Aelure*. ROC 14 (1909) 99-103; E. Schwartz, *Codex Vaticanus Graecus 1431*, ABAW 32,6, München 1927; H.G. Opitz: PW 2 R., 6 (1937) 1335-1337; J. Lebon, *La christologie du monophysisme sévérien*, in: *Chalcedon*, I, 425 ss.; Frend, L. Abramowski, *Ein Text des Johannes Chrysostomus über die Auferstehung in den Belegsammlungen des Timotheus Aelurus*, in: *After Chalcedon*. cit., 1-10, Eadem, *Zur geplanten Ausgabe von Brit Mus. add. 12156*, in: *Texte und Textkritik*, TU 133, Berlin 1987, 23-28; A.B. Schmidt, *Die -Refutatio- des Timotheus Aelurus gegen das Konzil von Chalcedon Ihre Bedeutung für die Bekenntnisentwicklung der armenischen Kirche Persiens im 6. Jh.* OrChr 73 (1989) 149-165; A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, II/4, Freiburg 1990, 7-35; P. Blauveau, *Timothée Aelure et la direction ecclésiastique de l'empire post-chalcédonien*: REByz 54 (1996) 107-133.

PIETRO MONGO

Pietro III Mongo (ὁ μωγγός = il rauco), vescovo di Alessandria dal 477 al 490, successe nella carica a Timoteo II Eluro. Come il predecessore, egli si distinse nella difesa della teologia alessandrina, ostile alle posizioni cristologiche del Concilio di Calcedonia (451) e in rapporto storico con l'antinestorianesimo risalente alla dottrina di Cirillo di Alessandria. D'intesa con l'imperatore Zenone e con il vescovo di Costantinopoli Acacio, Pietro accettò il decreto denominato *Henoticon*, cioè «Atto di unione», promulgato nel 482, che intendeva conciliare la dottrina calcedoniana e quella monofisita. Il rigetto di quel documento da parte di papa Felice III e la scomunica di Acacio del 484 produssero la rottura nota come «scisma acaciano», che vide Alessandria schierata dalla parte di Costantinopoli nella comune difesa di una posizione monofisita moderata, mentre i monofisiti di stretta osservanza, insoddisfatti dalla politica conciliante di Pietro, non riconobbero più il loro capo e furono detti «acefali». Ma nel complesso la posizione del vescovo prevalse e contribuì a confermare la spiccata fisionomia non calcedoniana della teologia alessandrina.

Della sua produzione letteraria ci restano due lettere: una in greco al vescovo di Costantinopoli Acacio, l'altra al successore Fravita, giuntaci in una traduzione siriana inserita nella *Storia ecclesiastica* attribuita a Zaccaria Scolastico (o Retore). La corrispondenza in copto con Acacio (otto lettere di Pietro e sei di Acacio) si deve considerare apocrifia.

Edizioni e studi: CPG 5495-5499; J. Bidez, L. Parmentier, *Euagrius. The Ecclesiastical History*, London 1898, Amsterdam 1964², 115-117 (= PG 86, 2629-2634); E.W. Brooks, *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetor vulgo adscripta*, II, CSCO 84 Scr. Syr. 39, Louvain 1921, 1953², 11-14 (testo), e CSCO 88 Scr. Syr. 42, Louvain 1924, 1953², 7-9 (tr.); Frend, 174-183.

NEFALIO

Nefalio, monaco egiziano di origine nubiana, sul finire del primo decennio del VI secolo emerge in Palestina come l'iniziatore di una politica

aggressiva nei confronti dei monofisiti. Con ciò ribaltava completamente le sue posizioni precedenti, allorché trovandosi ancora in Egitto vi aveva alimentato il dissenso verso il patriarca alessandrino Pietro Mongo (482-490), in nome di un'interpretazione più schiettamente anticalcedonese dell'*Henoticon*. Egli avrebbe esposto le sue ragioni anche a Costantinopoli, in presenza dell'imperatore Zenone. Deluso nelle aspettative di una carriera ecclesiastica presso la Chiesa alessandrina, trovò accoglienza in quella di Gerusalemme. Grazie al sostegno del patriarca Elia (494-516) e del clero delle singole diocesi, Nefalio poté sviluppare una campagna a favore del Concilio di Calcedonia diretta contro i residui ambienti monofisiti che si concentravano nella regione di Gaza. Qui si trovò probabilmente ad affrontare un pubblico contraddittorio con Severo, il futuro patriarca monofisita di Antiochia (512-518), che ebbe un suo seguito scritto. Il conflitto si trasferì quindi a Costantinopoli, poiché i monaci monofisiti, protestando contro le vessazioni subite a causa dell'iniziativa di Nefalio, invocarono l'intervento dell'imperatore Anastasio.

Nefalio è l'autore di una *Apologia (Synegoria)* del Concilio di Calcedonia, che viene considerata come la prima manifestazione di quell'orientamento teologico noto comunemente con il nome di «neocalcedonismo». L'*Apologia* ci è giunta solo attraverso le due *Orazioni contro Nefalio* composte da Severo di Antiochia in risposta a essa, tramandate a loro volta in traduzione siriana.

L'esperienza diretta dei due campi avversi ha condotto Nefalio a elaborare una mediazione teologica fra i fautori e gli avversari di Calcedonia. Egli recepiva in parte le riserve di questi ultimi, riconoscendo che le formulazioni conciliari erano state condizionate dalla preoccupazione di rintuzzare l'errore di Eutiche, risultando così sbilanciate in senso diofisita. Ciò non significava però sacrificare la formula delle due nature, bensì induceva a riproporla con maggior riguardo per le ragioni degli avversari. In questo senso Nefalio preferiva parlare di «due nature unite e non separate», asserendo altresì la piena convergenza con le due formule più care ai monofisiti («da due nature» e «una natura incarnata del Logos»). Non è chiaro fino a che punto Nefalio si sia spinto oltre nell'argomentare la sua difesa del dogma del 451, arrivando a riflettere anche sull'unione ipostatistica. Egli non sembra essere stato ancora capace di mettere a fuoco la distinzione fra i concetti di *physis* e *hypostasis*, in relazione al modello cristologico da lui tracciato.

Edizioni: CPG 6825; Severo di Antiochia, *Orationes ad Nephaliu*, CSCO 119-120 (CPG 7022).

Studi: J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain 1909, 118-175; Ch. Moeller, *Un représentant de la christologie néocalcédonienne au début du sixième siècle en Orient. Néphalios d'Alexandrie*. RHE 40 (1945) 73-140; S. Helmer, *Der Neuchalcedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes*, Diss., Bonn 1962, 151-159; P.T.R. Gray, *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)*, Leiden 1979, 105-111; Perrone, 148-151, 234-240; A. Labate: DPAC 2 (1984) 2351-2352; Grillmeier, II, 2, 49-54.

OLIMPIODORO DIACONO

In una sottoscrizione del codice Vat. Barber. gr. 549 del commento a *Geremia* si legge che Olimpiodoro fu consacrato diacono dal vescovo alessandrino Giovanni II Niciota (505-515/516). Pertanto era nato tra il 470 e il 490. Egli dice di avere scritto i commenti a *Giobbe* e all'*Ecclesiaste* su richiesta di Giuliano e Giovanni, personaggi altrimenti sconosciuti. Anastasio Sinaita gli dà la qualifica di «grande filosofo» e aggiunge che è «un filosofo che con i suoi libri ha illustrato Alessandria, della quale era diacono» (cfr. PG 93,10 e Hagedorn, *Olympiodor*, p. xiv). Quindi era un esegeta colto e commentò diversi libri biblici; ne restano numerosi e abbondanti frammenti nelle Catene. Le edizioni delle sue opere sono fatte precisamente con queste citazioni catenarie. Ha commentato il libro di *Giobbe* (CPG 7453; PG 93, 13-469; ora ed. degli Hagedorn) (Olimpiodoro è stato molto utilizzato nella Catena su *Giobbe*, da quella di Niceta Young [Iunius] ha estratto i suoi frammenti per la sua edizione, ristampata nel Migne); l'*Ecclesiaste* (CPG 7454; PG 93, 477-628); *Geremia* (CPG 7455; PG 93, 628-725); le *Lamentazioni* (CPG 7456; PG 93, 725-761) e la lettera di Geremia (CPG 7458; PG 93, 773-780); *Baruc* (CPG 7457; PG 93, 761-773); i *Salmi* (CPG 7460). Inoltre Anastasio Sinaita cita un brano della sua opera *Contra Severum Antiochenum* (CPG 7459; 7771; PG 89, 1189). Altri frammenti sono ritenuti spuri. La sua esegesi ha carattere moraleggiante. Cfr. *infra*, il capitolo sulle catene, *passim*.

Edizioni: CPG 7453-7465, PG 93, 13-780, D e U Hagedorn, *Olympiodor Diakon von Alexandria, Kommentar zu Hiob*, PTS 24, Berlin 1984, Idem, *Die alteren Ketenen zum Buch Hiob*, PTS 40, Berlin 1994, cfr pp 97s, PTS 48, Berlin 1997

Studi: U Bertini, *La catena su Giobbe* Biblica 4 (1923) 129-142, C Zedda, *Sulla paternità origemana di alcuni frammenti esegetici*, in *Misc A Polanti*, II, Roma 1964, 25-35, D Hagedorn, *Der Hiobkommentar des Arianers Julians*, PTS 14, Berlin 1973, S Leanza, *Le catene esegetiche sull'Ecclesiaste* Aug 17 (1977) 542-552 Su CPG 7454 S Lucà, *Anonymus in Ecclesiasten*, CCG 11, Turnhout 1983, p. xv, A Labate, *Catena Havmensis in Ecclesiasten*, CCG 24, Turnhout 1992 Sul frammento citato da Anastasio, K-11 Uthemann, *Anastasi Sinaita Sermones*, CCG 12, Turnhout 1985, A Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 2/4, 106 ss., LTK 7,1050

TIMOTEO IV (III) DI ALESSANDRIA

Asceso al patriarcato alessandrino nel 517, si iscrive nella lista di quanti conservarono la successione a Timoteo Eluro nella fede monofisita. Evagrio (*Hist Eccl.* IV, 4) dà notizia della sua *Synodica* a Severo, ove, sulla scia dei predecessori, egli ricusa espressamente il *Tomus* di papa Leone e il Simbolo calcedonense, leggendovi una recrudescenza del nestorianesimo bandito a Efeso (431). Da Liberato (*Breviarium* 19) apprendiamo, invece, che sotto il suo governo ecclesiastico esplose in Egitto la controversia tra Se-

vero di Antiochia e Giuliano di Alicarnasso sulla corruttibilità o meno del corpo di Cristo. Secondo lo storico cartaginese, Timoteo IV avrebbe preso le parti del primo, difendendo la consustanzialità tra la realtà umana del Verbo incarnato e la nostra. La notizia, avallata da Severo di Ashmunein (*History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*: PO 1, 455), non coincide con la testimonianza del *De Sectis* (V, 4: PG 86, 1232a), secondo cui Timoteo IV evitò di assumere una ferma posizione: in questa direzione si è espresso il Maspéro (*Histoire des patriarches d'Alexandrie*, Paris 1923, 79), ritenendo che il patriarca alessandrino favorì ora Severo ora Giuliano secondo l'opportunità. Timoteo IV morì nel 535, dopo aver provveduto a incrementare il processo di cristianizzazione in aree infette di sopravvivenze pagane, come File, destinando per quest'isola un vescovo attivo della tempra di Teodoro (526). Gli successe Teodosio, provocando lo scisma di Gaiano, i cui effetti erano ancora lamentati da Giovanni di Nikiu (*Chron.* 92) nel VII secolo. Di Timoteo IV possediamo integralmente in traduzione siriana l'*Homilia in Iohannem* 4, 6, della quale frammenti greci sopravvivono nella *Topographia* di Cosma Indicopleuste. La stessa fonte greca conserva pure in frammenti altre sei omelie del nostro autore (*In Matthaeum* 26, 39; *In ecclesia s. Sarapammonis*; *In Theophania*; *In ecclesia s. Theodori*; *In festo Pachon*; *In Iohannem* 16, 7). Di dubbia autenticità sono, invece, i testi siriani di una *Anaphora* e di un *Ordo baptismatis* editi rispettivamente dal Rucker e dal Brock, come del resto il frammento greco del *Dialogus cum Calonymo* presente nella produzione attribuita a Leonzio di Bisanzio (PG 86, 276bc; 1849ac).

Edizioni: CPG 7090-7100, Cosmas Indicopleustes, *Topographie chrétienne* III, intr., texte, trad W Wolska-Conus, SC159, Paris 1970, 307-312, PG 86, 265-269, A Rucker, *Anaphorae syriacae*, I/1, Romae 1939, 3-47; S P Brock, *A New Syriac Baptismal Ordo Attributed to Timothy of Alexandria*. Muséon 83 (1970) 377-431

Studi: PW 25, 1357 s., A. Di Berardino DPAC 2, 3453 s., Fliche-Martin IV, 377, 665, P Allen, *Evagrius Scholasticus The Church Historian*, Leuven 1981, 176

TEMISTIO, DIACONO DI ALESSANDRIA

Temistio, diacono alessandrino, fu un monofisita severiano che si oppose alla dottrina dei seguaci di Giuliano di Alicarnasso, secondo la quale il corpo di Cristo non era soggetto ai bisogni umani, alla sofferenza e alla passione, alle cose umane comuni. Secondo Liberato (*Breviarium* 19), durante il patriarcato di Timoteo di Alessandria (517-535) Temistio manifestò la sua convinzione che «se ammettiamo che il corpo di Cristo è corruttibile, dobbiamo dire anche che egli era ignorante su qualche argomento, come quando parla di Lazzaro». Alle obiezioni di Timoteo in proposito, Temistio si separò dalla comunità e causò uno scisma. Lui e i suoi seguaci furono chiamati gli «*agnoetai*» (letteralmente: quelli che non

sanno). Il dibattito si diffuse prima ad Alessandria, ma fu preso sul serio solo quando Teodosio, patriarca di Alessandria, si recò a Costantinopoli nel 536 e compose il suo *Tomus ad Theodoram Augustam* contro Temistio. Da alcuni frammenti conservati negli Atti del Concilio del 680-681, si evince che Temistio rispose a Teodosio in due «*antirrhētikoi*» (confutazioni), dei quali uno solo è rimasto. Tre altre opere di Temistio, che sono attestate dagli Atti del Concilio lateranense del 649, concernono direttamente la controversia agnoetica. Anzitutto c'è uno scritto «contro quelli che dicono che, per il fatto che una delle attività di Cristo è divina, la sua umanità aveva conoscenza di tutto», il quale non è altro che una composizione su ciò che noi sappiamo. Poi c'è una menzione di un'opera «contro quello che fu scritto da Costantino, vescovo di Laodicea», che tenta di essere una risposta alla lettera di Costantino di Laodicea († 553) per l'imperatrice Teodora († 548), uno scritto che solo recentemente è venuto alla luce. Una terza opera di Temistio, attestata dagli Atti del Concilio lateranense del 649, dalla *Doctrina Patrum* e da Massimo, è diretta contro Colluto. Noi sappiamo dagli stessi Atti conciliari e dalla *Doctrina Patrum* che Colluto compose contro Temistio e i suoi seguaci una difesa del *Tomus* di Teodosio. Un altro oppositore di Temistio e i suoi seguaci fu il deposedo vescovo di Costantinopoli Antimo di Trebisonda († post 548) che, mentre viveva nella capitale, scrisse un'opera contro gli agnoeti indirizzata all'imperatore Giustiniano. Dalla *Bibliotheca* di Fozio (cod. 108) da tempo avevamo conoscenza di un dibattito tra Temistio e il monaco alessandrino Teodoro; tuttavia solo recentemente molti frammenti del lavoro di Teodoro sono stati editi e tradotti. Secondo Fozio, Temistio propose quattro argomenti per provare l'ignoranza di Cristo; Teodoro gli rispose. Quindi Temistio scrisse contro Teodoro un *monobiblion* dal titolo *Kalonymus, alias Themistius, Apologia pro Theophobio*, che Teodoro confutò in tre tomi.

Quattro altri scritti di Temistio, dei quali si conservano piccoli frammenti e dei quali conosciamo ben poco, sono l'*Epistula ad Marcellinum et Stephanum*, l'*Epistula ad Charisium monachum*, l'*Epistula ad Salamitanos* e una *Apologia pro viginti capitulis*. Inoltre, con gli esponenti monofisiti Cocone di Tarso ed Eugenio di Seleucia, in Isauria, egli scrisse una confutazione, ora perduta, del trattato *Sulla resurrezione* di Giovanni Filopono.

L'influenza della dottrina di Temistio sull'ignoranza di Cristo non rimane comunque confinata ai soli circoli monofisiti né di Alessandria né di Costantinopoli. Pseudo-Cesario, un monaco acemeta, che scriveva nella metà del VI secolo a Costantinopoli discuteva con gli agnoeti, e anche l'imperatore Giustiniano potrebbe avere rivolto un editto contro di loro. Quando Damiano successe sul trono patriarcale nel 578 giudicò necessario scrivere al clero e ai monasteri di Oriente per condannare gli agnoeti. Stefano, il vescovo calcedonese di Ierapoli, morto prima del 594, condannò quelli che professavano una sola natura in Cristo e che usavano le Scritture per provare l'ignoranza di Cristo. E Gregorio Magno, nella sua

Epistola 10, 21 stilò una lista di obiezioni bibliche contro l'insegnamento degli agnoeti. L'acutezza, la diffusione e la durata di questo dibattito sono eccezionali nel VI secolo.

La posizione di Temistio nei riguardi dei seguaci di Giuliano di Alicarnasso consisteva nel dire che, come in Cristo c'è una sola natura, volere o attività, così c'è anche una sola conoscenza, perché il soggetto dell'atto del conoscere, cioè il Logos incarnato, è uno solo. Inoltre egli afferma che c'è una sola attività teandrica in Cristo, non una sola attività divina e una sola conoscenza teandrica. Mentre quanto esposto non è necessariamente in contraddizione con la cristologia di un'unica natura, Temistio attribuiva l'ignoranza in Cristo alla sua umanità, portando la sua posizione anti-giulianista alla sua logica conclusione, vale a dire che, come l'umanità di Cristo, essendo consustanziale alla nostra umanità, era soggetta ai naturali bisogni e sofferenze, così era anche soggetta all'ignoranza umana.

Evidentemente questa dottrina è più facilmente adattabile alla cristologia della duplice natura e questo spiega la sua attrattiva per alcuni calcedonesi. Allo stesso tempo tutto ciò mette in evidenza la deficienza della dottrina di una natura unica in Cristo, poiché, nel tentativo di fare giustizia all'umanità di Cristo, Temistio e i suoi seguaci finirono per sembrare come difisiti, se non addirittura nestoriani.

Edizioni: CPG 7285-7294; *Antirrhēticus contra tomum Theodosii*: Mansi 9, 440D (cfr. 10, 1117B e PG 91, 172B apud Maximum Confessorem), 441D, 441E; R. Riediger, ACO Ser. II, 1, 326, 26-34; 327; 26-34. *Contra Colluthum*: Mansi 10, 1117C (cfr. PG 91, 172C apud Maximum Confessorem), 981B (= *Doctrina Patrum* 314, XL), 981C (= *Doctrina Patrum* 314, XLI), 981B, 981C; R. Riediger, ACO Ser. II, 1, 328, 1-7; 146, 1-7; 9-12; 14-16; 19-22; *Epistula ad Marcellinum et Stephanum*: Mansi 10, 981A, 1120E, 1121A; R. Riediger, ACO Ser. II, 1, 144, 35-40; 330, 1-5; 6-12; *Ad Charisium monachum*: Mansi 10, 1117D; R. Riediger, ACO Ser. II, 1, 328, 9-12; *Ad Constantinum Laodicenum*: Mansi 10, 1117D; R. Riediger, ACO Ser. II, 1, 328, 19-21; *Ad Salamitanos*: Mansi 10, 1117C (= *Doctrina Patrum* 314, XXXIX); *Ad eos qui dicunt pro eo quod una est deo decibilis operatio*: Mansi 10, 1120D; R. Riediger, ACO Ser. II, 1, 328, 23-28; *Apologia pro viginti capitulis*: Mansi 10, 1120E; R. Riediger, ACO Ser. II, 1, 328, 30-32; *Apologia pro Theophobio* (non nella CPG): cfr. Fozio, *Bibliotheca*, cod. 108.

Studi: E. Amman: DTC 15 (1946) 219-222; T. Hermann, *Monophysitica*: ZNTW 32 (1933) 287-294; Grillmeier, II, 2, 379-400; A. Van Roey, P. Allen, *Monophysite Texts of the Sixth Century*, OLA 56, Leuven 1994, 3-102; D. Stiernon: DPAC 2, 3360 s.

TEODORO MONACO

Dalla *Bibliotheca* di Fozio (cod. 108) da tempo avevamo conoscenza del dibattito tra Temistio, il capo degli agnoeti, e il monaco alessandrino Teodoro. Con la recente pubblicazione di ampi frammenti dell'opera di Teodoro, la *Confutatio Brevis*, siamo in una migliore posizione per documentare lo sviluppo della discussione tra i due sostenitori della dottrina dell'unica natura in Cristo nei riguardi dell'ignoranza di Cristo. Secondo

Fozio, Temistio anzitutto propose quattro argomenti per provare l'ignoranza di Cristo; Teodoro gli rispose. Successivamente Temistio scrisse contro Teodoro un *monobiblion* dal titolo *Kalonymus, alias Themistius, Apologia pro Theophobio*, che Teodoro confutò in tre tomi. Fozio aveva letto un lavoro di Teodoro chiamato *Confutatio Brevis*. Siccome l'apologia per Teofobio è citata nei frammenti recentemente editi, la *Confutatio Brevis* deve essere identificata con l'apologia in tre tomi, e, dato che nel testo di Teodosio di Alessandria se ne parla al passato, potrebbe essere posteriore alla morte di Teodosio nel 566. La confutazione di Teodoro a Temistio, poi, non era un compendio come il titolo potrebbe suggerire.

Si sono conservati sette frammenti dell'opera di Teodoro, indice che essa era composta di un certo numero di *mēmrē* (trattati), ognuno dei quali suddiviso in capitoli. Nei primi due frammenti il monaco afferma che se Cristo, come essere umano, è ignorante, egli è responsabile di questa colpa. Nel terzo frammento Teodoro conclude che la conoscenza che Cristo ha non proviene dalla sua umanità, ma l'umanità diviene perfetta nella conoscenza in ragione della unione ipostatica. Poi riassume la prova partendo dai maestri della retta fede sulla questione (fr. 4), per giungere ad affermare che Temistio si contraddice (fr. 5). Negli ultimi due frammenti prova a dimostrare come false le rivendicazioni di Temistio che i dottori della Chiesa, specialmente Cirillo di Alessandria, siano contraddittori. La *Confutatio Brevis* di Teodoro aiuta a illuminare la dottrina di Temistio dimostrando anche l'importanza cruciale della prova patristica nel dibattito agnoetico.

Edizioni: CPG 7295, A. Van Roey, P. Allen, *Monophysite Texts of the Sixth Century*, OLA 56, Leuven 1994, 78-102, cfr. Fozio, *Bibliotheca*, cod. 108

Traduzione - Latina: A. Van Roey, P. Allen, *op. cit.*, 92-102

Studi: T. Hermann, *Monophysica* ZNTW 32 (1933) 287-293, W. Ensslin PW II serie, 5 (1934) 1916-1917, A. Van Roey, *Unedited Monophysite Documents of the Sixth Century* SP 20 (1989) 79, Grillmeier, II, 2, 380-383, A. Van Roey, P. Allen, *op. cit.*, 3-15, 72-77

COLLUTO

Della *Apologia pro Theodosio* di Colluto sono conservati quattro frammenti grazie alla loro citazione nel Concilio del Laterano (649) e nella *Doctrina Patrum*. L'opera di Colluto è stata scritta come contributo alla posizione che Teodosio di Alessandria aveva preso contro le idee di Temistio di Alessandria sull'ignoranza di Cristo, poiché sappiamo che Temistio rispose con il suo *Contra Colluthum*, di cui abbiamo cinque frammenti. Per lo scopo per il quale entrambi questi lavori furono citati e usati nel concilio, cioè la confutazione del monotelismo, l'enfasi nei frammenti è posta piuttosto sull'unica volontà o attività che sull'ignoranza di Cristo.

Edizioni: CPG 7298, Mansi 10,1117E, 1121A, 1121D (= *Doctrina Patrum* 313, XXXVIII), 1121D-1124A, 1124A; R. Riedinger, ACO Ser. II, 1, 330,14-17, 25-28, 30-33, 332,1-5

Studi: E. Amann DTC 15 (1946) 219-221, Beck, 395, A. Van Roey, P. Allen, *Monophysite Texts of the Sixth Century*, OLA 56, Leuven 1994, 6, 10-11, 16, F. Scorza Barcellona DPAC 1,735

GIOVANNI FILOPONO

LA VITA

Non sussiste una documentazione precisa ed esauriente sulla vita di Giovanni Filopono, che nel complesso rimane piuttosto oscura. Già sul suo luogo di nascita c'è tra gli specialisti una discordanza di pareri. Sulla scorta di tre notizie – la prima fornita da B. de Montfaucon, *Bibl. Coisl.*, 53, a proposito di uno scritto polemico di Severo di Antiochia *Contra Grammaticum*, la seconda contenuta nel commento di Cherobosco a Efestione, la terza rappresentata da un passo dello stesso Filopono, *In Aristot. Meteor.* 126, 10-12 (CAG 14, 1 Hayduck) – W. Kroll (PW 9, 2, 1764-1765) pensa a una non meglio identificata Cesarea (o quella in Cappadocia, o quella in Bitinia o quella in Palestina). G. Bardy (DTC 8, 1, 832), prestando fede a Niceforo Callisto, *Hist. eccl.* XVIII, 47 (PG 147, 424C 4), considera invece Alessandria come la sua città natale, tesi questa condivisa anche da R. Sorabji (TRE 17, 144) e C. Scholten (*Johannes Philoponos De Opificio Mundi...*, [FC 23.1] 8,11 cfr. anche 26, n. 55, 28, n. 62, dove viene confutata l'interpretazione data dal Kroll della prima testimonianza da lui prodotta: l'*impus grammaticus* contro cui Severo di Antiochia indirizzò un suo scritto non è Giovanni Filopono, cfr. anche *infra*).

Sconosciuti sono parimenti gli anni di nascita e di morte. Certe sono invece le date di composizione di due opere, i *Commentaria in Aristotelis Physicorum libros* (del 517) e il *De aeternitate mundi contra Proclum* (del 529): esse sono indicate da Filopono stesso, che dichiara di avere scritto la prima opera nell'anno 233 e la seconda nell'anno 245 dell'era di Diocleziano, iniziata nel 284 (*In Phys.* IV, 10, CAG 17, 703, 16-17 Vitelli, dove la lezione giusta è $\sigma\lambda\gamma'$, attestata dal codice Marc. gr. 230, e non $\tau\lambda\gamma'$, presente in altri codici; *De aet. m.* XVI, 579, 14-15 Rabe, cfr. W. Kroll: PW 9, 2, 1768; G. Bardy: DTC 8, 1, 832; e C. Scholten, *op. cit.*, 28-29). Anteriore al 517 è un'altra opera di Filopono, i *Σύμμικτα θεωρήματα* a cui egli fa riferimento nei *Comment. in Aristot. Physic. libros* (CAG 16, 55; 26; 156, 17 Vitelli). Poiché questi tre scritti presuppongono evidentemente un periodo non troppo breve di studi filosofici molto impegnativi, è verosimile porre la sua data di nascita nella seconda metà del penultimo o nella prima metà dell'ultimo decennio del V secolo (cfr. anche C. Scholten, *op. cit.*,

8; il 470 proposto da Kroll come data di nascita approssimativa, PW 9, 2, 1770, è forse troppo prematuro). La data di morte non deve essere stata di molto posteriore all'opera più tarda, il *De resurrectione*, scritto attorno al 574 (sulla sua cronologia cfr. R. Sorabji in: AA.VV., *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, 40; H. Chadwick, ibidem 55; e C. Scholten, *op. cit.*, 29). Queste date congetturali lasciano supporre che la vita di Filopono abbia coperto un periodo di circa 90 anni, compreso tra la fine del V e l'ultimo quarto del VI secolo.

Non è quindi sostenibile la collocazione di Filopono nel VII secolo, per la quale propendono il Fabricius, BG X, 640 e il Prantl, *Gesch. der Log.*, I, 643 (cfr. W. Kroll: PW 9,2,1768). Essa trae origine da tre cause: la lezione τλγ' presente in alcuni codici a proposito di *In Phys.* IV, 10 (CAG 17. 703, 16-17 Vitelli, cfr. anche *supra*), le due false supposizioni di Fozio e di Niceforo Callisto e il racconto presente in un'opera araba del XIII secolo. Secondo Fozio, *Bibl.*, cod. 240 (V 166, 4-6 Henry), Filopono avrebbe dedicato la sua opera *De opificio mundi* (o *Εἰς τὴν ἑξάμηρον*) al patriarca Sergio I di Costantinopoli (610-638); e sempre Sergio I sarebbe secondo Niceforo Callisto, *Hist. eccl.* XVIII, 47 (PG 147, 424C12-D1), il destinatario di un altro scritto di Filopono, il *Διατητής* (cfr. G. Bardy: DTC 8, 1, 832). Il secondo scrittore siro Gregorio Abū'l-Farağ del XIII secolo, meglio noto come Barhebreo, narra che Filopono, dopo la presa di Alessandria da parte del califfo arabo Omar avvenuta nel 641, pregò invano il generale arabo 'Amr ibn al-'As, che pure lo teneva in grande considerazione, di risparmiargli almeno i libri filosofici della biblioteca alessandrina (*Historia compendiosa dynastiarum*, Arabice edita et Latine versa ab E. Pocockio, Oxoniae 1663, p. 180 dell'edizione del testo arabo, p. 114 della versione latina; altre fonti arabe riguardanti quest'episodio e la vita di Filopono, il *Fibrst* e Ibn al-Qiftī, sono citate ed esaminate per esteso da G. Furlani, *Giovanni Filopono e l'incendio della biblioteca di Alessandria*: BSAA 21 [1925] 58-77; sulle fonti arabe relative a Filopono cfr. anche A. Abel, *La légende de Jean Philopon chez les Arabes*: AOB 10 [1966] 251-280 e G. Troupeau, *Un épitomé arabe du «De contingentia mundi» de Jean Philopon*, in: AA.VV., *Antiquité païenne et chrétienne, Mémoires André-Jean Festugière* [Cahiers d'Orientalisme 10], Genève 1984, 77, n. 1). Per quanto riguarda il primo punto, si è già visto (cfr. *supra*) come nel passo di *In Phys.* la lezione giusta sia non τλγ' (= 617) ma σλγ' (= 517). Per quanto riguarda il secondo punto, il Sergio a cui Filopono dedica il *De opificio mundi* (I, 74, 6-9 Scholten; cfr. Fozio, *loc. cit.*) e secondo Niceforo Callisto anche il *Διατητής* non è il patriarca Sergio I di Costantinopoli, ma Sergio di Tella, patriarca monofisita di Antiochia dal 557 al 560 (cfr. W. Kroll: PW 9, 2, 1768; G. Bardy: DTC 8, 1, 832, che tuttavia, seguendo il Reichhardt, *Johannis Philoponi De Opificio Mundi libri VII, X*, collocano il patriarcato di Sergio negli anni 546-549; e soprattutto C. Scholten, *op. cit.*, 26, 65, 74, n. 10 e *Antike Naturphilosophie...*, [PTS 45], 60-61). L'identificazione erronea presente in Fozio e in Niceforo Callisto è fatta propria dal Fabri-

cus, BG X, 640, che segue anche la lezione τλγ' del passo di *In Phys.* Infine, per quanto riguarda il terzo punto, all'episodio narrato da Gregorio Abū'l-Farağ si può attribuire solo un carattere leggendario, privo di un fondamento storico. A esso mostrano invece di credere sia il Fabricius che il Prantl (*loc. citt.*).

A differenza di quanto pensa il Kroll, secondo il quale Filopono sarebbe stato in origine pagano e si sarebbe convertito al cristianesimo attorno al 520 (PW 9, 2, 1769-1771), è più probabile che egli sia stato sempre cristiano (cfr. G. Bardy: DTC 8, 1, 833; E. Evrard: BAB Classe des Lettres 5. ser. 39 [1953]; R. Sorabji, in: AA.VV., *Philoponus and the Rejection...* cit., 4-5; e C. Scholten, *Johannes Philoponos De Opificio Mundi I...*, 19-20, 22; Sorabji e Scholten criticano la netta dicotomia sostenuta da Kroll tra un primo periodo pagano della vita di Filopono, al quale risalirebbero i vari commenti ad Aristotele, e un successivo periodo cristiano, al quale risalirebbero le sue opere teologiche). L'origine cristiana di Filopono sarebbe provata più dal suo stesso nome, Giovanni, che dalla sua dottrina della creazione della materia da parte di Dio: R. Sorabji (in: AA.VV., *Philoponus and the Rejection...* cit., 4, TRE 144) ritiene questa dottrina un'esclusiva prerogativa cristiana, ma essa è ben presente, al di fuori dell'ambito cristiano, nel *De providentia* di Filone, in alcune cerchie neopitagoriche, negli *Oracoli caldaici*, in Ammonio Sacca, in Porfirio, in Giamblico e in Proclo (cfr. i riferimenti in S. Lilla, *Minutiae Clementinae...*, in: AA.VV., *Paidéia cristiana. Studi in onore di Mario Naldini*, 22, n. 3).

Come risulta da due testimonianze di Cherobosco (*Proleg. et Schol. in Theodos. Alex. Canones*, 106, 4; 309, 24 Hilgard; Bekker, *Anecd. Gr.*, III, 1177, 849, 9; 1201, 944, 19; cfr. W. Kroll, PW 9, 2, 1765; C. Scholten, *op. cit.*, 25, n. 54) suo maestro sarebbe stato un non meglio noto Romano Grammatico; ma la sua formazione principale si basa sugli intensi studi filosofici compiuti nella scuola di Alessandria, dove insegnava il celebre Ammonio figlio di Ermia, che annoverò tra i suoi discepoli anche il medico Sergio di Rish'ayna, l'autore della più antica versione siriana del *Corpus Areopagiticum*, e filosofi di spicco quali Damascio, Asclepio, Simplicio e Olimpiodoro (sull'ambiente culturale di Alessandria, la sua scuola ed Ammonio cfr. R. Sorabji, in: AA.VV., *Philoponus and the Rejection...* cit., 1-3; e C. Scholten, *op. cit.*, 11-17). Filopono lo ricorda esplicitamente come suo maestro in *In Meteor.* (CAG 14, 1. 106, 9 Hayduck; cfr. W. Kroll: PW 9, 2, 1765) e nel proemio della sua operetta *De usu astrolabi*, RhMPH 6 (1839) 129, 9 Hase (cfr. C. Scholten, *op. cit.*, 15, n. 24). I titoli di alcuni suoi commenti ad opere aristoteliche (*In An. pr.*, *In De gen. et corr.*, *In De an.*, *In An. post.*), provano che egli ascoltò e mise per iscritto le lezioni di Ammonio, alle quali aggiunse talvolta sue osservazioni personali (cfr. R. Sorabji, in: AA.VV., *op. cit.*, 3-4 con la n. 12; C. Scholten, *op. cit.*, 15, n. 24). Secondo Damascio, *Vit. Is.* fr. 316 Zintzen (p. 251) Ammonio avrebbe stretto a scopo di lucro un accordo con il vescovo di Alessandria; R. Sorabji, *op. cit.*, 1-2, pensa a un cedimento di Ammonio anche sul piano dottrinale, ba-

sato sul suo assenso all'interpretazione di Aristotele in chiave cristiana data dai suoi allievi cristiani, tra i quali primeggiava Filopono; a quest'ipotesi non mostra di credere H.J. Blumenthal, *John Philoponus: Alexandrian Platonist?* Hermes 114 (1986) 323; cfr. anche C. Scholten, *op. cit.*, 27.

È probabile che l'epiteto «Filopono» che accompagna regolarmente il nome «Giovanni» nei titoli delle sue opere e che gli venne regolarmente attribuito derivi non tanto da una sua supposta appartenenza – di cui non sussistono prove – a una cerchia di laici molto attivi in seno alla Chiesa di Alessandria e chiamati proprio «*Filoponoi*», quanto all'ammirazione di cui fu oggetto a causa del suo straordinario impegno nello studio e della sua vastissima cultura e produzione. Tale epiteto veniva affibbiato anche ad altri filosofi dell'epoca (cfr. C. Scholten, *op. cit.*, 24, n. 50). Secondo Simplicio (*In De cael.* CAG 7. 71, 8, 74, 5, 119, 7 Heiberg) egli amava chiamarsi «grammatico», epiteto con cui lo designarono anche altri autori (cfr. C. Scholten, *op. cit.*, 25, n. 53) e con cui lo apostrofa in senso dispregiativo lo stesso Simplicio (cfr. ad es. *In De cael.* CAG 7. 70, 34, 73, 10 Heiberg; *In Phys.* CAG 10. 1129, 29, 1140, 7, 1156, 30, 1326, 38, 1358, 26.39 Diels). Un altro epiteto dispregiativo che Simplicio usa nei suoi confronti è *τελχίτιν*, «cavilloso, malevolo» (*In De cael.* CAG 7. 66, 10 Heiberg; *In Phys.* CAG 10. 1117, 16 Diels). L'epiteto elogiativo «Filopono» venne cambiato in quello dispregiativo «Mataiopono» da certi detrattori posteriori, quali ad es. Teodoro Alessandrino, i Padri del III Concilio costantinopolitano, il patriarca Germano I di Costantinopoli (sulla documentazione relativa a tutti questi epiteti cfr. in particolare W. Kroll: PW 9, 2, 1765-1767; R. Sorabji, *op. cit.*, 5-6; e C. Scholten, *op. cit.*, 22-26, che a p. 23 riporta anche il racconto leggendario di 'Ubaidallah in cui viene celebrata la grande forza di volontà di Filopono nello studio).

Non è ben chiara la posizione di Filopono in seno alla Chiesa di Alessandria (cfr. C. Scholten, *op. cit.*, 26-27). Non esistono infatti documenti sicuri dai quali risulti che fu vescovo di Alessandria, ipotesi questa in cui sembra credere ancora Ph. Meyer, come mostra il titolo della sua voce *Johannes Philoponos*: REPTk 9 (31901) 310 (cfr. G. Bardy, *op. cit.*, 833), le due notizie fornite dal *Fihrist* e da Ibn al-Qifti secondo cui Filopono sarebbe stato «vescovo in qualcuna delle chiese di Egitto» o «vescovo nella chiesa di Alessandria» (cfr. G. Furlani: BSAA 21 [1925] 59) sono il frutto di un errore presente nella fonte del *Fihrist*, il cui autore deve aver confuso Giovanni Filopono con il vescovo Giovanni di Alessandria, che lanciò contro Filopono l'anatema del 575 (cfr. G. Furlani, *op. cit.*, 63; su questo anatema e il suo testo cfr. C. Scholten, *op. cit.*, 8; e G. Furlani, *L'anatema di Giovanni di Alessandria contro Giovanni Filopono*, AAT 55 [1919] 188-194, che ne riporta una versione latina).

Filopono fu certamente in contatto con alti esponenti della Chiesa monofisita, alla quale aderì: al futuro patriarca monofisita Sergio di Tella (cfr. *supra*) dedicò tre sue opere, il trattato *De totalitate et partibus* (o *De universalibus et particularibus*) scritto poco dopo il 553 (su questa datazione, che

differisce da quella proposta dal Bardy, *op. cit.*, 832, cfr. H. Chadwick, in: AA.VV., *Philoponus and the Rejection...* cit., 55), il *Διατητής* scritto attorno al 552-553 e il *De officio mundi* scritto tra il 546 e il 560 (sulla cronologia di queste ultime due opere cfr. R. Sorabji, in: AA.VV., *Philoponus and the Rejection...* cit., 40; H. Chadwick, *op. cit.*, 55; e C. Scholten, *op. cit.*, 29). Poco dopo il V Concilio ecumenico del 553 (o Concilio costantinopolitano «dei Tre Capitoli») in cui Giustiniano aveva tentato di conciliare la dottrina calcedonese delle due nature di Cristo con il monofisismo condannando i tre radicali antimonofisiti della scuola antiochena Teodoro, Teodoro di Mopsuestia e Ibas di Edessa, Filopono scrisse il suo trattato *Tomii quattuor contra synodum quartam*, di cui Michele il Siro ha conservato un sommario: ribadendo il suo monofisismo, egli si mostrò avverso non solo alla formula cristologica calcedonese «due nature, una ipostasi» adottata anche da Giustiniano (ACO 2. 1, 2, 129, 31-33 Schwartz, *Contra Monophys.* I, ABAW n.s. 18 [1939], 11,20-21 Schwartz) ma anche ai tre diofisiti antiocheni Teodoro, Teodoro di Mopsuestia e Ibas di Edessa.

Come rileva Chadwick (*op. cit.*, 48-49), per Filopono era contraddittorio da una parte confermare la dottrina calcedonese e dall'altra condannare Teodoro, la cui cristologia era stata accettata da Calcedonia. Al suo monofisismo Filopono dovette probabilmente la convocazione a Costantinopoli, rivoltagli da Giustiniano († 565); all'inizio dell'*Epistula ad Iustinianum* scritta in risposta attorno al 560 (cfr. H. Chadwick, *op. cit.*, 55) Filopono ricusò l'invito, adducendo come motivi la sua tarda età, la sua salute malferma e la cattiva stagione (cfr. A. Mai, *Spicilegium Romanum* III, 740; G. Furlani, *Una lettera di Giovanni Filopono all'imperatore Giustiniano*, AIVS 80 [1920-1921] 1248-1249).

Dato il suo monofisismo, Filopono era dottrinalmente vicino a Severo di Antiochia, di cui secondo fonti arabe sarebbe stato addirittura discepolo (cfr. Niceforo Callisto, *Hist. eccl.* XVIII, 49, PG 147, 429C8-9; il *Fihrist* e Ibn al-Qifti, in: G. Furlani: BSAA 21 [1925] 59). A tal proposito va precisato che «il Grammatico» (o Giovanni Grammatico di Cesarea) destinatario di uno scritto polemico di Severo (Montfaucon, *Bibl. Coisl.*, 53) non è Giovanni Filopono (questa identificazione è giustamente negata da C. Scholten, *Johannes Philoponos De Opificio Mundi...*, 26, n. 55; 28, n. 62; cfr. anche *supra*): Severo è in realtà autore di un'opera in tre libri *Contra impium grammaticum* (CPG 3, 7024) «in cui confuta un'apologia del concilio di Calcedonia scritta da Giovanni di Cesarea» (M. Simonetti: DPAC 2, 3181; EEC 2, 773; a questo scritto di Severo fa anche riferimento l'autore di un opuscolo antitrinitario in siriano, cfr. G. Furlani, *Sei scritti antitrinitarici*, PO 14, 629). Già tale circostanza basta ad escludere l'identità tra l'*impium grammaticum* (o Giovanni Grammatico di Cesarea), sostenitore delle dottrine calcedonesi, e l'irriducibile anticalcedonese Giovanni Filopono. La notizia fornita da Suidas (546 g Bekker; W. Kroll: PW 9, 2, 1764) secondo cui Giovanni Filopono sarebbe autore

di uno scritto κατά Σεβήρου deriva da quest'erronea identificazione: lo scritto antiseveriano in questione va inquadrato nella polemica sorta tra Severo e Giovanni il Grammatico di Cesarea. Non è quindi accettabile la tesi dell'esistenza di una polemica tra Filopono e Severo di Antiochia sostenuta dal Bardy (DTC 8, 1, 832) sulla base del testo di Suidas. Diverso da Giovanni il Grammatico di Cesarea è anche il destinatario di un'epistola di Severo, il cui titolo greco è stato trasmesso in parte dal Montfaucon (*Bibl. Coisl.*, 57): Σευήρου ἐξ ἧς ἔγραψε πρὸς Ἰωάννην τὸν αἰρετικὸν ἐπιστολῆς ἐπίσκοπον Ἀλεξανδρείας (dove πρὸς non significa «contro», ma semplicemente «a»). Quest'epistola va identificata con l'*Epistula synodica ad Iohannem archiepiscopum Alexandriae* conservata in arabo (CPG 3, 7070 [15]). Il destinatario potrebbe essere proprio Giovanni Filopono, chiamato impropriamente «vescovo» o «arcivescovo» (A. Mai, *Spicilegium Romanum*, III, 728, n. 2 pensa a un non meglio precisato Giovanni seguace del monofisita Teodosio di Alessandria, a proposito del quale v. T. Orlandi, *Teodosio di Alessandria nella letteratura copta*, GiF n.s. 23 [1971] 175-176).

Anche se chiare tracce di triteismo sono già presenti nel *Διατητής* (cfr. V. Martin, *Jean Philopon et la controverse trithéite du VI^e siècle*, in: AA.VV., *Studia patristica*, V, TU 80, 520-521), la più eloquente testimonianza dell'accettazione della dottrina triteistica da parte di Filopono è rappresentata dal *De Trinitate* (cfr. ibidem 520) composto in tarda età – attorno al 567 – contro Giovanni Scolastico patriarca di Costantinopoli (cfr. ibidem 522-524; R. Sorabji, in: AA.VV., *Philoponus and the Rejection...*, 40; H. Chadwick, *op. cit.*, 55; C. Scholten, *op. cit.*, 29) e identico con ogni probabilità al βιβλίδιον che secondo Fozio (*Bibl.*, cod. 75, I. 153, 25-30 Henry) prendeva di mira il sermone catechetico pronunziato dal patriarca Giovanni Scolastico sotto il regno di Giustino II (565-578). In favore di tale identificazione propende giustamente il Martin (*op. cit.*, 524-525). Poiché il patriarcato di Giovanni Scolastico (565-577) coincide perfettamente con il regno di Giustino II e l'anno di composizione del *De Trinitate* rientra in questo periodo, non sembra fondata la tesi del Kroll (PW 9, 2, 1792), condivisa dall'Henry (*Photius. Bibliothèque*, I, 153, n. 3) secondo cui Fozio confonderebbe due persone omonime così come fa con Sergio (cfr. *supra*). Deve essere stato proprio il triteismo la causa dell'anatema del 575 lanciato contro Filopono da Giovanni di Alessandria (cfr. *supra*; e C. Scholten, *op. cit.*, 8 e 26). La morte di Filopono deve essere sopravvenuta pochi anni dopo questa data.

Profili biografici si trovano in: W. Kroll: PW 9, 2 (1916) 1764-1771; G. Bardy: DTC 8,1 (1924) 832-833; R. Sorabji: TRE 17 (1988) 144; cfr. inoltre R. Sorabji, in: AA.VV., *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, a c. di R. Sorabji, Ithaca (NY) 1987, 3-6; e C. Scholten, *Johannes Philoponos De Opificio Mundi I, Über die Erschaffung der Welt*, I [FC 23.1], Freiburg i.B. 1997, 8-35.

LE OPERE

Elenchi delle opere di Filopono si trovano in: W. Kroll: PW 9, 2, 1772-1795; G. Bardy: DTC 8, 1, 833-837; R. Sorabji, in: AA.VV., *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Ithaca (NY) 1987, 231-235 (40 voci); C. Scholten, *Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift «De Opificio Mundi» des Johannes Philoponos* [PTS 45], Berlin 1996, 429-435 (43 voci); Idem, *Johannes Philoponos De Opificio Mundi I, Über die Erschaffung der Welt* [FC 23.1], Freiburg i.B. 1997, 36-43 (43 voci). Sulla cronologia delle opere cfr. in particolare R. Sorabji, in: AA.VV., *Philoponus and the Rejection...* cit., 40; Idem: TRE 17, 147; C. Scholten, *Johannes Philoponos De Opificio Mundi I...* cit., 29. Sulla cronologia degli scritti teologici cfr. in particolare H. Chadwick, *Philoponus the Christian Theologian*, in: AA.VV., *Philoponus and the Rejection...* cit., 55.

Già Suidas nella sua breve voce (546 g Bekker; cfr. W. Kroll: PWK 9, 2, 1764) aveva segnalato la ricchezza della produzione di Filopono e la varietà dei suoi argomenti (grammatica, filosofia, aritmetica, retorica, esegetica scritturale, fisica, teologia). Seguendo il suo esempio, Kroll, Bardy, Sorabji e Scholten hanno opportunamente diviso le opere di Filopono in varie categorie, corrispondenti ai diversi campi di produzione. Il presente elenco segue anche nella partizione e nella numerazione quello di Scholten del 1997, il più recente e aggiornato (*Johannes Philoponos De Opificio Mundi I...* cit., 36-43) e rimanda regolarmente alle edizioni moderne, ai numeri dell'elenco di Sorabji e alla CPG (dove però si trovano registrati solo gli scritti che rientrano nell'ambito patristico-teologico). Negli elenchi di Scholten e di Sorabji si possono trovare ulteriori informazioni sulle singole opere in corrispondenza dei numeri che le contrassegnano.

I. *Commenti a opere aristoteliche*

1. *In Aristotelis Categorias* (ed. A. Busse, CAG 13, 1, Berolini 1898). Sorabji 1.
2. *In Aristotelis Analytica priora* (ed. M. Wallies, CAG 13, 2, Berolini 1905). Sorabji 2.
3. *In Aristotelis Analytica posteriora* (ed. M. Wallies, CAG 13, 3, Berolini 1909). Sorabji 3.
4. *In Aristotelis Meteorologicorum librum primum* (ed. M. Hayduck, CAG 14, 1, Berolini 1901). Sorabji 4.
5. *In Aristotelis libros De generatione et corruptione* (ed. H. Vitelli, CAG 14, 2, Berolini 1897). Sorabji 5.
6. *In Aristotelis De anima libros* (ed. M. Hayduck, CAG 15, Berolini 1897). Sorabji 6.
 - 6a. *Commentaire sur le De anima d'Aristote*, trad. de Guillaume de Moerbeke (ed. G. Verbeke, CLCAG 3, Louvain 1966). Sorabji 6 (I).
 - 6b. Secondo Gennadio Scolario il commento di S. Tommaso d'Aquino al *De anima* di Aristotele sarebbe identico a un commento di Filopono. Sorabji 6 (II).

7. *In Aristotelis Physicorum libros tres priores. In Aristotelis Physicorum libros quinque posteriores* (ed. H. Vitelli, CAG 16, Berolini 1887; CAG 17, Berolini 1888). Sorabji 7.

8. *In Aristotelis Sophisticos elenchos*, di cui dà notizia Fabricius, BG III, 218; X, 646. Sorabji 8.

9. *In Metaphysica*, spurio. Sorabji 9.

II. *Commenti a Porfirio*

10. *In Porphyrii Isagogen*. Sorabji 10.

III. *Commenti a Platone*

11. *In Platonis Phaedonem*, perduto.

IV. *Scritti medici*

12. Opere mediche in traduzioni arabe (di cui talvolta sono rimasti solo i titoli). Sorabji 12.

13. *De feбри*. Sorabji 13.

14. *De pulsū*. Sorabji 14.

V. *Scritti matematici*

15. *In librum primum Nicomachi Introductionis arithmeticae* (ed. R. Hoche, Lipsiae 1864). *In librum alterum Nicomachi Introductionis arithmeticae* (ed. R. Hoche, Berolini 1867). Sorabji 15; G.R. Giardina, *Giovanni Filopono matematico tra neopitagorismo e neoplatonismo: commentario alla Introduzione aritmetica di Nicomaco di Gerasa*, Catania 1999.

VI. *Scritti astronomici*

16. *De usu astrolabi eiusque constructione libellus* (ed. H. Hase, RhMPh 6 [1839] 123-173; A.P. Segonds, *Jean Philopone. Traité de l'astrolabe*, Paris 1981, con tr. francese). Sorabji 16.

VII. *Scritti grammaticali*

17. *De vocabulis quae diversum significatum exhibent secundum differentiam accentus* (cfr. Kroll, PW 9, 2, 1783; ed. L.W. Daly, Philadelphia 1983; cfr. anche A. Bravo García: *Estudios Clásicos* 27 [1985] 149-156). Sorabji 17.

18. *Praecepta de accentibus Aelii Herodiani libri De prosodia* (ed. G. Dindorf, Lipsiae 1825). Sorabji 18.

18a. *De dialectis* (ed. C. Consani, *Διάλεκτος: contributo alla storia del concetto di dialetto* [Testi linguistici 18], Pisa 1991).

VIII. *Scritti sulla cosmologia*

19. *De aeternitate mundi contra Proclum* (ed. H. Rabe, Lipsiae 1889, Hildesheim 1963). Sorabji 19; CPG 7266.

20. *De aeternitate mundi contra Aristotelem* (sui frammenti greci, arabi e siriaci cfr. C. Scholten [PTS 45], 432 [FC 23.1], 39-40 sotto il n. 20; tr. in-

glese dei frammenti in: C.W. Wilberg, *Philoponus. Against Aristotle on the Eternity of the World*, London 1987). Sorabji 20.

21. *De aeternitate mundi 2* (tr. inglese degli *excerpta* in: D. Furley, C. Wildberg, *Philoponus Corollaries on Place and Void with Simplicius against Philoponus on the Eternity of the World*, London 1991). Sorabji 21.

22. *De contingentia mundi sive summarium De aeternitate mundi* (l'opera sopravvive solo in un riassunto arabo anonimo; ed. e tr. francese di G. Troupeau, *Un épitomé arabe du «De contingentia mundi» de Jean Philopon*, in: *Antiquité païenne et chrétienne. Mémorial A.-J. Festugière* [Cahiers d'Orientalisme 10], Genève 1984, 77-88). Sorabji 22; CPG 7274 (cfr. anche Suppl., p. 416).

23. *De opificio mundi* (ed. G. Reichhardt, *Johannis Philoponi De Opificio Mundi Libri VII*, Lipsiae 1887; C. Scholten, *Johannes Philoponos De Opificio Mundi...* cit. [FC 23.1-3], Freiburg i.B. 1997, con tr. tedesca a fronte). Sorabji 23; CPG 7265 (cfr. anche Suppl., p. 415).

IX. *Scritti su questioni filosofiche, matematiche e fisiche*

24. *Symmikta Theoremata*, perduto. 24 Sorabji; 24a Scholten.

25. *De inclinationibus*, perduto. 24b Scholten.

Su altri scritti fisici non rimasti cfr. i riferimenti in: C. Scholten [PTS 45] cit., 72-76; Idem, FC 23.1... cit., 41.

X. *Scritti teologici monofisiti*

26. *Diaetetes* (o *Arbiter*), conservato integro solo in versione siriana (testo siriano con tr. latina in: A. Sanda, *Johannis Philoponi opuscula monophysitica*, Beirut 1930, 3-48, 35-88). Frammenti greci si trovano in Giovanni Damasceno, in Niceforo Callisto e nella *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*. Sorabji 25; Scholten 25; CPG 7260.

27. *Epitome libri Diaetetes* (testo siriano con tr. latina in: A. Sanda, *op. cit.*, 49-62, 89-103; versione italiana in: G. Furlani, *Il contenuto dell'Arbitro di Giovanni Filopono*: RSFR 4 [1922] 388-404). Sorabji 26; Scholten 26; CPG 7261.

28. *Dubiorum quorundam in Diaetete solutio duplex* (testo siriano e tr. latina in: A. Sanda, *op. cit.*, 63-80, 104-125). Sorabji 27; Scholten 27; CPG 7262.

29. *Tmemata seu Tomi quattuor contra synodum quartam*, scritto conservato solo in un riassunto contenuto nel *Chronicon* di Michele il Siro (testo siriano con tr. francese in: J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, Paris 1899-1910; per il testo siriano cfr. in particolare ibidem, IV, Paris 1910, 218-238; per la tr. francese, ibidem, II, Paris 1901, 92-121). Sorabji 28; Scholten 28; CPG 7271.

30. *De totalitate et partibus* (testo siriano con versione latina in: A. Sanda, *op. cit.*, 81-94, 126-129; versione latina anche in: G. Furlani, *Il trattato di Giovanni Filopono sul rapporto tra le parti e gli elementi e il tutto e le parti*, AIVS 81, 2 [1921-1922] 84-102). Sorabji 29; Scholten 29; CPG 7263.

31. *De differentia, numero et divisione*, spurio (testo siriano e tr. latina in: A. Sanda, *op. cit.*, 95-122, 140-171; testo siriano con tr. italiana in:

G. Furlani, *Unità e dualità di natura secondo Giovanni Filopono*: Bessarione 27 [1923] 45-65). Sorabji 30; Scholten 30; CPG 7277.

32. *Epistula ad Iustinianum* (testo siriano con versione latina in: A. Sanda, *op. cit.*, 123-130, 172-180; versione latina anche in: G. Furlani, *Una lettera di Giovanni Filopono all'imperatore Giustiniano*, AIVS 80, 2 [1920-1921] 1248-1257; una notizia in latino in: A. Mai, *Spicilegium Romanum*, III, Roma 1840, 739-740). Sorabji 31; Scholten 31; CPG 7264.

XI. Scritti triteistici

33. *De Trinitate*, molto probabilmente identico al *De theologia* (frammenti siriani con versione latina in: A. Van Roey, *Les fragments trithéites de Jean Philopon*: OLP 11 [1980] 148-154, 158-161; testo siriano di alcuni frammenti e loro tr. italiana in: G. Furlani, *Sei scritti antitriteistici in lingua siriana*, PO 14, 685; 693; 698; 701-702; 710; 723; 732; tr. italiana dei frammenti anche in: Idem, *Un florilegio antitriteistico in lingua siriana*: AIVS 83, 2 [1923-1924] 663-664, 665, 667, 668-669, 671, 674; alcuni frammenti si trovano anche nel *Chronicon* di Michele il Siro: testo siriano in: J.-B. Chabot, *op. cit.* [cfr. *supra*, n. 29] IV, 361-362; tr. francese in: J.-B. Chabot, *op. cit.*, II, 330-332). Sorabji 32; Scholten 32; CPG 7268, 7270 (cfr. anche Suppl., pp. 415-416).

34. *Contra Themistium* (testo siriano di 11 frammenti e tr. latina in: A. Van Roey, *op. cit.* [supra, n. 33], 154-156, 161-162; tr. italiana di alcuni frammenti in: G. Furlani, *Un florilegio antitriteistico...* cit. [cfr. *supra*, n. 33], 664-665, 666, 667-668, 674). Sorabji 33; Scholten 33; CPG 7269 (cfr. anche Suppl., p. 415).

35. *Epistula ad consentaneum quemdam* (testo di un frammento siriano e tr. latina in: A. Van Roey, *op. cit.* [supra, n. 33], 157 e 162; un frammento siriano con tr. italiana in: G. Furlani, *Sei scritti antitriteistici...* cit. [cfr. *supra*, n. 33], PO 14, 736). Sorabji 34; Scholten 34; cfr. CPG 7282 (numero relativo agli *Scripta antitrithéistica* in cui il frammento siriano è conservato; ma cfr. anche Suppl., p. 416, 7275; p. 417, 7276a1).

36. Frammenti d'incerta provenienza. Si tratta di quattro frammenti siriani (testo con tr. latina in: A. Van Roey, *op. cit.* [cfr. *supra*, n. 33], 157-158, 162-163). Sorabji 35; Scholten 35; CPG Suppl., p. 417, 7276a2.

XII. Scritti sulla resurrezione

37. *De resurrectione* (frammenti greci in Timoteo di Costantinopoli, *De recept. haeretic.*, PG 86, 1, 44A5-12, 61C3-15 e in Niceforo Callisto, *Hist. eccl.* XVIII, 47, PG 147,424D7-425A6; frammenti siriani in: A. Van Roey, *Un traité corone contre la doctrine de Jean Philopon sur la résurrection*, in: AA.VV., *Ἀντίδογον, Hommage à Maurits Geerard*, Wetteren 1984, 133-134 [fr. 25], 135 [fr. 30], 135-138 [fr. 32-33]). Sorabji 36; Scholten 36; CPG 7272 (cfr. anche Suppl., p. 416).

38. *Contra epistulam Dosithei* (due frammenti siriani in: A. Van Roey, *op. cit.* [cfr. *supra*, n. 37], 134-135 [fr. 29]). Sorabji 37; Scholten 37; CPG Suppl. p. 417, 7276.

XIII. Scritti antiariani

39. *Contra Andrean* (frammenti siriani con tr. latina in: A. Van Roey, *Fragments antiariens de Jean Philopon*: OLP 10 [1979] 241-246, 246-248). Sorabji 38; Scholten 38; CPG 7273.

39a. *Contra Arianos*, forse identico al precedente (un frammento siriano con versione latina in: A. Van Roey, *op. cit.* [supra, n. 39], 240-241; lo stesso frammento siriano con tr. italiana in: G. Furlani, *Sei scritti antitrithéistici...* cit. [cfr. *supra*, n. 33], PO 14, 700). Sorabji 38; Scholten 38; cfr. CPG 7282.

XIV. Altri scritti teologici

40. *Disputatio de Paschate*, di autenticità non del tutto sicura (ed. C. Walter, Lipsiae 1899). Sorabji 39; Scholten 39; CPG 7267.

41. *Contra Iamblichum de status*, andato perduto ma ricordato da Fozio, *Bibl.*, cod. 215 (iii. 130, 4-131, 22 Henry). Sorabji 40; Scholten 40.

42. *Refutatio Nestorii*, spurio (ne fa menzione C. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I [ST 118], Città del Vaticano 1944, 418). Scholten 41; CPG 7278.

43. *De monachatu*, spurio (ne fa menzione C. Graf, *op. cit.* [supra, n. 42], 418). Scholten 42; CPG 7279.

44. *Contra Theodorum Mopsuestenum eiusque asseclas de Dei infinitudine*, ricordato dallo stesso Filopono in *Opif. m.* I, 17 (i. 150, 9-12 Scholten); VI, 15 (iii. 554, 25-27). Scholten 43.

IL PENSIERO

Filopono occupa un posto di rilievo nella storia del pensiero scientifico e teologico protobizantino. La grande varietà della sua produzione è un riflesso della ricca articolazione dei suoi interessi e della sua severa e profonda formazione culturale. Un uniforme, stringente rigore scientifico caratterizza il suo modo di trattare le varie questioni prese in esame, riguardino esse il campo strettamente fisico o quello teologico o quello cosmologico.

Solo un sommario accenno si può fare qui alle teorie fisiche di Filopono che, come ha mostrato una serie di studi moderni (cfr. R. Sorabji citato qui di seguito e anche BIBLIOGRAFIA, 2b), precorrono alle volte quelle del pensiero scientifico rinascimentale e moderno prendendo le mosse da una serrata critica di Aristotele. Un loro panorama completo è fornito da R. Sorabji nell'articolo introduttivo del volume su Filopono da lui edito, che raccoglie importanti contributi di vari specialisti (*Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, 6-31). Particolare attenzione meritano le seguenti teorie. 1) L'universo non è coeterno a Dio (cfr. anche *infra*, a proposito della cosmologia). 2) L'impulso (o spinta iniziale) è la vera causa del movimento di un corpo, che non è prodotto, a differenza di quanto aveva sostenuto Aristotele, dall'azione dell'aria circostante. 3) La velocità nel vuoto richiede sempre un certo tempo (la rimozione di una resistenza al movimento annulla non il tempo occorrente al movimento stesso, ma

solo il tempo necessario a vincere la resistenza). 4) Lo spazio è un'estensione (o espansione) tridimensionale che può essere anche vuota e non può ridursi soltanto a ciò che circonda un corpo (questa era stata la tesi di Aristotele). 5) Va rifiutata la concezione dello spazio e del tempo come infinità. 6) Non può essere accettata la teoria aristotelica della sede naturale (il movimento di un corpo verso una determinata sede non è prodotto da una forza insita in questa sede, ma dalla tendenza di un corpo a realizzare l'ordine stabilito da Dio). 7) L'estensione tridimensionale va applicata non solo allo spazio, ma anche alla materia; la tridimensionalità non è la prima proprietà impressa su di un substrato anteriore amorfo, ma è inerente già al primo substrato, fin dal momento della sua creazione (mentre questa nuova teoria è sviluppata nel *De aeternitate mundi* – cfr. anche *infra*, a proposito della cosmologia – la dottrina aristotelica della materia primordiale priva di forme e di dimensioni è ancora accettata nel *Commento alle Categorie* e nel *Commento alla Fisica*). L'estensione come primo substrato non è un'astratta estensione geometrica o spaziale, ma una vera e propria estensione corporea e, anche se esiste sempre associata alla misura, non è di per sé una misura. 8) Non esiste il quinto elemento, l'etere, da cui secondo Aristotele sarebbero composte le sfere celesti e le stelle. Il movimento rotatorio è impresso ai cieli non dal quinto elemento, ma solo da Dio. Il sole stesso è formato non dall'etere, ma dalla parte più pura dei quattro elementi. 9) Il sole possiede in se stesso il calore, che non deriva dalla sua frizione con le cinture di aria e di fuoco, prodotta dal suo movimento. 10) Mentre in Aristotele la luce ha un carattere statico (essa è l'*entelecheia* dell'elemento intermedio trasparente, che rende possibile la visione e non subisce spostamenti), Filopono le attribuisce la stessa proprietà di «direzionalità» che Aristotele assegna al colore: come il colore per Aristotele, così la luce ha per Filopono una «direzionalità» determinata dai suoi «balzi» discontinui attraverso l'elemento trasparente intermedio, senza che questo comporti un vero e proprio movimento di carattere temporale (la luce cambia posto istantaneamente). 11) Centrale è per Filopono l'idea della creazione: essa non solo consente l'estensione della teoria dell'impulso ai cieli e ai corpi celesti – mossi da una spinta iniziale di Dio – e il rifiuto della teoria della «sede naturale» (cfr. *supra*, n. 6); ma serve anche da supporto alla teoria dello spazio come estensione e dello spazio finito (cfr. *supra*, nn. 4-5; riferimenti ai passi degli scritti di Filopono che documentano queste teorie sono dati da Sorabji nell'articolo sopra citato).

Nel campo teologico Filopono è ben noto come monofisita e triteista. Il suo monofisismo e il suo triteismo traggono origine dall'applicazione alla cristologia e alla concezione trinitaria della dottrina aristotelica dell'*οὐσία* quale si trova esposta all'inizio delle *Categorie*.

Secondo Aristotele, l'unica vera *οὐσία*, quella reale e concreta, è la *πρώτη οὐσία*, vale a dire l'*οὐσία* che s'identifica con l'individuo singolo (*ἄτομον, ἐν ἀριθμῷ, τὸδε τι, τίς*), *Cat.* 2^a 11-13, 3^a 10-13. Che solo la *πρώτη οὐσία* sia quella che ha un'esistenza concreta è provato dal fatto che le *δεύτεραι οὐσίαι* – che designano i generi più comprensivi o le loro spe-

cie non ancora identiche agli individui singoli (2^b 29-30) – non possono sussistere a prescindere dalla *πρώτη οὐσία*, 2^b 5-6, 6b-c, cfr. *Met.* Z 1040^b 23-24, 26-27.

L'accettazione senza riserve di questa dottrina fa di Filopono un acceso sostenitore della totale identità tra la *πρώτη οὐσία* o *ἄτομον*, la *φύσις* e l'*ὑπόστασις* intesa come «persona» (*πρόσωπον*). Se la *φύσις* è l'insieme delle proprietà caratteristiche di una stessa *οὐσία* (*Diaet.* in Giovanni Damasceno, *Haer.* 83 [PTS 22], 51, 31-32 Kotter), esiste già una perfetta equivalenza tra i due termini, anche quando essi designano il genere, vale a dire le proprietà comuni a più individui (*Haer.* 51, 33 Kotter). Ma come per Aristotele le *δεύτεραι οὐσίαι* più generali possono esistere in concreto solo nelle *πρώται οὐσίαι*, vale a dire solo negli individui singoli (cfr. *supra*), così per Filopono la *φύσις* più generale – corrispondente alla *δεύτερα οὐσία* aristotelica – può sussistere in concreto solo nell'*ὑπόστασις* particolare, che in quanto realtà individuale o persona (*Haer.* 51, 34-36) è identica all'*ἄτομον* (o *πρώτη οὐσία*) della scuola aristotelico-peripatetica (*Haer.* 51, 37, dove appare un esplicito riferimento ai peripatetici; 55, 165-166, 167-169). Esiste quindi una totale identità tra *φύσις* e *ὑπόστασις*, nomi diversi che hanno un unico significato in quanto si riferiscono alla stessa entità particolare (*Haer.* 55, 176-177; cfr. *Diaet.* 27, 62, 2-4 Sanda *naturam maxime particularem individuorum eandem esse et hypostasim cum proprietatibus sibi adherentibus*). In questo Filopono ha un chiaro precedente in Plotino, che in *Enn.* V, 1,8 (II 282, 27 Henry-Schwyzler) chiama *φύσεις* le sue tre realtà metafisiche (in questo passo *φύσεις* non è che un sinonimo di *ὑποστάσεις*, cfr. S. Lilla, *The Neoplatonic Hypostases and the Christian Trinity*, in: AA.VV., *Studies in Plato and the Platonic Tradition, Essays Presented to John Whittaker*, Aldershot 1997, 137, n. 33). A un'unica *ὑπόστασις* deve necessariamente corrispondere un'unica *φύσις* (*Haer.* 55, 179-180); e due nature non possono entrare in un'unica *ὑπόστασις* come due componenti separate (*Haer.* 55, 161-162).

Applicato alla cristologia, questo ragionamento porta Filopono a concludere che due nature distinte – la divinità e l'umanità – quando si uniscono nell'unica ipostasi di Cristo non possono che formare un'unica natura (*Haer.* 54, 150-152). Per meglio chiarire il suo assunto, Filopono ricorre alla netta distinzione aristotelica tra *δύναμις* ed *ἐνέργεια*: due elementi (nel caso di Cristo due nature) che si uniscono per formare un unico composto (nel caso di Cristo, la sua *ὑπόστασις*) sono presenti in esso non più *ἐνεργεία*, ma solo *δυνάμει* (*Haer.* 51, 19-20), vale a dire non più separati, ma intimamente combinati. Inevitabile è di conseguenza il rifiuto della formula cristologica calcedonese «due nature, una ipostasi» (cfr. *supra*), che secondo il punto di vista di Filopono è illogica e contraddittoria, in quanto mentre da una parte ammette l'unicità dell'ipostasi di Cristo, dall'altra esclude l'unione delle due nature originarie in un'unica natura (*Haer.* 54, 149-154; 55, 171-172; cfr. *Epit. libri Diaet.* 7 [93, 10-11 Sanda] *impossibile est, ut unam hypostasim Christi afferamus, naturas autem*

duas). Al pari di altri monofisiti (cfr. ad es. Severo in Leonzio di Bisanzio, *Cap. trig. c. Sever.*, PG 86, 2, 1908B 7-8, *Sol. arg. a Sev. obiect.* PG 86, 2, 1929D 7-8), Filopono non ha alcuna difficoltà ad ammettere che l'unica ipostasi-natura di Cristo sia un'ipostasi-natura composta, risultante dalla combinazione o unione delle due nature originarie, la divina e l'umana (*Diaet.* 41, 79, 31-32 *Sanda dicimus et totius unam esse naturam et hypostasim compositam*, 45, 87, 25 *totalitem eius unam naturam compositam*, Giovanni Damasceno, *Haer.* 52, 77-78 ἐπὶ Χριστοῦ δύο φύσεων ἔνωσιν, τῆς θείας φημὶ καὶ τῆς ἀνθρωπείας, προεβούμεν). Pur tuttavia, egli tiene a precisare che quest'unica natura composta, se da una parte deriva da due nature originarie (*Diaet.* 41, 79, 30-31 *utriusque naturae, ex quibus constat*; 45, 84, 16-17 *duarum realitatum ex quibus est Christus*; 84, 22 *totalitatem ex duabus naturis resultantem*; cfr. Eutiche in: Mansi 6, 744 B 1-2 ἐκ δύο φύσεων... πρὸ τῆς ἐνώσεως), dall'altra non si trova in queste due nature, la cui unione nell'ipostasi di Cristo non è una mera coesione accidentale, ma un'intima compenetrazione reciproca (*Diaet.* 45, 84, 22-23 *totalitem ex duabus naturis resultantem non esse accidentalem quoddam meramque essentialium cohaesionem*; 84, 28-30 *de compositis, in primis si in compositionem [efficiendam] mutuo se perpenetrant*): allo stesso modo il fuoco, che pure è composto dal calore, dalla secchezza e dalla leggerezza, è un'unica natura e non si trova in queste proprietà; l'uomo, pur risultando composto dall'anima e dal corpo, non si trova nell'anima e nel corpo (*Diaet.* 45, 84, 30-85, 1); il tutto formato dalle parti non si trova nelle parti, specie se queste non sono localizzabili ma si compenetrano totalmente (*Diaet.* 45, 85, 9-15; cfr. *De tot. et par.* 12. 139, 4 *Sanda et necessario etiam totalitas non est in partibus*). La preposizione «da» (ἐκ) è quindi di gran lunga più appropriata della proposizione «in» (ἐν), *Diaet.* 45, 84, 29-30 *potius phrasi «ex illis» quam «in illis» uti solemus*, 85, 21-22 *nemo sensu proprio [...] utitur phrasi in duabus naturis sed ex duabus* (cfr. H. Chadwick, in: AA.VV., *Philoponus and the Rejection...* cit., 47). La preferenza di Filopono per ἐκ rispetto a ἐν ha un chiaro parallelo in Dioscoro di Alessandria (*Conc. Univ. Chalced.*, ACO 2.1, 1, 120, 13-14 Schwartz; cfr. H. Chadwick, *op. cit.*, 45). La preposizione ἐκ era stata preferita anche da Cirillo, ed era stata adottata nella prima stesura del simbolo calcedonese; la preposizione ἐν, che viceversa ribadisce la netta dicotomia tra le due nature nell'unica ipostasi di Cristo e quindi il diofisismo, fu invece preferita nella stesura definitiva del simbolo per compiacere il papa Leone (su questa procedura adottata a Calcedonia ed i suoi retroscena politici cfr. H. Chadwick, *op. cit.*, 44-45).

La preferenza che Cirillo e Filopono mostrano per ἐκ (cfr. Chadwick, 44 e 47) non è l'unico punto di accordo tra le loro vedute cristologiche. Nel *Diaetetes* Filopono per descrivere la natura di Cristo riproduce la formula «un'unica natura incarnata del Logos-Dio» (μία φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην ὁμολογοῦμεν in Giovanni Damasceno, *Haer.* 52, 86-53, 1) che ricorre regolarmente in Cirillo (cfr. ad es. *Ep.* 40 [PG 77, 192 D11-193A2],

Ep. 45 [PG 77, 232D9], *Ep.* 46 [PG 77, 240 C7, 241A7-8], *Adv. Nest.* II [PG 76, 60D 11-12]) e che è tipica del monofisismo (cfr. ad es. Apollinare, *Ep. ad Iov.* 250,7- 251,2 Lietzmann; Severo di Antiochia, *Ep. ad Paul.*, *Act. Conc. Constant. anni 681*, in: Mansi 11, 444C 11-12; *Ep. ad Serg.* I 58, 10-11 Lebon [CSCO, Script. Syr. Ser. IV, 7] *unam naturam Verbi incarnatam*); come Cirillo, Filopono sostiene che dopo la loro unione nell'unica natura di Cristo le due nature originarie non sono separabili (*Diaet.* 45, 85, 18-19 *quodsi igitur divinitas Christi ab eiusdem anima et corpore non est discreta*; cfr. Cirillo, *Ep.* 40 [PG 77, 192D1] ἔνωσιν ἀδιάσπαστον, *Ep.* 45 [PG 77, 232C13-14, D5-7] ἔνωσιν ἀδιάσπαστον, μετὰ μέντοι τὴν ἔνωσιν οὐ διαγοῦμεν τὰς φύσεις ἀπ' ἀλλήλων); come Cirillo, paragona l'unicità della natura di Cristo all'unicità della persona umana, fatta di anima e di corpo (*Diaet.* 45, 84, 30-85, 1; cfr. Cirillo, *Ep.* 45 [PG 77, 233A4-12]); e, al pari di Cirillo, tiene a precisare che l'intima unione delle due nature originarie non ha comportato alcuna alterazione nella natura divina (*Diaet.* 44, 83, 16-19 *omnino sine mutatione in Christo naturam divinam mansisse [...] eodem modo res contigit divinitati Verbi, sicut ante unionem cum natura humana ita etiam post unionem*; 83, 26-28 *invariabile et immutabile est, Verbum Deus [...] sicut est manet*; cfr. Cirillo, *Ep.* 45 [PG 77, 232C14] ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, *Ep.* 46 [PG 77, 241B8-9]).

Nel momento in cui afferma l'impossibilità di un'alterazione della natura divina del Logos dopo la sua unione con la natura umana, Filopono da una parte si distacca nettamente dal monofisismo radicale di Apollinare e di Eutiche, secondo i quali l'unica natura composta di Cristo non è consustanziale (ὁμοούσιος) né alla natura divina né alla natura umana, ma qualcosa di intermedio tra le due (Apollinare fr. 111 Lietzmann [233, 28-29]; fr. 113 [234, 13-20]; Gregorio di Nissa, *Adv. Apoll.* 163, 7-8; Eutiche, in: Mansi 6, 741A12, B3-4, C7-9 e in: Severo di Antiochia, *Ep. ad Serg.* II 89, 27-31 Lebon [CSCO, Script. Syr. Ser. IV, 7], 86, 8-20; cfr. M. Jugie: DTC 5, 2, 1601 IV. 3; EC 5, 869); dall'altra concorda con il monofisismo moderato di Severo di Antiochia, che nella sua corrispondenza con Sergio il Grammatico aveva sottolineato questa proprietà del Logos assieme alla sua mancanza di confusione con la natura umana (*Ep. ad Serg.* I 55, 26-28, 30-31 Lebon [CSCO, Script. Syr. Ser. IV, 7] *absque confusione, non quod demutatum sit Verbum*; cfr. anche Leonzio di Bisanzio, *Sol. arg. a Sev. obiect.*, PG 86, 2, 1932A5-6; nel primo di questi due passi si può osservare la stessa idea, che nel penultimo passo di Cirillo sopra citato è espressa dai due avverbi ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως). In tal modo egli, malgrado il suo anticalcedonismo ed il suo monofisismo, si inserisce nel solco della tradizione neoplatonica ripresa anche da Nemesio di Emesa e dal simbolo calcedonese, nel quale l'inalterabilità del Logos nella sua incarnazione e l'impossibilità di una sua confusione con la natura umana (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ACO 2, 1, 2 [129, 30 Schwartz]; cfr. Cirillo, *supra* cit.) diventano il fondamento del diofisismo: come testimonia Nemesio di Emesa nel *De natura hominis*, Porfirio nei *Σύμμικτα Ζητήματα* aveva sottolineato che l'anima umana, di origine di-

postaseis autem verbo tantum proclamant sicut Sabellius). Per una prima informazione su Filopono come triteista tuttora utile è J.M. Schönfelder, *Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus. Mit einer Abhandlung über die Tritheiten*, München 1862, 286-297.

La presenza di dottrine neoplatoniche nella teologia di Filopono appare particolarmente marcata nei seguenti punti: 1) il ricorso ad attributi della «teologia negativa»; 2) l'importanza data alla volontà divina nella creazione; 3) la presentazione delle idee come pensieri di Dio; 4) la superiorità del bene rispetto al bello. 1) In *Opif. m. I*, 11 (i. 124, 8-10 Scholten) polemizzando contro Teodoro di Mopsuestia Filopono gli rammenta che nella tradizione della Chiesa sono presenti dottrine logicamente desumibili da altre, anche se non esplicitamente attestate dalla Scrittura; il primo posto è occupato dagli attributi negativi di Dio, quali l'incorporeità e la mancanza di forma, di dimensioni e di parti. Anche nel *De aeternitate mundi* vengono applicati a Dio concetti negativi: egli è l'assoluta semplicità ed è dotato di un'energia a potenza infinita, superiore all'intelligenza e ineffabile (5, 13-16; 8, 17; 37, 19 Rabe); non è nato (13, 22) ed è immutabile ed immutabile (75, 23-24; 81, 25-26; 615, 26). Tutti questi sono concetti che, assieme a molti altri, fanno parte della «teologia negativa» di tutta la tradizione platonica, adottata anche da Filone e dai Padri greci. 2) Nella creazione dell'universo Dio si serve soltanto della sua volontà, senza avere bisogno di un substrato (*Aet. m.* 66, 25-27; 76, 23-25; 81, 6-7; 160, 10-11; 367, 17-18; 566, 6-7; *Opif. m. I*, 22 [i. 174, 14-15]); Panteno, Clemente, Porfirio, Ierocle e forse anche Ammonio Sacca si erano espressi nell'identico modo (cfr. S. Lilla, *Clement of Alex.*, 224-225; Idem, *Minutiae Clementinae...*, in: AA.VV., *Paideia cristiana, Studi in onore di Mario Naldini*, 23, 26-28). 3) Come in Filone, nel medioplatonismo, nel neoplatonismo e in alcuni Padri greci (cfr. S. Lilla, *Die Lehre von den Ideen als Gedanken Gottes...*, in: AA.VV., *EPMENEYMATA, Festschrift für Hadwig Hörner*. [Bibl. der Klass. Altertumswiss. N.F. 2. Reihe, 79] 27-50) anche in Filopono le idee platoniche non sono più modelli statici, ma il frutto dell'attività noetica di Dio, i pensieri presenti nella mente del dio-demiurgo; e sono anche identiche ai principi razionali stoici (i *logoi*), segno questo del sincretismo che caratterizza tutto il pensiero tardoantico (cfr. *Aet. m.* 36, 18-20; 36,21-37,11; 41,12-20; 76,21-25, 26-28). 4) Come il neoplatonismo, così anche Filopono considera il bene superiore al bello ed espressione della natura stessa di Dio (*Aet. m.* 80, 28; *Opif. m. VII*, 6 [iii. 612, 6-614, 27]; cfr. S. Lilla, *La teologia negativa*. : Helikon 28 [1988] 242-244, 276; Helikon 29-30 [1989-1990] 117, 177-178).

Nella cosmologia di Filopono di capitale importanza sono la dottrina della materia e quella dell'origine dell'universo. Per quanto riguarda la materia, Filopono rifiuta la tesi della sua esistenza *ab aeterno*, dominante nel pensiero greco classico e fatta propria anche dal medioplatonismo. Egli afferma la sua origine dal volere di Dio, dottrina questa che non è solo un riflesso dell'idea biblica della creazione – in *Opif. m. I*, 3 (i. 82, 4-5) la

frase di *Gen 1:3* «e Dio disse: sia la luce, e fu la luce» viene citata per dimostrare l'immediata attuazione del volere di Dio – ma è presente anche nel pensiero ellenistico e tardoantico (cfr. *supra*, a proposito di Enea di Gaza, n. 29): la materia non è un principio coeterno a Dio, ma è nata in quanto è stata portata dalla non-esistenza all'esistenza dall'attività creatrice del demiurgo, l'unica e vera causa, l'unico e vero principio (*Aet. m.* 345, 15; 458, 6-7; 15-16; 17-19; 467, 19-20; 468, 2-6; 9-10; sottolineando l'unicità della causa-principio, ἐν εἶναι τὸ πάντων αἴτιον καὶ τὴν ἀρχὴν μίαν, 468, 2, Filopono concorda pienamente con Clemente, Porfirio e Gregorio di Nissa, cfr. S. Lilla, *Minutiae Clementinae...*, in: AA.VV., *Paideia cristiana...*, cit., 22-23, 24-25). Essa non è il substrato preesistente alla nascita dell'universo (367, 24). Platone stesso non ha mai detto che la materia è eterna, priva di principio e non generata (459, 2-5). Se essa ha nel dio-demiurgo il suo unico principio, bisogna escludere la sua nascita da un'altra materia o substrato precedente (458, 7-8; 16-17; 467, 20-21). Va quindi rifiutata la dottrina procliana (*In Tim.* i. 237, 11-12; cfr. *Aet. m.* 466, 1-2; 25) secondo cui tutto ciò che nasce necessita, oltre che di una forma, anche di una materia o substrato: poiché anche la materia è nata, in base a questo criterio essa dovrebbe a sua volta derivare da un substrato anteriore; anche per quest'ultimo bisognerebbe però postulare un substrato anteriore, e così si cadrebbe in un'assurda *regressio ad infinitum* (*Aet. m.* 468, 10-16). Anche in un altro punto Filopono prende le distanze dal pensiero greco precedente: il vero substrato originario non è la materia incorporea, priva di forma, di dimensioni, di grandezza e di parti, potenzialmente tutte le cose, ma la materia tridimensionale, erroneamente identificata dai filosofi con il secondo substrato, derivante dal primo – il tridimensionale non può nascere da ciò che non lo è, così come quest'ultimo non può nascere dal primo (376, 18-19; 409, 20-24; 412, 18-19; 20-28; 429, 26; 430, 13; 15-17; 436, 8-9; 15-16; 437, 7-9; 20-24; 438, 7-9; cfr. anche *supra*, a proposito del pensiero scientifico di Filopono, n. 7).

Come la materia non è coeterna a Dio, così neanche l'universo è eterno, essendo stato portato dalla non-esistenza all'esistenza senza derivare da un substrato precedente (367, 22-25; 27). Questa è in effetti la tesi principale del *De aeternitate mundi*, caratterizzato da una critica minuziosa e implacabile della cosmologia procliana. Anche in questo caso l'autorità di Platone è decisiva: in Platone è assente non solo la dottrina dell'eternità della materia (cfr. *supra*), ma anche quella dell'eternità dell'universo (125, 7-8; 459, 5-11). Contro Aristotele e Proclo, che avevano entrambi affermato l'eternità del cosmo (167, 4-6; 8-10), Filopono, come già avevano fatto nel medioplatonismo Plutarco e Attico (esplicitamente ricordati insieme in 211, 10-13), in *De aet. m.* 168, 16-19 si attiene all'interpretazione letterale del famoso passo platonico ἡ γέγονεν ἀπ' ἀρχῆς τινοῦ ἀρχαίμενος γέγονεν (*Tim.* 28b 6-7) che era stato oggetto di continue dispute all'interno della scuola peripatetica e in seno alle scuole medioplatoniche e neoplatoniche. Non è sostenibile una sua interpretazione diversa e forzata,

che sarebbe del tutto arbitraria (125, 12-16; 126, 3-9; 618, 22-23): si deve escludere che Platone abbia pensato a un cosmo che per un verso è nato in quanto dipendente da una causa (questa era stata la tesi di Tauro, esposta in 147,5-6) e per un altro è ingenerato, in quanto esistente *ab aeterno* (126, 10-11); al contrario, egli ha affermato chiaramente la sua vera nascita, il suo passaggio dal non-essere senza sottintesi e limitazioni (125, 8-10; 11-12; 459, 11-13; 618, 23-25). Che questo sia stato il suo vero pensiero trova conferma nel fatto che per lui il tempo non esiste *ab aeterno*, ma è nato assieme al cielo, χρόνος... μετ' οὐρανοῦ γέγονεν (*Tim.* 38b 6; questa frase del *Timeo* è citata in *Opif. m. I*, 3 li. 88, 15-16; cfr. anche *Aet. m.* 555, 12-556, 3, dove la citazione platonica è più ampia, *Tim.* 38b 6-7, 37e 1-3, ed *Aet. m.* 141, 14-142, 2). Filopono si appoggia proprio sull'autorità di questo passo platonico per sostenere che il tempo, non essendo esistito prima del cielo ma essendo nato nello stesso istante della sua nascita (*Opif. m. I*, 3 li. 88, 8-10) ha un inizio al pari di tutto ciò che nasce (*Aet. m.* 620, 18-19) e non è un'estensione infinita nel passato. Solo ciò che è finito è attraversabile, mentre l'infinito è per natura inattraversabile (619, 10-12; 14-16). Poiché l'universo, per giungere fino al momento presente, ha dovuto percorrere un'estensione temporale, se quest'ultima fosse infinita occorrerebbe supporre un'infinità attraversabile e quindi finita, conclusione palesemente assurda (619, 7-14; 24-25). L'universo generato è quindi giunto al momento attuale attraverso un periodo di tempo non infinito, ma ben delimitato (619, 16-21). Per di più, se il tempo fosse infinito, con il suo trascorrere la sua infinità diverrebbe sempre più grande e si moltiplicherebbe (619, 25-620, 2), fatto questo che contrasta con l'idea stessa di «infinito». Su questo punto cfr. R. Sorabji, *Infinity and the Creation*, in: AA.VV., *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, a c. di R. Sorabji, Ithaca (NY) 1987, 164-178 e in particolare 170-171.

Anche se il tempo non è nato prima del cielo ma assieme al cielo (cfr. *supra*) – esso ha avuto inizio nel preciso istante della creazione, *Opif. m. I*, 3 (i. 86, 7-8; 88, 10-12) – purtuttavia l'opera creatrice di Dio non è stata caratterizzata da una durata temporale (*Aet. m.* 367, 16-17; 368, 1-2; *Opif. m. I*, 3 li. 86, 8-9), giacché il suo volere ha avuto un'attuazione immediata, *Opif. m. I*, 2 (i. 82, 10-11).

Le vedute cosmologiche di Filopono quali appaiono nel *De opificio mundi* sono state oggetto di un'ampia e approfondita indagine nell'importante libro di C. Scholten, *Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift «De Opificio Mundi» des Johannes Philoponos* [PTS 45], Berlin-New York 1996, apparso un anno prima dell'edizione da lui curata di quest'opera. Senza riassumere il contenuto del *De opificio mundi* e lo studio dello Scholten, vale la pena richiamare qui l'attenzione su alcuni punti di rilievo. 1) La lode tributata a Platone, τὸ τῆς φιλοσοφίας ἀνθος (I, 2 li. 82, 1-2) e alla sua formula ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν (*Teet.* 176b 1-2) messa in rapporto con il καθ' ὁμοίωσιν della *Genesi* (VII, 7 liii. 522, 2-4). 2) L'interpretazione dell'ἐν ἀρχῇ dell'inizio della *Genesi*:

dopo aver ricordato la rassegna fatta da Basilio dei vari significati possibili di quest'espressione e l'identificazione tra l'ἀρχή e la σοφία proposta da alcuni interpreti (I,3 [i. 86-92]), Filopono mette in rapporto l'ἐν ἀρχῇ della versione dei Settanta con l'ἐν κεφαλαίῳ della versione di Aquila, che a suo parere indicherebbe l'istantanea e contemporanea nascita del cielo e della terra (I, 4 [i. 92-94]). 3) La distinzione tra le due espressioni καθ' εἰκόνα e καθ' ὁμοίωσιν: mentre καθ' εἰκόνα, a differenza di quanto avevano pensato alcuni interpreti (come Filone, Clemente, Origene, Gregorio di Nissa), non si riferisce al Figlio, ma al potere di comando sugli altri esseri concesso all'uomo fin dalla nascita (VI, 5 [lii. 514, 7-516, 2], VI, 6 liii. 516, 13-518, 30], VI, 7 [liii. 520, 18-19]), il καθ' ὁμοίωσιν consiste nell'imitazione di Dio, nella realizzazione della vera conoscenza e purezza (VI, 7 [liii. 520, 19-24]) ed è riservato solo a quei pochi che fanno vivere in sé Cristo e lo imitano (VI, 7 [liii. 522, 18-20]). 4) L'idea della dipendenza di Platone da Mosè, già molto in voga nell'apologetica giudaico-ellenistica e cristiana (I, 2 [i. 80-84]; III, 5 [ii. 290, 23-24]; VI, 21 [liii. 576, 4-26]). 5) L'atteggiamento polemico nei confronti di Teodoro di Mopsuestia, che sostenendo erroneamente l'origine contemporanea degli angeli e del cosmo e negando la sfericità del cielo, aveva a torto rifiutato le due dottrine basiliane della preesistenza del mondo angelico rispetto al mondo sensibile e del cielo sferico che ha come centro la terra (I, 8-9 [i. 104-116]; I,15 [i. 136, 10-13, 138, 1-3]; III, 6 [ii. 294, 4-298, 4]; III, 9 [ii. 306, 1-314, 18]; III, 10 [ii. 314, 19-334, 12]). 6) L'angelologia, che ricorda quella di Pseudo-Dionigi l'Areopagita: gli angeli sono di per sé incorporei e a differenza dell'anima umana non hanno un corpo aggiunto che li circonda (I, 9 [i. 108-116]; I, 15 [i. 136, 10-12]); va esclusa una loro nascita contemporanea ai corpi di questo mondo, così come va escluso che l'anima umana sia nata assieme al proprio corpo (I, 10 [i. 116-122]; I, 15 [i. 136, 12-13; 136, 23-138, 1]).

Un breve accenno va fatto infine alla teoria della resurrezione sostenuta da Filopono. A risorgere non sarà il corpo corrottile che l'uomo ha nella vita terrena: quello destinato all'incorruttibilità e all'eternità sarà un corpo diverso e più nobile. Allo stesso modo, questo mondo corrottile sarà sostituito da un altro mondo, del tutto nuovo e migliore (cfr. Timoteo di Costantinopoli, PG 86,1, 44A 10-12, 61C 7-10; Niceforo Callisto, PG 147, 424D 7-10; 425A 4). Quest'ultima dottrina è di chiara impronta stoica.

Evidente è l'accordo tra Filopono ed Enea di Gaza per quanto riguarda le loro vedute sull'origine della materia e del cosmo e sulla resurrezione dell'uomo e dell'universo.

Studi più antichi si trovano elencati in: C.U Chevalier, RSHM, BB, New York 1960, 2470-2471. Vaste e pressoché complete bibliografie sono contenute in: AA VV., *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, ed. by R. Sorabji, Ithaca (NY) 1987, 236-245, R Sorabji TRE 17 (1988) 149-150, W Bohm: BBKL 3 (1992) 526-529; K Verrycken, *De vroeger Philoponus Een studie van het Alexandrijnse Neoplatonisme*, VKAWKB Klasse de Letteren 153, Turnhout 1994, 260-272, C Scholten, *Antike Naturphilosophie und christliche Ko-*

smologie in der Schrift *«De Opificio Mundi»* des Johannes Philoponus [PTS 45], Berlin-New York 1996, 440-448; Idem, *Johannes Philoponus De Opificio Mundi III. Über die Erschaffung der Welt III* [FC 23.3], Freiburg i.B. 1997, 680-696.

1) *Manuali di erudizione, di bizantinistica, di filosofia e di patrologia. Enciclopedia*. CPG (1979) 7260-7282; I.A. Fabricius-G.Ch. Harles, BG, IX, Hamburg 1807, 639-669; cfr. anche 689, 692, 698, 703, 743, 761; W. Kroll: PW 9, 2 (1916) 1764-1795; G. Bardy: DTC 8, 1 (1923) 831-839; K. Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, in: F. Überweg, GGPh, I, Berlin 1926, 637, 643, 197*; B. Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, in: F. Überweg, GGPh, II, Berlin 1928, 123-124; Bardenhewer V, 7-8, n. 6; G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I, Città del Vaticano 1944 [ST 118], 417-418; B. Altaner, *Patrologie*, Freiburg i.B. 1968, 472, n. 3 (tr. italiana: Casale Monferrato 1977, 545, n. 521); Beck, 391-392; B. Tatakis, *La philosophie byzantine*, in: E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, fasc. suppl. II, Paris 1959, 39-50; W. Christ-W. Schmid-O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, München 1961 (rist. della VI ed. del 1924) 1067-1068; H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I, BH V, 1, München 1978, 28-29; I.P. Sheldon-Williams, *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1980, 477-482; M. Simonetti: DPAC 2 (1984) 1566-1567; R. Sorabji: TRE 17 (1988) 144-150; W. Böhm: BBKL 3 (1992) 520-529.

2) *Monografie, contributi in opere più vaste di vari autori e articoli in riviste.*

a) Filopono presso gli Arabi. G. Furlani, *Giovanni Filopono e l'incendio della biblioteca di Alessandria*. BSAA n.s. 21 (1925) 58-77; G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I [ST 118], Città del Vaticano 1944, 417-418; L. Kursewicz, *Un commentaire «averroïste» anonyme sur le traité de l'âme d'Aristote*. Revue Philo. Louvain 62 (1964) 421-465; J.L. Kraemer, *A Lost Passage from Philoponus' Contra Aristotelem in Arabic Translation*: Journal of American Oriental Society 85 (1965) 318-327; A. Abel, *La légende de Jean Philopon chez les Arabes*. AOB Coll. d'Or. 10 (1966) 251-280; M. Mahdi, *Alfarabi against Philoponus* Journal of Near Eastern Studies 26 (1967) 233-260; H.A. Davidson, *John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proof of Creation*: Journal of American Oriental Society 89 (1969) 357-391; Idem, *Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect*. Viator 3 (1972) 109-178; S. Pines, *An Arabic Summary of a Lost Work of John Philoponus*. Israel Oriental Studies 2 (1972) 350-372 (rist., in: S. Pines, *Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Medieval Science, Collected Works*, II, Jerusalem-London 1986, 294-326); G. Troupeau, *Un épitomé arabe du De contingentia mundi de Jean Philopon*, in: *Mémoires André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, CO 10, Genève 1984, 77-88; F. Zimmermann, *Philoponus' Impetus Theory in the Arabic Tradition*, in: AA.VV., *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, ed. by R. Sorabji, Ithaca (NY) 1987, 121-129; R. Sorabji, *Infinite Power Impressed: The Transformation of Aristotle's Physics and Theology*, in: AA.VV., *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, ed. by R. Sorabji, Ithaca (NY) 1990, 181-198.

b) Filopono e il pensiero scientifico (cfr. anche *infra*, c). P. Tannery, *Notes critiques sur le Traité de l'astrolabe de Philopon*. RPhLHA 12 (1888) 60-62; P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, I, Paris 1913, 313-320, 351-356, 361-371, 380-384; II, Paris 1914, 108-112, 469-471, 494-501; J. Drecker, *Des Johannes Philopons Schrift über das Astrolab*. Isis 11 (1928) 15-44 (introduzione a quest'opera di Filopono, seguita da una sua versione tedesca); S. Sambursky, *Philoponus' Interpretation of Aristotle's Theory of Light*. Osiris 13 (1958) 114-126; Idem, *The Physical World in Late Antiquity*, London 1962 (tr. tedesca: *Das physikalische Weltbild der Antike*, Zürich-Stuttgart 1965); E. Grant, *Aristotle, Philoponus, Avempace and Galileo's Pisan Dynamics*. Centaurus 11 (1965) 79-93 (rist., in: *Studies in Medieval Science and Natural Philosophy*, London 1981); W. Boehm, *Johannes Philoponus, Grammatikos von Alexandrien (6. Jh. n. Chr.). Christliche Naturwissenschaft im Ausklang der Antike, Vorläufer der modernen Physik,*

Wissenschaft und Bibel, Ausgewählte Schriften übersetzt., eingeleit. und komm., München-Paderborn-Wien 1967; B. Schleissheimer, *Zum Problem Glauben und Wissenschaft im sechsten Jahrhundert*, in: AA.VV., *Polychordia, Festschrift F. Dölger zum 75. Geburtstag*, besorgt von P. Wirth, II, ByzF 2, Amsterdam 1967, 318-344; W. Wieland, *Zum Raumtheorie des Johannes Philoponus. Festschrift für Joseph Klein zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1967, 114-135; S. Pines, *Saint Augustin et la théorie de l'impetus*. Archives d'histoire doctrinale et litt. du Moyen Âge 44 (1969) 7-21; W. Wolff, *Fallgesetz und Massbegriff. Zwei wissenschaftliche Untersuchungen zur Kosmologie des Johannes Philoponus* [Quellen u. Studien zur Philosophie 2], Berlin 1971; Idem, *Geschichte der Impetus-Theorie. Untersuchungen zum Ursprung der Klassischen Mechanik*, Frankfurt 1978; Idem, *Philoponus and the Rise of Pre-classical Dynamics*, in: AA.VV., *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, ed. by R. Sorabji, Ithaca (NY) 1987, 84-120; W. Wolska-Conus, *Deux contributions à l'histoire de la géographie*, I. *La Diagnôsis ptoléméenne, Date et lieu de composition*: Travaux et Mémoires 5 (1973) 259-273; G.A. Lucchetta, *Ipotesi sull'applicazione dell'impetus ai cieli in Giovanni Filopono*: Atti e Memorie Acc. Patavina 87, Parte III (1974-1975) 339-352; Idem, *Aristotelismo e Cristianesimo in Giovanni Filopono*. Studia Patavina 25 (1978) 573-593; Idem, *Una fisica senza matematica. Democrito, Aristotele, Filopono* [Pubbl. di Verifiche 4], Trento 1978; R.B. Smith, *The Alexandrian Scientific Tradition*: Akroterion 21-22 (1976) 4-21; G. Avjac, *Jean Philopon. Commentaire au second livre de la Physique d'Aristote*, in: *Autolykos de Pitane, La sphère en mouvement. Levers et couchers héliaques. Testimonia*, Paris 1979, 150-156; R.W. Sharples, *Some Ancient Discussions of Aristot. De Gener. et Corr. 2.1.1*: Bulletin of the Inst. of Classical Studies, London 26 (1979) 27-44; J. Blomquist, *John Philoponus and Aristotelian Cosmology*: Lychnos (1979-1980) 1-19; R.B. Todd, *Some Concepts in Physical Theory in John Philoponus' Aristotelian Commentaries*. Archiv f. Begriffsgesch. 24 (1980) 151-170; Idem, *Philosophy and Medicine in John Philoponus' Commentary on Aristotle's De anima*: DOP 38 (1984) 103-120; J. Christensen De Groot, *Philoponus on De anima II. 5, Physics III. 3 and the Projection of Light*. Phronesis 28 (1983) 177-196; Idem, *Aristotle and Philoponus on Light*, New York 1991; G. McGurie, *Philoponus on Physics II. 1. φύσις, δύναμις and the Motion of the Simple Bodies*: Ancient Philosophy 5 (1985) 241-267; A. Peršič, *Essegest biblica e cristiana e desacralizzazione del cosmo. Origine e Giovanni Filopono precursori della concezione galileiana del rapporto tra scienza e rivelazione*. Studia Patavina 32 (1985) 89-100; D. Furley, *Summary of Philoponus' Corallies on Place and Void*, in: AA.VV., *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, ed. by R. Sorabji, Ithaca (NY) 1987, 130-139; L. Judson, *God or Nature? Philoponus on Generability and Perishability*, in: AA.VV., *Philoponus and the Rejection...* cit., 179-196; Ch. Schmitt, *Philoponus' Commentary on Aristotle's Physics in the Sixteenth Century*, in: AA.VV., *Philoponus and the Rejection...* cit., 210-230; D. Sedley, *Philoponus' Conception of Space*, in: AA.VV., *Philoponus and the Rejection...* cit., 140-153; R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, London 1983, 197-199, 200-202, 214-217; Idem, *John Philoponus*, in: AA.VV., *Philoponus and the Rejection...* cit., 6-31; Idem, *Infinity and the Creation*, in: AA.VV., *Philoponus and the Rejection...* cit., 164-178; Idem, *Matter, Space and Motion*, London 1988, *passim* e soprattutto cap. 2, 23-30, cap. 9, 142-159, cap. 14, 227-248; Idem, *Infinite Power Impressed: The Transformation of Aristotle's Physics and Theology*, in: AA.VV., *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, ed. by R. Sorabji, Ithaca (NY) 1990, 181-198; Idem, *The Contra Aristotelem (i). Purpose, Context and Significance*, in: Ch. Wildberg, *Against Aristotle on the Eternity of the World*, Ithaca (NY) 1987, 18-24; Ch. Wildberg, *The Contra Aristotelem (ii). Source, Structure and Authenticity*, in: Ch. Wildberg, *op. cit.*, 24-31; Idem, *Prolegomena to the Study of Philoponus' Contra Aristotelem*, in: AA.VV., *Philoponus and the Rejection...* cit., 197-209; Idem, *John Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether*, Peripatoi 16, Berlin 1988; F. Krafft, *Aristoteles aus christlicher Sicht: Umformungen aristotelischer Bewegungslehre durch Johannes Philoponus*, in: AA.VV., *Zwischen Wahn, Glaube und Wissenschaft. Magie, Astrologie, Alchimie und Wissenschaftsgeschichte*, hrsg. von J.F. Bergier, Zürich 1988, 51-85; E.M. Macierowski, E.F. Hassing, *John Philoponus on Aristotle's Definition of Nature*. Anc. Phil. 8 (1988) 73-100; G. Verbeke, *La physique d'Aristote et l'interprétation de Philopon*, in: AA.VV., *Aristote aujourd'hui*, Paris

1988, 300-314; S. Drake, *Hipparchus-Geminus-Galileo*: Studies in History of Philosophy 20 (1989) 47-56; L.S.B. McCoull, *Philoponus and the London Sundial: Some Calendrical Aspects of De Opificio Mundi*: ByzZ 82 (1989) 19-21; C. Osborne, *Philoponus on the Origins of the Universe and Other Issues*: Studies in History of Philosophy 20 (1989) 389-395; D. Furley, Ch. Wildberg, *Philoponus, Corollaries on Place and Void. With Simplicius, Against Philoponus on the Eternity of the World* [The Anc. Comm. on Arist.] London 1991; L.C. Bargeliones, *Aristotle, Philoponus and Vulgaris on the Concept of Void*: Platon 44 (1992) 135-146; I. Tempelis, *The Greek Origins of the Inertia Theory*: Διεπιστημονική επιθεώρηση 4 (1993) 34-43; I. Zikas, *'Η τελολογία στον 'Αριστοτέλη: τὸ Β 8 τῆς Φυσικῆς ἀκρόασις ως μέσο ἀπὸ σχόλια τοῦ Ἰωάννου Φιλοπόνου*: Parnassos 35 (1993) 498-509; P. Lat-tinck, J.O. Urmsou, *On Aristotle Physics 5-8/ On Aristotle on Void*, London 1994.

c) Filopono e il pensiero filosofico e teologico. J.M. Schönfelder, *Die Kirchengeschichte des Joannes von Ephesus. Mit einer Abhandlung über die Trithemien*, München 1862, 286-297; G. Furlani, *L'antemeta di Giovanni di Alessandria contro Giovanni Filopono*: AAT 55 (1919-1920) 188-194; Idem, *Il trattato di Giovanni Filopono sul rapporto tra le parti e gli elementi e il tutto e le parti*: Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti 81, 2 (1921-1922) 83-105; Idem, *Il contenuto dell'Arbitro di Giovanni Filopono*: Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi 4 (1922) 385-405; Idem, *Una lettera di Giovanni Filopono all'imperatore Giustiniano*: AIVS 80, 2 (1920-1921) 1247-1265; Idem, *Unità e dualità di natura secondo Giovanni Filopono*: Bessarione 27 (1923) 47-65; Th. Hermann, *Johannes Philoponus als Monophysit*: ZNW 29 (1930) 209-264; M. De Corte, *Le commentaire de Jean Philopon sur le troisième livre du traité de l'âme d'Aristote*, Paris 1934; M. Jugie, *La primauté romaine d'après les premiers théologiens monophysites*: EO 37 (1934) 187-189; E. Evrard, *Les convictions religieuses de Jean Philopon et la date de son Commentaire aux Météorologiques*: BAB 39 (1953) 299-357; Idem, *Jean Philopon, son Commentaire sur Nicomaque et ses rapports avec Ammonius*: REG 78 (1965) 592-598; Idem, *Philopon, la ténèbre originelle et la création du monde*: in: AA.VV., *Aristotelica, Mélanges offerts à Marcel de Corte*, Cahiers de philos. anc. 3, Bruxelles 1985, 177-188; H.D. Saffrey, *Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au V^e siècle*: REG 67 (1954) 396-410; Idem, *Une collection méconnue de symboles pythagoriciens*: REG 80 (1967) 98-201; K. Axelos, *Les lignes de force de la spiritualité byzantine*: BAGB 3 (1957) 3-20; W. Wieland, *Die Ewigkeit der Welt. Der Streit zwischen Johannes Philoponus und Simplicius*, in: AA.VV., *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für H.G. Gadamer zum 60. Geburtstag*, Tübingen 1960, 291-316; H. Martin, *Jean Philopon et la controverse trithémite du V^e siècle*, in: SP 5, TU 80, Berlin 1962, 519-525; C.M.K. McLeod, *Jean Philopon, Commentaire au De Intellectu. Traduction latine de Guillaume de Moerbeke. Édition critique précédée d'une introduction à la vie et à la pensée de l'auteur*, Diss., Louvain 1964, cfr. RPhLHA 62 (1964) 727-728; Idem, *Jean Philopon commentateur d'Aristote*, in: G. Verbeke, *Jean Philopon, commentaire sur le De anima d'Aristote*, CLCAG III, Louvain-Paris 1966, xi-xix; Idem, *Le De intellectus de Philopon et la pensée du XI^e siècle*, ibidem lxxi-lxxxvi; L.G. Westerink, *Deux commentaires sur Nicomaque, Asclépius et Jean Philopon*: REG 77 (1964) 526-535; G. Verbeke, *Jean Philopon, Commentaire sur le De anima d'Aristote*, trad. de Guillaume de Moerbeke, éd. crit. avec une introd. sur la psychol. de Philopon, CLCAG III, Louvain-Paris 1966; Idem, *Some Later Neoplatonic Views on Divine Creation*, in: AA.VV., *Neoplatonism and Christian Thought*, Studies in Neoplatonism 3, Albany 1981, 45-53; Idem, *Levels of Human Thinking in Philoponus*, in: AA.VV., *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History Offered to Albert Van Roey for His Seventieth Birthday*, OLA 18, Leuven 1985, 451-470; J. Jolivet, *Histoire des théologies médiévales*: AEHE V^o sect. 78 (1970-1971) 310-320; 79 (1971-1972) 349-358; G.L. Kustas, *The Commentators on Aristotle's Categories and on Porphyry's Isagoge*, in: *Studies in Byzantine Rhetoric*, Analecta Vlatadon 17, Thessaloniki 1973, 101-126; J. Dudley, *Johannes Grammaticus Philoponus Alexandrinus in Aristotelis De anima Proemion*: BPhM 16-17 (1974-1975) 62-85; H.J. Blumenthal, *Neoplatonic Elements in the De anima Commentaries*: Phronesis 21 (1976) 64-87; L. Benakis, *The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought*, in: AA.VV., *Neoplatonism and Christian Thought*, Studies in Neoplatonism 3, Al-

bany 1981, 75-86; E.G.T. Booth, *John Philoponus. Christian and Aristotelian Conversion*, SP 17, 1, Oxford 1982, 91-108; T. Lee, *Die griechische Tradition der aristotelischen Syllogistik in der Spätantike. Eine Untersuchung über die Kommentare zu den Analytica priora von Alexander Aphrodisiensis, Ammonius und Philoponus*, Hypomnemata 79, Göttingen 1984; A. Van Roey, *Un traité comonite contre la doctrine de Jean Philopon sur la résurrection*, in: ANTIΔΩΡΩΝ, *Hommage à Maurits Geeraerd pour célébrer l'achèvement de la Clavis Patrum Graecorum*, I, Wetteren 1984, 123-139; N. Oeffenberger, *Philoponus und Pseudo-Philoponus über die τὴν ὑπαρξιν (secundum essentiam) und διὰ τὴν κατῆγορίαν (secundum praedicationem)*: Archiv f. Begriffsgeschichte 28 (1984) 49-62; L.S.B. MacCoull, *Discours of Aphrodito and John Philoponus*, SP 18,1, Kalamazoo (MI) 1985, 163-168; J. Sáez Montoya, *La doctrina del Nous en los comentaristas griegos de Aristoteles*: Estudios Clásicos 27 (1985) 133-148; H.J. Blumenthal, *John Philoponus: Alexandrian Platonist?*: Hermes 114 (1986) 314-335; Ph. Hoffmann, *Sur quelques aspects de la polémique de Simplicius contre Jean Philopon*, in: AA.VV., *Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris (28 sept.-1 oct. 1985)*, Peripatoi 15, Berlin 1987, 183-221; Idem, *Simplicius' Polemics. Some Aspects of Simplicius' Polemical Writings against John Philoponus: From Invective to a Reaffirmation of the Transcendence of Heavens*, in: AA.VV., *Philoponus and the Rejection...* cit., 57-83; A. Bäck, *Philoponus on the Fallacy of Accident*: Ancient Philosophy 7 (1987) 131-146; W. Bernard, *Philoponus on Self-Awareness*, in: AA.VV., *Philoponus and the Rejection...* cit., 154-163; H. Chadwick, *Philoponus the Christian Theologian*, in: AA.VV., *Philoponus and the Rejection...* cit., 41-56; R. Sorabji, *John Philoponus*, in: AA.VV., *Philoponus and the Rejection...* cit., 1-6, 31-37; Idem, *The Ancient Commentators on Aristotle*, in: AA.VV., *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, a. c. di R. Sorabji, Ithaca (NY) 1990, 13-14, 18; Idem, *From Aristotle to Brentano: The Development of the Concept of Intentionality*, in: AA.VV., *Aristotle and the Later Tradition*, ed. by H. Blumenthal-H. Robinson, OSAPH Suppl. Oxford 1991, 165-173; B. Wolfgang, *Die Konversion in der Syllogistik des Philoponos*: Abhandlungen zur griechischen Philosophie 71 (1989) 327-334; L.P. Schrenk, *John Philoponus on the Immortal Soul*: AGPh 64 (1990) 151-160; L.R. Wickham, *John Philoponus and Gregory of Nyssa's Teaching on Resurrection*, in: AA.VV., *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike* [Suppl. To Vigil Christ. 12], Leiden 1990, 205-210; S. Ebbesen, *Philoponus, 'Alexander' and the Origins of Medieval Logic*, in: AA.VV., *Aristotle Transformed...* cit., 445-461; I. Mueller, *Aristotle's Doctrine of Abstraction in the Commentaries*, in: AA.VV., *Aristotle Transformed...* cit., 465-467; K. Verrycken, *The Development of Philoponus' Thought and Its Chronology*, in: AA.VV., *Aristotle Transformed...* cit., 233-274; Idem, *La psychogonie platonicienne dans l'oeuvre de Philopon*: RSPH 75 (1991) 211-234; Idem, *De vroegere Philoponus. Een studie van het Alexandrijnse Neoplatonisme*, VKAWKB Klasse de Letteren 153, Turnhout 1994 (riassunto in francese, 273-284); W. Charlton-F. Bossier, *Philoponus, On Aristotle on the Intellect (De Anima 3.4-8)* [The Anc. Comm. on Arist.] London 1991; A. Sheppard, *Phantasia and Mental Images: Neoplatonist Interpretations of De Anima 3, 3*, in: AA.VV., *Aristotle and the Later Tradition*, ed. by H. Blumenthal-H. Robinson, OSAPH Suppl., Oxford 1991, 165-173; P. Lautner, *Philoponus*, in: *De Anima III. Quest for an Author*: CQ 42 (1992) 510-522; A. Segonds, *À propos d'une page du De aeternitate mundi de Jean Philopon*, in: AA.VV., *Σοφίας μακροτοξες: «chercheurs de sagesse» hommage à Jean Pépin*, EA Sér. Ant. 131, Paris 1992, 461-479; A. R. Lacey, *On Aristotle Physics 2* [The Anc. Comment. on Arist.] London 1993; L.S.B. MacCoull, *The Monophysite Angelology of John Philoponus*: Byzantion 65 (1995) 388-395; C. Scholten, *Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift «De Opificio Mundi» des Johannes Philoponos* [PTS 45], Berlin-New York 1996; Idem, *Johannes Philoponos in der Theologie-und Philosophie-Geschichte*, in: C. Scholten, *Johannes Philoponos De Opificio Mundi I, über die Erschaffung der Welt I* [FC 23.1], Freiburg i.B. 1997, 7-22; Idem, *Die Schrift «De Opificio Mundi»*: ibidem 44-66; L. Fladerer, *Johannes Philoponus De Opificio Mundi. Spätantikes Sprachdenken und christliche Exegese*, Stuttgart und Leipzig 1999.

d) Filopono come grammatico. A. Ludwich, *Commentatio de Jobanne Philopono grammatico (Index lectionum in Regia Academia Albertina per biemem anni MDCCCLXXXVIII-*

IX. *babendarum*), Regimontii 1888, G.C. Bolognesi, *Sul Περί διαλέκτων* di Gregorio di Corinto. *Aevum* 27 (1953) 97-120 (cfr. in part. 101-104); F. Murru, *Astiage e Filopono, sul problema dei casi*, in: *Miscellanea Linguistica I-XI*: Vichiana 10 (1981) 202-209; L.W. Daly, *Johannis Philoponi de vocabulis quae diversum significatum exhibent secundum differentiam accentus*, Philadelphia 1983 (citato anche *supra*, cfr. *OPERE*, n. 17); A. Bravo García, *Varia lexicographica Graeca manuscripta*, V: *Johannis Philoponi Collectio Vocum*: *Estudios Clásicos* 27 (1985) 149-156 (cfr. anche *supra*, *OPERE*, n. 17); C. Consani, *Διάλεκτος. Contributo alla storia del concetto di dialetto* [Testi linguistici 18], Pisa 1991 (cfr. anche *supra*, *OPERE*, n. 18a).

e) Filopono negli studi filologici e storici. P. Tannery, *Notes critiques sur le traité de l'astrolabe de Philopon*: *RPhLHA* 12 (1888) 62-73 (cfr. anche *supra*, b); K. Burkhard, *Auszüge aus Philopon als Randbemerkungen in einer Nemesiushandschrift*: *WS* 34 (1912) 135-138; G. Mercati, *Un codice non riconosciuto dello ps. Filopono sull'Isagoge di Porfirio*: *RhMPh* 69 (1914) 415-416 (= *Idem*, *Opere minori*, III, ST 78, Città del Vaticano 1937, 402); M. Grabmann, *Mittelalterliche lateinische Übersetzungen von Schriften der Aristoteles-Kommentatoren Johannes Philoponos, Alexander von Aphrodisias und Themistios*: *SBAW phil.-hist. Kl.* 1929, Heft 7; O. Schissel von Fleschenberg, *Kann die Expositio in libros De anima des S. Thomas Aquinas ein Kommentar des Johannes Philoponos zu Aristoteles Περί ψυχῆς sein?* *Byzantinisch-neugr. Jahrb.* 9 (1930-1931) 104-110; A. Mansion, *Le texte du De intellectu de Philopon corrigé à l'aide de la collation de Mgr Pelzer*, in: *AA.VV.*, *Mélanges A. Pelzer. Études d'histoire littéraire et doctrinale de la scolastique médiévale offertes à A. Pelzer, Scriptor à la Bibliothèque Vaticane*, Louvain 1947, 325-346; G. Verbeke, *Guillaume de Moerbeke, traducteur de Jean Philopon*. *Revue philosophique de Louvain* 49 (1951) 222-235; H. Reiner, *Der Metaphysik-Kommentar des Johannes Philoponos*. *Hermes* 82 (1954) 480-482 (va attribuito a Filopono il commento anonimo del Vat. Urb. gr. 49); L. Minio Paluello, *A Latin Commentary (? Translated by Boetius) on the Prior Analytics and its Greek Sources*. *Journal of Hellenic Studies* 77 (1957) 93-102; A. R. Sodano, *I frammenti dei commentari di Porfirio al Timeo di Platone nel De aeternitate mundi di Giovanni Filopono*. *Rendiconti dell'Accademia di Atene, Lettere e Arti*, Napoli 37 (1962) 97-125; W. Haase, *Ein vermeintliches Aristoteles-Fragment bei Johannes Philoponos*, in: *AA.VV.*, *Synusis, Festschrift für W. Schadewalt*, Pfalzingen 1965, 323-354; S. Van Riet, *Fragments de l'original grec du De intellectu de Philopon dans une compilation de Sophontas*. *Revue philosophique de Louvain* 63 (1965) 5-40; R. Sorabji, *John Philoponus*, in: *AA.VV.*, *Philoponus and the Rejection ... cit.*, 37-40; K. Verrycken, *Porphyry. In Tim. fr. XXXVII (Philoponus, De Aeternitate Mundi contra Prochum 148, 9-23)*: *AC* 57 (1988) 282-289; A. Boffi, *Osservazione sull'edizione di G. Reichardt del commento all'Hexaemeron di Giovanni Filopono*. *Athenaeum* 58 (1990) 545-549; Ch. Lohr, *Pseudo-Johannis Philoponi Expositiones in omnes XIV Aristotelis libros metaphysicos*, tr. di Franciscus Patritius, CAG II, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991; L.S.B. McCoull, *Philoponus on Egypt*. *ByzF* 17 (1991) 167-172; L.S.B. McCoull-L. Siovanas, *PSI XIV 1400 A Papyrus Fragment of John Philoponus*. *Ancient Philosophy* 12 (1992) 153-170; L.S.B. McCoull, *A New Look at the Career of John Philoponus*. *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995) 47-60; C. Scholten, *Johannes Philoponos. De Opificio Mundi I. Über die Erschaffung der Welt I* [FC 23 1], Freiburg i.B. 1997, 22-35; 64-69.

STEFANO GOBAR

Diffusa da Giovanni Filopono, viene attribuita da Fozio (*Bibl.*, cod. 232) a Stefano Gobar la compilazione di un *Florilegium* articolato in cinquantadue capitoli e un'appendice, attraverso cui si passano in rassegna aspetti disparati dello scibile filosofico-teologico (dall'antropologia alla dogmatica, dalla cosmologia all'escatologia), usando il metodo del *sic et non*

destinato a brillante futuro nella scolastica medievale (confronto punto per punto tra magistero corretto e dottrina erronea sulla scorta di autori contrapposti). Nessun particolare biografico ci è noto: si suppone un teologo attivo sotto Giustino II (565-578) in ambiente compreso tra la Siria e l'Egitto.

Edizioni: CPG 7300; PG 103, 1092-1105; R. Henry, *Photius. Bibliothèque*, Paris 1967, V, 67 ss.

Studi: A. von Harnack, *The sic et non of Stephanus Gobarus*: *HTR* 16 (1923) 205-234; G. Bardy, *Le florilège d'Étienne Gobar*: *REB* 5 (1947) 5-30; 7 (1949) 51-52; M. Simonetti: *DPAC* 2, 3308; Altaner, 546.

TEODOSIO DI ALESSANDRIA

Teodosio I, vescovo di Alessandria dal 535 al 566, successe nella carica a Timoteo III (IV) (519-535). Fin dai tempi del suo predecessore, la metropoli egiziana era divenuta rifugio sicuro per i monofisiti, perseguitati nel resto dell'Impero in ottemperanza ai decreti di Giustino, confermati dal successore Giustiniano. Negli stessi anni la compattezza del fronte monofisita era stata incrinata dalla controversia tra Giuliano di Alicarnasso e Severo di Antiochia. Nel 535, la scelta di Teodosio, esponente severiano, a successore di Timoteo provocò la violenta reazione dei giulianisti, che procedettero all'elezione di un proprio vescovo nella persona di Gaiano. Pochi mesi più tardi, la questione fu risolta dall'intervento di un contingente militare imperiale: Gaiano fu condannato all'esilio e Teodosio fu riconosciuto vescovo, con l'appoggio determinante di Teodora, moglie di Giustiniano e sostenitrice di Severo, che nello stesso anno riuscì a imporre il severiano Antimo come vescovo di Costantinopoli. La reazione del partito calcedoniano, guidato dall'imperatore e da papa Agapito, non si fece attendere. Nel 536 Severo fu espulso, Antimo deposto ed entrambi condannati da un apposito sinodo, Teodosio convocato a Costantinopoli e trattenuto nella capitale per tutta la vita. Durante i trent'anni di forzato esilio egli rimase formalmente vescovo di Alessandria, né cessò di impegnarsi per l'organizzazione e la diffusione della sua Chiesa, malgrado gli ostacoli che la separazione da Alessandria gli imponeva.

Della produzione letteraria di Teodosio in greco resta pochissimo: estratti da tre omelie, trasmessi all'interno della *Topographia Cristiana* di Cosma Indicopleuste, nonché frammenti di un *Tomus* dedicato all'imperatrice Teodora. Molto di più conosciamo grazie a versioni siriane: quindici lettere indirizzate a persone e comunità in tutto l'Oriente, che documentano il persistente zelo pastorale del vescovo monofisita separato dalla comunità, un *Oratio theologica* e la premessa a un perduto *Tractatus theologicus*. A questi testi si devono aggiungere sei omelie, tuttora inedite, attribuite a Teodosio dalla tradizione araba. Le sabbie dell'Egitto han-

no conservato, oltre a un probabile frammento di un'epistola, quattro omelie ascritte a Teodosio, in versione copta: due *Encomia* dedicati a Giovanni Battista e all'arcangelo Michele, l'omelia *in assumptionem Mariae* e un frammento di quella *in festum Novi Anni*. Dall'esame delle due diverse tradizioni, la copta e la siro-araba, emerge che l'una ha conservato opere della prima produzione teodosiana, risalente al periodo alessandrino (535-536), mentre l'altra ha tramandato opere scritte durante la cattività costantinopolitana. Le opere «alessandrine» in copto, probabilmente tradotte poco dopo la loro originaria composizione in greco, costituivano una raccolta ordinata cronologicamente, secondo il modello delle omelie «cattedrali» di Severo di Antiochia.

Edizioni e studi: CPG 7130-7159; W. Wolska-Conus, *Cosmas Indicopleustes, Topographie chrétienne*, III, SCH 197, Paris 1973, 301-303; Mansi 10, 1121; 11, 273, 445; Diekamp, 314; PG 86, 285-286.

Tradizione siro-araba: I.-B. Chabot, *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*, CSCO 17 Scr. Syr. 17, Parisii 1907, Louvain 1952², pp. 5-11, 34-90, 96-98, 114-124, 132-143 (testo), e CSCO 103 Scr. Syr. 52, Louvain 1933, 1952², pp. 1-5, 22-63, 66-68, 79-87, 92-99 (tr.); E. W. Brooks, *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, II, CSCO 84 Scr. Syr. 39, Louvain 1921, 1953², pp. 158-163, 168-173 (testo), e CSCO 88 Scr. Syr. 42, Louvain 1924, 1953², pp. 107-111, 114-117 (tr.); A. Van Roey, P. Allen, *Monophysite Texts of the Sixth Century*, OLA 56, Leuven 1994, 16-60, 105-221, 255-263; G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I, ST 118, Città del Vaticano 1944, 421; PG 86, 277-286.

Tradizione copta: T. Orlandi, *Teodosio di Alessandria nella letteratura copta*: GIF n.s. 2, 23 (1971) 175-185 (con la bibliogr. anteriore); cfr. K.H. Kuhn: *Muséon*, 88 (1975) 103-112, 96 (1983) 251-265 (nuovi frammenti dell'*Encomium in Iohannem Baptistam*); P.J. Sijpesteijn, *A Panegyric on John the Baptist*: *Muséon* 96 (1983) 231-237; T. Orlandi, *Omelie copte*, *Corona Patrum* 7, Torino 1981, 204-232 (tr. it.); cfr. D.V. Proverbio: *Orientalia* 61 (1992) 78-91 (nuovi frammenti dell'*Encomium in Michaelem archangelum*); cfr. L.S.B. MacCoull: *BASP* 20 (1983) 139-141 (frammento di un'epistola?); É. Amann: *DTC* 15, 325-328.

GIOVANNI L'EGIZIANO

Giovanni, originario di Gaza, città della Palestina meridionale, dopo aver trascorso alcuni anni nel convento egiziano di Pietro Iberico, fu vescovo di Hephaistos (Basso Egitto) intorno al 534-536. Esponente della corrente severiana, fu vicino a Teodosio, vescovo di Alessandria, del quale condivise la sorte di esiliato in seguito al sinodo costantinopolitano del 536, in cui furono condannati Severo e altri esponenti monofisiti, tra i quali Antimo, vescovo di Costantinopoli, e lo stesso Teodosio. Come questi, durante la cattività continuò a organizzare la sua Chiesa, compiendo viaggi clandestini in Asia Minore e interessando una rete di relazioni fra esiliati. A Rodi conobbe Giovanni, storico ecclesiastico e futuro vescovo di Efeso, autore di un profilo biografico del vescovo di Hephaistos, all'interno della sua raccolta di cinquantotto vite di monaci monofisiti.

Della produzione letteraria di Giovanni resta un'inedita lettera circolante indirizzata ai capi delle comunità monastiche in Oriente, conservata soltanto in versione siriana.

Edizioni e studi: CPG 7200; F. Nau, *Littérature canonique syriaque inédite*. ROC 14 (1909) 48-49 (tr. francese); E. W. Brooks, *John of Ephesus, Lives of the Eastern Saints*, II, PO 18, 4 (89), pp. 526-540 (324-338).

PIETRO IV DI ALESSANDRIA

Espressione del nazionalismo egiziano ostile al disegno di Paolo il Nero, Pietro ascese al patriarcato alessandrino favorito, in modo particolare, da Giovanni di Celle (575). Rapida e intensa fu la sua azione per garantire il consolidamento della sua autorità e l'espansione del movimento monofisita: Giovanni di Efeso (*Hist. eccl.* IV, 12) attesta che egli esordì, provvedendo all'ordinazione di settanta vescovi, quando tutto l'Egitto non ne aveva più di quattro. Nel 576, lo scontro con Paolo il Nero culminò nelle reciproche scomuniche: Pietro trovò l'appoggio di Giacomo Baradeo, ma non quello di Giovanni di Efeso (*Hist. eccl.* IV, 15-17), che polemicamente ricorda come le facoltà intellettuali dello stesso Giacomo Baradeo si fossero affievolite nella gestione di questa vicenda. Non riconosciuto nel regno nobade, dove aveva effetto la propaganda di Longino a favore di Teodoro, Pietro, con la sua condotta, finì, comunque, per trovare consensi addirittura in alcuni monasteri siriani. Morì il 19 giugno 577, lasciando nell'imbarazzo i suoi accoliti, giacché, soltanto dopo un anno di discussioni, costoro sarebbero riusciti a dargli una solida successione nella persona di Damiano, monaco nel monastero di Enaton, vicino ad Alessandria. Anche di Pietro ci è giunto, sia pure in frammenti, il testo siriano della *Synodica*: destinatario del documento intronistico è Giacomo Baradeo.

Edizioni: CPG 7238; J.-B. Chabot, *Documenta*, CSCO 17, 230 (testo); CSCO 103, 161 (tr.)

Studi: Maspéro, 223-245; Fliche-Martin IV, 619 s.; P. Allen, *Evagrius Scholasticus The Church Historian*, Leuven 1981, 33 s.

TEODORO, PATRIARCA DI ALESSANDRIA

Nel 575 Paolo il Nero, esiliato in Egitto e con scarso credito presso le Chiese anticalcedonesi per i suoi passati cenni di arrendevolezza all'ortodossia di stato, covava il riscatto, mirando nello stesso tempo a porre il controllo siriano sul patriarcato di Alessandria, che dalla morte di Teodosio (566) era privo di un titolare monofisita. A questo scopo, trovando collaborazione nei chierici alessandrini Teodosio e Teodoro, fece contattare Longino di Nubia, perché venisse consacrato l'elemento adatto. Il progett-

to si realizzò nel deserto della Mareotide, presso la chiesa di S. Mena nel monastero di Rhamis, e la scelta ricadde sull'archimandrita siriano Teodoro, nonostante l'iniziale resistenza opposta dall'eletto. Le contestazioni esplosero cruenti; Giacomo Baradeo e la maggior parte del movimento monofisita riconobbero Pietro, fatto ordinare per contrasto dal partito nazionalista guidato da Giovanni di Celle. In verità, l'elezione di Teodoro continuò a rappresentare una bandiera soltanto per l'immagine di Paolo il Nero, giacché l'interessato, spirito pacifico, mai nulla fece per esercitare di fatto la propria giurisdizione, vivendo da umile monaco. Completamente estraneo alle grandi vicende ecclesiastiche e lasciato, perciò, in pace dagli avversari, era ancora vivo alla morte di Paolo il Nero (582). La linea episcopale inaugurata da Teodoro non sopravvisse alla sua persona, giacché finì per imporsi su tutti la figura di Damiano, successo a Pietro nel 578. Di Teodoro possediamo per intero il testo siriano della *Synodica* indirizzata a Paolo il Nero dopo la promozione patriarcale; della stessa si conservano pure frammenti greci

Edizioni: CPG 7236, J-B Chabot, *Documenta*, CSCO 17, 298-308 (testo), CSCO 103, 208-215 (tr), Mansi 11, 448de

Studi: Maspéro, 223-243, G Ladocsi DPAC 2, 3375, Fliche-Martin IV, 619 s., P Allen, *Etagnus Scholasticus The Church Historian*, Leuven 1981, 33, 38

EULOGIO DI ALESSANDRIA

Eulogio fu il patriarca calcedonese di Alessandria (580-608). Siriaco di lingua greca, membro del clero calcedonese di Antiochia, dimorò per qualche tempo a Costantinopoli, dove frequentò Gregorio Magno, allora apocrisario romano presso la corte bizantina. Patriarca melchita di Alessandria dal 580 al 608, si adoperò nell'edificazione di nuove chiese ortodosse e indusse l'antagonista monofisita Damiano a lasciare l'Egitto. Purtroppo, la sua autorità restò circoscritta alle famiglie della nobiltà cittadina e ai burocrati imperiali. Le masse popolari di quel mondo rurale, che nella lotta al simbolo diofisita celava l'orgoglio nazionalista della crescente identità copta, lo contestarono apertamente e, di fatto, nell'Alto Egitto la sua giurisdizione fu del tutto nulla. Grande impegno dedicò alla riflessione teologica, come mostra il lungo elenco delle sue opere conosciute da Fozio (*Bibl.*, codd. 182; 208; 225-227; 230; 280), che ce lo presenta in prima linea non solo contro le dottrine trasmesse dai corifei storici del movimento monofisita (Severo, Timoteo IV, Teodosio, Gaiano), ma anche contro le tesi novaziane, ovvero di quelle frange rigoriste che avevano sempre contestato la disciplina della Chiesa ufficiale accusata di lassismo e che diversi problemi trascinarono ancora in Egitto dai tempi del grande scisma meliziano (inizio IV secolo), continuando a sostenere l'irremissibilità dei *peccata graviora*, la validità sacramentale

ex opere operantis, la comunità cristiana di soli *sancti*. La superstita produzione letteraria di Eulogio si riduce ad alcuni brani delle *Dubitaciones orthodoxi* e delle *Defensiones* (Συνηγορίαι) conservati nella *Doctrina Patrum*, nonché a pochi frammenti esegetici (*In Psalmum* 31,1-2; *In Lucam*; *In Iohannem* 21,16). Inutili furono, in passato, i tentativi di attribuirgli un'*Omelia della domenica delle Palme* (PG 86, 2913-2938) e un trattato dogmatico *De Trinitate et incarnatione* (PG 86, 2940-2944; ThQ 88, 1896, 353-401): successivamente queste due opere sono state ritenute più probabili frutti l'una di Sofronio di Gerusalemme († 638), l'altra di Epifanio II di Cipro (fine VII sec.). Infine, tre frammenti di Eulogio sono stati restituiti dal Moeller a Giovanni di Cesarea (RHE 46 [1951] 683-688).

Edizioni: CPG 6971-6979, Diekamp, 152-155, 209-213, PG 86, 2937-2940, 2944-2964, PG 91, 264-265, PG 103, 532-536, 677, 940-956, 1024-1088, PG 104, 325-356, R Henry, *Phoebus Bibliothèque*, II, 192-195, III, 105-106, IV, 99-114, V, 8-64, VIII, 188-214

Studi: S.I. Epifanovic, *Pseudo-Eulogy*, Kiev 1917, 130-141, S Helmer, *Der Neuchalcedonismus Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes*, Diss., Bonn 1962, 236-241, DHGE 15, 1388 s., Beck, 381 s., Altaner, 550, T Orlandi DPAC 1, 1281, Fliche-Martin IV, 621 s., P Allen, *Euagrus Scholasticus The Church Historian*, Leuven 1981, 18, 28, 31, 40, 104, 127, 231, M Maccarone, *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio*, Città del Vaticano 1989, 340

GIOVANNI DI CELLE

Chierico alessandrino, fu tra i primi a ricevere l'ordinazione episcopale per mano di Giacomo Baradeo, che lo destinò alla sede di Celle (Kellia), a sud del capoluogo egiziano, nei pressi di Sceti. Si conservano di lui in edizione siriana l'anatema pronunciato nel 567 in Alessandria contro le posizioni triteiste di Giovanni Filopono e il frammento di un'*Epistula ad Longinum*, ove assicura al neovescovo dei Nobadi (569) di dargli assistenza nel ministero e di tutelarlo da qualsiasi minaccia. Il sodalizio si sarebbe interrotto bruscamente nel 575, allorché Longino, assecondando il disegno di Paolo il Nero, favorì l'ascesa dell'archimandrita siriano Teodoro al patriarcato di Alessandria. Giovanni di Celle rappresentò il cuore delle forze egiziane, che reclamavano un titolare indigeno al vertice dell'organizzazione monofisita: perseguitò senza sosta gli avversari e provvide a riparare al torto facendo ordinare Pietro, discepolo e antico compagno d'esilio del patriarca Teodosio.

Edizioni: CPG 7229-7230, J-B Chabot, *Documenta*, CSCO 17, 160-161, 277-278 (testo), CSCO 103, 11-112, 194 (tr)

Studi: G Furlani, *L'anatema di Giovanni d'Alessandria contro Giovanni Filopono* AAT 55 (1919-1920) 188-194, Honigmann, 175, 183, 226-227, 232-233, DPAC 2, 1547

DAMIANO, PATRIARCA DI ALESSANDRIA

LA VITA

Patriarca anticalcedonese di Alessandria (578-606/607), Damiano era un siro, forse nativo della provincia di Osroene, dove suo fratello fu prefetto, ma sembra che egli abbia lasciato la Siria molto presto per abbracciare la vita monastica in Egitto. Dopo diciassette anni nel monastero di S. Giovanni il Giovane a Sceti, entrò a far parte del monastero di Ennaton fuori Alessandria, prima di diventare segretario del patriarca, Pietro IV di Alessandria, nel 575. Tre anni dopo la morte di Pietro, Damiano fu consacrato patriarca, così divenne il successore di Teodosio alla testa della Chiesa anticalcedonese, e quindi responsabile della impegnativa lotta, suscitata dalle misure a favore di Calcedonia emanate dall'imperatore Giustiniano I e dai suoi successori al fine di restaurare l'unità della Chiesa orientale. Se da una parte Damiano ebbe successo nel restaurare la gerarchia della Chiesa egiziana, dall'altra le sue relazioni con le Chiese fuori dall'Egitto non furono buone, come si vede dal suo lungo e amaro conflitto con Pietro di Callinico, patriarca di Antiochia di Siria (581-591).

Di forte e difficile carattere, Damiano si immischiò negli affari di competenza del patriarcato di Antiochia prima della consacrazione di Pietro, nello sforzo di deporre lo sfortunato Paolo di Beith Ukkame (il Nero) (579/580). Quando il tentativo fallì, Damiano si rifugiò a Costantinopoli, dove ordinò vescovi e partecipò a un'assemblea dei seguaci di Giacomo Baradeo, di aderenti di Paolo, di alessandrini, e di Giovanni di Efeso, come rappresentante della «corrente principale» anticalcedonese (580). L'assemblea, il cui scopo era di risolvere il dissenso tra i vari gruppi anticalcedonesi, fu presieduta dal filarca ghassanide al-Mundhir. Fu raggiunto un accordo che Damiano, al suo ritorno ad Alessandria, rigettò, inviando lettere dappertutto, nel suo patriarcato e nella parte orientale, anatemizzando Paolo. Successivamente si mostrò favorevole alla consacrazione di Pietro nel 581, sebbene Giovanni di Efeso, storico ecclesiastico e vescovo, smentisca la notizia che Pietro sia stato ordinato ad Alessandria da Damiano.

Durante i primi quattro anni del patriarcato di Pietro sembra che le relazioni tra le diocesi di Alessandria e di Antiochia siano state cordiali. Nel *Contra Tritheistas* di Pietro di Callinico troviamo estratti delle prime lettere da lui ricevute che lo approvano e sono ben disposte verso di lui. Ma poi Damiano, su richiesta della sua comunità, compose uno scritto, probabilmente intitolato *Adversus Tritheistas*, contro certi «capitoli» triteisti, e Paolo cortesemente richiese dei chiarimenti, in particolare modo su alcuni punti di teologia trinitaria. Il patriarca di Alessandria mosse obiezione alla reazione di Paolo, e scrisse una lunga lettera apologetica in risposta. Da questo momento in poi Damiano divenne intrattabile, rifiutando ripetuta-

mente di incontrare Paolo per discutere, nonostante i vari tentativi compiuti da quest'ultimo (se è da credergli completamente). Dopo ben tre incontri si giunse a un punto morto. Il clero e i monaci di Damiano si unirono alla disputa contro gli antiocheni, mentre Pietro compose la sua grande opera *Contra Damianum*, alla fine della quale dichiarò che la comunione tra loro era al termine (dopo la Pasqua del 588). Lo scisma tra le Chiese di Alessandria e di Antiochia durò fino al 616, quando avvenne una riconciliazione tra i patriarchi Atanasio di Antiochia (594-631) e Anastasio di Alessandria (606/607-618/619), succeduto a Damiano alla sua morte avvenuta il 12 giugno 606.

Benché non ci resti nessuna delle opere di Damiano nella sua interezza e molti dei frammenti conservati siano stati trasmessi negli scritti polemici di Pietro di Callinico, è possibile ricostruire la teologia del patriarca di Alessandria con ragionevole sicurezza. Dal punto di vista teologico, per Damiano le proprietà caratteristiche delle tre ipostasi nella Trinità – ingenerazione, generazione e trasformazione – sono le ipostasi stesse. Egli propose inoltre che la sostanza comune della Trinità fosse distinta dalle ipostasi, sostenendo contro i triteisti che ogni persona nella Trinità non è realmente Dio nel vero senso, ma in un senso metaforico. Fu facile per Pietro e i suoi seguaci chiamare i fautori di Damiano «sabelliani» o «tetraditi», e, al converso, per questi etichettare i loro oppositori come triteisti perché essi insistevano sulla vera divinità di ogni persona nella Trinità. Dai frammenti conservati delle opere di Damiano è evidente il ruolo giocato dai testi presi dai Padri nel suo dibattito con Pietro.

Benché Damiano desse adito ad accuse di eterodossia per il modo con il quale formulava la sua posizione antitriteista, era energico nella lotta contro l'eresia tra le file degli anticalcedonesi. Nella sua lettera sinodica prende posizione nei riguardi dell'opera di Giovanni Filopono; vi si oppone anche a Giuliano di Alicarnasso e ai suoi seguaci, ai galianiti, agli agnoeti, e ai seguaci del sofista alessandrino Stefano, particolarmente al sofista Probo, che espulse da Alessandria. I seguaci di Damiano, i damianiti, erano anche conosciuti con l'epiteto di angeliti, perché si riunivano nell'Angelicon, l'unica chiesa loro rimasta ad Alessandria dopo l'epoca del patriarca calcedonese Eulogio (580-608). Durante il patriarcato di Damiano si sviluppò una scuola di scrittori copti, tra i quali possiamo menzionare Costantino di Siout, Giovanni di Ashmunein, Rufus di Shotep e, in particolare, Giovanni di Paralos.

Studi: Maspéro, 278-317, S. Vailhé DTC 4 (1911) 39-40, Honigmann, *passim*, R Y Ebdied, *Peter of Antioch and Damian of Alexandria*, in *A Tribute to A. Voobus*, a c. di R. Fisher, Chicago 1977, 277-282; Frend, 341-342; K-H Uthemann, *Stephanos von Alexandrien und die Konversion des Jacobiten Probos, des späteren Metropolitzen von Chalcedon*, in *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History*, a c. di C. Laga, J. A. Munitz, L. Van Rompay, OLA 18, Leuven 1985, 381-399, C. D. G. Müller, *Damian, Papst und Patriarch von Alexandrien* OCP 70 (1986) 118-142, A. Grillmeier, II, 4, 76-82, T. Orlandi DPAC 1, 886, K-H Uthemann, *Damianiten* LTK III ed., 2 (1994) 1387, Idem, *Damianus* ibidem 1388, R Y Ebdied, A. Van Roey, L. R. Wickham, *Petri Callinicensis Patriarchae An-*

tuocbeni *Tractatus Contra Damianum*, I, *Quae supersunt libri secundi*, CCG 29, Turnhout-Leuven 1994, Idem, *Petri Callinicensis Patriarchae Antiocheni Tractatus Contra Damianum*, II, *Libri tertii caputa I-XIX*, CCG 32, Turnhout-Leuven 1996.

LE OPERE

1. *Epistula synodica ad Iacobum Baradaeum*

L'epistola augurale che Damiano spedì a Giacomo Baradeo e al clero e ai monaci dell'Oriente al momento della sua ordinazione nel 578 contiene elementi che la rendono simile alle lettere sinodali. Una descrizione dei particolari della consacrazione è seguita dalla confessione di fede dei primi tre concili, come nelle altre lettere sinodali anticalcedonesi. Nella parte dottrinale, dove era usuale trattare la teologia trinitaria e poi la cristologia, Damiano si rivolge anzitutto contro la teologia trinitaria di Giovanni Filopono, citando sei estratti, quattro dal suo *De Trinitate* e due da trattati anonimi. Poi l'autore mette in risalto l'unità di Cristo con il Padre, le due nascite di Cristo, il titolo di *Theotokos* e la verginità di Maria, come anche la formula della natura unica e il riconoscimento di una sola attività in Cristo. Nella sezione seguente, dove era d'uso includere una eresiologia, egli menziona gruppi eretici, principalmente i calcedonesi, seguaci di Giuliano di Alicarnasso, i triteisti e gli agnoeti. Questi temi erano ripetuti per intero o in parte in altri due lavori di Damiano dello stesso anno – il *Sermo incatbedrationis* e l'*Epistula consolatoria*. Data l'origine siriana di Damiano, la lettera potrebbe essere stata composta in siriano.

Edizioni: CPG 7240, J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, IV, Paris 1901, II ed. Bruxelles 1963, 358-363 (testo siriano); frammenti in W.E. Crum, G.H. Evelyn White, *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, II, New York 1926, Pl XV (testo copto), frammenti in R.Y. Ebied, A. Van Roey, L.R. Wickham, *op. cit.*, CCG 32 (testo siriano).

Traduzioni - *Francese*: J.-B. Chabot, ibidem 325-334.

Inglese: frammenti in W.E. Crum, G.H. Evelyn White 331-337; frammenti in R.Y. Ebied, A. Van Roey, L.R. Wickham, *op. cit.*, CCG 32.

Studi: M. Cramer, H. Bacht, *Der antichalkedonische Aspekt im historisch-biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten (6-7 Jahrhundert). Ein Beitrag zur Geschichte der Entstehung der monophysitischen Kirche Aegyptens*, in: *Das Konzil von Chalkedon Geschichte und Gegenwart*, a c. di A. Grillmeier, H. Bacht, IV ed., Würzburg 1973, 337-338; A. Van Roey, *Les fragments trébétés de Jean Philopon* OLP 11 (1980) 135-136, A. Grillmeier, II/4, 76-77, 79-80.

2. *Sermo incatbedrationis*

Un passo da questo *Discorso di intronizzazione* pronunciato nel 578 e conservato nel *Contra Damianum* era ripetuto nell'*Epistula synodica* di

Damiano (cfr. *Contra Damianum* XV, 224-238). Esso tratta del significato del titolo *Theotokos*, delle due nascite di Cristo, e di una sola natura, una sola ipostasi e una sola attività in Cristo.

Edizioni: CPG 7248 (1); frammenti in R.Y. Ebied, A. Van Roey, L.R. Wickham, *op. cit.*, CCG 32 (testo siriano), sconosciuto altrimenti

Traduzione - *Inglese*: ibidem.

3. *Epistula consolatoria*

Il frammento di una lettera consolatoria che Damiano compose alla morte di Giacomo Baradeo nel 578 contiene una denuncia di eretici simile a quella che si riscontra nella sua *Epistula synodica*: i calcedonesi, i *Tomus* di Leone Magno, Giuliano di Alicarnasso, triteisti e agnoeti.

Edizioni: CPG 7241; J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, IV, Paris 1901, II ed. Bruxelles 1963, 368-369 (testo siriano).

Traduzione - *Francese*: J.-B. Chabot, ibidem 339-342.

Studi: A. Grillmeier, *op. cit.*, II/4, 78

4. *Epistula I ad Petrum Callinicensem*

Due frammenti della prima lettera di Damiano a Pietro di Callinico, scritta in risposta alla lettera sinodica di questi redatta subito dopo la sua consacrazione nel 581, sono conservati nel *Contra Tritheistas* di Pietro. In una lingua fiorita il patriarca di Alessandria apprezza l'ortodossia del suo *alter ego*, lodandolo per essere restato nei confini delle definizioni dei Padri e dei concili. Sembra che Damiano abbia ritardato a rispondere alla lettera sinodale di Pietro.

Edizioni: CPG 7242 (cfr. 7251 [2]); R.Y. Ebied, A. Van Roey, L.R. Wickham, *Peter of Callinicum. Anti-Tritheist Dossier*, OLA 10, Leuven 1981, 81-82 (testo siriano)

Traduzione - *Inglese*: ibidem 54-55.

Studi: v. Pietro di Callinico, *Contra Tritheistas*, p. 216

5. *Epistula II ad eundem*

La seconda lettera di Damiano a Pietro, datata al 582, è scritta in risposta a quanto gli aveva esposto il patriarca di Antiochia, che aveva convertito un gruppo di triteisti, tra i quali un archimandrita. Nel frammento della sua lettera, conservato nel *Contra Damianum*, il patriarca di Alessandria apprezza Pietro per le condizioni negoziate con loro, denuncia il

concetto di «uno» in teoria o contemplazione e colpisce con anatema «le opere» di Giovanni Filopono.

Edizione: CPG 7243 (cfr. 7251 [4]); R.Y. Ebied, A. Van Roey, L.R. Wickham, *Anti-Tritheist Dossier*, cit., 84-86 (testo siriano).

Traduzione - Inglese: ibidem 57-58.

Studi: v. Pietro di Callinico, *Contra Tritheistas*, p. 216.

6. *Epistula III ad eundem*

Nell'estratto della terza lettera di Damiano a Pietro di Callinico scritta intorno al 585, conservato nel *Contra Damianum*, il patriarca di Alessandria loda il suo collega per aver ottenuto la conversione del vescovo triteista Elia.

Edizione: CPG 7244 (cfr. 7251 [7]); R.Y. Ebied, A. Van Roey, L.R. Wickham, *Anti-Tritheist Dossier*, cit., 91-92 (testo siriano).

Traduzione - Inglese: ibidem 62-63.

Studi: v. Pietro di Callinico, *Contra Tritheistas*, p. 216.

7. *Adversus Tritheistas*

Damiano compose l'*Adversus Tritheistas* contro certi «capitoli» scritti dai triteisti. Entrambe le opere sono andate perdute, benché molti frammenti del trattato siano conservati grazie alla loro inclusione nel *Contra Damianum* di Pietro di Callinico. Con l'opera di Damiano inizia il dibattito tra i due patriarchi verso il 585. Composto di almeno venti capitoli, il trattato mostra somiglianze sia per la forma, sia per il contenuto con il primo dei sei brevi scritti antitrteisti pubblicati da G. Furlani. C'è una interdipendenza tra i concetti di «ipostasi» e «sostanza», la quale dimostra che la definizione di questi due concetti ha giocato un ruolo importante nell'argomentazione di Damiano. Secondo il patriarca di Alessandria la tradizione della Chiesa, così come era stata rigorosamente enunciata secondo Nicea da Teodosio di Alessandria, è che nella Trinità l'unica e comune sostanza è reale e non solo qualcosa di osservabile speculativamente nelle tre ipostasi. I Padri usano il termine «proprietà» delle tre ipostasi sussistenti nella comune sostanza, indicando con ciò che le ipostasi o proprietà sono la divina e sostanziale ingenerazione (il Padre), generazione (il Figlio) e processione (lo Spirito). Una conseguenza logica di ciò, ovvero come alcuni oppositori di Damiano vorrebbero sostenere, è che, se l'ipostasi dello Spirito è indicativa della processione, equivale a dire che lo Spirito è processione. Nei frammenti rimasti dell'opera di Damiano esiste ancora testi-

monianza del ruolo predominante svolto dai testi patristici addotti come prova nel dibattito tra lui e Pietro di Callinico.

Edizioni: CPG 7245; frammenti in R.Y. Ebied, A. Van Roey, L.R. Wickham, *Petri Callinicensis Patriarchae Antiocheni Tractatus contra Damianum*, I, *Quae supersunt libri secundum*, CCG 29, Turnhout-Leuven 1994, *passim*; lidem, II, *Libri tertii capita I-XIX*, CCG 32, Turnhout-Leuven 1996, *passim* (testo siriano).

Traduzione - Latina: frammenti in A. Van Roey, *Le traité contre les Tritheistes (CPG 7245) de Damien d'Alexandrie*, in: *Philobistôr. Miscellanea in bonorem Caroli Laga septuagenarii*, a c. di A. Schoors, P. Van Deun, OLA 60, Leuven 1994, 229-250.

8. *Epistula prolixa*

Nella risposta alla lettera scritta da Pietro di Callinico sulle opinioni espresse nell'*Adversus Tritheistas* di Damiano, il patriarca di Alessandria giustifica i contenuti della sua opera. Afferma che quelli che trovano da criticare l'*Adversus Tritheistas* non dovrebbero «offrire mero disprezzo e censura» ma spiegare come le sue parole possano essere interpretate in una differente maniera e in quali punti egli si allontani dai Padri; egli sostiene che è «azzardato e in contrasto con i Padri» ritenere che sia sbagliato chiamare le proprietà considerate nella comune sostanza (della Trinità) «ipostasi». Damiano adduce diversi testi patristici probativi in suo favore e sfida Pietro e altri a dimostrare che i testi addotti non siano dei Padri. È sua convinzione che i termini «proprietà», *prosopon* e «ipostasi» significhino la stessa cosa.

Edizione: CPG 7246 (1); molti frammenti in R.Y. Ebied, A. Van Roey, L.R. Wickham, *op. cit.*, CCG 32, *passim* (testo siriano).

Traduzione - Inglese: molti frammenti in ibidem, *passim*.

9. *Apologia secunda*

Dal libro II, cap. 7 del *Contra Damianum* apprendiamo che, mentre Pietro di Callinico stava a Paralos (Burlus), sul confine orientale dell'Egitto, nella speranza di incontrare Damiano, il patriarca di Alessandria gli spedì una *Seconda Apologia* per opera di un certo Zaccaria. Viene citato un passo da questo lavoro e più volte nel corso del libro II. Damiano si sta occupando dei concetti di ingenerazione, generazione e processione e adduce una prova dal *Contra impium grammaticum* di Severo di Antiochia.

Edizione: non è in CPG; frammenti in R.Y. Ebied, A. Van Roey, L.R. Wickham, *op. cit.*, CCG 29 e 35, *passim* (testo siriano).

Traduzione - Inglese: frammenti in ibidem, *passim*.

10. *Epistula per Gerontium allata*

Solo un piccolo frammento di questa lettera ci giunge in *Contra Damianum* di Pietro di Callinico. La lettera era un'altra *apologia* indirizzata da Damiano a Pietro

Edizione CPG 7246 (3), frammento in R Y Ebied, A Van Roey, L R Wickham, *op cit*, CCG 35, p. 405 (testo siriano)

Traduzione - Inglese ibidem, p. 404

11. *Epistula festalis*

Nel libro III, cap. 19 del *Contra Damianum* Pietro di Callinico cita anche brani dalla *Lettera festale* che Damiano scrisse nell'ottavo anno del suo patriarcato, 588/589. Essa polemizza direttamente contro Pietro e il suo uso dei testi patristici, in particolar modo contro l'impiego di passi dal *Contra Eunomium* di Gregorio di Nissa, i quali trattano dei concetti di generazione.

Edizione CPG 7247 (2), frammenti in R Y Ebied, A Van Roey, L R Wickham, *op cit*, CCG 35, p. 544 (*indices*)

Traduzione - Inglese frammenti in ibidem

Studi cfr A Van Roey, *Le traité contre les Trithéites* (CPG 7245), *cit*, 229-230

12. *Epistula ad episcopos Orientis*

I frammenti della lettera di Damiano ai vescovi dell'Oriente conservati nel *Contra Damianum* I, 13; II, 8 e II, 11 indicano che Damiano stava trattando le definizioni dei termini sostanza, ipostasi, proprietà e *prosopon* e ricorreva alle testimonianze dell'*Adversus Eunomium* di Cesarea e del *Contra impium grammaticum* di Severo di Antiochia.

Edizione CPG 7247 (1), frammenti in R Y Ebied, A Van Roey, L R Wickham, *op cit*, CCG 29 e 32, *passim* (testo siriano)

Traduzione - Inglese ibidem, *passim*

13. *Homilia in natiuitatem Christi*

Damiano predicò questa omelia alla presenza del legato imperiale Costantino subito dopo un terremoto in Siria (forse quello del 588 descritto da Evagrio, *HE* VI, 8). Dall'enfasi di Damiano sugli eretici che parlano di

tre divinità e dividono il Padre e il Figlio dallo Spirito, sembra che il triteismo fosse ancora un problema attuale.

Edizione CPG 7249, frammenti in W E Crum, *Theological Texts from Coptic Papyri*, *Anecdota Oxoniensia*, Oxford 1913, 21-33 (testo copto).

Traduzione - Inglese ibidem

Studi C D G Muller, *Damian, Papst und Patriarch von Alexandrien* *OrChr* 70 (1986) 139 e n. 75, T Hainthaler, in A Grillmeier, *Jesus der Christus* *cit*, II/4, 82 e n. 130

Il *Contra Damianum* di Pietro di Callinico riporta anche dei frammenti da una non ben specificata *apologia* e da una opera non menzionata.

COSMA INDICOPLEUSTE

La *Topografia cristiana* è l'opera «di un vero cristiano», pubblicata dopo il 547, come si può supporre a motivo delle eclissi di sole e luna citate nel VI libro, opera originariamente tramandata anonima e come tale letta ancora da Fozio (*Bibl.*, cod. 36). Nel X secolo si giunse alla scoperta del nome di Cosma Indicopleuste, nonostante l'autore nei suoi viaggi per commercio non si sia probabilmente mai spinto fino all'India, ma soltanto fino alle coste della Somalia, dell'Arabia e del Golfo Persico e intorno al 520 sia giunto nel regno di Axum (Abissinia). Quanto egli riferisce sull'India e su Ceylon (Taprobane), dove menziona tra l'altro la presenza di comunità nestoriane, lo conosce da racconti di altri viaggiatori, soprattutto dal suo amico Sopatro. Tuttavia a Bisanzio non si era mai letta una descrizione così esatta dell'universo (*κόσμος*) e della terra abitata (*οἰκουμένη*) e perciò si è pensato che l'autore fosse stato anche in India. Il contenuto fa capire inoltre il nome Cosma, che qui adottiamo per semplicità. In Oriente la *Topografia* sembra essere stata tramandata forse già nel VII secolo sotto il nome di Costantino di Antiochia. Infatti l'opera con lo stesso titolo che nella *Geografia* dello Pseudo-Mosè di Corene viene attribuita a costui presenta teorie che si incontrano anche in Cosma.

Cosma consiglia al lettore come approfondimento altri due suoi scritti, che non possediamo più: una dettagliata descrizione della terra, che a quanto pare trattava anche di questioni cosmologiche, come ad esempio la grandezza del sole, e un trattato sul corso delle stelle. Il primo scritto nominato è stato da lui dedicato a un certo Costantino, il secondo al diacono Omologo. Quest'opera è probabilmente in parte conservata nel libro IX della *Topografia*, la prima in estratti nel libro VI e negli ultimi due libri, XI e XII, che, come dimostra l'indice e fa capire la tradizione manoscritta, non appartenevano al testo originario della *Topografia*. Inoltre Cosma ha composto un *Commentario al Cantico dei Cantici*, prima di scrivere il libro VIII sul canto del re Ezechia (*Is* 38) come appendice alla sua rappresentazione della visione biblica del cosmo.

Cosma si è cimentato nella *Topografia* e dapprima ha composto i primi cinque libri, poi i libri dal VI al X come completamento, in più riprese, nonostante egli non avesse avuto la normale «cultura scientifica» per il suo tempo, nel senso dell'ἐγκύκλιος παιδεία, e così dovesse essere considerato incolto agli occhi dei suoi contemporanei. Aveva ascoltato le lezioni di Mar Aba, che più tardi sarebbe stato il *Katbolikos* della Chiesa nestoriana di Persia (540-552), che costui aveva tenuto ad Alessandria durante il suo viaggio attraverso l'Impero bizantino, prima di tornare in Persia passando da Costantinopoli nel 532. Mar Aba introdusse il suo ascoltatore nel pensiero di Teodoro di Mopsuestia, in particolare nella sua esegesi dell'Ottateuco e nella sua visione della storia della salvezza. Così egli comunicò a Cosma i fondamenti per una cosmologia che partiva dall'idea che il tabernacolo di Mosè o la tenda dell'alleanza (*Es 25*) fossero il modello del cosmo e così l'universo non fosse nient'altro che un tipo di edificio a due piani, un cubo coperto da una tettoia. Cosma cerca di difendere questa tesi contro l'immagine sferica del mondo e perciò, come egli dice, contro «i pregiudizi dei pagani» e della scienza contemporanea.

Decisiva è per Cosma la distinzione di due fasi della storia della salvezza – ossia due modi di esistere dell'uomo (καταστάσεις): quella in cui l'umanità visse fino a Cristo e quella futura, in cui Cristo è già entrato e che è promessa ai redenti – secondo Cosma anche agli angeli creati per servire gli uomini. Guardando questa distinzione Dio ha creato due spazi. Egli ha fatto estendere «tra cielo e terra», che abbracciano la complessità dell'universo (*Gen 1,1*), il firmamento (*Gen 1,6*), cioè il secondo cielo visibile, così che vi siano due spazi o sedi (ὄλοι) per l'uomo: quella temporanea sotto il firmamento e quella eterna (*II Cor 5,1*), nella quale per il momento fino alla fine dei tempi vive solo Cristo. Come la tenda dell'alleanza di Mosè, l'universo è un cubo di grandi dimensioni, ricoperto da una volta a botte (καμάρα), che è delimitato dal firmamento, cioè dal cielo visibile. La terra non è una sfera, ma è piana e rettangolare; essa forma la base del cubo. Circondata dall'Oceano insuperabile e così divisa dalla «terra dell'aldilà» mediante il Paradiso a oriente, «essa è sospesa sopra il nulla» (*Gb 26,7*), portata dalla forza di Dio. Ai suoi confini estremi (ὄρα) si innalza verso l'alto e così fornisce il dovuto sostegno alla volta del cielo.

La scienza pagana con il suo modello del mondo sferico segue, secondo Cosma, soltanto le proprie ipotesi e congetture; il vero cristiano (ὁ ὄντως χριστιανός) «appartiene a Dio, che ha parlato attraverso i profeti, gli apostoli e suo figlio stesso» (II, 111). Tuttavia non appena Cosma si vede messo a confronto con un'obiezione concreta alla sua raffigurazione del mondo cubica, che egli ritiene essere anche la raffigurazione del mondo insegnata dalla Bibbia, non ricerca la sua risposta soltanto nella Bibbia, ma anche in argomentazioni che attinge dal dibattito scientifico, in parte in alcune argomentazioni che venivano esposte anche nel contesto della cosmologia sferica. Così egli una volta si mostra informato ad esempio sulla

tesi messa in relazione con Aristotele (*Fisica IV*, 215a 31 ss.), tuttavia estranea alla di lui intenzione, per cui nello spazio vuoto, che Cosma paragona al nulla «sul quale la terra è sospesa», non vi sarebbe alcun movimento. In un'altra occasione utilizza ad esempio l'ipotesi sviluppata nell'ambito del modello sferico del mondo, di un'inclinazione nord-sud della terra.

Mentre W. Wolska-Conus ha tenuto conto della possibilità che Cosma con la sua *Topografia* reagisse a quella di Giovanni Filopono, C. Scholten ha saputo convincentemente esporre che questa visione non è giustificata dal testo. Molto più probabilmente è stato Giovanni Filopono con la sua opera *Sulla creazione del mondo* (CPG 7265), il primo commentario all'esamerone, a rispondere alla *Topografia* di Cosma. Tuttavia egli non aveva in mente soltanto Cosma, ma soprattutto l'esegesi antiochena della notizia della creazione. Se si ricollegava a Basilio di Cesarea (CPG 2835) e con lui a una tradizione che nell'esegesi del VI secolo appariva scomparsa, allora cercava di dimostrare che le affermazioni della Bibbia non erano in contraddizione con il modello sferico del mondo.

Edizioni: CPG 7468; PG 88,52-470; W. Wolska-Conus, *Cosmas Indicopleustes, Topographie chrétienne*, Tome I-III, Sch 141; 159; 197, Paris 1968-1973; A. Garzya, *Cosma Indicopleusta, Topografia cristiana*, Libri I-V, con una Premessa di W. Wolska-Conus e una Postfazione di R. Maisano, Napoli 1992.

Fonti: Fozio, *codex 36* (7 b 7-39); R. Henry, *Photius. Bibliothèque*, I, Paris 1959, 21-22. Per Mosè di Chorene: A. Soukry, a c. di, *Géographie de Moïse de Corène (d'après Ptolémée)*, Venise 1881, 5-7. Per Mar Aba: *Vie de Mara Aba*, a c. di P. Bedjan, *Histoire de Mar-Jabalaba, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques nestoriens*, Paris-Leipzig 1895, 206-274; *Histoire Nestorienne* (Chronique de Séert), a c. di A. Scher, PO 7, 2, 154-170.

Studi: M.V. Anastos, *Aristotle and Cosmas Indicopleustes on the Void*. Hellenika 4 (1953) 35-50 (rist. in: *Studies in Byzantine Intellectual History*, Variorum Reprints, London 1979, n. XIV); B. Schleisheimer, *Kosmas Indikopleustes, ein altchristliches Weltbild*, München 1959; Idem, *Zum Problem Glauben und Wissenschaft im sechsten Jahrhundert*, in: *Polychordia, Festschrift F. Dölger zum 75. Geburtstag*, a c. di P. Wirth, Amsterdam 1967, 318-344; W. Wolska, *La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes. Théologie et science au VI^e siècle*, Bibliothèque byzantine, Études 3, Paris 1962 (bibliografia); Eadem, *Deux contributions à l'histoire de la géographie*: *Travaux et mémoires* 5 (1973) 259-273; Eadem, *Geographie*: RAC 10, 1978, 155-222, spec. pp. 173-179; 185-187; A. Jacobs, *Kosmas Indikopleustes Die Christliche Topographie in slavischer Übersetzung*: *Byzantinoslavica* 40 (1979) 183-198; H. Wada, *Aus der Beschreibung der Insel Ceylon in der frühbyzantinischen und chinesischen Historiographie*, in: *Antikerezeption, Antikeverhältnis, Antikebegegnung in Vergangenheit und Gegenwart*, a c. di J. Dummer, Stendal 1983, 129-136; J. Oommen Madathil, *Die Theologie des Kosmas Indikopleustes*, Diss., Salzburg 1992; Idem, *Kosmas der Indienfahrer. Kaufmann, Kosmologe und Exeget zwischen alexandrinischer und antiochenischer Theologie*, Thaur 1996; L. Cansdale, *Cosmas Indicopleustes. Merchant and Traveller. Akten des XII. Internat. Kongresses für christliche Archäologie*: *JbAC*, Erg. 20, 1, Münster 1995, 609-616; P. Odorico, *L'uomo nuovo di Cosma Indicopleuste e di Giovanni Malalas*: *Byzantinoslavica* 56 (1995) 305-315; C. Scholten, *Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift «De officio mundi» des Johannes Philoponos*, PTS 45, Berlin-New York 1996, spec. 64-72, 406-419; Idem, *Johannes Philoponos De officio mundi Über die Erschaffung der Welt*, *Fontes Christiani* 23, 1, Freiburg-Basel-Wien 1997, 52-62; F.F. Schwarz, *Der Kosmos und Kosmas*: SO 71 (1996) 216-236.

LONGINO DI NUBIA

Rimasti padroni della Nubia dopo aver costretto i Blemmidi a rifugiarsi nelle steppe tra il deserto arabico e il Mar Rosso, i Nobadi, tra il 536 e il 545, avevano abbracciato il cristianesimo secondo la formula monofisita, preferendo alla lezione dei missionari imperiali quella di Giuliano, un presbitero inviato nello stesso periodo dal patriarca Teodosio. All'inizio, la cura pastorale era stata esercitata da Teodoro, vescovo dell'isola di File, e soltanto nel 569 la giovane Chiesa nobade riuscì a ottenere una giurisdizione propria nella persona di Longino, membro del clero alessandrino e fedelissimo di Teodosio, il quale, ricevuta l'ordinazione episcopale a Costantinopoli (2 giugno 566), aveva riparato in Nubia, dopo aver vissuto per qualche anno in stato di fermo. In seguito, Longino ebbe un importante ruolo nello scisma che afflisse il movimento monofisita durante la seconda metà del VI secolo. Nel 575, su richiesta dei chierici alessandrini Teodosio e Teodoro e con la benedizione di Paolo il Nero, presenziò nell'area desertica della Mareotide all'ordinazione di Teodoro e successivamente molto lavorò in Egitto, come in Siria, per contenere le rivendicazioni di Pietro, l'altro pretendente alla cattedra alessandrina. Ciò gli valse l'odio di costui e del successore Damiano, che avviò ai suoi danni un'intensa campagna presso i Nobadi. La denigrazione non sortì risultati; anzi, la tribù di Alwah, confinante e alleata del regno nobade, legò la propria conversione al battesimo per mano di Longino. Giovanni di Efeso (*Hist. eccl.* IV, 51-53) attesta che gli ultimi anni della sua esistenza, spentasi intorno al 580, lo videro impegnato nel reprimere l'eresia fantasiasta diffusa dai seguaci di Giuliano di Alicarnasso, il quale, sotto Giustino, aveva polemizzato con Severo di Antiochia, professando il carattere apparente della passione (aftartocetismo), in quanto il corpo del Cristo sarebbe stato incorruttibile per effetto della fusione teandrica scaturita dall'incarnazione. Di Longino si conservano in siriano una *Subscriptio Tractatus Theodosii Alexandrini* e i frammenti di tre *Lettere* scritte agli archimandriti monofisiti, a Giovanni di Beth Hanina e a Paolo il Nero.

Edizioni CPG 7217-7220, J-B Chabot, *Documenta*, CSCO 17, 84-86, 241-244 (testo), CSCO 103, 58-59, 168-170 (tr)

Studi Maspéro, 286-288, Honigmann, 224-229, G Ladocsi. DPAC 2, 2020 s; Fliche-Martin IV, 619-621, 666.

TEODOSIO, PRESBITERO ALESSANDRINO

Arciprete e legale della Chiesa alessandrina, è uno dei due chierici che, secondo Giovanni di Efeso (*Hist. eccl.* IV, 9), nel 575 indussero Longino di Nubia a partecipare all'ordinazione dell'archimandrita siriano Teodoro, favorendo in tal modo il disegno di Paolo il Nero, che mirava ad allarga-

re il primato antiocheno sulla Chiesa monofisita d'Egitto. Una sua *Epistula ad Longinum* è rimasta tra i *Capitula* di Giovanni Claudus, archimandrita di Mar Bassos: pervenutoci in traduzione siriana come l'intera raccolta che ce l'ha conservato, il documento raccomanda al destinatario la comunione con Teodoro di File: ciò lascerebbe supporre un incrinamento dei rapporti, dopo che quest'ultimo, pur approvando l'elezione di Teodoro al patriarcato alessandrino, tuttavia aveva evitato di accompagnare Longino alla cerimonia di ordinazione.

Edizioni CPG 7223, J-B Chabot, *Documenta* CSCO 17, 272-273 (testo), CSCO 103, 190 (tr)

Studi Honigmann, 226 s, J Irscher DPAC 2, 3394

TEODORO DI COPRI

Arcidiacono di Copri, sobborgo del capoluogo egiziano, è stato identificato con l'altro chierico cui Giovanni di Efeso (*Hist. eccl.* IV, 9) addebita la convocazione di Longino nella Mareotide per l'ordinazione dell'archimandrita siriano Teodoro (575). La stessa fonte induce a ritenerlo nipote dell'arciprete alessandrino Teodosio. Sotto il suo nome è pervenuta un'*Epistula ad Longinum* in frammenti siriani.

Edizioni e studi: CPG 7225, J.-B. Chabot, *Documenta*, CSCO 17, 273; 276 (testo), CSCO 103, 191, 193 (tr); Honigmann, 226 s; A. De Nicola. DPAC 2, 3378

TEODORO DI FILE

Situata a monte della prima cateratta del Nilo, ai confini con la Nubia, l'isola di File, nonostante sembri aver posseduto un vescovado sin dal IV secolo, aveva conservato un santuario dedicato a Iside, molto frequentato dalle tribù pagane circolanti per l'Alta Tebaide, fino al 536, allorché una spedizione bizantina agli ordini di Narsete aveva inflitto un colpo fatale a quel culto, convertendo il tempio in chiesa e trasferendo a Costantinopoli la statua della dea egiziana (Procopio, *De bello persico* I, 19). Intanto, sin dal 526 il processo di cristianizzazione dell'isola di File si era intensificato con l'arrivo del vescovo Teodoro, il quale, catechizzata la regione secondo la formula monofisita, si era premurato di assicurare la cura pastorale della Nubia, quando i Nobadi, rimasti padroni di quel territorio, avevano accolto il Vangelo con la predicazione del presbitero Giuliano (536-545). Dopo che Longino ebbe assunto la giurisdizione episcopale sullo stato nobade (569), i due vescovi marciarono di comune accordo, comunicando con Paolo il Nero e consentendo alla nomina dell'archimandrita siriano Teodoro a patriarca di Alessandria (575). Tuttavia, quan-

do Longino, rispondendo all'appello dei chierici alessandrini Teodosio e Teodoro, si recò nella Mareotide per consacrare Teodoro, il vescovo di File non volle seguirlo, adducendo motivi di salute dovuti all'età avanzata. Possediamo in frammenti il testo siriano del mandato (*entolikon*) che Teodoro di File assegna a Longino, per rappresentarlo all'ordinazione dell'altro Teodoro: la lettura del testo, al di là delle scuse ufficiali, rivela la paura di muoversi per timore di rappresaglie, il cui regista è stato individuato nel vescovo Giovanni di Celle. Forse questa defezione avrebbe cagionato un certo malanimo nei rapporti tra Longino e Teodoro di File, criticato per il suo debole comportamento.

Edizioni: CPG 7227; J.-B. Chabot, *Documenta*, CSCO 17, 274-275 (testo); CSCO 103, 192 (tr.)

Studi: J. Maspéro, *Théodore de Philae* RHR 59 (1909) 299-317; Honigmann, 175, 224-277, 232-233, A De Nicola DPAC 2, 3380 s., Fliche-Martin IV, 665 s.

GIOVANNI L'ELEMOSINIERE

Nato a Cipro, forse ad Amathous (Amatunte) nella seconda metà del V secolo da una famiglia agiata, Giovanni inizialmente seguì la carriera laica, si sposò ed ebbe dei figli. Dopo la morte dei suoi figli e poi di sua moglie, rinunciò ai beni terreni e si votò a Dio e a opere di carità. Nel 610 venne nominato patriarca di Alessandria dall'imperatore Eraclio e si dedicò alla causa dell'ortodossia calcedonese, impopolare in una terra dove la maggior parte dei cristiani erano monofisiti, fossero essi teodosiani o gaianiti. Istruì il clero, edificò chiese e destinò le grandi ricchezze della Chiesa imperiale ai poveri, costruendo orfanotrofi e ospedali e aiutando molte persone. Tra coloro che aiutarono Giovanni in Egitto furono Giovanni Mosco e Sofronio. Gli sforzi di Giovanni ebbero talmente successo che si afferma che, durante il suo patriarcato, il numero delle chiese calcedonesi aumentò da sette a settanta. Le sue opere caritatevoli non si limitarono all'Egitto: egli sostenne anche i rifugiati dagli attacchi persiani in Siria e in Palestina e aiutò Modesto, vicario dell'esiliato patriarca di Gerusalemme, a restaurare i Luoghi Sacri dopo il sacco di Gerusalemme del 614. Quando lo stesso Egitto venne minacciato dagli attacchi persiani, accettò l'offerta di Niceta, prefetto imperiale dell'Egitto (di cui potrebbe essere stato fratello adottivo) a rifugiarsi a Costantinopoli, ma una volta in viaggio si stabilì a Cipro e si ritirò ad Amathous, dove morì l'11 novembre 619 o 620 (data più probabile). I suoi amici, Giovanni Mosco e Sofronio, scrissero una *Vita* di Giovanni che è andata perduta e successivamente Leonzio, vescovo di Neapolis, per ordine di Arcadio, arcivescovo di Costanza, scrisse un supplemento a quella *Vita*, che è giunto fino a noi. Giovanni venne sepolto nella chiesa di S. Ticone, vescovo di Amathous. La sola opera di Giovanni che ci è pervenuta è una *Vita* di questo vescovo.

Edizione: CPG 7977; BHG 1859-1860; H. Usener, *Sonderbare Heiligen*, I, *Der heilige Tychon*, Leipzig, 1907, 111-149.

Studi: J.-M. Sauget: DPAC 2, 1564-1565; Idem: BS 6, 750-757.

GIORGIO DI ALESSANDRIA

Giorgio successe a Giovanni l'Elemosiniere come patriarca di Alessandria, probabilmente nel 620. L'unica sua opera che ci è giunta è la *Vita* di Giovanni Crisostomo, una compilazione basata principalmente sul *Dialogo sulla vita di San Giovanni Crisostomo* di Palladio, del quale essa incorpora circa la metà.

Edizioni: CPG 7979, F. Halkin, *Douze récits byzantins sur S. Jean Chrysostom*, Subsidia Hagiographica 60, Bruxelles 1977, 69-301.

Studi: C. Baur, *Georgius Alexandrinus* ByzZ 27 (1927) 1-16; P.R. Norton, *The Vita S. Chrysostomi by Georgius Alexandrinus* CPh 20 (1925) 69-72.

CIRO DI ALESSANDRIA

Ciro fu dapprima vescovo di Fasi (Sebastopoli). Nel 626 aderì alla cristologia di Sergio I di Costantinopoli (610-638), contribuendo per la sua parte alla politica religiosa dell'imperatore Eraclio e del suo patriarca. Fu nominato patriarca di Alessandria con funzioni anche di prefetto d'Egitto e governatore militare. Nel 633 riunì un sinodo ad Alessandria, promulgando un Atto di unione in 9 capitoli sulla base del monoenergismo, di cui il settimo punto chiarisce in che senso si potrebbe parlare di due nature, pur restando nella linea dell'«unica natura» di Cirillo o dell'*energeia theandrike* di Dionigi l'Areopagita (A. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, Breslau 1877, n. 234). Nonostante il sostegno imperiale questa unione con i monofisiti egiziani non ebbe grande successo. Nel 640, durante l'avanzata araba in Egitto, Cirio fu accusato di alto tradimento e deposto da Eraclio. Venne ristabilito nel 641 e nel novembre trattò la capitolazione di Alessandria. Morì il 21 marzo 642. Oltre i *Kephalaia* ci restano tre lettere di Cirio a Sergio.

Edizioni: CPG 7610-7613; Mansi 10,1004-1005; 11,560-568.

Studi: Bardenhewer V, 27 s.; Fliche-Martin V, spec 176 s.; Beck, 292 s., 431-434, DPAC 1, 699; BBKL 4 (1992) 902 ss. (bibliografia).

IPERECHIO

Autore di un breve sermone indirizzato ai monaci, *Adbortatio ad monachos*. Questa è la fonte delle massime attribuite a Iperechio negli

Apophtegmata Patrum (PG 65, 429-432). L'*Adbortatio* è anche attribuita al greco Efrem (CPG 3963).

Edizioni: CPG 5618, PG 79, 1473-1489.

Versioni: Cfr concordanza in L. Regnault, *Les sentences des Pères du désert. Troisième recueil et tables*, Solesmes 1976, 242-243

Studi: J.-M. Sauge: BS 7, 863-864

DANIELE DI SCETI

Un monaco di Sceti, chiamato Daniele, appare in numerosi racconti riguardanti monaci e asceti, e anche in alcune delle narrazioni degli *Apophtegmata Patrum*. I racconti erano estremamente popolari e furono tradotti in molte lingue orientali. Le versioni originali greche sono state raccolte da L. Clugnet. Benché sia probabile che esistesse un monaco storico scetiota chiamato Daniele, appartenente al VI secolo, il personaggio dei racconti può non sempre essere identico alla figura storica, e in alcuni casi è probabilmente inventato.

Edizioni: CPG 7363 (per i dettagli delle versioni); L. Clugnet, *Vie et récits de l'abbé Daniel de Scété*, ROC 5 (1900) 49-73, 254-271, 370-391; 6 (1901) 56-87 (introduzione); pubblicato separatamente in: *Bibliothèque hagiographique grecque*, Paris 1901, e anche in: *Bibliothèque hagiographique orientale*, I, Paris 1901, 1-68.

Studi: G. Garitte: DHGE 14 (1957) 70-72; J.-M. Sauge: DPAC 1, 889-890.

GIOVANNI DI NIKIU

Giovanni era vescovo copto di Nikiu, vicino ad Alessandria, ed è l'autore di una cronaca che si estende dal tempo di Adamo ed Eva al ritorno, nel 644, dall'esilio di Beniamino, patriarca copto di Alessandria. Egli occupò alte cariche ecclesiastiche, compresa quella di amministratore monastico, prima di venir allontanato da questi uffici per presunti abusi dei suoi poteri. La sua opera fu composta intorno al 690, per cui la sua nascita deve essere collocata al tempo dell'avanzata musulmana in Egitto.

La *Cronaca* di Giovanni originariamente conteneva 122 capitoli ma ci è giunta mutila e in traduzione. Può essere stata originariamente scritta o in copto o in greco, con alcune parti però che riguardavano questioni puramente egiziane scritte direttamente in copto; venne successivamente tradotta in arabo e infine in etiopico nel 1602. La versione etiopica è la sola disponibile. Nella trasmissione sono andate perdute molte parti dell'opera, di rilievo quelle che riguardavano il periodo significativo tra il 610 e il 640, in altre parole l'occupazione persiana dell'Egitto, il modo di agire di Ciro, patriarca calcedonese, con i Copti e le incursioni arabe in Egitto. In

aggiunta, le rubriche che furono premesse dal traduttore arabo non corrispondono sempre al capitolo in questione. Il testo etiopico che ci è giunto sembra essere una traduzione letterale dall'arabo.

Nonostante tutte queste difficoltà e il fatto che l'*editio princeps* del testo etiopico fosse accompagnata da una traduzione parafrastica, la *Cronaca* di Giovanni si è dimostrata estremamente preziosa per gli storici dell'Egitto. Il suo debito verso Giovanni Malalas è evidente e forse egli attinse anche da Giovanni di Antiochia e dal *Chronicon Paschale*. Data la sua posizione anticalcedonese, egli attribuisce il successo dei musulmani alle divisioni tra i cristiani e alla «persecuzione che era stata portata ai cristiani d'Egitto» dal patriarca calcedonese Ciro. Nondimeno, egli è il primo e il solo testimone oculare del periodo successivo alla conquista araba in Egitto. Soprattutto, Giovanni è un annalista che con un linguaggio semplice rende noto tutto il materiale che gli è disponibile.

Edizioni: CPG 7967; H. Zotenberg, *Chronique de Jean, évêque de Nikiou. Texte éthiopien publié et traduit*, Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale 24,1, Paris 1883, II ed. 1935, 125-605.

Traduzione - Inglese: in: R.H. Charles, *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu, Translated from Zotenberg's Ethiopic Text*, London-Oxford 1916, rist., Amsterdam s.d.

Studi: H. Schäfer, *Bruchstück eines koptischen Romans über die Eroberung Aegyptens durch Kambyzes*, SAB 38 (1899) 727-744; G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I, ST 118, Città del Vaticano 1944, 470-472; H.L. Jansen, *The Coptic Story of Cambyzes' Invasion of Egypt. A Critical Analysis of Its Historical Purpose*, Oslo 1950; M. Rodinson, *Notes sur le texte de Jean de Nikiou*, IV Congresso internazionale di studi etiopici. Accad. nazionale dei Lincei, an. 371, 1974, vol. II, Sezione linguistica, Roma 1974, 127-137 (bibl.); E. Jeffreys, B. Croke, R. Scott, *Studies in John Malalas*, Byzantina Australiensia 6, Sydney 1990, *passim*; ODB 2, 1066; T. Orlandi: DPAC 2, 1574.

AMMONIO DI ALESSANDRIA

Anastasio Sinaita cita due volte nel suo *Hodegos* (CPG 7745) lo scritto di un certo Ammonio di Alessandria, in cui costui attacca Giuliano di Alicarnasso, il teorico dell'aftartodocetismo. Proprio lì Ammonio invoca un'obiezione, che l'infedele giudeo Filone il filosofo deve avere sollevato contro Mnasone, discepolo degli apostoli: i miracoli dell'Antico Testamento superano di molto tutti i miracoli di Gesù, e molte affermazioni del Nuovo Testamento mostrano che Gesù non può essere Dio. Che questa citazione non risalga a Filone di Alessandria è evidente. Un influsso della discussione tra un monaco e due ebrei, certi Papisco e Filone, è improbabile, così come è improbabile la relazione, affermata da J.E. Bruns, con il perduto dialogo di Aristone di Pella (CPG 1101). Sia in un racconto «sulla dignità sacerdotale» (BHG 1322v), che originariamente è stato tramandato nel contesto di una predica di Anastasio del Sinai (CPG 7750), che in un'*Erotapokrisis* dello stesso Anastasio tramandata indi-

pendentemente (CPG 7746, 5) viene indicata come fonte la «storia della chiesa del filosofo Filone» (CPG 7512), cioè «Filone storiografo». Uno scoliasta menziona Filone di Carpasia che è vissuto alla fine del IV secolo. Di costui è tuttavia tramandato soltanto un *Commentario al Cantico dei Cantici* (CPG 3810) e un frammento di un *Commentario all'Esamerone*, citato da Cosma Indicopleuste (CPG 7463). Dato uno sguardo a quanto detto, non si può determinare nulla in maniera univoca, tranne il fatto che entrambe le citazioni di Anastasio non risalgono all'esegeta Ammonio di Alessandria, attivo nel VI secolo (CPG 5500-5506). Invece un terzo *testimonium* presente nell'*Hodegos* proviene probabilmente dallo scritto *Contro le eresie di Eutiche e Dioscoro* di un certo presbitero Ammonio di Alessandria.

Edizioni: (1) *Contra Iulianum Halicarnassensem* (CPG 6982): *Anastasio Sinaitae Viae dux*, XIII, 8, 23-51; XIII, 10, 12-79, ed. K.-H. Uthemann, CCG 8, Turnhout-Leuven 1981, 243-244; 252-254, (2) *Adversus haereses Eutychi et Dioscori*: ibidem XIV, 1, 1-33, CCG 8, 256-257.

Studi: G. Mercati, *Un preteso scritto di san Pietro vescovo d'Alessandria e martire sulla bestemmia e Filone l'istoriografo*. Rivista storico-critica delle scienze teologiche (1905) 162-180 (= Idem, *Opere Minori*, II, ST 77, Roma 1937, 426-438); M. Richard, *Les textes hagiographiques du codex Athos Philothéou 52* AB 93 (1975) 150, 154 (BHG 1322v in una recensione delle Pseudo-anastasio *Erotapokriseis* CPG 7746); J.E. Bruns, *The Altercatio Iasonis et Papischi, Philo, and Anastasius the Sinaite*. ThS 43 (1973) 287-294; D.T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, Assen-Minneapolis 1993, 210-211; K.-H. Uthemann, *Was verraten Katenen über die Exegese ihrer Zeit?*, in: *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für E. Dassmann*, a. c. di G. Schöllgen, C. Scholten, JbAC, Erg. 23, Münster 1996, 290

AMMONIO ALESSANDRINO

Non esistono dubbi sull'esistenza di un Ammonio alessandrino esegeta, che ha scritto commenti al libro di *Daniele* (PG 85, 1 364-1381; 1823-1826) e al Vangelo di Giovanni (PG 85, 1 392-1524), ma non si hanno elementi certi per una sua più precisa determinazione. Si tende a identificarlo con il presbitero ed economo della Chiesa alessandrina, il quale sottoscrisse una lettera all'imperatore Leone in difesa del Concilio di Calcedonia contro Timoteo Eluro. Nelle Catene su Giovanni lo si denomina «presbitero». Poiché dipende da autori del IV e V secolo, Reuss lo identifica con l'altro Ammonio alessandrino (CPG 6982), citato da Anastasio Sinaita e quindi vissuto nella prima metà del VI secolo. Altri, come Elorduy, hanno pensato di identificarlo con il filosofo Ammonio Sacca, e quindi sarebbe un autore anteriore al VI secolo, e precisamente del III, opinione tuttavia che comunemente non viene accettata (cfr. in questo volume Giovanni Filopono, pp. 363 ss.). L'esegeta sembra che sia vissuto tra il V e il VI secolo. Della sua opera si conservano solo frammenti, oltre dei due libri citati, anche di altri commenti biblici: sui *Salmi* (PG 85, 1361-1364), su

Luca, Atti degli Apostoli (PG 85, 1524-1608), sulla *Prima lettera ai Corinzi*, e sulla *Prima lettera di Pietro* (PG 85, 1608-1609); invece sono spuri i frammenti su *Matteo* (PG 85, 1381-1392).

Edizioni e studi: CPG 5500-5509; Th. Zahn, *Der Exeget Ammonius und andere Ammonius*. ZKG 38 (1920) 1-22, 331-336; J. Reuss, *Der Exeget Ammonius und die Fragmente seines Matthäus- und Johannes Kommentars*. Biblica 22 (1941) 13-20; Idem, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*, TU 89, Berlin 1965, 196-358; Idem, *Der Presbyter Ammonius von Alexandrien und sein Kommentar zum Johannes-Evangelium*. Biblica 44 (1963) 159-170; R. Devreesse: DBS 1, 1137; 1158; 1174; 1203; 1228; Bardenhewer, V, 83-86; E. Elorduy, *Ammonio en las catenas*. Estudios Ecl. 44 (1969) 383-432; H. Dörrie, *Ammonios, der Lehrer Plotins*. Hermes 83 (1955) 439-477, spec. pp. 471 ss.; *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, a. c. di S. Döpp, W. Geerlings, Freiburg 1998, 23.

VI
LETTERATURA
SIRIACA

a cura di PAOLO BETTILO

PREMESSA

V'è un luogo della seconda omelia predicata da Basilio sulla *Genesi* negli ultimi anni della sua vita, e quindi nella seconda metà degli anni settanta del IV secolo, su cui spesso si è soffermata l'attenzione dei lettori, sia antichi sia moderni, e che credo utile introdurre qui a illustrazione di taluni nodali problemi posti e dalla letteratura cristiana di lingua siriana nel suo complesso e dagli studi che la concernono.

Il vescovo di Cesarea, dunque, commentando *Gen* 1,2, dopo aver sottolineato con forza la sua preferenza per un'identificazione dello *spirito di Dio*, menzionato in quel versetto, con lo Spirito Santo, chiariva il suo «muoversi» sulle acque adducendo la spiegazione di «un Siro, tanto distante dalla sapienza mondana quant'era vicino alla scienza dei veri lumi», che lo aveva inteso alla luce del termine a esso corrispondente nella versione siriana del passo. «Diceva» infatti quell'anonimo testimone «che la parola dei Siri era più espressiva» di quella dei Greci e che, «per la sua parentela con l'ebraico, si accostava un po' di più al senso delle Scritture» (cfr. Basilio di Cesarea, *Sulla Genesi [Omelie sull'Esamerone]*, a c. di M. Naldini, Milano 1990, qui II 6,2, [t] 58; [v] 59).

È il problema dell'individuazione di questo «Siro» ad aver sollecitato spesso l'attenzione di lettori e studiosi. Qui rinvierò solo all'ipotesi più convincente al riguardo, da ultimo argomentata da L. Van Rompay in: *L'informateur syrien de Basile de Césarée. À propos de Genèse 1, 2*: OCP 58 (1992) 245-251: si tratterebbe di Eusebio, vescovo di Emesa, come conferma anche una più recente pubblicazione, dovuta a R. B. ter Haar Romeny, il cui titolo è pure interessante registrare qui, a uso di queste note introduttive: *A Syrian in Greek Dress – The Use of Greek, Hebrew, and Syriac Biblical Texts in Eusebius of Emesa's Commentary on Genesis*, Lovanii 1997.

È importante questa indicazione. Eusebio, infatti, primo testimone delle tradizioni esegetiche antiochene di cui si abbia un lascito letterario consistente, nato a Edessa intorno al 300, formato alla lettura delle Scritture a Cesarea, in particolare da Eusebio (e dunque in ambito origeniano), poi, intorno al 330, presente ad Antiochia presso Eustazio, è un buon testimone, nel suo bilinguismo, nella sua cultura biblica ricca di molteplici apporti, forse anche nella sua ritrosia a impegnarsi nelle accese discussioni teologiche del tempo, spesso troppo dominate da istanze speculative a lui

estranee (*Non sum contentiosus, sed et abstineo me a contentione*, scriveva), degli ambienti compositi delle Chiese di Siria, certo ellenizzati, ma non privi di propri originali apporti, maturati anche (e forse soprattutto) in una singolare familiarità con le tradizioni ebraiche. «Un siro in veste greca», scrive appunto Haar Romeny: un Siro, aggiungo, talora consapevole della dignità e forza che deriva al siriano dalla sua prossimità all'ebraico, come risulta nel caso dell'esegesi di *Gen 1,2*, su cui cfr., nel volume sopra citato, in particolare le pp. 174-183, anche se nei testi lì esaminati esso non è utilizzato, per la comprensione del «muoversi» dello Spirito, nel modo che risulta dalla pagina di Basilio, ma solo in un esempio introduttivo, che consente tuttavia di assimilarlo all'ebraico contro il greco, appunto... Forza e dignità del siriano, si osservava, che pure Basilio, è bene ricordare, riconosceva a questa lingua semitica.

Dunque, non solo i primi cultori «latini» di lingua siriana del Cinquecento la onoravano quale lingua del Cristo, «consacrata dalla sua stessa divina bocca», e tramite, quindi, di una testimonianza a lui più fedele, secondo una sensibilità quanto meno perplessa nei confronti di tradizioni teologiche troppo ellenizzanti (cfr. W. Strothmann, *Die Anfänge der syrischen Studien in Europa*, Wiesbaden 1971; A. Van Roey, *Les études syriaques d'Andreas Masius*. OLP 9 [1978] 141-158); non solo ancor oggi spesso molti si accostano ai testi delle comunità «semite» della Siria attenti a cogliervi tracce esemplari di cristianesimi più prossimi alla radice ebraica, presto tramontati e comunque affatto minoritari entro le Chiese greche e latine, ma già Eusebio, già Basilio attestavano sia la consapevolezza di una voce ben individuabile in loro, testimone di una familiarità a «Israele» altrove più difficile, sia la cura per essa.

Certo, vi sono studiosi che invitano a doverosa prudenza nel coltivare tesi che talora risultano giustificate più da proprie inquietudini (dalle inquietudini di un certo Occidente, anche cristiano) che dai testi: la «Siria», insistono, soprattutto nella sua parte romana, quando nasce Gesù è da tempo regione «greca» quanto alla cultura prevalente nelle sue élites urbane, né ci è consentito discernere chiaramente quanto d'altro essa ospiti di «autoctono», per così dire, così che il cristianesimo vi conosce sostanzialmente quelle declinazioni e risoluzioni che pure altrove, almeno in Oriente, attesta; del resto, aggiungono, non sono le comunità ebraiche più organizzate presenti nelle sue città, né nell'Osroene né nell'Adiabene né altrove, ad aver costituito, convertendosi (se mai si convertirono), il nucleo, tantomeno l'unico nucleo delle comunità cristiane che vi crescevano (così soprattutto Drijvers, i cui vari saggi saranno più oltre citati). Ogni ipotesi di lavoro va quindi pacatamente controllata, in uno studio delle testimonianze e dei testi reso più lento dalla pochezza della documentazione relativa alle origini, dalla complessità di quella successiva, tanto più in un tempo, quale il presente, di profondo rinnovamento degli studi relativi ai mondi che coesistevano, convergevano o confliggevano in epoca ellenistica, romana, tardoantica.

Con questa prudenza, ma anche nella percezione della irriducibilità di taluni dati, si è cercato di redigere le brevi e sommarie note, per lo più bibliografiche, che seguono.

INTRODUZIONE

Quello qui introdotto è un profilo affatto sommario solo di alcuni degli autori e dei blocchi letterari, quali l'insieme delle anonime versioni delle Scritture d'Israele o di quelle cristiane, operanti e tradite in lingua siriana. Nonostante la sua brevità, è essenziale premettervi talune, pur minime indicazioni bibliografiche, utili a favorire la collocazione di uomini e testi all'interno della storia, anche linguistica, di quelle regioni e di quegli ambienti di cui sono preziosi testimoni. È altresì opportuno far precedere queste stesse notizie da qualche ulteriore informazione sui principali strumenti (rassegne bibliografiche, enciclopedie, monografie, collane di edizione di testi, riviste) disponibili per lo studio della letteratura, delle vicende, dei luoghi, delle testimonianze tutte di questo vasto ambito dell'Oriente cristiano, cui si possa far agevolmente ricorso a integrazione delle mancanze o insufficienze delle pagine che seguono. Infatti, nell'impossibilità di presentare una trattazione e una bibliografia complete per ogni periodo, area tematica, autore o testo, si è proceduto, come già si osservava, a una individuazione assai selettiva sia dei soggetti sia degli studi loro relativi, segnalando, in quest'ultimo caso, solo quei lavori che obbedivano a criteri di riconosciuta significatività e/o rappresentatività nell'ambito della produzione scientifica relativa all'argomento di volta in volta preso in esame, privilegiando soprattutto i contributi più recenti, in grado di informare e orientare sulla stessa letteratura precedente. Si è cercato, invece – aggiunto –, di essere esaurienti nell'indicazione delle edizioni relative agli scritti autentici degli autori prescelti, che certo non sono tutti, ripeto, neppure limitatamente a quelli di cui ci sono pervenuti testi interi.

1. Strumenti

a) *Edizioni di testi*. Sono tre le principali collezioni di testi siriani: la *Patrologia Syriaca* (PS), promossa da R. Graffin, di cui sono usciti a Parigi, tra il 1894 e il 1926, 3 soli volumi (testo siriano e versione latina a fronte); la *Patrologia Orientalis* (PO), fondata dallo stesso R. Graffin, con la collaborazione di F. Nau, e proseguita da F. Graffin, il cui primo fascicolo fu pubblicato a Parigi nel 1903, mentre ora è edita a Turnhout (Belgio), per i tipi di Brepols, e che comprende, accanto a testi siriani, accompagnati da una versione ora per lo più in francese o inglese, testi delle letterature patristiche copta, araba, etiopica, armena, georgiana e anche greca. Infine, il *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (CSCO), fondato a

Parigi nel 1903 da J.-B. Chabot, che ne fu il primo direttore, e H. Hyvernat, e diretto dal 1948 da R. Draguet, che diede un impulso decisivo alla collezione, da allora pubblicata a Lovanio (Belgio), presso la casa editrice Peeters. Il *Corpus*, che è suddiviso in serie distinte, tante quante sono le lingue dell'Oriente cristiano, e ospita pure un'importante sezione di *Subsidia*, ovvero di monografie volte all'approfondimento di singoli autori, scritti, temi o vicende della storia delle Chiese d'Oriente, divide in due diversi volumi l'edizione del testo e la sua traduzione, condotta ora in lingua moderna (cfr. su questa collana A. De Halleux, *L'apport du CSCO à l'histoire de la littérature syriaque*, in: *Ephram-Hunayn Festival - Baghdad*, Baghdad 1974, 291-298).

Accanto a queste collezioni maggiori, si debbono segnalare alcune raccolte minori, spesso concluse, come quella di A. Smith Lewis e M.D. Gibson, *Studia Sinaitica*, 12 voll., Cambridge 1894-1907; quella di A. Mingana, *Woodbrooke Studies - Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshuni with a Critical Apparatus*, 7 voll., Cambridge 1927-1933, e quella, inaugurata da W. Strothmann nel 1971, delle *Göttinger Orientforschungen - Reihe I: Syriaca*, edita a Wiesbaden. È opportuno ricordare, anche, che traduzioni di testi siriaci, spesso accompagnate da ampie introduzioni e utili note, sono ospitate nelle *Sources chrétiennes* (Sch - Paris) e pure nella nuova collana dei *Fontes christiani*, edita a Freiburg.

In margine a queste scarse note sulle edizioni, è opportuno segnalare, infine, a minima informazione circa luoghi di custodia e cataloghi del vasto materiale manoscritto siriano il recente lavoro di A. Desreumaux, *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits syriaques*, Paris 1991.

b) *Manuali, repertori bibliografici, dizionari, riviste*. Numerose sono le presentazioni complessive, più o meno esaurienti e accurate, dell'insieme della letteratura siriana, a partire dal terzo, doppio volume della *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Roma 1719-1728) del maronita Giuseppe Simonio Assemani, di fatto il vero creatore del fondo orientale della Biblioteca Vaticana, in cui si trovano raccolte le molteplici informazioni allora accessibili sugli autori siriaci tutti, insieme alla pubblicazione di alcuni loro importanti testi. Fra i manuali ancora oggi reperibili sono da segnalare: R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris 1907 (III ed., rivista e aumentata, del volume, edito per la prima volta nel 1899, di cui è ora disponibile un'ed. an., Amsterdam 1970); A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn 1922 (ed. an., Berlin 1968); I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, Roma 1958 (in latino); P. Bettiolo, *Lineamenti di patrologia siriana*, in: A. Quacquarelli, *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Roma 1989, 503-603; M. Albert, *Langue et littérature syriaques*, in: M. Albert, R. Beylot, R.-G. Coquin, B. Outtier, Ch. Renoux, A. Guillaumont, *Christianisme Orientaux - Introduction à l'étude des langues et des littératures*, Paris 1993, 299-379; S. Brock, *A Brief Outline of Syriac Literature*, Kottayam 1997.

Fra gli strumenti bibliografici, si debbono ricordare: per le monografie e le edizioni anteriori agli inizi degli anni sessanta: C. Moss, *Catalogue of Syriac Printed Books and Related Literature in the British Museum*, London 1962; per gli studi siriaci recenti, le ottime, successive messe a punto di S. Brock, *Syriac Studies 1960-1970 - A Classified Bibliography*: PdO 1-2 (1973) 393-465; *Syriac Studies 1971-1980 - A Classified Bibliography*: ibidem 10 (1981/1982) 291-412; *Syriac Studies 1981-1985 - A Classified Bibliography*: ibidem 14 (1987) 289-360; *Syriac Studies 1986-1990 - A Classified Bibliography*: ibidem 17 (1992) 211-301; *Syriac Studies 1991-1995 - A Classified Bibliography*: ibidem 23 (1999) 241-350 (a questo strumento essenziale rinvio fin d'ora chiunque voglia agevolmente completare le indicazioni bibliografiche fornite in appendice a ogni singolo soggetto o autore del presente contributo, segnalando che appunto per soggetto e autore è organizzata pure la bibliografia di Brock, di cui esiste ora una parziale pubblicazione in volume a parte: S. Brock, *Syriac Studies: A Classified Bibliography [1960-1990]*, Kaslik 1996).

A integrazione di questi strumenti, si veda ancora: J. Assfalg, P. Krüger, *Kleines Wörterbuch des christlichen Orients*, Wiesbaden 1975 (tr. francese: Turnhout 1991), mentre su singoli temi o autori della Siria cristiana sono utili talune voci dei seguenti dizionari: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris; *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, Paris; *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris; *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris; *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York.

Infine, dedicate eminentemente alle letterature, alla storia o ai problemi dell'Oriente cristiano sono le seguenti riviste: *Le Muséon* (Louvain-la-Neuve); *Oriens christianus* (Wiesbaden); *Orientalia Christiana Periodica* (Roma); *Orientalia Lovaniensia Periodica* (Leuven); *Melto*, divenuta dal 1970 *Parole de l'Orient* (Kaslik, Libano); *Proche-Orient Chrétien* (Jérusalem); *The Harp - A Review of Syriac and Oriental Studies* (Kottayam/Kerala, India); *Aram* (Oxford). Sono da tener presenti, da ultimo, le annate di due ulteriori riviste, di cui è cessata da tempo la pubblicazione, ma che hanno ospitato numerosi testi e studi di grande interesse: *Revue de l'Orient chrétien* (Paris 1896-1946) e *L'Orient syrien* (Paris 1956-1967).

2. *Lingua, ambiente, storia delle Chiese di Siria: prime indicazioni*

Iscrizioni, documenti commerciali, formule magiche, brevi tracce di scritture manichee o traduzioni databili al II-IV secolo consentono, accanto, certo, a testi «originali» più ampi e forse anche, almeno in taluni casi, più antichi (ma comunque assai discussi nella loro datazione), di indagare tempo, modi e ragioni dell'imporsi della lingua e scrittura edesse-ne come veicolo della letteratura siriana tutta. Fra le edizioni e gli studi che di recente hanno ripreso in esame o addotto nuovi materiali in rela-

zione a questo insieme di testi e problemi, cfr. dapprima la raccolta di iscrizioni curata da H.J.W. Drijvers, *Old Syriac (Edesean) inscriptions*, Leiden 1972 (ma si veda ora: H.J.W. Drijvers and J.F. Healey, *The old Syriac Inscriptions from Edessa and Osrhoene. Texts, Translations and Commentary*, Leiden-Boston-Köln 1999), da integrare, tra l'altro, con S. Brock, *Syriac Inscriptions: A Preliminary Check-List of European Publications*: AION 38 (1978) 255-371; A. Desreumaux, *Pour une bibliographie sur l'épigraphie syriaque*: AION 40 (1980) 704-708; H.J.W. Drijvers, *New Syriac Inscriptions*. Aram 5 (1993) 147-161; e A. Desreumaux, A. Palmer, *Un projet international: le recueil des inscriptions syriaques*, in: *VI Symposium Syriacum 1992*, a c. di R. Lavenant, Roma 1994, 443-447. Si vedano ancora, per quanto concerne una documentazione connessa ad attività commerciali, gli scritti studiati da J. Teixidor in *Les derniers rois d'Édesse d'après deux nouveaux documents syriaques*: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 76 (1989) 219-222, e *Deux documents syriaques du III^e siècle après J.-C. provenant du Moyen Euphrate*. Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres 1990, 146-166 (testi su cui cfr. S. Brock, *Some New Syriac Documents from Third Century A.D.*: Aram 3 [1991] 259-267). Sempre in relazione alla storia linguistica del siriano edesseno, nei suoi intrecci con altri dialetti aramaici e nel suo costituirsi come lingua letteraria egemone nelle comunità cristiane di Siria e Mesopotamia, tra II e III secolo, cfr. inoltre gli studi di L. Van Rompay, *Some Remarks on the Language of Syriac Incantation Texts*, in: *V Symposium Syriacum 1988*, a c. di R. Lavenant, Roma 1990, 369-381, e, soprattutto, *Some Preliminary Remarks on the Origins of Classical Syriac as a Standard Language – The Syriac Version of Eusebius of Caesarea's Ecclesiastical History*, in: *Semitic and Cushitic Studies*, a c. di G. Goldenberg, S. Raz, Wiesbaden 1994, 70-89 (con ampia bibliografia), nonché il saggio di R. Contini, *Hypothèses sur l'araméen manichéen*: Annali di Ca' Foscari 34/3 (1995) 65-107 (pure con ampia bibliografia), che segnala, anche, gli interessanti materiali manichei pubblicati poi da M. Franzmann, I. Gardner, *Section B: Syriac Texts*, in: *Kellis Literary Texts, I*, a c. di I. Gardner, con la collaborazione di S. Clackson, M. Franzmann, K.A. Worp, Exeter 1996, 101-177. Sul più vasto problema relativo alla situazione linguistica del Vicino Oriente semita nel periodo tardoantico, cfr., infine, F. Millar, *Il ruolo delle lingue semitiche nel vicino oriente tardo romano (V-VI secolo)*: Mediterraneo antico 1/1 (1998) 71-94, mentre sui rapporti complessivi tra siriano e greco si vedano gli studi di S. Brock, *Some Aspect of Greek Words in Syriac*, in: S. Brock, *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet*, a c. di A. Dietrich: AAWG 96 (1975) 80-108 (ora in: S. Brock, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, IV, London 1984); *Greek into Syriac and Syriac into Greek*: Journal of the Syriac Academy 3 (1977) 406-422 (ora in: *Syriac Perspectives... cit.*, II); *From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning*, in: *East of Byzantium*, a c. di N. Garsoian, Th. Mathews, R. Thompson, Washington (DC) 1982, 17-34 (ora in: *Syriac Perspectives... cit.*, V); *Greek and Syriac*

in Late Antique Syria, in: *Literacy and Power in the Ancient World*, a c. di A.K. Bowmann, G. Woolf, Cambridge 1994, 149-160.

Un buon uso di parte dei documenti sopra citati, e di altri, in ordine a una storia, anche culturale, della Siria (romana) si può vedere ora nelle sezioni del volume, comprensivo di una ben articolata bibliografia, di F. Millar, *The Roman Near East 31 BC-AD 337*, Cambridge (Mass.)-London 1993, dedicate a quest'area geografica, su cui insistono anche gli studi di G. Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du Nord – Le massif du Bélus à l'époque romaine*, 3 voll., Paris 1953-1958; L. Dillemann, *Haute Mésopotamie orientale et pays adjacents*, Paris 1962; e G. Tate, *Les campagnes de la Syrie du Nord du I^{er} au VIII^e siècle, un exemple d'expansion démographique et économique à la fin de l'Antiquité*, Paris 1992.

Sulla Chiesa di Persia e i suoi luoghi, poi, cfr. i molti lavori di J.-M. Fiey: *Mossoul chrétienne*, Beyrouth 1959; *Assyrie chrétienne*, 3 voll., Beyrouth 1965-1968; *Nisibe, métropole syriaque orientale et ses suffragants des origines à nos jours*, CSCO 388, Louvain 1977; *Pour un Oriens Christianus novus. Répertoire des diocèses Syriaques orientaux et occidentaux*, Beirut-Stuttgart 1993, e i saggi raccolti in *Communautés syriaques en Iran et Irak des origines à 1552*, London 1979. Cfr. ancora E. Honigmann, *Evêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI^e siècle*, CSCO 127, Louvain 1951; Idem, *Le couvent de Barsauma et le patriarcat jacobite d'Antiche et de Syrie*, CSCO 146, Louvain 1954.

Sulla letteratura canonistica prodotta dalle Chiese di Siria si vedano almeno, per l'ambito nestoriano, i materiali di una raccolta di decisioni conciliari dell'VIII secolo editi in J.-B. Chabot, *Synodicon Orientale ou Recueil des Synodes nestoriens*, in: *Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale* 37, Paris 1902, e, per l'ambito siriano-occidentale o giacobita, i testi pubblicati in *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, a c. di A. Vööbus, CSCO 367 e 375 (tr. inglese: 368 e 376), Louvain 1975 e 1976, nonché gli studi dello stesso Vööbus, *Syrische Kanonensammlungen, I, Westsyrische Originalurkunden*, CSCO 307 e 317, Louvain 1970, e di W. Sellb, *Orientalisches Kirchenrecht, I, Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit); II, Die Geschichte des Kirchenrechts der Westsyrier (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit)*: SAW 388 e 543, Wien 1981 e 1989.

Da ultimo, nell'ambito di queste succinte note introduttive, segnalo le principali fonti letterarie, cronache e storie, prodotte da autori siriani, giacobiti, melchiti o nestoriani, e tradite in siriano, su cui si potranno utilmente consultare gli studi di J.-M. Fiey, *Jalons pour une histoire de l'église en Iraq*, CSCO 310, Louvain 1970 (con una rassegna critica complessiva delle fonti); S. Brock, *Syriac Sources for Seventh-Century History: Byzantine and Modern Greek Studies* 2 (1976) 17-36 (ora in: *Syriac Perspectives... cit.*, VII); Idem, *Syriac Historical Writing: A Survey of the Main Sources*: Journal of the Iraqi Academy (Syriac Corporation) 5 (1979/1980) 1-30 (ora in: *Studies in Syriac Christianity*, I, London 1992 – ampia rassegna del materiale cro-

nachistico o storico presente nella letteratura siriana, a esclusione di scritti biografici o agiografici, di storie monastiche o annotazioni storiche in margine a mss. e di pochi altri testi minori, contiene anche una bibliografia essenziale degli studi relativi alle 27 opere che considera –; alcune note bibliografiche aggiuntive si leggono, a fine libro, in *Addenda et corrigenda*, 1-2); A. Palmer, *Monk and Mason on the Tigris Frontier: The Early History of Tur 'Abdin*, Cambridge 1990 (il volume, come risulta con chiarezza dal titolo, è una ricerca storica settoriale, relativa a un'area e ad ambienti ben circoscritti, ma nodali, della «Siria» cristiana. Fornisce, tuttavia, numerose, utili indicazioni su diverse cronache e fonti agiografiche giacobite; l'indice analitico consente una rapida individuazione dei luoghi relativi alla valutazione di ogni singolo testo); Idem, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles – Including Two Seventh-Century Syriac Apocalyptic Texts Introduced, Translated and Annotated by S. Brock, with Added Annotation and Historical Introduction by R. Hoyland*, Liverpool 1993.

CRONACHE E STORIE ECCLESIASTICHE SIRIACHE (IN ORDINE CRONOLOGICO)

1) *Cronaca detta di Giosuè lo Stilita*. Quarta sezione della *Cronaca Zuqnin* (cfr. *infra*, 11), di autore probabilmente edesseno e giacobita, scritta, sembra, verso la fine del secondo decennio del 500, narra dettagliatamente le vicende degli anni 495-506/507 a Edessa, Amida e in tutta la Mesopotamia. Se ne hanno alcune edizioni e traduzioni separate (fra cui cfr. quella inglese di W. Wright, *The Chronicle of Joshua the Stylite, Composed in Syriac, A.D. 507*, Cambridge 1882), oltre a quella all'interno della cronaca che l'ha trasmessa; sul testo cfr. il recente saggio di A. Palmer, *Who Wrote the Chronicle of Joshua the Stylite?*, in: *Lingua restituta orientalis: Festgabe für J. Aßfalg*, a c. di R. Schulz, M. Görg, Wiesbaden 1990, 272-284, e lo studio, che ne accompagna la tr. tedesca, di A. Luther, *Die syrische Chronik des Josua Stylites*, Berlin-New York 1997.

2) *Cronaca d'Edessa*. Anonima, di autore calcedonense «con tendenze «nestoriane»» (cfr. S. Brock, *Syriac Historical Writing*), scritta poco dopo il 540, si estende dal 132/131 a.C., al 540 d.C., appunto: il testo è in *Chronica minora I*, a c. di I. Guidi, CSCO 1, 1-13 (tr. latina: 2, 3-11), Paris 1903, ed. an., Louvain 1955. Su questo testo cfr. ora W. Witakowski, *Chronicles of Edessa*. *Orientalia Suecana* 33/35 (1984/1986) 487-498.

3) *Cronaca di Arbela*. Anonima, relativa alle vicende delle Chiese dell'Adiabene tra 104 e 511, fu pubblicata da A. Mingana in *Sources syriaques*, I, Leipzig 1907 (1-75, testo; 76-168, tr. francese). A partire dalla metà degli anni venti si sono moltiplicati i contributi tesi a metterne crescentemente in discussione l'affidabilità, fino alle tesi estreme di Fiey, che nel

1967 sostenne trattarsi di un falso costruito dallo stesso Mingana. Se non può certo essere utilizzata per la ricostruzione delle vicende più antiche della storia cristiana di Arbela, pure alcuni (e in particolare Brock) sostengono che essa serba materiale autentico e prezioso per periodi più recenti, pur sottolineando la necessità di ulteriori studi per un suo uso sicuro. Ve n'è un'edizione anastatica in *Die Chronik von Arbela*, a c. di P. Kawerau, CSCO 467 (tr. tedesca: 468), Lovanii 1985.

4) *Cronaca Amida 569*. Sezione della *Storia ecclesiastica* dello Pseudo-Zaccaria Retore, di cui costituisce i libri VII-XII, composta utilizzando numerosi e importanti documenti dei regni di Anastasio, Giustino I, Giustino II e Giustino II, è attribuibile a un monaco giacobita che visse probabilmente ad Amida, nella seconda metà del VI secolo; si legge in *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, II, a c. di E.W. Brooks, CSCO 84, Paris 1921, 16-218 (tr. latina: CSCO 88, Paris 1924, 11-147, ed. an. di entrambi i volumi: Louvain 1953).

5) *Cronaca di Giovanni di Amida, vescovo di Efeso* (dal 542; † 586). La *Cronaca* si estende dall'età di Giulio Cesare al 585 d.C.; composta in tre parti, delle prime due restano sezioni diversamente ampie incorporate nella *Cronaca dello Pseudo-Dionigi di Tell-Mahre* (su cui cfr. le indicazioni date *infra* in 11: si tratta di pagine incluse nella sezione di questo testo edita in CSCO 104); la terza parte, che comprende gli anni 571-585 circa, è conservata, pur con lacune, in un ms. londinese ed è edita in W. Cureton, *The Third Part of Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus*, Oxford 1853, e poi in *Iohannis Ephesini Historiae ecclesiasticae pars tertia*, a c. di E.W. Brooks, CSCO 105, Paris 1935 (tr. latina: CSCO 106, Paris 1936 – ed. an. di entrambi i volumi: Louvain 1952). Giovanni è autore di una seconda opera della massima importanza per la storia del monofisismo nel VI secolo, le *Vite dei santi orientali*, scritte tra il 566 e il 568, ed editate in John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, a c. di E.W. Brooks, PO 17/1, 18/4 e 19/2, Paris, rispettivamente 1923, 1924 e 1926; su questo testo cfr. S. Ashbrook Harvey, *Asceticism and Society in Crisis. John of Ephesus and The Lives of the Eastern Saint*, Berkeley 1990.

6) *Storia ecclesiastica di Barhadbeshabba 'Arbaya*. Si tratta di una raccolta di *Storie dei santi Padri perseguitati a motivo della verità*, tra III e VI secolo, scritte verso la fine del 500 da un Barhadbeshabba, prete e *badoqa* (esaminatore delle Scritture) alla scuola nestoriana di Nisibi e poi probabilmente vescovo di Halwan, che va distinto dal più o meno contemporaneo Barhadbeshabba, discepolo a Nisibi di Henana, su cui si tornerà (cfr. da ultimo la messa a punto relativa a tale distinzione in G.J. Reinink, «Edessa Grew Dim and Nisibis Shone Forth»: *the School of Nisibis at the Transition of the Sixth-Seventh Century*, in: *Centres of Learning. Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, a c. di J.H.W. Drij-

vers and A.A. Mac Donald, Leiden-New York-Köln 1995, 77-89, qui n. 15 a p. 81). L'edizione del testo, curata, con tr. francese, da F. Nau, è in: *La première partie de l'histoire de Barhadbeshabba 'Arbaia*, PO 23/2, Paris 1932 (capp. 1-18), e *La seconde partie de l'histoire de Barhadbeshabba 'Arbaia*, PO 9/5, Paris 1913 (capp. 19-32).

7) *Cronaca melchita*. Anonima, interessata soprattutto alla storia ecclesiastica del VI secolo, benché inizi dalle vicende relative ad Adamo e si estenda fino alla morte di Eraclio (641), redatta intorno alla metà del 600 da un compilatore preoccupato di «situare il monofisismo severiano all'interno della storia delle eresie e di sottolinearne la condanna ripetuta», presenta una forte parentela letteraria con la più tarda e giacobita *Cronaca 846* (cfr. *infra*, 14). È introdotta, edita, tradotta e annotata da A. De Halleux, *La chronique melkite abrégée du ms. Sinai syr. 10*, Muséon 91 (1978) 5-44.

8) *Cronaca anonima o «Guidi»* (dal nome del suo editore). Si tratta di uno scritto nestoriano composto probabilmente intorno al 670/680, in una qualche località del Khuzistan, importante per la storia dell'ultimo cinquantennio dell'impero sassanide; è stato pubblicato, sulla base di una copia vaticana dell'unico ms. che lo conserva, in *Chronica minora*, I, 15-39 (tr. latina, 13-32); un'edizione, fondata sull'originale, con versione araba, è stata curata di recente da P. Haddad (Baghdad 1976).

9) *Rish Melle, ovvero Sommario della storia del mondo, di Giovanni bar Penkaye* (monaco nestoriano formatosi presso il monastero di Mar Giovanni di Kamul, vissuto nella seconda metà del VII secolo – i 15 volumi dei *Rish Melle* sono completati prima del 693/694 –, Giovanni è un autore la cui identità è stata talora confusa con quella del più tardo e omonimo Giovanni di Dalyatha (cfr. da ultimo R. Beulay, *Précisions touchant l'identité et la biographie de Jean Saba de Dalyatha*, PdO 8 [1977-1978] 87-116, soprattutto 88-102, con valutazione dei suoi scritti pervenutici; una versione della prima centuria del suo libro ascetico noto come *Il mercante* si può leggere in M. Albert, *Une centurie de Mar Jean Bar Penkaye*, in: *Mélanges A. Guillaumont – Contribution à l'étude des christianisme orientaux*, Genève 1988, 143-151, che lo situa, per le dottrine cristologiche prudentemente prospettate, tra gli «oppositori della chiesa nestoriana ufficiale», ricordando il caso di Henana di Adiabene – ibidem 144). Unicamente i libri X-XV del *Sommario*, su cui cfr. T. Jansma, *Projet d'édition du ktaba d-resb melle, de Jean bar Penkaye*, OrSyr 8 (1963) 87-106, sono stati pubblicati da A. Mingana in *Sources Syriaques*, I, Mossul 1908, 2-171 (tr. francese del solo XV libro, tutto dedicato alle vicende del VII secolo: 172-203, con indice; tr. inglese della sezione finale del libro XIV e della maggior parte del XV in S. Brock, *North Mesopotamia in the Late Seventh Century. Book XV of John Bar Penkaye's Rish Melle*, Jerusalem Studies in Arabic and Islam 9 [1987] 51-75 [ora in *Studies in Syriac Christianity*, cit., III]).

10) *Cronaca di Giacomo di Edessa* († 708). Continuazione della *Cronaca* di Eusebio, a partire dal ventesimo anno del regno di Costantino, giunge al 692, anno della sua redazione; ne restano frammenti editi in *Chronicon Jacobi Edesseni*, a c. di W.E. Brooks, CSCO 5, Paris 1905, 261-330 (tr. latina: CSCO 6, Paris 1907, 197-258 – ed. an. di entrambi i volumi: Louvain 1955).

11) *Cronaca Zuqnin o Cronaca dello Pseudo-Dionigi di Tell-Mabre*. Compilazione storica giacobita in quattro parti, redatta probabilmente a Zuqnin, località nei pressi di Amida (da cui il nome con cui oggi si preferisce designarla), si estende dagli inizi del mondo fino all'anno 775 d.C. circa: cfr. *Uncerti Auctoris Chronicon pseudo-dionysianum vulgo dictum*, a c. di J.-B. Chabot, CSCO 91 e 104, Paris 1927 e 1933 (ed. an. dei due volumi: Louvain, rispettivamente 1953 e 1952; tr. latina del primo, a c. dello stesso Chabot, in CSCO 121, Lovanii 1949; tr. francese del secondo, a c. di R. Hespel, CSCO 507, Lovanii 1989); la quarta parte della cronaca è edita, con versione francese, a c. di J.-B. Chabot, sotto il titolo di *Chronique de Denys de Tell-Mabré, quatrième partie*, in: *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences philologiques et historiques*, fasc. 112, Paris 1895. Su questo testo cfr. i due recenti studi di W. Witakowski, *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mabre: A Study in the History of Historiography*, Uppsala 1987, e *Sources of Pseudo-Dionysius for the Third Part of His Chronicle*: *Orientalia Suecana* 40 (1991) 252-275, che introduce alla versione da lui successivamente curata di questa stessa sezione della *Cronaca*: *Pseudo-Dionysius of Tell-Mahre, Chronicle, Part III*, Liverpool 1995.

12) *Cronaca 813*. Breve cronaca anonima, tradita da un ms. del X/XI secolo, che segnala gli eventi degli anni 775-813, è edita come *Chronicon anonymum ad annum 813 pertinens* in *Chronica minora*, III, a c. di E.W. Brooks, CSCO 5, Paris 1905, 243-260 (tr. latina a c. di J.-B. Chabot, CSCO 6, Paris 1907, 185-196 – ed. an. di entrambi i volumi, Louvain 1955).

13) *Cronaca 819*. Scritta a Qartmin, non molto dopo l'818/819, anno con le cui vicende chiude le sue annotazioni, relative alla sola era cristiana, anzi, per quasi la metà ai soli VII e VIII secolo, questa cronaca è tradita da una copia del IX secolo, dovuta a un certo Severo, che la fece per lo zio, Davide, vescovo giacobita di Harran; si legge come *Chronicon anonymum A.D. 819 pertinens*, a c. di A. Barsaum, nell'edizione del *Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens* (cfr. *infra*, notizia 15), CSCO 81, Paris 1920, 1-22 (tr. latina, a c. di J.-B. Chabot, in CSCO 109, Paris 1937, 1-16 – ed. an. di entrambi i volumi: Louvain, rispettivamente 1953 e 1952).

14) *Cronaca 846*. Breve scritto che estende le sue notizie dalla creazione del mondo all'846/847, il cui «ultimo redattore» sarebbe Nonno di Harran, monaco monofisita a Qartmin, poi ordinato vescovo di Tur 'Ab-

din da Dionigi di Tell Mahre, non molto tempo prima della sua morte, avvenuta nell'845 (Palmer, *Monk and Mason*, 11), o Davide di Harran, «il 26° vescovo consacrato dal patriarca Giovanni III (846-873)», nonché probabile destinatario della copia della *Cronaca 819*, dal cui testo esso in parte dipende (Palmer, *The Seventh Century*, 83). Lo scritto è edito in *Chronica Minora*, II, a c. di E.W. Brooks, CSCO 3, Paris 1904, 157-238 (tr. latina a c. di I.-B. Chabot, CSCO 4, 121-180 – ed. an. di entrambi i volumi: Louvain 1955).

15) *Cronografia di Elia di Nisibi* (1008-1046). Tradita da un ms. del 1018, in parte probabilmente di mano dell'autore, nestoriano, l'opera è edita in *Eliae Metropolitanis nisibeni Opus Chronologicum*, a c. di E.W. Brooks, I.-B. Chabot, CSCO 62/1-2, Paris, rispettivamente 1910 e 1909 (tr. latina: CSCO 63/1-2, Paris 1910 – ed. an. di tutti i volumi: Louvain 1954; v'è una tr. francese del testo, con indice dei nomi: L. Delaporte, *Chronographie de Mar Elie bar Shinaya, metropolitane de Nisibe*, Paris 1910).

16) *Cronaca di Michele il Siro*. Opera del patriarca giacobita Michele (1166-1199), la cronaca, la maggiore tra quelle siriane, si estende dalla creazione del mondo all'anno 1194/1195; è edita in J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche*, 4 voll., Paris 1899-1910 (ed. an., Bruxelles 1963); su una minima sezione della *Cronaca*, il suo rapporto con quella del «Verus Dionysius» di Tell Mahre, che in quel luogo cita, e i lavori che attendono entrambi gli scritti cfr. ora I. Shahîd, *The Restoration of the Ghassanid Dynasty, A.D. 587: Dionysius of Tell-mahre*. Aram 5 (1993) 491-503.

17) *Cronaca 1234*. Opera anonima della prima metà del XIII secolo, composta probabilmente nel monastero giacobita di Barsauma utilizzando in parte i materiali dello scritto di Dionigi di Tell Mahre; è edita in *Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*, a c. di I.-B. Chabot, CSCO 81, Paris 1920 (tr. latina: CSCO 109, Paris 1937 – ed. an. di entrambi i volumi: Louvain, rispettivamente 1953 e 1952).

18) *Cronaca di Bar-Hebraeus*. Dovuta al vescovo e «mafriano» d'Oriente della Chiesa siriano-giacobita Abu l-Farag Griguryus Ibn al-'Ibri, noto in Occidente come Bar-Hebraeus (1225/1226-1286), ultimo grande esponente della letteratura siriana medievale, la cronaca dipende in gran parte dall'opera di Michele, che prosegue fino ai tempi del suo autore; la prima parte, relativa alla cronografia secolare, è edita in E.A.W. Budge, *The Chronography of Gregory Abu'l-faraj, 1225-1286*, 2 voll. (I: tr. inglese – II: riproduzione in facsimile del ms. syr. Bodl. Hunt. 52), London 1932 – ed. an., Amsterdam 1976, la seconda parte, relativa alla storia religiosa, è edita, con tr. latina, in *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, a c. di J.B. Abbeloos, T.J. Lamy, 3 voll., Lovanii 1872-1877.

I. TRA II E INIZI IV SECOLO: IL RADICAMENTO DEI CRISTIANESIMI IN SIRIA

Il costituirsi di un «cristianesimo siriano» come «terza tradizione culturale», accanto alla greca e alla latina, secondo un'espressione di S. Brock (*Eusebius and Syriac Christianity*, cit., 212), è processo controverso, al punto che H.J.W. Drijvers ha ripreso polemicamente l'affermazione appena citata sottolineando che il suo uso è legittimo solo a patto che si intenda tale tradizione come «non fondamentalmente diversa da quanto si è pensato e scritto nella Siria che parlava il greco» (*Early Syriac Christianity... cit.*, 159 e, soprattutto, 173), svuotandola così di fatto di ogni forte individualità: il siriano, infatti, scriveva altrove, «non ospita una cultura diversa dal greco; entrambe le lingue sono espressione e veicolo della stessa civiltà ellenistica», in tutta la sua varia composizione (H.J.W. Drijvers, *Syriac Christianity and Judaism*, 126).

Uno dei punti intorno a cui ruota la discussione è, credo, quello della versione delle Scritture. Delle Scritture d'Israele, in primo luogo: chi ne è stato il promotore e l'autore? La comunità ebraica o una delle comunità cristiane di Edessa? E quale ruolo ha assunto l'eventuale ambiente ebraico che le avrebbe realizzate nell'evoluzione del cristianesimo in Siria? Delle Scritture cristiane, in secondo luogo: è un Vangelo greco o un Vangelo aramaico quello conosciuto originariamente in Siria? E se comunque, o quantomeno assai presto, le Chiese sire hanno conosciuto (e letto) un Vangelo greco, o costruito su testi e tradizioni greche, non hanno pure accolto e ospitato anche più arcaiche tradizioni aramaiche, di cui abbiamo sicura traccia? E queste non hanno avuto corso dapprima in ambienti ebraici, quelli stessi probabilmente legati a quella versione delle Scritture di cui si diceva, per cui l'accettazione di Gesù non era punto incompatibile con la propria tradizione, e che anche per questa via avrebbero influenzato significativamente ogni futura comunità cristiana in ambito siriano? M. Weitzman, ad esempio, riformulando antiche tesi, ha sostenuto di recente, sulla base di una rinnovata analisi delle varianti del testo siriano, che la *Peshitta* è traduzione ebraica e opera di «un'unica scuola», che ha lavorato tra gli inizi del II e, al più tardi, quelli del III secolo (*From Judaism to Christianity*, 163, 157-158). Ha sostenuto pure che il giudaismo che vi si riflette differisce da quello rabbinico ed esprime una tradizione

radicata in «un movimento popolare, ostile al culto, risalente ai tempi biblici» (ibidem 165-166). I suoi eredi, traduttori del testo, appunto, avrebbero adottato il cristianesimo in quanto più coerente del rabinismo «ai loro valori religiosi più cari» (ibidem 167), ostili anche a ogni soluzione gnostica (ibidem 158), che avrebbero così trasmesso, in uno con le Scritture, alla comunità cristiana, segnandola in modo decisivo. E S. Brock, J. Joosten e altri hanno rafforzato queste ipotesi sul versante del cosiddetto «Nuovo Testamento».

Drijvers, di contro, ritiene i cristiani di Siria in massima parte di origine gentile e spiega l'assunzione progressiva da parte di un numero crescente di loro, «ortodossi», non solo dei libri, che avrebbero provveduto a tradurre da un originale ebraico, ma anche di numerose tradizioni di Israele nel contesto dello scontro che li vide impegnati con gruppi e propaganda marcioniti o comunque «ereticali». Non vi sarebbe motivo, infatti, di ipotizzare alcun giudaismo non rabinico in Edessa, dati i legami tra la comunità ebraica di questa città e quella della vicina Nisibi, sede allora di una famosa accademia testimone di un giudaismo rabinico, appunto, né di ipotizzare alcun ruolo particolarmente attivo di quella comunità nelle origini e nella definizione del cristianesimo in Siria (cfr. H.J.W. Drijvers, *Syriac Christianity and Judaism*, 138-143; *Early Syriac Christianity...* cit., 174-175). L'Edessa del II secolo, all'apice del suo fulgore anche intellettuale, sarebbe, invece, caratterizzata prevalentemente da un cristianesimo colto, fortemente ellenizzato, quale quello di Bardesane, il filosofo e uomo di corte che celebra il Logos/Cristo come ordinatore del caos e maestro interiore, capace di dirigere la libera mente dell'uomo all'opera buona e al controllo del corpo e delle vicende mondane, «autentico ideale del nobile bene-educato e saggio», «rappresentante dei valori centrali della società nel centro stesso del potere», la corte (Idem, *Apocryphal Literature...*, 238), o, all'inverso, quale quello di un Taziano e degli apocrifi che al suo insegnamento risulterebbero coerenti (*Atti di Tommaso e Dottrina di Adai*, soprattutto), per cui il Cristo non è maestro, ma aiuto nella lotta contro il secolo, nell'*enkrateia* che deve dominare la vita di un cristiano teso alle nozze mistiche con il suo salvatore, per potere, puro, «riguadagnare la sua originaria immortalità», l'armonia di un mondo alternativo a quello del secolo presente (ibidem 239).

Ciò che comunque, per inciso, è opportuno sottolineare in parti o in sezioni consistenti di questi o altri scritti, quali ad esempio le *Odi di Salomone*, è il carattere simbolico e poetico che spesso essi assumono: si tratta di una poesia altamente elaborata, a carattere fortemente didascalico, che si connette con le più tarde opere di un Efreem e della sua scuola, costituendo così un tratto maggiore della prima letteratura cristiana in ambito siriano. Si tratta, ancora, di una poesia forse interna alle tradizioni sapienziali bibliche, che alcuni connettono con gli ambienti degli scribi «prossimi al Tempio di Gerusalemme e alla sua liturgia», che si vorrebbero dunque presenti e attivi sia nella meditazione teologica sia nella mis-

sione della primitiva comunità cristiana (M.-J. Pierre, *La vierge prédicante...*, 256 – cfr., per gli estremi del saggio, *infra*, la sezione STUDI relativa alle *Odi di Salomone*, pp. 435 ss.), o forse espressiva di una tradizione «non-greca e non-giudaica», aramaica, autoctona (così Palmer nelle conclusioni di un saggio del 1993, *A Lyre without Voice*, citato nell'ambito della letteratura relativa alla poesia di Efreem, 391).

Del resto non sono quelli fin qui menzionati gli unici gruppi o movimenti d'Israele operanti nelle regioni tutte della Siria romana e persiana, ben oltre la sola area edessena: non a torto si è di recente richiamata la scarsa attenzione prestata dalla ricerca sulle origini del cristianesimo di lingua siriana a un autore come «Elchasaï», che pure tra 116 e 117 aveva prodotto un «manuale di condotta cristiana» il cui ruolo, ad esempio, nelle comunità giudeo-cristiane della Mesopotamia meridionale è stato solo di recente rivelato appieno dal cosiddetto Codex Manichaicus Coloniensis (F.S. Jones, *The Astrological Trajectory...*, 185).

Quali che siano le ragioni delle diverse letture o indicazioni e il giudizio cui ci si voglia risolvere, è tuttavia certo, per riprendere le pacate osservazioni conclusive di Brock, nel saggio del 1992 sopra citato, che tutto quanto con sicurezza sappiamo o ci è tradito, ben databile, circa le origini del cristianesimo siriano si ricollega a eventi degli inizi del III secolo, a qualche frammento di Bardesane e al *Libro delle leggi dei paesi*, riportabile alla sua scuola. Solo questo è sottratto a ogni ambiguità: qualsiasi altro dato o scritto presenta problemi più o meno rilevanti di interpretazione, in ordine alla sua autenticità, alla sua datazione, al suo contesto, alla sua lingua. Di principio, «tutto ciò che si può dire con certezza è che alla fine del secondo secolo il cristianesimo era ben radicato a Edessa (probabilmente in forme diverse), e che alla fine del terzo secolo si era diffuso nei villaggi circostanti. Col quarto secolo, poi, una particolare forma di cristianesimo emerge come «ortodossa», e a partire da questa data siamo meglio informati, perché le generazioni successive si sono preoccupate di trasmettere i testi provenienti da questi particolari ambienti», per lo più distruggendo o alterando gli altri e ricostruendo, comunque, la storia delle proprie origini (Brock, *Eusebius and Syriac Christianity...* cit., 224 e 228-229).

Entro i problemi e limiti evidenziati da queste fugaci indicazioni vanno lette le singole notizie che seguono.

Studi: W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934 (II ed a c di G. von Strecker, 1964; tr. inglese: *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia 1971 e London 1972 – sulle tesi di questo studio cfr. Th.A. Robinson, *The Bauer Thesis Examined The Geography of Heresy in the Early Christian Church*, Lewiston-Queenston 1988); H.J.W. Drijvers, *Quq and the Quqites. An Unknown Sect in Edessa in the Second Century A.D.*, Numen 14 (1967) 104-129 (ora in: Idem, *East of Antioch. Studies in Early Syriac Christianity*, London 1984, xiv); J. B. Segal, *Edessa. The Blessed City*, Oxford 1970, S. Brock, *Jewish Traditions in Syriac Sources*, Journal of Jewish Studies 30 (1979) 212-232, W. Cramer, *Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrische Theologie*, Münster 1979, G. Rouwhorst, *Les oraisons de la table dans le Judaïsme et les célébrations eucharistiques des chrétiens syriaques*, Questions liturgiques 61 (1980) 211-240; H.J.W.

Drijvers, *Cults and Beliefs at Edessa*, EPRO 82, Leiden 1980; Idem, *East of Antioch. Studies in Early Syriac Christianity*, London 1984; Idem, *Apocryphal Literature in the Cultural Milieu of Osroene* Apocrypha – Le champ des apocryphes 1 (1990) 231-247; Idem, *Syriac Christianity and Judaism*, in: *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, a c. di J. Lieu, J. North, T. Rajak, London-New York 1992, 124-146; M. Weitzman, *From Judaism to Christianity. The Syriac Version of the Hebrew Bible*, in: *The Jews among Pagans and Christians* cit., 147-173; S. Brock, *Eusebius and Syriac Christianity*, in: *Eusebius, Christianity and Judaism*, a c. di H.A. Attridge, G. Hata, Leiden-New York-Köln 1992, 212-234; H.J.W. Drijvers, *History and Religion in Late Antique Syria*, London 1994; G. Koshelenko, A. Bader, V. Gaihov, *The Beginnings of Christianity in Merv*. *Iranica Antiqua* 30 (1995) 55-70; H.J.W. Drijvers, *Early Syriac Christianity. Some Recent Publications*. VC 59 (1996) 159-177; G. Rouwhorst, *Jewish Liturgical Traditions in Early Syriac Christianity*. VC 51 (1997) 72-93; J. Joosten, *La tradition syriaque des évangiles et la question du substrat araméen*. RHPHR 77 (1997) 257-272; F.S. Jones, *The Astrological Trajectory in Ancient Syriac-Speaking Christianity (Elchasai, Bardaisan, and Mani)*, in: *Atti del Terzo congresso internazionale di studi «Manicheismo e oriente cristiano antico» - 31 8 - 5.9. 1993*, a c. di L. Cirillo, A. Van Tongerloo, Turnhout 1997, 183-200.

LA PESHITTA DELL'«ANTICO TESTAMENTO»

Come si è osservato, forse non senza un qualche eccesso, la «Peshitta dell'Antico Testamento», ovvero la versione siriana «semplice» o «comune» (secondo il significato dell'aggettivo *peshitta*, appunto) delle Scritture d'Israele, «è il più antico corpo letterario in siriano, con una influenza ineguagliata su tutta la successiva letteratura in questa lingua» (Joosten, *La Peshitta de l'Ancien Testament...*, 385). Tradita, nel suo testo più prossimo a quello originario, da mss. del V secolo e da un codice fiorentino del IX a essi riacordato, la *Peshitta* dipende da una fonte ebraica che traduce utilizzando anche tradizioni presenti pure nella letteratura midrashica e targumica. Si è già accennato, nell'Introduzione a questo capitolo, alle diverse interpretazioni relative agli ambienti che l'avrebbero prodotta; di recente, lo studio delle citazioni veterotestamentarie nel *Diatessaron* di Taziano, composto intorno al 170, constatandone la dipendenza dal testo della *Peshitta*, ha rafforzato l'ipotesi di una formazione precristiana di quest'ultima, soprattutto nelle sue parti più antiche, quali il Pentateuco. Quelle di traduzione più recente, quali il libro dei *Proverbi* o dei *Salmi*, che risentono anche di frequenti contatti con il testo greco della *Settantina*, testimonierebbero invece una prossimità maggiore al pensiero cristiano, interpretabile, secondo Weitzman, come cristianizzazione della comunità ebraica che le andava producendo.

Iniziata prima del 150, la *Peshitta* sembra compiuta agli inizi del III secolo, e da allora di fatto trova recezione nelle sole comunità cristiane della Siria. Queste pur brevi note sulla versione siriana delle Scritture d'Israele non sarebbero complete senza un cenno alla traduzione del loro testo esaplaro, che Paolo, vescovo monofisita di Tella, condusse tra il 615 e il 617. Questa versione non soppiantò quella della *Peshitta*, ma fu utilizzata nell'ambito dell'esegesi biblica, soprattutto di parte occidentale.

Bibliografia: P.D. Dirksen, *An Annotated Bibliography of the Peshitta of the Old Testament*, Leiden 1989 (aggiornata in *The Peshitta as a Translation*, a c. di P.B. Dirksen, A. Van der Kooij, Leiden 1995, 221-236).

Edizioni: La prima edizione a stampa della *Peshitta*, da un suo manoscritto tardo, testimone di uno stato del testo lontano da quello originario, si trova, a cura di Gabriele Sionita, nella Bibbia poliglotta pubblicata da G.M. le Jay a Parigi nel 1645. Un'edizione a tutt'oggi diffusa, attraverso sue continue ristampe, è quella curata nel 1823 da S. Lee per la British and Foreign Bible Society, a uso della comunità siro-orientale dell'India del sud. Pure ristampata di recente, a cura della Trinitarian Bible Society, è un'altra edizione, apparsa a Urmia nel 1852 a cura di J. Perkins, su interessamento della missione presbiteriana, e concepita per i bisogni delle comunità nestoriane di quella regione. A cura di C.J. David, arcivescovo siro-cattolico di Damasco e di G. Abdisho-Khayyat, arcivescovo caldeo di Amid, è infine l'edizione di Mossul, ripubblicata in seguito, con correzioni, da J.-M. Vosté, nel 1951 a Beirut.

La prima edizione scientifica della *Peshitta*, a partire dagli anni sessanta del XX secolo, si deve al Peshitta Institute della Facoltà di Teologia dell'Università di Leiden, fondato da P.A.H. de Boer. Posta sotto il titolo complessivo di *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version*, l'edizione è ancora incompiuta.

Esistono alcune concordanze, pubblicate da W. Strothmann e da suoi collaboratori nelle *Göttinger Orientforschungen*, Wiesbaden, relative a *Ecclesiaste* o *Qoelet* (1973), *Salmi* (1976), *Profeti* (4 volumi, 1985), Pentateuco (4 volumi, 1986) e al «Mautabe» (*Gs, Gdc, 1-2 Sam, 1-2 Re, Pr, Eccles, Rt, Ct e Gb*: 6 volumi, 1991), purtroppo condotte sull'edizione di Urmia. Una concordanza basata sul testo edito a Leiden è in preparazione (ma si veda, limitatamente all'*Ecclesiastico*, quella curata da M.M. Winter, Leiden 1976, e, per il testo di *Osea*, P.G. Borbone, F. Mandracci, *Concordanze del testo siriano di Osea*, Memorie dell'Accademia delle Scienze., Cl. Sc. Mor. Stor. e Fil. V/11, Torino 1987), nonché il recente volume, curato da P.G. Borbone e K.D. Jenner, *The Old Testament in Syriac-Peshitta version*. Part V, Concondance, I: Pentateuch, Leiden 1997.

La versione di Paolo di Tella, nota come *graeca* o siro-esaplaro, è stata edita da A.M. Ceriani in *Monumenta sacra et profana VII. Codex syro-hexaplaris Ambrosianus photolith.*, Milano 1874; cfr. ancora: W. Baars, *New Syro-Hexaplaric Texts. Edited, Commented upon and Compared with the Septuagint*, Leyde 1968; i due lavori di A. Voöbus, *The Pentateuch in the Version of the Syro-Hexapla. A Fac-Simile Edition of a Midyat Ms Discovered 1964*, CSCO 369, Louvain 1975, e *The Book of Isaiah in the Version of the Syro-Hexapla. A Fac-Simile Edition of Ms St. Mark 1 in Jerusalem with an Introduction*, CSCO 449, Louvain 1983; A. De Halleux, *Glanures syro-hexaplaïres dans les florilèges grégoriens*. Muséeon 99 (1986) 251-290; e, infine, R.J.V. Hiebert, *The Syrohexaplaric Psalter*, Atlanta 1989.

Studi: *The Peshitta: Its Early Text and History*, a c. di P.D. Dirksen, M.J. Mulder, Leiden 1988; J. Joosten, *The Old Testament Quotations in the Old Syriac and Peshitta Gospels. A Contribution to the Study of the Diatessaron*: *Textus* 15 (1990) 55-76; P.D. Dirksen, *La Peshitta dell'Antico Testamento*, ed. it. a c. di P.G. Borbone, Brescia 1993 (con un'ampia, se pur sommaria, bibliografia); M.D. Koster, *Peshitta Revisited. A Reassessment of Its Value as a Version* *Journal of Semitic Studies* 28 (1993) 235-268; M. Weitzman, *Peshitta, Septuagint and Targum*, in: *VI Symposium Syriacum 1992*, a c. di R. Lavenant, Roma 1994, 51-84; Y. Maori, *The Peshitta Version of the Pentateuch and Early Jewish Exegesis*, Jerusalem 1995 (in ebraico); J. Joosten, *La Peshitta de l'Ancien Testament dans la recherche récente*. RHPHR 76 (1996) 385-395; S. Brock, *The Peshitta Old Testament – Between Judaism and Christianity*: *Cristianesimo nella storia* 19 (1998) 483-502; M. Weitzman, *The Syriac version of the Old Testament. An Introduction*, Cambridge 1999.

APOCRIFI DELL'«ANTICO TESTAMENTO»:
II BARUC E IV ESDRA

Il ms. ambrosiano occidentale non datato, forse del VII secolo, che ha fornito il testo base per l'edizione della *Peshitta* veterotestamentaria di Leiden, ospita tra l'altro, al suo interno, due scritti apocrifi, del cui testo, nella sua interezza, è anche l'unico testimone siriano, ma che hanno lasciato traccia nelle tradizioni, anche liturgiche, delle Chiese d'Oriente. Si tratta dell'*Apocalisse di Baruc*, nota come *II Bar* (la cui sezione conclusiva, circolata indipendentemente, si legge nella maggior parte delle Bibbie siriane), e di *IV Esdra*. Quale che ne sia la lingua originaria, queste importanti apocalissi, probabilmente degli inizi del II secolo, sono giunte alle comunità di Siria attraverso traduzioni fatte a partire da un testo greco. Si deve segnalare che, nel caso di *II Bar*, il siriano, con la versione araba che ne dipende, è l'unico testimone dello scritto.

Edizioni. *Apocalypse of Baruch*, a c. di S. Dederling, in: *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version*, IV/3, Leiden 1973 (solo testo, e relativamente ai capitoli 1-77, per la lettera, capitoli 78-87, cfr. ora il testo, con le note a esso relative, incluso in: *The Arabic Text of the Apocalypse of Baruch*, a c. di F. Leemhuis, A.F.J. Klijn, e G.J.H. Van Gelder, Leiden 1986, 117-137 [alle pp. dispari, con tr. inglese] e 151-154; tr. francese con importanti introduzione e commento: P. Bogaert, *L'Apocalypse de Baruch*, I-II, Sch 144-145, Paris 1969; tr. italiana, a c. di P. Bettiolo, in: *Apocrifi dell'Antico Testamento*, II, a c. di P. Sacchi, Torino 1989, 147-233); *IV Esdras*, a c. di R.J. Bidawid, in: *The Old Testament*, cit., IV/3 (solo testo; tr. italiana della versione latina con attenzione pure alle varianti siriane, a c. di P. Marrassini, in: *Apocrifi dell'Antico Testamento*, cit., II, 235-377).

DIATESSARON, VETUS SYRA E PESHITTA
DEL NUOVO TESTAMENTO

Il complesso problema della costituzione del Nuovo Testamento in lingua siriana, almeno in relazione alla sua sezione evangelica, la sola di cui qui si darà notizia, presuppone l'acquisizione di alcuni, pochi dati. Innanzitutto si deve sapere che le Chiese siriane, a partire dai primi decenni del V secolo, probabilmente su iniziativa del vescovo di Edessa Rabbula e comunque in concomitanza con il definitivo prevalere della componente «cattolica» al loro interno, hanno letto e usato tutte un testo dei Vangeli che era allora di recente costituzione. Precedentemente, infatti, le loro stesse letture liturgiche erano, per le pericopi evangeliche, condotte sul *Diatessaron*, ovvero su quell'armonia dei Vangeli che Taziano aveva composto intorno al 170. Tra gli anni quaranta e gli anni novanta del XIX secolo, tuttavia, due successive scoperte permisero di venire a conoscenza di due diversi testimoni (il palinsesto sirosinaitico – fine IV secolo – e il ms. curetoniano – V secolo) di una medesima versione, parrebbe, dei «vangeli separati». Questa versione, che si suole designare con il nome di *Vetus syra*, avrebbe fornito la base alla fissazione del testo della *Peshitta*, cui è anteriore, e sareb-

be stata a sua volta condotta utilizzando almeno in parte il *Diatessaron*, che quindi risulterebbe a essa precedente e consentirebbe di datarla, approssimativamente, al III secolo. Si può andare al di là dell'opera di Taziano? Sembra che questi, nella costruzione della sua «armonia», abbia utilizzato non solo i Vangeli «canonici», ma anche una «quinta fonte», il cui materiale concorda talora con lezioni proprie a testi quali il *Vangelo agli ebrei* o il *Vangelo di Tommaso*, e che si è proposto di identificare con quella tradizione aramaica di origine palestinese, indipendente dai Vangeli greci, che avrebbe veicolato per prima la testimonianza relativa a Gesù alle genti della Siria, facendo perno, in principio, sulle comunità ebraiche della regione. Certo, espressioni o più generalmente elementi aramaico-occidentali hanno segnato con forza non solo e non tanto, forse, la *Peshitta*, quanto la più complessiva meditazione esegetica e «spirituale» delle Chiese di Siria, come numerosi recenti studi hanno ben dimostrato (cfr. esemplarmente S. Brock, *The Lost Old Syriac...*).

Se questi sono i probabili momenti del progressivo costituirsi della versione «semplice» o «comune» dei Vangeli in Siria, non si possono tacere alcuni successivi sviluppi che ne modificarono più o meno radicalmente, in ambito siriano occidentale, il testo, pure senza affermarsi a livello ecclesiale. Agli inizi del VI secolo, infatti, Filosseno, vescovo monofisita di Mabbūgh, insoddisfatto del testo della *Peshitta* a motivo dei tratti «nestoriani» che scorgeva in talune sue lezioni, fece eseguire dal corepiscopo Policarpo una nuova traduzione dei Vangeli greci, a fini dogmatici, di cui abbiamo solo pochi frammenti. Un secolo circa più tardi, nel 616, in un convento nei pressi di Alessandria, un altro vescovo di Mabbūgh, deposto dalla sua cattedra per la sua fede monofisita, intraprese una traduzione del testo greco del Nuovo Testamento, forse utilizzando anche quella filosseniana: si tratta di Tommaso di Harqel, che incluse nella sua opera pure quegli scritti apostolici (*II Pt*, *II* e *III Gv*, *Gd*) non compresi prima nel canone delle Chiese d'Oriente.

Edizioni: a) *Diatessaron*: cfr. le edizioni del commento al *Diatessaron* di Efreem, citate fra le opere di questo autore, principale fonte della nostra conoscenza dell'armonia evangelica nella sua forma siriana. b) *Vangeli separati*: ms. curetoniano: W. Cureton, *Remains of a Very Ancient Recension of the Four Gospels in Syriac, Hitherto Unknown in Europe*, London 1858; palinsesto siro-palestinese: A.S. Lewis, *The Old Syriac Gospels or Evangelion da-mepharreshe; Being the Text of the Sinai or Syro-Antiochene Palimpsest, Including the Latest Additions and Emendations, with the Variants of the Curetonian Text, Corroborations from Many Others MSS., and a List of Quotations from Ancient Authors*, London 1910. *Peshitta*: P.E. Pusey, G.H. Gwilliam, *Tetraeuangelium Sanctum juxta simplicem Syrorum versionem ad fidem codicum, Massorae, editionum denuo recognitum*, Oxford 1901 (è il testo ripreso sia nelle edizioni del NT curate, a partire dal 1905, dalla British and Foreign Bible Society, sia in quelle patrociniate, dal 1988, dalla United Bible Society – da integrare, per *II Pt*, *II-III Gv*, *Gd* e *Apoc*, con J. Gwynn, *The Apocalypse of St. John in a Syriac Version Hitherto Unknown*, Dublin 1897, ed. an., Amsterdam 1981; e *Remnants of the Later Syriac Versions of the Bible, Part I: New Testament*, London 1909, ed. an., Amsterdam 1973, pure utilizzati nelle ristampe complessive del NT sopra citate, per le sezioni indicate). È in preparazione un'edizione critica del NT siriano, promossa dall'Università di Mün-

ster (Germania), sotto il titolo di *Das neue Testament in syrischer Überlieferung*, di cui sono comparsi tre volumi: B. Aland (in collaborazione con A. Juckel), I, *Die grossen Katholischen Briefe*, Berlin-New York 1986 (cfr. la recensione di A. De Halleux: *Muséon* 99 [1986] 359-362); B. Aland, A. Juckel, II, *Die Paulinischen Briefe, Teil 1. Römer und 1 Korintherbrief*, Berlin-New York 1991 (cfr. la recensione di A. De Halleux: *Muséon* 104 [1991] 389-391); Idem, II, *Teil 2. 2. Korintherbrief, Galaterbrief, Epheserbrief, Philipperbrief und Kolosserbrief*, Berlin-New York 1995. *Versione harqlense*: J. White, *Sacrorum Evangeliorum, Actorum Apostolorum et Epistolarum tam catholicarum quam paulinarum Versio Syriaca Philoxeniana*, 3 voll., Oxonii 1778-1803; A. Vööbus, *The Apocalypse in the Harklean Version. A Fac-Simile Edition of Ms Mardin Orth. 35, f.os 143r^o - 159v^o, with an Introduction*, CSCO 400, Louvain 1978. I volumi dell'edizione di Münster, sopra citata, contengono pure il testo della versione di Harqel.

Una pubblicazione comparata dei testi delle diverse versioni siriane dei Vangeli è fornita ora da G. A. Kiraz, *Comparative Edition of the Syriac Gospels*, 4 voll., Leiden 1996 (il cui primo volume ospita un'ampia *Introduction to the Harblean Text*, dovuta a A. Juckel, xxxi-xxxix; sulla pubblicazione cfr. la recensione di T. Baarda: *Novum Testamentum* 29 [1996] 405-413).

Una concordanza del NT siriano è offerta da G. A. Kiraz, *A Computer-generated Concordance to the Syriac New Testament*, Leiden 1993; cfr. *The Concordance to the Peshitta Version of the Aramaic New Testament*, New Knoxville (OH) 1985; e W. Jennings, U. Gantillon, *Lexicon to the Syriac New Testament*, Oxford 1926, ed. an., ivi 1962.

Studi: J. Kerschensteiner, *Der altsyrische Paulustext*, CSCO 315, Louvain 1970; B. M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission and Limitations*, Oxford 1977 (per la *Peshitta* cfr. cap. 1); S. Brock, *Jewish Traditions in Syriac Sources*: *Journal of Jewish Studies* 30 (1979) 212-232; Idem, *The Resolution of the Philoxenian/Harklean Problem*, in: *New Testament Textual Criticism, Essays in Honour of B.M. Metzger*, a c. di E. J. Epp, G. D. Fee, Oxford 1981, 325-343; B. Aland, *Bibelübersetzungen - 4. Die Übersetzungen ins Syrische 2. Neues Testament*: *TRE* 6 (1980) 189-196; A. Vööbus, *Studies in the History of the Gospel Text in Syriac II*, CSCO 496, Louvain 1987; J. Joosten, *The Syriac Language of the Peshitta and Old Syriac Versions of Matthew. Syntactic Structure, Translation Technique and Inner Syriac Developments*, Ph. D. Thesis Hebrew University, Jerusalem 1988 (ora edita a Leiden 1996); S. Brock, *The Lost Old Syriac at Luke I: 35 and the Earliest Syriac Terms for the Incarnation*, in: *Gospel Traditions in the Second Century*, a c. di W. L. Petersen, Notre Dame-London 1989, 117-131; W. Strothmann, *Die Handschriften der Evangelien in der Versio Heraclensis*, in: *Lingua restituta orientalis; Festgabe für J. Assfalg*, a c. di R. Schulz, M. Görg, Wiesbaden 1990, 367-375; J. Joosten, *The Text of Mt 13, 21a and Parallels in the Syriac Tradition*: *NTS* 37 (1991) 153-159; Idem, *West Aramaic Elements in the Old Syriac and Peshitta Gospels*: *Journal of Biblical Literature* 110/112 (1991) 271-289; W. L. Petersen, *Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance and History in Scholarship*, Leiden 1994; J. P. Lyon, *Syriac Gospel Translations. A Comparison of the Language and Translation Method Used in the Old Syriac, the Diatessaron and the Peshitta*, Louvain 1994; A. Juckel, *Zur Revisionsgeschichte der Harklensis*, in: *Bericht der Hermann Kunst-Stiftung zur Förderung der neuteamentlichen Textforschung für die Jahre 1992-1994*, Münster 1995, 50-68; S. Brock, *A Palestinian Targum Feature in Syriac*: *Journal of Jewish Studies* 46 (1995) 271-282; G. Lenzi, *L'antica versione siriana dei Vangeli dopo centocinquanta anni di ricerca*: *Annali di scienze religiose* 3 (1998) 263-278.

ODI DI SALOMONE

Si tratta di uno degli scritti più interessanti della primissima letteratura siriana: 42 odi, dalla scrittura assai curata, probabilmente siriane nella lo-

ro originaria redazione, ma pervenuteci pure in una recensione greca forse della stessa mano della prima, che l'anonimo autore cristiano ha diffuso sotto lo pseudonimo del re Salomone, a significare che chi parla è «la gloriosa figura della sapienza regale di cui egli è il tipo» (M.-J. Pierre, *Odes... - Introduction*, 26). Assai vicine a vocabolario e temi giovannei, ma anche qumranici, si è detto, sono state ritenute il più delle volte un documento antico, degli inizi del II secolo, che la più recente interprete vorrebbe riportare a un autore precedente dall'ambiente giudeo-cristiano di Gerusalemme, vicino al Tempio, memore dei modi di scrittura e d'interpretazione tradizionali, di tendenza ascetica, compositore di canti liturgici, forse addirittura legato alla famiglia di Gesù, interprete di una meditazione sofianica «assai primitiva» (ibidem 54).

Di contro, Drijvers, soprattutto, in numerosi studi ha teso a dimostrare che le *Odi* sono originarie di un ambiente culturale bilingue del III secolo, visti gli spunti antimarcioniti e le tracce di una cristologia antiochena caratteristica del II secolo che presenterebbero, l'influenza del *Diatessaron* di Taziano e dell'interpretazione encratica della tradizione cristiana che accuserebbero. Di più, egli sostiene che, con e contro i *Salmi* manichei, cui vengono allora accostate, rivelerebbero i fermenti di una stagione inquieta e vivace delle comunità «cristiane» dell'Edessa degli ultimi decenni del 200.

Edizioni (in ordine cronologico, con indicazione delle eventuali traduzioni): J. H. Charlesworth, *The Odes of Solomon-The Syriac Text. Edited with Translation and Notes*, Chico (Ca.) 1973; Idem, *The Odes of Solomon. Papyri and Leather Manuscripts of the Odes of Solomon*, Duke University, Durham (NC) 1981; M. Lattke, *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*, 4 voll., Fribourg-Göttingen 1979-1986 (contiene una tr. tedesca); M. Franzmann, *The Odes of Solomon. An Analysis of the Poetical Structure and Form*, Fribourg-Göttingen 1991 (contiene una tr. inglese); M. Lattke, *Oden Salomos*. Text, Übersetzung, Kommentar, Teil I - *Oden 1 und 3-4*, Göttingen 1999.

Traduzioni - Italiana: M. Erbetta, *Le Odi di Salomone*, in: Erbetta I/1, *Vangelii. Testi giudeo-cristiani e gnostici*, Casale Monferrato 1982, pp. 608-658.

Francese: M.-J. Pierre, *Les Odes de Salomon*, Turnhout 1994 (con introduzione e commento).

Studi: Presentazione complessiva: M. Petit, *Odes de Salomon*: *DSp* 11 (1982) 602-608. a) *Odi e Nuovo Testamento*: D. E. Aune, *The Odes of Solomon and Early Christian Prophecy*: *NTS* 28 (1982) 435-460; M. Lattke, *The Apocripbal Odes of Solomon and New Testament Writings*: *ZNTW* 73 (1982) 294-301; J. T. Sanders, *Nag Hammadi, Odes of Solomon and New Testament Christological Hymns*, in: *Gnosticism and the Early Christian World*, a c. di J. E. Goehring et al., Sonoma 1990, 51-66.

b) *Lingua, ambiente e tempo di redazione*: L. Abramowski, *Sprache und Abfassungszeit der Oden Salomos*: *OrChr* 68 (1984) 80-90; H. J. W. Drijvers, *Odes of Solomon and Psalm of Mani*, in: *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to G. Quispel*, a c. di R. Van den Broek, M. J. Vermaseren, Leiden 1981, 117-130; Idem, *Solomon as Teacher: Early Syriac Didactic Poetry*, in: *IV Symposium Syriacum 1984*, a c. di H. J. W. Drijvers, R. Lavenant, C. Moltenberg, G. J. Reinink, Roma 1987, 123-134; M. Franzmann, *Portrait of a Poet: Reflections on the Poet in the Odes of Solomon*, in: *Perspectives on Language and Text. Essays (...) in Ho-*

nour of F.I. Andersen, a c. di E.W. Conrad, E.C. Newing, Winona Lake 1987, 315-326; M. Latke, *Die griechischen Wörter im syrischen Text der Oden Salomos: Aram 5* (1993) 285-302. c) Teologia: H.J.W. Drijvers, *The 19th Ode of Solomon: Its Interpretation and Place in Syrian Christianity*, JTS 31 (1980) 337-355; M. Franzmann, *Strangers from Above: An Investigation into the Motifs of Strangeness in the Odes of Solomon and Some Gnostic Texts*, Muséon 103 (1990) 27-41; M. Latke, *Die Messias-Stellen der Oden Salomons*, in: *Anfänge der Theologie*, Göttingen 1991, 429-445; M.-J. Pierre, *La vierge prédicante de la 33^e Ode de Salomon*, in: *Centre d'études des religions du l'ère - De la conversion*, a c. di J.-Ch. Attias, Paris 1997, 255-279; Idem, *Les Odes de Salomon, -chants de la venue du Seigneur*, in: *Prologues, Entrer en matière*, a c. di J.-D. Dubois, B. Roussel, Paris 1998, 149-164.

BARDESANE

Lo stato frammentario del materiale riferibile a Bardesane, di cui spesso è incerta l'attribuzione, per la difficoltà di discernere tra quanto è suo e quanto è invece ascrivibile a discepoli a lui più o meno prossimi, sia cronologicamente sia dottrinalmente, non consente una ricostruzione precisa e concorde del suo insegnamento. Certa è comunque l'importanza della sua opera, che ha aperto il siriano edesseno a un uso più vasto di quello assicuratosi dall'attività dei traduttori delle Scritture, sia ebraiche, sia cristiane.

Esponente dell'aristocrazia cittadina, e sicuramente figura di spicco della corte di Abgar VIII il Grande, Bardesane fu intellettuale erudito, dai molteplici interessi, interprete accorto della «filosofia religiosa» del tempo e, insieme, scrittore raffinato. Di recente si è sottolineata la priorità, in lui, degli interessi astrologici, conformemente a un tratto bene attestato della cultura, anche «giudeo-cristiana», della regione. Come il colto, curioso e versatile Bardesane si sia accostato al cristianesimo è difficile dire. Sembra tuttavia che il suo insegnamento attesti alcune salde prese di posizione che non è inutile richiamare e che possono forse suggerire qualche risposta. Contro Marcione, ad esempio, egli sostiene la bontà di Dio, dell'unico Dio; contro un monoteismo «asessuato», sembra però affermare la costitutiva fecondità del Divino, la sua originaria «doppiezza»: Dio è uno, certo, ma essendo ad un tempo Padre e Madre di vita; contro gli ambienti, ebraici e cristiani, sostenitori della creazione dal nulla, Bardesane insiste poi sulla compresenza con Dio, ma sotto di lui, di fuoco, luce, acqua, vento/spirito e, ad un livello ancora inferiore, tenebra: sarebbe stato un incidente prodotti sul piano intermedio dei quattro «enti» originari ad aver prodotto quello stato di dolorosa mescolanza da cui l'intervento del Dio, invocato a gran voce dagli enti stessi, avrebbe tratto il mondo, in cui avrebbe allora «inserito» una potenza nuova, un soffio vitale/noetico a loro di principio estraneo. Contro ipotesi diffuse, infatti, Bardesane afferma con forza la libertà dell'uomo, cuore del mondo, nel suo centro divino: il tutto è sì costretto da un fato che ne condiziona gli eventi; v'è sì in ogni suo ente una natura, che preme con potenza, ma v'è anche, nell'uomo, decisiva, irriducibile, moderatrice, la libertà, che lo innalza oltre natura e fato.

Nel tempo della mescolanza, in ordine al ripristino dello stato di originaria divisione degli enti – ma un ripristino che inauguri uno stato di equilibrio indefettibile –, Bardesane contempla dunque un «abbassamento», dalle molteplici forme, della potenza divina, un'economia di salvezza che delimita spazi e tempi diversi, in dinamica correlazione, al cui centro sta l'umanità e, al suo interno, il Cristo, maestro e modello di verità per il tutto. Un Cristo, aggiungo, inteso in modo docetista, così come incorporeo, sottratto a qualsiasi resurrezione dei corpi, è l'*eschaton* delineato dai frammenti dell'autore edesseno.

Edizioni: Non vi sono scritti, pervenuti, di Bardesane. Attribuibile alla sua scuola è certamente il *Liber legum regionum*, che si legge, edito con versione latina a c. di F. Nau, in *Patrologia Syriaca*, I/2, Parisii 1907, 490-658; se ne veda un'ulteriore edizione, con versione inglese, in H.J.W. Drijvers, *The Book of the Laws of the Countries. Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa*, Assen 1965. Una traduzione italiana del dialogo, risalente al 1921, è riedita ora, insieme a due ulteriori studi dedicati a Bardesane dovuti allo stesso autore della versione, in G. Levi della Vida, *Pitagora, Bardesane e altri studi siriaci*, a c. di R. Contini, Roma 1989, 63-111. Ricordo che il testo, tradotto in greco, è utilizzato da Eusebio di Cesarea, che lo menziona, attribuendolo a Bardesane stesso, in *Storia ecclesiastica* IV,30,2 (databile, in questa sua sezione, al più tardi agli inizi del IV secolo), e lo cita poi ampiamente in *Preparazione evangelica* VI,10,1-48, un'opera composta, sembra, nel secondo decennio del 300. La versione greca dello scritto era poi utilizzata anche nel cosiddetto «testo base» degli scritti pseudo-clementini, tradito qui in *Riconoscimenti* 9,19-29, redatto verisimilmente esso stesso tra il terzo decennio del III secolo e gli inizi del IV (cfr. il riassunto della questione relativa alla datazione di questo scritto in *Les Reconnaissances du pseudo Clément – Roman chrétien des premiers siècles*, a c. di A. Schneider, L. Cirillo, Turnhout 1999, 22-23).

Studi: Presentazione complessiva: H.J.W. Drijvers, *Bardanes*, TRE 5 (1979) 206-212, J. Teixidor, *Bardanes de Syrie*, in: *Dictionnaire des philosophes antiques II*, Paris 1994, 54-63; H.J.W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, Assen 1966 (una monografia fondamentale, anche se vivacemente contestata, comprensiva di una raccolta dei materiali relativi all'autore che studia); T. Jansma, *Natuur, lot en vrijheid. Bardanes, de filosof der Arameer en zijn images*, Wageningen 1969; B. Ehlers Aland, *Bardanes von Edessa – ein syrische Gnostiker. Bemerkungen aus Anlaß des Buches von H.J.W. Drijvers, Bardaisan von Edessa*, ZKG 81 (1970) 334-351; H.J.W. Drijvers, *Bardaisan von Edessa als repräsentant des syrischen Synkretismus in 2. Jahrhundert n. Ch.*, in: *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet*, a c. di A. Dietrich, AAWG 96, Göttingen 1975, 109-122 (ora in: *East of Antioch*, London 1984, XII); B. Aland, *Mani und Bardanes. Zur Entstehung des manichäischen Systems*, in: *Synkretismus... cit.*, 123-143; E. Beck, *Bardaisan und seine Schule bei Ephräm*, Muséon 91 (1978) 271-333; A. Dihle, *Zur Schicksalslehre des Bardanes*, in: *Kerygma und Logos. Festschrift für C. Andersen*, a c. di A.M. Ritter, Göttingen 1979, 123-135; G. Widengren, *Bardanes von Edessa und der syrisch-mesopotamische Gnostizismus*, in: *The Many and the One. Essays on Religion in the Graeco-Roman World Presented to H. Ludin Jansen*, a c. di P. Borgen, Trondheim 1985, 153-181; H. Kruse, *Die «mythologischer Irrtümer» Bardaisans*, OrChr 71 (1987) 24-52; J. Teixidor, *Bardanes d'Édesse. La première philosophie syriaque*, Paris 1992 (su cui cfr. la recensione, perplessa, di A. De Halleux: Muséon 106 [1993] 195-197 e le riserve di H.J.W. Drijvers, *Early Syriac Christianity... cit.* [1996] 162-171); A. Camplani, *Rivisitando Bardesane – Note sulle fonti siriache del bardesanismi e sulla sua collocazione storico-religiosa*: Cristianesimo nella storia 19 (1998) 519-595 (contiene uno *status quaestionis* e un riesame approfondito del materiale relativo a Bardesane, da integrare con un ulteriore contributo dello stesso Camplani, dal titolo *Note bardesane*. Miscellanea Marciana 12 [1997] 11-43).

MARA

Il ms. che tramanda il *Liber legum regionum* ospita pure una «bella» lettera (così Y.-M. Duval, *La littérature...* cit., 241, n. 1), «di eccezionale interesse» (F. Millar, *The Roman Near East...* cit., 460), buon testimone della diffusione della cultura greca, e in particolare di forme «popolari» di stoicismo, a est dell'Eufrate, probabilmente intorno alla metà del II secolo (anche se di recente è stata interpretata pure come il più tardo falso di un autore cristiano del IV secolo che, per ragioni apologetiche, avrebbe vestito i panni di un intellettuale pagano che celebra Gesù come esempio di vita filosofica – tesi condivisa da Brock, nel suo profilo della letteratura siriana 1997, 18). Il testo si presenta come *Lettera di Mara, figlio di Serapione*, indirizzata al figlio, pure di nome Serapione.

Edizioni: W. Cureton, *Spicilegium Syriacum*, London 1855, 43-48 (tr. inglese, ibidem 70-76; tr. tedesca, con importante studio: F. Schulthess, *Der Brief des Mara bar Sarapion*: Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 51 [1897] 365-391).

Studi: Presentazione complessiva: F. Millar, *The Roman Near East...* cit., 460-462. K. E. McVey, *A Fresh Look at the Letter of Mara bar Sarapion to His Son*, in: *V Symposium Syriacum 1988*, a. c. di R. Lavenant, Roma 1990, 257-272.

MELITONE IL FILOSOFO

Il ms. siriano del VII secolo che racchiude il *Liber legum regionum* e la *Lettera di Mara*, comprende anche un *Discorso di Melitone il filosofo*, indirizzato ad Antonino Cesare. A. Baumstark, in *Geschichte...* cit., 27, suggeriva di considerare l'opera «un originale», non tradotto dal greco. L'autore, sconosciuto, probabilmente di Ierapoli/Mabbūgh, l'avrebbe redatta tra il secondo e il terzo decennio del III secolo. Contro l'ipotesi di uno scritto siriano si era già espresso Duval, *La littérature...* cit., 156-157, sottolineando la scarsa dimestichezza dell'autore con le tradizioni siriane. Su questo, tuttavia, cfr. ora F. Millar, *The Roman Near East...*, che, pur lamentando la scarsa attenzione prestata allo scritto, che ne rende difficile la lettura, a 247 osserva, tra l'altro, in relazione alle imprecisioni in esso presenti per quanto attiene alla mitologia pagana di Ierapoli, come «il fatto di esser state scritte in siriano non preservi necessariamente le analisi cristiane dei culti pagani in Siria dal presentare la stessa concatenazione di elementi confusi e incompatibili», che si può rinvenire, ad esempio, in parallele osservazioni del «greco» Luciano. Cfr. anche H. J. W. Drijvers, *Early Syriac Christianity...*, 173, sugli ambienti colti e perfettamente bilingui della Siria urbana del tempo, cui ascrive, con la *Lettera di Mara*, sopra segnalata, anche l'*Apologia* di Melitone, e Brock, che, nel suo profilo della letteratura siriana 1997, 18, propende per una originaria redazione greca del testo, richiamando l'attenzione su una citazione, in esso, di *II Pt*, scritto non presente nel primo canone siriano del NT.

Presentazione complessiva: F. Millar, *The Roman Near East...* cit., 477-478.

Edizioni: W. Cureton, *Spicilegium Syriacum*, cit., 22-31.

Traduzioni - Inglese: ibidem 41-51.

Latina: J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, II, Paris 1855, xxxvii-lvi

ATTI DI GIUDA TOMMASO

La letteratura cristiana antica conosce diversi racconti relativi alla missione, alle condotte e azioni, ai viaggi e al martirio degli apostoli, composti tra II e III secolo, certo anche sulla base di tradizioni antiche, ma fondamentalmente con l'intenzione di affidare la propaganda del Vangelo agli atti prodigiosi di «uomini divini», testimoni dell'efficacia della potenza di Dio, utilizzando e rielaborando i materiali e le forme di vari generi letterari allora correnti.

Gli *Atti di Giuda Tommaso* (225 ca.) trovano originale collocazione tra questi scritti, con alcuni dei quali verranno a costituire, nel IV secolo, una raccolta unitaria, forse di provenienza manichea, destinata comunque a grande quanto controversa fortuna. Di composizione siriana (ma non di area edessena, probabilmente), anche se il testo siriano che oggi li rappresenta è stato fatto oggetto di interventi volti a rielaborarlo in senso «ortodosso», così che talora la versione greca ne attesta una forma più prossima all'originale, essi narrano la storia della predicazione, dei miracoli e del martirio di Tommaso in India, caratterizzandosi per l'iscrizione della figura dell'apostolo all'interno di un'antica tradizione che lo concerneva, forse anteriore alla stessa redazione dei Vangeli canonici, di cui sono uno dei principali testimoni. Conformemente a questa tradizione, Tommaso, tipo e modello del credente, è il «gemello» di Gesù, da ultimo uguale a lui, uno con lui, come già suggeriva il Vangelo posto sotto la sua autorità, ben presente ai redattori dello scritto in esame. Ora, la ricorrenza di immagini legate al tema del gemello è continua, si è rilevato, negli *Atti di Tommaso*, che moltiplicano incessantemente «le analogie tra Gesù e il suo apostolo, al punto che il destino» di quest'ultimo «ricalca perfettamente quello del suo signore e maestro», benché il testo, memore forse dell'interpretazione «canonica» di Tommaso (ma forse anche della stessa originaria prospettiva della propria tradizione), ospiti «un'intenzione teologica volta a sottolineare ad un tempo distanza e identità» dei due, volendo così indicare che la loro unità «è innanzi tutto spirituale» (P.-H. Poirier, *Évangile de Thomas...*, 21).

Scritto per i suoi temi e il suo accento encratico bene accetto alle comunità manichee della Siria (se non da loro prodotto), gli *Atti* si presentano come la rielaborazione di materiali diversi, fra i quali un particolare rilievo assume il cosiddetto *Inno della perla*, forse alle origini un testo del-

la narrativa della Siria babilonese, la cui stessa lingua attesta un siriano non edesseno, e quindi «preclassico», ove si racconta di un figlio di re inviato in Occidente a recuperare una perla preziosa, qui reso dimentico del compito affidatogli, finché una lettera recapitatagli da parte dei genitori non lo ridesta alla percezione di sé, così che conquista la perla, la riporta in patria, ottenendo in questo modo la propria eredità – temi tutti reinterpretati come vicenda dell'anima e/o, più originariamente, del Salvatore/salvato.

Edizioni: W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles. Edited from Syriac Manuscripts in the British Museum and Others Libraries with English Translations and Notes*, 2 voll., London 1871 (testo: I, 171-333; tr. inglese: II, 146-298; ed. an., Amsterdam 1968); P. Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum syriace III*, Paris-Leipzig 1892 (solo testo: 1-175; ed. an., Hildesheim 1968).

Edizioni critiche parziali: T. Jansma, *A Selection from the Acts of Judas Thomas*, Leiden 1952; P.H. Poirier, *L'Hymne de la perle des «Actes de Thomas», Introduction, texte, traduction*, Louvain-la-Neuve 1981.

Traduzioni: A.F.J. Klijn, *The Acts of Thomas*, Leiden 1962; H.J.W. Drijvers, *Thomasakten*, in: *Neutestamentliche Apokryphen*, II, a c. di W. Schneemelcher, V ed., Tübingen 1989, 289-367; P.H. Poirier, Y. Tissot, *Les Actes de Thomas*, in: *Écrits apocryphes chrétiens*, I, dir. da F. Bovon, P. Geoltrain, Paris 1998, 1321-1470.

Studi: Presentazione complessiva: S. Mimouni, *Thomas (apôtre)*, DSp 15 (1991) 708-718; J.D. Turner, *A New Link in the Syrian Judas Thomas Tradition*, in: *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of A. Böblich*, a c. di M. Krause, Leiden 1972, 109-119; R. Kuntzmann, *Le symbolisme des jumeaux au Proche-Orient ancien. Naissance, fonction et évolution d'un symbole*, Paris 1983; H. Kruse, *Das Brautlied der syrischen Thomas-Akten*, OCP 50 (1984) 291-330; Idem, *Zwei Geist-Epiklese der syrischen Thomas-Akten*, OrChr 69 (1985) 33-53; J.M. La Fargue, *Language and Gnosis: The Opening Scenes of the Acts of Thomas*, Philadelphia 1985; D.R. Carlidge, *Transfigurations of Metamorphosis Traditions in the Acts of John, Thomas and Peter*, Semeia 38 (1986) 53-66; Y. Tissot, *L'encratisme des Actes de Thomas*, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, a c. di W. Haase, Parte II, 25.6, Berlin 1988, 4415-4430; S. Abouzayd, *The Acts of Thomas and the Unity of the Dualistic World in the Syrian Orient*, Aram 1/2 (1989) 217-252; G. Rouwhorst, *La célébration de l'eucharistie selon les Actes de Thomas*, in: *Omnes Circumstantes: Contributions towards a History of the Role of the People in the Liturgy Presented to H. Wegman*, Kampen 1990, 51-77; G.J. Riley, *Thomas Tradition and the Acts of Thomas*, in: *Society of Biblical Literature 1991 Seminar Papers. One Hundred Twenty-Seventh Annual Meeting. November 23-26, 1991, Kansas City, Missouri*, Atlanta 1991, 533-542; P.-H. Poirier, *Apousia. Note sur un mot des Actes de Thomas*, Aram 5 (1993) 427-435; Idem, *Évangile de Thomas, Actes de Thomas, Livre de Thomas. Une tradition et ses transformations*, Apocrypha 7 (1996) 9-26; F. Siegert, *Analyses rhétoriques et stylistiques portant sur les Actes de Jean et les Actes de Thomas*, Apocrypha 8 (1997) 231-250.

II. IL IV SECOLO: LA GRANDE STAGIONE DEL CRISTIANESIMO «CATTOLICO» IN SIRIA

La vicenda delle Chiese di Siria, sia nella parte occidentale, «romana», di questa ampia regione, sia in quella orientale e persiana, a partire dai primi decenni del IV secolo è sicuramente posta sotto il segno dell'affermazione della cosiddetta «Grande Chiesa», come nelle forme dell'organizzazione e disciplina delle singole Chiese e della loro comunione, così anche nei termini della loro confessione di fede. Questa affermazione, si deve aggiungere, non può prescindere da un rapporto, avvertito come decisivo – e tale rivelatosi di fatto –, con le Chiese dell'Occidente greco e latino, con cui avranno più salda connessione dapprima le diocesi dell'Ostroene e dell'Adiabene, e poi, via via, quelle delle regioni tutte della Persia semita e iranica.

Un apporto al confronto con le tradizioni delle Chiese «romane», esse stesse in questo periodo in via di consolidamento, era certo venuto, già dalla seconda metà del III secolo, dalla deportazione in Babilonia e in Persia di popolazioni dell'area della Siria soggetta a Roma, durante le vittoriose campagne condotte da Shapur I (241-272) contro l'Impero avverso. Fra i deportati, molti erano i cristiani, sia laici, sia presbiteri o vescovi, e costoro avevano mantenuto e cresciuto, nei luoghi loro assegnati, una vita ecclesiale spesso distinta da quella delle comunità lì da tempo presenti, ma comunque non priva di sollecitazioni e influenza su loro. Tuttavia, furono le vicende legate alla pretesa avanzata dai vescovi delle città capitali della Persia sassanide, Seleucia e Ctesifonte, di veder riconosciuto un proprio primato sulla Chiesa d'Oriente tutta a condurre, tra secondo e quarto decennio del 300, a una crisi la cui composizione fu di fatto demandata ai vescovi dell'Occidente.

Non si deve tuttavia sopravvalutare l'ampiezza di questo intervento. Se i vescovi «romani» di Edessa e Nisibi, ad esempio, sono presenti a Nicea, e risultano essere testimoni e attori dell'introduzione dei temi e problemi «niceni» nelle loro Chiese, ben diversa è la situazione dei vescovi «persiani», quasi del tutto assenti a quel concilio e ben poco avvertiti del dibattito cui corrispondeva. Un Afraate, il primo, grande autore della Chiesa «cattolica» d'Oriente di cui abbiamo notizia e opera, alla fine degli anni tren-

ta del IV secolo attesterà un «credo» ancora del tutto distante, nei suoi termini e nelle sue preoccupazioni, da quelli che da tempo si articolavano e proponevano in ambito latino e greco, a significare la sensibilità e la tradizione affatto diverse della sua comunità. Del resto, le persecuzioni, talora assai sanguinose, che dagli inizi degli anni quaranta per molti decenni proveranno duramente le Chiese della Persia, ne scompagneranno per lungo tempo le gerarchie, costringendole a una vita complessivamente difficile, ben poco in grado di coltivare rapporti lontani, da cui usciranno solo agli inizi del V secolo, e in parte non piccola, peraltro, grazie all'intervento di un vescovo «occidentale», che era pure delegato di Teodosio II alla corte sassanide.

Tra i primi decenni del IV e i primi anni del V secolo, comunque, si assiste alla prima vigorosa emergenza, di cui si abbia ampia testimonianza, di una letteratura in lingua siriana, assai varia nelle sue espressioni e spesso chiaramente riconducibile a singoli autori o ambienti, in prevalenza, forse, ma non certo unicamente, di area «romana». Letteratura «ortodossa», si diceva, e spesso, nelle Passioni dei martiri, negli apocrifi o nelle cronache che produceva soprattutto verso la fine del periodo qui considerato, tesa a sottolineare e anche «inventare» origini e tradizioni «ortodosse» per le Chiese di cui era espressione; letteratura, però, in cui v'è ampia traccia di un materiale liturgico, esegetico, omiletico, «arcaico», se così si può dire, legato alle tradizioni giudaiche, encratite, originalmente reinterpretate dalle comunità cristiane della regione alla luce della percezione della novità, dell'*escatologica* novità e dignità del vivere riconsegnato all'uomo dal Cristo – un materiale, si deve aggiungere, in tensione con i contesti in cui viene inserito e utilizzato, rivelatori dello statuto di Chiesa che ospitavano ormai organicamente esperienze «secolari», «mondane», attestanti la doppiezza, irresolubile nella stessa vita dei credenti, del tempo della Chiesa, appunto, tra presenza e imminenza del regno. Del resto, la sempre maggiore esposizione ai caratteri e alle tradizioni delle Chiese d'Occidente comporterà, in particolare dapprima nell'area romana, oltre a un disciplinamento istituzionale e organizzativo e ad un difficile appaessamento nel dibattito teologico greco (ove un Efrem, nella critica alla sfrontatezza e curiosità speculativa delle «eresie», non avrà tuttavia toni troppo diversi da quelli di un Basilio – fatta salva la diversa capacità di controllo del materiale filosofico sotteso alla discussione), anche l'assunzione e ripresa, forte e originale, dell'esperienza monastica, in tutta la sua complessa declinazione, compresi i tratti «arcaici» che ospitava e la riserva, spesso attestata, sul senso storico-salvifico della svolta costantiniana, della presenza di un «re cristiano», di una «chiesa imperiale» in Roma e nei suoi territori.

Tutti questi temi e problemi riceveranno, evidentemente, particolare attenzione a partire dalla seconda metà del secolo, con il diradarsi progressivo e poi la cessazione, in Persia, delle persecuzioni, e anche in concomitanza con il consolidarsi, verso la fine di quel periodo, in area romana,

di un'attiva opera di traduzione in lingua siriana di testi greci, storici, apocrifi, teologici, omiletici e monastici.

Studi: A. Voöbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East - I, The Origin of Asceticism Early Monasticism in Persia*, CSCO 184, Louvain 1958; II, *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria*, CSCO 197, Louvain 1960 (sulle tesi qui esposte cfr. la recensione di A. Adam, ora nel volume curato da K.S. Frank, *Askese und Mönchtum in der Alten Kirche*, Darmstadt 1975, 230-254); III, *A Study of Monasticism in the Near East*, CSCO 500, Lovanii 1988; G. Nedungatt, *The Covenants of the Early Syriac-Speaking Church*: OCP 39 (1973) 191-215, 419-444; R. Murray, *The Exhortation to Candidates for Ascetical Vows at Baptism in the Ancient Syriac Church*: NTS 21 (1974) 59-80; Idem, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge 1975 (rist. con correzioni, 1977); Idem, *Some Rhetorical Patterns in Early Syriac Literature*, in: *A Tribute to Arthur Voöbus*, a c. di R.H. Fisher, Chicago 1977, 109-131; M.-L. Chaumont, *La christianisation de l'empire iranien dès origines aux grandes persecutions du IV siècle*, CSCO 499, Lovanii 1988; N. Koltun, *Jewish-Christian Polemics in Fourth-Century Persian Mesopotamia: A Reconstructed Conversation*, Stanford 1993; S.H. Griffith, *Monks, «Singles», and the «Sons of the Covenant». Reflections on Syriac Ascetic Terminology*, in: *Euloghema. Studies in Honour of R. Taft, S.J.*, a c. di E. Carr, S. Parenti, A.A. Thiermeyer, E. Velkovska, Roma 1993, 141-160; Sh. AbouZayd, *Ibidayulha. A Study of the Life of Singleness in the Syrian Orient. From Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 A.D.*, Oxford 1993; S.H. Griffith, *Asceticism in the Church of Syria. The Hermeneutics of Early Syrian Monasticism*, in: V.L. Wimbush, R. Valantasis, *Asceticism*, New York 1995, 220-245.

AFRAATE

Il nome di Afraate, forma siriana del persiano Farhad o Ferhad, compare per la prima volta a indicare il «sapiente persiano» autore di un *corpus* unitario di 23 *Dimostrazioni* o *Esposizioni*, integralmente pervenuto, solo verso la metà del X secolo, nel lessico ricco di notizie di Bar Bahlul. Prima non v'è menzione del suo nome. Come aveva scritto Giorgio, erudito vescovo degli Arabi a Hirta, morto nel 724, «non ci è possibile dire con certezza chi sia stato questo sapiente persiano, cioè quale ne sia stata la dignità o il rango nella gerarchia ecclesiastica, o anche quale ne sia stato il nome o il luogo di residenza». Pure, il suo scritto fornisce diverse informazioni a suo riguardo.

Innanzitutto esso è il prodotto di tre distinti momenti di composizione: le prime dieci *Esposizioni* sono completate nel 337; le dodici successive, nel 344, mentre l'ultima è portata a termine nell'agosto del 345, quinto anno della persecuzione dei cristiani «nella terra d'Oriente» ordinata dal sovrano sassanide Shapur II. In secondo luogo, Afraate parla di sé come di un «discepolo dei Libri», probabilmente gentile di nascita. Inoltre, nell'ambito della più ampia comunità cristiana, locale e regionale, entro cui gode di sicuro credito e nelle cui vicende interviene con autorevolezza, egli si caratterizza come un «solitario», come un «figlio del Patto», secondo una terminologia che è tra i primi ad attestare, membro di un «ordine» teso a celebrare fin da qui, nella distrazione da nozze, possesso e lavoro,

nel servizio della Parola e nell'orazione, quella liturgia celeste in cui avrà compimento il Regno. «Solitario», ancora, è ad altri «solitari» che indirizza prevalentemente le sue *Esposizioni*.

Vi sono due ulteriori tratti che conviene, infine, aver presenti per intendere personalità, opera e tempi di Afraate. Per quanto estraneo alle vicende ecclesiastiche e alle discussioni teologiche delle Chiese d'Occidente (nessuna traccia, ad esempio, nel credo che espone, di quello niceno e del suo retroterra), egli, tuttavia, non solo ha notizia della svolta costantiniana che ha reso «cristiano» l'Impero dei Romani, ma sembra anche interpretarla provvidenzialmente. Infine, nel secondo blocco delle *Esposizioni* conduce una serrata difesa della fede cristiana contro le contestazioni mosse da uno «scriba, sapiente interprete del popolo» (il popolo per eccellenza: Israele), in una discussione che reagisce, probabilmente, a una pressione esercitata allora dalla sinagoga sulle Chiese, in un tempo per esse di persecuzione.

Edizioni (con indicazioni delle principali traduzioni): J. Parisot, *Apraats Sapientis Persae Demonstrationes*, PS 1-2, Paris 1884-1907 (comprende una tr. latina; tr. francese: M.-J. Pierre, *Apraate le Sage Persan, Les Exposés*, Sch 349 e 359, Paris 1988 e 1989; tr. tedesca: P. Bruns, *Apraats, Demonstrationes. Unterweisungen*, Fontes Christiani 5/1-2, Freiburg 1991 - sia la tr. francese, sia quella tedesca contengono complessive, ampie e importanti introduzioni ad Afraate, con ricca bibliografia).

Studi: Presentazione complessiva: G.G. Blum, *Afrabat*: TRE 1 (1977) 625-635; A. Vööbus, *Afrabat*: RAC 4 (1986) 497-506.

a) Afraate e le Scritture: T. Baarda, *The Gospel Quotations of Aprabat the Persian Sage*, 2 voll., Amsterdam 1975; R.J. Owens, *The Genesis and Exodus Citations of Aprabat the Persian Sage*, Leiden 1983.

b) Afraate e il giudaismo: J. Neusner, *Afrabat and Judaism*, Leiden 1971; J.G. Snaith, *Afrabat and the Jews*, in: *Interpreting the Hebrew Bible: Essays in Honour of E.I.J. Rosenthal*, a c. di J.A. Hamilton, S.C. Reif, Cambridge 1982, 235-250; S.D. Benin, *Commandments, Covenants and the Jews in Aprabat, Ephrem and Jacob of Sarug*, in: *Approaches to Judaism in Medieval Times*, a c. di D. Blumenthal, Chicago 1984, 135-156; N. Koltun Fromm, *Afrabat and the Rabbis on Noah's Righteousness in Light of the Jewish-Christian Polemic*, in: *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation. A Collection of Essays*, a c. di J. Frishman, L. Van Rompay, Lovanii 1997, 57-71.

c) Teologia e sacramenti in Afraate: E.J. Duncan, *Baptism in the Demonstrations of Apraates, the Persian Sage*, Washington 1945; P. Bruns, *Das Christusbild Aprabats des Persischen Weisen*, Bonn 1990.

d) Afraate e la comunità cristiana - La XIV *Demonstratio*: J.-M. Fiey, *Notule de littérature syriacque La démonstration XIV d'Apraate*: Muséon 81 (1968) 449-454; G. Nedungatt, *The Authenticity of Aprabat's Synodal Letter*: OCP 46 (1980) 62-88; M.-J. Pierre, *Un synode contestataire à l'époque d'Apraate le Sage Persan*, in: *Centre d'études des religions du livre - La controverse religieuse et ses formes*, a c. di A. Le Boulluec, Paris 1995, 243-279.

e) «Figli del patto» e «solitari»: cfr. gli studi citati *supra*, in margine all'Introduzione al capitolo, e: A.J. Van Der Aelst, *À l'origine du monachisme syrien les 'ibidaye' chez Apraats*, in: *Fructus Centesimus Mélanges offerts à G.J.M. Bartelink*, a c. di A.A.R. Bastiaensen, A. Hillhorst, C.H. Kneepkens, Dordrecht 1989, 315-324.

f) La scrittura di Afraate: R. Murray, *Hellenistic-Jewish Rhetoric in Aprabat*, in: *III Symposium Syriacum 1980*, a c. di R. Lavenant, Roma 1983, 87-96.

EFREM

L'unica data certa della vita di Efrem è quella della morte, sopraggiunta il 9 giugno del 373 a Edessa. Qui egli era giunto dalla più orientale Nisibi, poco dopo la cessione della città, «senza abitanti», a Shapur II da parte dell'imperatore Gioviano, nel 363, a conclusione di una guerra che aveva opposto Roma alla Persia sassanide.

Probabilmente Efrem era nato a Nisibi, o nei suoi dintorni, intorno al 306. Un testo databile agli ultimi decenni del 600 ci informa che in Nisibi il vescovo Giacomo, attivo tra il 303 circa e il 338, aveva fondato una scuola, forse sul modello delle scuole espresse dalle comunità ebraiche della regione, una delle quali aveva operato nella città fin verso la fine del III secolo, e aveva chiamato Efrem a interpretarvi le Scritture. È certo che Efrem ricorda Giacomo come colui che aveva generato la Chiesa nisibena e le aveva dato il latte dell'infanzia, probabilmente per il più forte ricordo da lui stabilito con le Chiese greche e latine, sancito dalla sua presenza a Nicea; è anche certo che comunque più tardi egli insegnò presso la scuola che si vuole fosse stata da lui fondata, e taluni suoi scritti testimoniano questa sua attività. Egli insegnava, ancora, conducendo la vita di un «solitario», di un «figlio del Patto», al modo di Afraate, fattivamente presente presso i vescovi che si succedevano sulla cattedra della Chiesa nisibena, Babu (338-346) prima, poi Vologeso, morto nel 361 o 362, cui fu particolarmente vicino come diacono, oltre che come Dottore ormai maturo e autorevole, infine Abramo.

La sollecitudine di Efrem per l'ortodossia delle Chiese di Nisibi e di Edessa è un tratto maggiore della sua fisionomia, come attestano le numerose opere, in versi e in prosa, da lui dedicate alla conferma della fede della comunità cristiana, cui invita particolarmente i figli e le figlie del Patto, contro le dottrine di marcioniti, bardesaniti, manichei e ariani, contro il permanere di usi pagani, contro gli ebrei, anche, dalle cui tradizioni esegetiche, tuttavia, la sua meditazione era profondamente influenzata. Del resto egli propugnava per i cristiani una condotta severa, capace di respingere la tentazione delle ricchezze e di corrispondere alla via di spogliazione attraverso cui il Figlio aveva reso testimonianza al Padre.

La sua attiva cura per i bisogni della Chiesa e della città si evidenzia pure nella collaborazione che prestò, durante la carestia che imperversò a Edessa tra il 372 e il 373, anno della sua morte, all'organizzazione dei soccorsi ai bisognosi, alla distribuzione del cibo e alla sepoltura dei morti.

Presentazione complessiva: E. Beck, *Éphrem le Syrien (saint)*: DSP 4 (1960) 788-800; Idem, *Ephraem Syrus*: RAC 5 (1962) 520-531; S. Brock, *The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of St. Ephrem*, Roma 1985 (e Kalamazoo 1992, con l'aggiunta di indici); A. De Halleux, *Saint Éphrem le Syrien*: RTL 14 (1983) 328-355.

Repertori bibliografici (in ordine cronologico): M.R. Roncaglia, *Essai de bibliographie sur Saint Éphrem le Syrien*: PdO 4 (1973) 343-370; K. Samir, *Compléments de bibliographie éphrémiennne*: in PdO 4 (1973) 371-391; S. Brock, *Syriac Studies*, I, 31, 415-417 (23-25); II, 41, 320-327 (30-37); III, 38, 305-308 (17-20); IV, 40, 236-241; V, 39, 273-279.

Edizioni: Sul problema degli scritti, autentici e spuri, di Efreem cfr. dapprima lo *status quaestionis* esposto da Beck, alla voce *Éphrem le syrien*, 790-791, e, poi, i più recenti contributi di J. Melki, *Saint Éphrem le Syrien, un bilan de l'édition critique*. PdO 11 (1983) 3-88; e S. Brock, *A Brief Guide to the Main Editions and Translations of the Works of St. Ephrem*. The Harp 3 (1990) 7-29. Per gli scritti poetici sono particolarmente importanti i saggi di A. De Halleux, *Une clé pour les hymnes d'Éphrem dans le ms. Sinai syr. 10*. Muséon 85 (1972) 171-199; e *La transmission des hymnes d'Éphrem dans le ms. Sinai syr. 10, f° 165v°-178r°*, in: *Symposium Syriacum 1972*, Roma 1974, 21-63; cfr. anche S. Brock, *The Transmission of Ephrem's -madrashe- in the Syriac Liturgical Tradition*. SP 33, 1997, 490-505.

Qui si omette qualsiasi indicazione relativa all'Efreem greco, latino o in altre versioni, su cui cfr. D. Hemmerdinger-Iliadou, *Éphrem grec et latin*. DSP 4 (1960) 800-819; e J. Kirchmeyer, *Autres versions d'Éphrem*, ibidem 819-822; sull'Efreem greco cfr. ancora M. Geerdard, CPG 2, Turnhout 1974, 366-468.

a) Edizioni complessive o parziali tra Settecento e inizi Novecento: J.S. Assemani, *S. Patris nostri Ephraem syri opera omnia quae extant (...) syriace-latine*, voll. I-III, Romae 1737-1743; J.J. Overbeck, *S. Ephraemi syri, Rabulae episcopi edesseni, Balaei aliorumque opera selecta*, Oxford 1865 (l'edizione contiene tra l'altro, alle pp. 21-58, una lettera di Efreem a Ipatio, ora tradotta e commentata da E. Beck, *Ephraem's Brief an Hypatios übersetzt und erklärt*. OrChr 58 [1974] 76-120; alle pp. 113-131 una *Epistula ad montanos* - ora edita da Beck in *Sermones IV*, CSCO 334 [cfr. *infra*, c] - ritenuta autentica da A. Vööbus, *A Letter of Ephrem to the Mountaineers*, Pinneberg 1947, ma rigettata da Beck e di recente attribuita a Isacco di Antiochia da E.G. Mathews, «On Solitaries, Ephrem or Isaac?». Muséon 103 [1990] 91-110); P. Zingerle, *Monumenta syriaca*, I, Innsbruck 1869 (limitatamente alle pp. 4-12); T.H.J. Lamy, *S. Ephraemi syri hymni et sermones*, 4 voll., Malines 1882-1902.

b) Edizioni critiche recenti (con indicazione delle loro principali traduzioni e di studi loro strettamente relativi):

b.1) Scritti in prosa:

b.1.1) Scritti esegetici: *S. Ephraem syri in Genesim et in Exodum Commentarii*, a c. di R.M. Tonneau, CSCO 152 (tr. latina, CSCO 153), Louvain 1955 (rist., 1965); *Éphrem le Syrien, Commentaire de l'évangile concordant. Version arménienne*, a c. di L. Leloir, CSCO 137, Louvain 1953 (tr. latina, CSCO 145, Louvain 1954); *Saint Éphrem, Commentaire de l'Évangile concordant. Texte syriaque (Manuscrit Chester Beatty, 709)*, a c. di L. Leloir, Dublin 1963 (comprende una tr. latina; tr. francese: *Éphrem de Nisibe, Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*, tr. a c. di L. Leloir, SC 121, Paris 1966); *Saint Éphrem, Commentaire de l'Évangile concordant. Texte syriaque (Manuscrit Chester Beatty, 709)*. *Folios additionnels*, a c. di L. Leloir, Leuven-Paris 1990 (comprende una tr. latina; tr. inglese: C. McCarthy, *Saint Ephrem's Commentary on Tatian's Diatessaron. An English Translation of Chester Beatty Syriac Ms 709 with Introduction and Notes*. Journal of Semitic Studies. Supplement, 2, Oxford 1993); *Srboyn Ep'remi Asuroy Meknut' iun Goroc' Arak'eloc' (Commentarius in Acta Apostolorum [versione armena])*, a c. di N. Akinian, Vienna 1921 (tr. inglese: F.C. Conybeare, *The Commentary of Ephrem on Acts*, in: *The Beginnings of Christianity*, a c. di F. Jackson, K. Lake, I. 31, London 1926, 373-453); *Srboyn Ep'remi Matenagnut' iunk' III (Commentarii in Epistolae Pauli [versione armena])*, Venezia 1836 (tr. latina: *S. Ephraemi Syri Commentarii in Epistolae D. Pauli a patribus Mekhtaristis in latinum sermonem translata*, Venezia 1893).

b.1.2) Scritti polemici: *St. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, a c. di C.W. Mitchell, A.A. Bevan, F.C. Burkitt, 2 voll., London 1912-1921 (comprende una tr. inglese; una tr. tedesca con commento della sezione contenuta in II, 1-49, si può leggere ora in E. Beck, *Ephräm Rede gegen eine philosophische Schrift des Bardaisan übersetzt und erklärt*. OrChr 60 [1976] 24-68).

b.2) Scritti in prosa ritmica: *Ephrem's Letter to Publius*, a c. di S.P. Brock: Muséon 89 (1976) 261-305 (comprende una tr. inglese; sulla lettera cfr. lo studio dello stesso Brock, *An Unpublished Letter of St. Ephrem*. PdO [1973] 317-323); *Des heiligen Ephraem des Syres Sermo de Domino Nostro*, a c. di E. Beck, CSCO 270 (tr. tedesca, CSCO 271), Louvain 1966.

b.3) Scritti in versi:

b.3.1) *Madrashe* (Inni): *Des heiligen Ephraem des Syres Hymnen de Fide*, a c. di E. Beck, CSCO 154 (tr. tedesca, CSCO 155), Louvain 1955 (su questo testo cfr. lo studio di E. Beck, *Die Theologie des hl. Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben*, Roma 1949); *Des heiligen Ephraem des Syres Carmina Nisibena*, a c. di E. Beck, I, CSCO 218 (tr. tedesca, CSCO 219), Louvain 1961; II, CSCO 240 (tr. tedesca, CSCO 241), Louvain 1963 (tr. francese in: P. Féghali, C. Navarre, *Saint Éphrem, les chants de Nisibe*, Paris 1989); *Des heiligen Ephraem des Syres Hymnen Contra Haereses*, a c. di E. Beck, CSCO 169 (tr. tedesca, CSCO 170), Louvain 1957; *Des heiligen Ephraem des Syres Hymnen de Virginitate*, a c. di E. Beck, CSCO 223 (tr. tedesca, CSCO 224), Louvain 1962 (tr. inglese in: K.E. McVey, *Ephrem the Syrian. Hymns*, New York 1989); *Des heiligen Ephraem des Syres Hymnen de Ecclesia*, a c. di E. Beck, CSCO 198 (tr. tedesca, CSCO 199), Louvain 1960; *Des heiligen Ephraem des Syres Hymnen de Nativitate (Epiphania)*, a c. di E. Beck, CSCO 186 (tr. tedesca, CSCO 187), Louvain 1959 (tr. inglese in: K.E. McVey, *Ephrem... cit.*); *Des heiligen Ephraem des Syres Paschahymnen (De azymis, De crucifixione, De resurrectione)*, a c. di E. Beck, CSCO 248 (tr. tedesca, CSCO 249), Louvain 1964 (tr. francese e commento in: G.A.M. Rouwhorst, *Les hymnes pascales d'Éphrem de Nisibe*, 2 voll., Leiden 1989); *Des heiligen Ephraem des Syres Hymnen de Paradiso und Contra Julianum*, a c. di E. Beck, CSCO 174 (tr. tedesca, CSCO 175), Louvain 1957 (gli inni sul Paradiso sono tradotti in francese: *Éphrem de Nisibe, Hymnes sur le Paradis*, tr. di R. Lavenant - introduzione e note di F. Graffin, SCH 137, Paris 1968; in inglese: S. Brock, *St. Ephrem the Syrian. Hymns on Paradise*, New York 1990; gli inni contro Giuliano sono tradotti in inglese in: K.E. McVey, *Ephrem... cit.*); *Des heiligen Ephraem des Syres Hymnen de Ieiunio*, a c. di E. Beck, CSCO 246 (tr. tedesca, CSCO 247), Louvain 1964; *Hymnes de s. Éphrem conservées en version arménienne*, a c. di L. Mariès, Ch. Mercier, PO 30/1, Paris 1961 (comprende una tr. latina).

b.3.2) *Mēmīrē* (Discorsi o sermoni): *Des heiligen Ephraem Sermones de Fide*, a c. di E. Beck, CSCO 270 (tr. latina, CSCO 271), Louvain 1961 (su questo testo cfr. lo studio di E. Beck, *Ephräm's Reden über den Glauben, ihr theologischer Lehrgehalt und ihr geschichtlicher Rahmen*, Roma 1953); *Éphrem de Nisibe, Memre sur Nicomédie*, a c. di Ch. Renoux, PO 37/2-3, Paris 1975 (versione armena; frammenti siriaci; tr. francese).

c) Scritti dubbi o prevalentemente spuri: *Des heiligen Ephraem des Syres. Sermones I-IV*, a c. di E. Beck, CSCO 305; 311; 320; 334 (tr. tedesca, CSCO 306; 312; 321; 335), Louvain 1970-1973; *Des heiligen Ephraem des Syres Hymnen auf Abraham Kidunaya und Julianos Sabā*, a c. di E. Beck, CSCO 322 (tr. tedesca, CSCO 323), Louvain 1972; *Ephraem Syrus, Sermones in Hebdomadā Sanctam*, a c. di E. Beck, CSCO 412 (tr. tedesca, CSCO 413), Louvain 1979.

St u d i: a) Efreem e la Chiesa del suo tempo: S.H. Griffith, *Ephraem, the Deacon of Edessa, and the Church of the Empire*, in: *Diakonia. Studies in Honour of Robert T. Meyer*, a c. di T. Halton, J.P. Williman, Washington (DC) 1986, 22-52; Idem, *Images of Ephraem: the Syrian Holy Man and His Church*. Traditio 45 (1989/1990) 7-33.

b) Il pensiero simbolico di Efreem: R. Murray, *The Theory of Symbolism in St. Ephrem's Theology*. PdO 6/7 (1975/1976) 1-20; T. Bou Mansour, *La pensée symbolique de Saint Éphrem le Syrien*, Kaslik-Liban 1988; A. Palmer, «A Lyre Without a Voice». *The Poetics and the Politics of Ephrem the Syrian*. Aram 5 (1993) 371-399.

c) L'esegesi efreemiana: L. Leloir, *Doctrine et méthode de Saint Éphrem d'après son commentaire de l'Évangile concordant*, CSCO 220, Louvain 1961; N. Sed, *Les hymnes sur le Paradis de saint Éphrem et les traditions juives*. Muséon 81 (1968) 455-501; S. Hidal, *Interpretatio Syriaca. Die Kommentare des Heiligen Ephräm des Syres zu Genesis und Exodus mit besonderer Berücksichtigung ihrer auslegungsgeschichtlichen Stellung*, Lund 1974; T. Kronholm, *Motifs from Genesis I-11 in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian. With Particular Reference to the Influence of Jewish Exegetical Tradition*, Lund 1978; D. Bundy, *Revising the Diatessaron Against the Manichaean: Ephrem of Syria on John 1, 4*. Aram 5 (1993) 65-74; A. De Halleux, *L'annonciation à Marie dans le commentaire syriaque du Diatessaron*. Aram 5 (1993) 131-145; Idem, *L'épisode de l'annonce à Zacharie dans le com-*

mentaire syriaque du Diatessaron: Muséon 106 (1993) 255-265; Idem, *Les citations de Mt 2, 1-18, dans le commentaire syriaque du Diatessaron*, in: *Annales du Département des Lettres Arabes*, 6B (1991-1992), Beyrouth 1996, L. Van Rompay, *The Christian Syriac Tradition of Interpretation*, in: *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation*, I, Göttingen 1996, 612-641 (a Efrem è dedicato il paragrafo 3, 622-628: buona messa a punto del problema, con bibliografia aggiornata).

d) La teologia di Efrem: N. El-Khoury, *Die Interpretation der Welt bei Ephraem dem Syrer*, Mainz 1976; J. Martikainen, *Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephraems des Syrens*, Abo 1978, Idem, *Gerechtigkeit und Güte Gottes. Studien zur Theologie Ephraems des Syrens und des Philoxenos von Mabbug*, Göttingen 1980; E. Beck, *Ephraems Trinitätslehre im Bild von Sonne/Feuer, Licht und Wärme*, CSCO 425, Louvain 1981; T. Bou Mansour, *La liberté chez Saint Ephrem*: PdO 11 (1983) 89-156; 12 (1984/1985) 331-346; S.D. Benin, *Commandments, Covenants and the Jews* (1984), citato *supra* in Afraate, *STUDI*, b, p. 444.

e) Efrem, «figli del patto» e «solitari»: cfr., oltre ai saggi citati *infra*, i più recenti e complessivi studi citati nell'INTRODUZIONE al capitolo e in Afraate, *STUDI*, e, p. 444; E. Beck, *Ein Beitrag zur Terminologie des ältestens syrischen Mönchtums*, in: *Antonius Magnus Eremita (356-1956)*, a c. di B. Steidle, Roma 1956, 254-267; Idem, *Asketentum und Mönchtum bei Ephraem*, in: *Il monachismo orientale*, Roma 1958, 341-362 (tr. francese: *Ascétisme et monachisme chez saint Ephrem*: OrSyr 3 [1958] 273-298); A. Vööbus, *Le reflet du monachisme primitif dans les écrits d'Ephrem le Syrien*: OrSyr 4 (1959) 299-306.

f) Liturgia e sacramenti in Efrem: G. Saber, *La théologie baptismale de saint Ephrem. Essai de théologie historique*, Kaslik-Liban 1974; E. Beck, *Dorea und Charis. Die Taufe. Zwei Beiträge zur Theologie Ephraems des Syrens*, CSCO 457, Louvain 1984; V. Van Vessel, *L'onction baptismale chez saint Ephrem*, Bagdad 1984; P. Yousif, *L'Eucharistie chez saint Ephrem de Nisibe*, Roma 1984.

CIRILLONA

Autore che si iscrive nella tradizione efremiana, Cirillona (400 ca.) è stato identificato da taluni critici con «il presbitero Absamias, figlio della sorella del beato Efrem», che aveva composto «odi e sermoni sull'incurisione degli unni nell'impero dei romani», come recita la *Cronaca edessena*. Pure a Cirillona, infatti, si deve un *Inno sulle locuste, sul castigo, sull'invasione degli unni*, che, per gli eventi cui fa riferimento, si lascia collocare negli anni 395-396, in cui si ebbero un'incurisione degli Unni entro i confini dell'Impero, che interessò pure la Siria, nonché, in questa stessa regione, violenti terremoti, siccità e carestia.

Edesseno, Cirillona è sicuramente uno dei migliori poeti della tradizione siriana. A lui si debbono sei scritti, tra inni, omelie ritmiche e carmi, dedicati, oltre che all'invasione degli Unni e a una meditazione sui significati del frumento e della sua crescita, a temi biblici quali la lavanda dei piedi, l'ultima cena, la Pasqua e Zaccheo. Questi testi sono fitti di allusioni alle Scritture e mostrano, tra l'altro, un uso abituale dei Vangeli separati, confermando così, come data della loro composizione, i decenni a cavallo tra IV e V secolo.

Edizioni e studi: G. Bickell, *Die Gedichte des Cyrillonas*: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 27 (1873) 566-598; Idem, *Berechtigungen zur Cyrillonas*: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 35 (1881) 531-532 (tr. italiana: C.

Vona, *I Carmi di Cirillona. Studio introduttivo - Traduzione - Commento*, Roma Parigi Tournai New York 1963; tr. francese: Cyrrillonas, *L'Agneau véritable*, a c. di D. Cerbelaud, Chevetogne 1984).

LIBER GRADUUM (FINE IV - INIZI V SECOLO)

Publicato con un'ampia introduzione, tesa a iscriverlo nella vicenda messaliana, da M. Kmosko nel 1926, il *Liber graduum*, come si usa designarlo utilizzando la versione latina del titolo che talora lo accompagna nella tradizione manoscritta, si è progressivamente imposto all'attenzione degli studiosi per la varietà e complessità dei temi e delle tradizioni in esso presenti, che lo raccordano nettamente alla cultura cristiana della Siria tra IV e V secolo, e insieme per la singolarità della sintesi che prospetta. Libro composito, il cui materiale esegetico-teologico e parenetico è attualmente distribuito in 30 distinti «discorsi», questo testo è da alcuni indicato come eminentemente rappresentativo di quella meditazione sullo Spirito e i suoi frutti nella vita dei credenti che attraversa tutta la riflessione delle Chiese siriane. Di fatto, esso ospita una serrata discussione sullo statuto del primo Adamo, chiamato a condurre in terra una vita angelica, la mente in cielo, intenta alla contemplazione/glorificazione di Dio; sulla sua distrazione dal Creatore, per un'attenzione rivolta alla bellezza e fecondità del mondo sensibile, coincidente con la perdita dello Spirito e l'impossibilità di condurre, da quel momento in poi, una vita conforme in tutto alla «perfetta volontà di Dio», ma ancora – anzi, solo ora –, nel confronto incessante con la propria creaturalità, suscettibile e capace di giustizia, nel difficile discernimento del bene dal male; sul suo progressivo degrado, nel passaggio a situazioni di iniquità sempre più irreversibili; sull'opera di Dio, che avvalendosi di alcuni, giusti e profeti di Israele, con castighi e violenza ha obbligato gli uomini a rammentarsi di lui, pur nel tempo dell'inimicizia, finché in Gesù, nel Figlio incarnato, che nell'umiliazione e nella morte ha compiuto la sua perfetta volontà, non ha ristabilito la pace, rinnovato le condotte dell'*in principio*, condotte di carità, non di giustizia, nello svuotamento di sé e nell'abbandono dei propri legami con il mondo, per tornare ad essere, già qui, solo oranti e misericordi, tutti accogliendo e benedicendo, sull'esempio di Cristo, che per i peccatori è venuto e a loro si è dato, innocente.

Se questi sono alcuni dei motivi conduttori dello scritto, che nella sua esegesi dei luoghi delle Scritture si dimostra sorprendentemente sobrio nei confronti di interpretazioni simboliche e nel ricorso a tradizioni interpretative giudaiche (a differenza di un Afraate o Efrem, cui pure è prossimo per molte tesi su cui insiste), si deve aggiungere che gli ambienti che l'hanno prodotto e utilizzato attestano un disagio talora profondo, dovuto a una incomprendimento e intolleranza nei loro confronti da parte di quei settori della Chiesa visibile, l'unica Chiesa che essi stessi confessano, in cui, secondo la loro terminologia, prevale la giustizia e si fatica a intendere e

ricercare la perfezione e le sue opere, giudicate troppo disponibili al «lontano», soprattutto in tempi di eresia e persecuzione.

Edizione: *Liber graduum*, a c. di M. Kmosko, PS 1/3, Parisiis 1926 (con tr. latina e ampia introduzione).

Studi: Presentazione complessiva: A. Guillaumont, *Liber Graduum*. DSp 9 (1976), 749-754

A. Guillaumont, *Situation et signification du «Liber Graduum» dans la spiritualité syriaque*, in: *Symposium Syriacum* 1972, Roma 1974, 311-322; R.A. Kitchen, *The Gattung of the Liber Graduum. Implications for a Sociology of Asceticism*, in: *IV Symposium Syriacum* 1984, a c. di H.J.W. Drijvers, R. Lavenant, C. Molenberg, G.J. Reinink, Roma 1987, 173-182; A. Böhlig, *Zur Rhetorik im Liber Graduum*, in: ibidem 297-305; A. Kowalski, *Perfezione e giustizia di Adamo nel Liber graduum*, Roma 1989 (uno studio fondamentale, con ampia bibliografia); C. Stewart, *«Working the Earth of the Heart». The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431*, Oxford 1991; L. Wickham, *Teaching about God and Christ in the Liber Graduum*, in: *Logos. Festschrift für L. Abramowski*, a c. di H.C. Brennecke, E.L. Grasmück, C. Marksches, Berlin-New York, 1993, 486-498; Idem, *The «Liber Graduum» Revisited*, in: *VI Symposium Syriacum* 1992, a c. di R. Lavenant, Roma 1994, 177-187; D. Juhl, *Die Askese im Liber Graduum und bei Afrabat. Eine Vergleichende Studie zur früsyrischen Frömmigkeit*, Wiesbaden 1996; P. Bettiolo, *Confessare Dio in perfetta spogliazione. La via del discernimento dei comandamenti nel Liber graduum*: Cristianesimo nella Storia 19 (1998) 631-651 (con bibliografia aggiornata).

DOTTRINA DI ADDAI

Il testo attuale della *Dottrina di Addai* è l'esito del lungo processo di accrescimento di un nucleo narrativo originario legato alla breve corrispondenza che si vuole sia intercorsa tra il re di Edessa, Abgar, e Gesù, alla vigilia del suo arresto. Frutto di questo scambio sarebbe stato, oltre all'immediato dono al re, da parte del Cristo, di un proprio ritratto, l'invio, più tardi, dell'apostolo Addai alla corte della città capitale dell'Osroene. Qui costui avrebbe sanato il re e predicato il Vangelo, dinanzi a lui, ai suoi dignitari, alla città tutta, ottenendone la conversione e fondando così la Chiesa edessena. Entro questo racconto è inserita pure una rielaborazione della leggenda, databile alla seconda metà del IV secolo, del ritrovamento della croce da parte della madre di Costantino, Elena, che ne suggerisce un primo rinvenimento a opera della moglie dell'imperatore Claudio, convertitasi al cristianesimo alla vista dei miracoli che Pietro compiva a Roma.

Dato che il racconto della conversione di Abgar è citato da Eusebio di Cesarea nella sua *Storia ecclesiastica*, «è probabile che esistesse agli inizi del IV secolo una leggenda cristiana scritta in siriano grazie alla quale gli edesseni potevano vantarsi d'essere stati evangelizzati da un inviato apostolico» (A. Desreumaux, *Histoire du roi Abgar...*, 16). Tale leggenda, che, costituitasi nel corso del III secolo, reca traccia di chiare preoccupazioni antidocetiste e antimanichee, corrisponde bene alle esigenze di riscrittura «non polemica» della storia del cristianesimo edesseno da parte di una co-

munità «ortodossa» ormai vittoriosa (A. Desreumaux, *Abgar...* cit., 227). A questo nucleo, nei primi decenni del V secolo, forse a opera del vescovo di Edessa Rabbula, sarebbe stato aggiunto il materiale relativo alla *invento crucis*, con il preciso intento non solo di sottolineare ulteriormente «lo status di Edessa come città cristiana», ma anche «di stabilire un legame fra Edessa e la casa imperiale e di promuovere le idee monofisite e anti-giudaiche», assai presenti in questo strato del testo (H.J.W. Drijvers, *The Protonike Legend...*, 522-523).

Edizioni: in attesa dell'edizione critica curata da A. Desreumaux per la *Series Apocryphorum* del *Corpus Christianorum*, edito da Brepols, si vedano le edizioni di W. Cureton, *Ancient Syriac Documents Relative to the Earliest Establishment of Christianity in Edessa and the Neighbouring Countries, from the Year after Our Lord's Ascension to the Beginning of the Fourth Century*, London-Edimburg 1864 (mss. londinesi); e G. Phillips, *The Doctrine of Addai the Apostle, Now First Edited in a Complete Form in the Original Syriac with an English Translation and Notes*, London 1876 (ms. di San Pietroburgo).

Traduzioni: A. Desreumaux, *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, Turnhout-Belgique 1993 (comprende, oltre alla traduzione del testo siriano integrale della *Dottrina di Addai*, con introduzione e bibliografia, anche quella di una sua versione greca, dovuta a A. Palmer, ed etiopica, dovuta a R. Beylot).

Studi: H.J.W. Drijvers, *Addai und Mani. Christentum und Manichäismus im dritten Jahrhundert in Syrien*, in: *III Symposium Syriacum* 1980, a c. di R. Lavenant, Roma 1983, 171-185; A. Desreumaux, *La doctrine d'Addai, l'image du Christ et les Monophysites*, in: *Nicée II 787-1987*, Paris 1987, 73-80; Idem, *La Doctrine d'Addai: le chrontiqueur et ses documents*: *Apocrypha* 1 (1990) 249-267; Idem, *Abgar, le roi converti à nouveau – Les chrétiens d'Édesse selon la «Doctrine d'Addai»*, in: *Centre d'études des religions du livre – De la conversion*, a c. di J.-Ch. Attias, Paris 1997, 217-227; H.J.W. Drijvers, *The Protonike Legend and the «Doctrine Addai»*: *SP* 33, 1997, 517-523.

ATTI DEI MARTIRI

Lo studio degli Atti dei martiri in lingua siriana è assai complesso e difficilmente ricapitolabile in poche righe. Qui basti rilevare, dapprima, come sia necessario distinguere nettamente l'ambito ecclesiale occidentale da quello orientale o persiano. Sotto il profilo cronologico, in primo luogo: nella Siria romana, infatti, le persecuzioni cesseranno proprio in quei primi decenni del IV secolo che ne vedranno il più duro avvio in ambito sassanide. Sotto il profilo della quantità e qualità degli scritti, poi, dato che pochi sono i testi occidentali, e alcuni (gli *Atti di Sharbel*, gli *Atti del vescovo Barsamya*), pur pretendendo di essere testimonianze contemporanee agli eventi di cui narrano, collocabili nel 104, al tempo di Traiano, sono chiaramente opere tarde, risalenti agli inizi del V secolo, prodotte da quegli stessi ambienti che avevano elaborato la *Dottrina di Addai* per una «propaganda tendenziosa», volta ad accreditare l'antichità e ortodossia della comunità cristiana presente nella capitale dell'Osroene (Brock, *Eusebius and Syriac Christianity*, cit., 228). Molto più attendibili, in ambito edes-

seno, sono invece i dati offerti dagli *Atti di Shmona e Gurya*, martirizzati, sembra, nel 297, e quelli del diacono Habib, ucciso probabilmente nel 309 – nomi noti a Efrem e menzionati nell'elenco di martiri che si legge in un codice scritto a Edessa nel novembre del 411.

Come si accennava, assai più importante è però, sia in quantità, sia come fonte storiografica, la corrispondente letteratura di ambito orientale. Qui la soggezione a un potere che intendeva rappresentare una tradizione religiosa etnicamente circoscritta, i cui primi custodi, gelosi della sua integrità e posizione, erano tenacemente avversi a comunità, fossero manichee o cristiane, che estendevano crescentemente la propria presenza e influenza negli stessi ambienti persiani, spiega in parte le difficoltà e anche le persecuzioni cui furono esposte le Chiese, soprattutto dopo che i re sassanidi si trovarono a combattere con un mondo romano divenuto cristiano, con cui temevano esse colludessero.

È bene dunque soffermarsi su alcuni testimoni di tale ampia letteratura, che, a partire dal IV secolo, ha proposto alla memoria dei fedeli gli Atti dei martiri. La prima persecuzione patita dai cristiani di Persia sembra invero risalire alla seconda parte del regno di Vahram II (276-293), in un contesto dominato dalla repressione antimanichea, in cui probabilmente i cristiani sono stati coinvolti in modo indiretto e marginale. Ne resta soprattutto una *Testimonianza della beata Candida*, una «romana» presa prigioniera e divenuta sposa del re, che, pur redatta verisimilmente negli ultimi decenni del IV o forse anche agli inizi del V secolo, poggia su materiali antichi di grande interesse (sui problemi posti dalla datazione del testo cfr. S. Brock, *A Martyr at the Sasanid Court...*, 171-172; M.-L. Chaumont, *La christianisation...*, 110, suggerisce una data anteriore, proponendo di ritenerla opera di Miles di Rai, vescovo di Susa, grande accusatore di Papa bar Aggai, il discusso vescovo di Seleucia-Ctesifonte: in questo caso lo scritto sarebbe anteriore alla grande persecuzione di Shapur II, di cui si dirà subito, in cui Miles stesso morrà).

La persecuzione maggiore si colloca però nel IV secolo: per un quarantennio circa, a partire dal 339/340, le Chiese patirono ripetutamente la violenza del re dei re (la data di inizio della persecuzione, nella sua fase cruenta, è tuttavia controversa: cfr. il riassunto di M.-L. Chaumont, *op. cit.*, 160 [con nota 3], ove pure si omette, a ricapitolazione e conferma della tesi di Nöldeke, Peeters e altri su un avvio delle uccisioni nel 340, la menzione di Devos, *Notes...*, 246-248; cfr. ancora, per una loro datazione a partire dal 344, M.-J. Pierre, *Un synode contestataire...*). I testi dei martiri di questi anni sono stati in buona parte raccolti probabilmente da Marutha di Maipherqat, agli inizi del V secolo (l'attribuzione era stata vivacemente contestata, ma l'esame della versione armena, attribuibile ad Abramo il Confessore e databile alla metà circa del V secolo, «per ora a favore dell'esistenza reale d'una raccolta di Marutha, riunita intorno al 410, in un periodo di pace, a partire da più testi ad essa anteriori» [M.-J. van Esbroeck, *Abraham le confesseur.*, 179], attribuzione rafforzata dalla più tarda ver-

sione armena degli *Atti di Marutha*, risalente al IX-X secolo, che menziona espressamente la redazione, da parte del vescovo, di «discorsi composti bene e con saggezza» relativi ai martiri [L. Ter-Petrosian, *L'attribution...*, 130]). Uno dei maggiori testimoni della raccolta è il *Martirio del beato Simone bar Sabba'e*, successore di Papa sulla cattedra di Seleucia-Ctesifonte, che sta alla base delle notizie che Sozomeno stesso dedica a questo cattolico della Chiesa di Persia, e che differisce da un secondo, più recente *Martirio* dello stesso Simone, che pure compare, in alternativa al primo, in alcuni testimoni della raccolta.

Se Marutha, probabilmente, ha raccolto gli Atti dei martiri del IV secolo nei primi anni del 400, è da collocarsi «verso la fine del primo quarto del V secolo», invece, una serie di quattro *Passioni*, relative alle persecuzioni risalenti agli ultimi anni del regno di Iazdkart I (399-420) e ai primissimi di quello di Vahram V (420-438), composte da Abgar, monaco presso un convento situato a sei miglia da Seleucia, di cui forse era il superiore e che è ripetutamente menzionato nelle *Passioni*, autore la cui autorevolezza è «di prim'ordine» e i cui testi sono di eccellente qualità letteraria e rara sobrietà (P. Devos, *Abgar...*, 321-322 e 326-328). Essi consentono, inoltre, di evidenziare un tratto ricorrente in simili scritti espressi dalla Chiesa di Persia: «la preoccupazione di mostrare i cristiani come sudditi del tutto leali al re, anche se rivendicano i loro obblighi di coscienza verso Dio» (ibidem 323).

Non è possibile qui seguire ulteriormente questa letteratura, che pure non cesserà, a motivo delle persecuzioni che sempre di nuovo, pur sporadicamente, proveranno le Chiese d'Oriente in epoca sassanide. Se a suo luogo si ricorderà un importante scritto di Babai il Grande, dedicato a Giorgio, «prete, monaco, confessore e martire incoronato», crocifisso nel 615, qui è opportuno menzionare ancora almeno la *Storia di Karkha di Bet Slob e dei martiri in essa*, che, pur presentandosi come una storia di questa città del Bet Garmai dal momento della sua fondazione, è però prevalentemente un racconto delle persecuzioni patite dalla comunità cristiana ivi raccolta ai tempi di Shapur II e poi, soprattutto (la sezione relativa a queste vicende occupa i due terzi circa del testo), di Iazdkart II (428-447), nel 445. Redatta verso la fine del VI secolo, la *Storia* è opera di un anonimo che si è proposto di identificare in Bar Sahde, autore di una *Storia ecclesiastica* di cui abbiamo solo pochi frammenti inseriti nella *Cronaca di Seert*, che ci è tradita unicamente in una versione araba, e nella *Cronografia* di Elia di Nisibi, e di uno scritto polemico contro Zoroastro, nonché, si è suggerito, dell'originale siriano, perduto, della *Passione di santa Shirin* († 559), pure di Karkha di Bet Slob, città della cui Chiesa Ber Sahde sarebbe stato, forse, vescovo (J.-M. Fiey, *Vers la réhabilitation...*, 1964, 219-221; Devos, *La jeune martyre perse...*, 13).

Un caso a parte, infine, è costituito dalle due lettere scritte nel 519 dal vescovo monofisita Simeone di Bet Arsham, il «disputatore persiano», al suo omonimo, igumeno di Gabbula, sul martirio, allora recente (novem-

bre 518), di alcuni cristiani dello Yemen, in particolare della città di Najran, messi a morte dal giudaizzante re himyarita Du-Nuwas. Simeone, cui si deve anche un'importante lettera sulla diffusione del nestorianesimo in Persia, la cui ultima redazione sembra essere posteriore al 518, data della morte dell'imperatore Anastasio, ivi menzionato come beato, ma che forse è stata originariamente composta intorno al 505/506 (cfr. *Simeon Beth Arsamensis Epistola de Barsauma episcopo Nisibeno, deque haeresi Nestorianorum*, in: G.S. Assemani, *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana I - De scriptoribus Syris orthodoxis*, Roma 1719, 345-358; notizie su Simeone si leggono nelle *Vite dei santi orientali* di Giovanni di Amida, vescovo di Efeso, su cui cfr. *supra*, nell'Introduzione, *Cronache e storie ecclesiastiche siriache* 5), scrive le lettere, basandosi sulle informazioni ricevute da testimoni assai attendibili, a Hira, capitale degli Arabi lakhmidi filopersiani, dapprima, e, in un secondo momento, a Gbita, nel Golan, dall'accampamento degli Arabi ghassanidi, filobizantini.

Repertorio dei testi e delle edizioni: BHO.

Edizioni: S.E. Assemani, *Acta sanctorum martyrum*, 2 voll., Roma 1748 (con tr. latina; ed. an., Farnborough 1970); W. Cureton, *Ancient Syriac Documents*, London 1864 (con tr. inglese, ed. an., Amsterdam 1967); I. Guidi, *La lettera di Simeone vescovo di Beth-Arsham sopra i martiri omeriti*. Atti della R. Accademia dei Lincei, s. 3, Memorie della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche 7 (1881) 471-501; P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, 7 voll., Paris 1890-1897, ed. an., Hildesheim 1968; I.E. Il Rahmani, *Acta sanctorum confessorum Guriae et Schamoniae, adjecta latina versione*, Roma 1899; M. Kmosko, *S. Simeon bar Sabba'e*, PS 1/2, 659-1055, Parisiis 1907 (con tr. latina); I. Shahid, *The Martyrs of Najran. New Documents*, Bruxelles 1971 (con tr. inglese della seconda lettera di Simeone di Bet Arsham sui martiri himyariti e un ampio studio); P. Devos, *L'abrégé syriaque BHO 104 sur les martyrs himyarites*: AB 90 (1972) 335-359 (con tr. francese); S. Brock, *A Martyr at the Sasanid Court under Vabran II: Candida*: AB 96 (1978) 167-181 (studio comprensivo dell'edizione del testo e di una sua versione inglese).

Studi: G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig 1880, rist. an., Liechtenstein 1966; P. Peeters, *Recherches d'histoire et de philologie orientales*, 2 voll., Bruxelles 1951; J.M. Fiey, *Vers la réhabilitation de l'Histoire de Karka d'bet Slob*: AB 82 (1964) 189-222; P. Devos, *Abgar, hagiographe perse méconnu (début du V^e siècle)*: AB 83 (1965) 303-328; Idem, *Notes d'hagiographie perse*: AB 84 (1966) 229-248; Idem, *Sozomène et les Actes syriaques de s. Syméon bar Sabba'e*: AB 84 (1966) 443-456; Idem, *Les martyrs persans à travers leurs Actes syriaques*, in: *Problemi attuali di scienza e di cultura - Atti del convegno sul tema: La Persia e il mondo greco-romano*, Roma 1966, 213-225; G. Wiesner, *Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapur II*, Göttingen 1967; M.-J. van Esbroeck, *Abraham le confesseur (V^e s.) traducteur des Passions des martyrs perses - À propos d'un livre récent*: AB 95 (1977) 169-179; L. Ter-Petrosian, *L'attribution du recueil des Passions des martyrs perses à Maroutha de Maypherqat*: AB 97 (1979) 129-130; P. Devos, *La jeune martyre perse sainte Shirin († 559)*: AB 112 (1994) 5-31.

III. TRA I PRIMI DECENNI DEL V E I PRIMI DECENNI DEL VI SECOLO: LA STAGIONE DELL'ELLENIZZAZIONE E DIVISIONE DELLA CHIESA D'ORIENTE

Si è spesso insistito, fin qui, sull'impossibilità di sottrarre radicalmente l'area siriana all'influsso dell'ellenismo, presente nella regione fin dai tempi delle campagne di Alessandro, pur in nessi ed equilibri sempre diversi con gli altri soggetti culturali attivi nella regione. Se, quindi, si titola questa sezione caratterizzando il periodo che copre come, prioritariamente, «stagione dell'ellenizzazione», è doveroso indicarne il senso specifico. Tre dati aiuteranno a comprenderne le ragioni.

Nel 410, innanzitutto, il vescovo Marutha di Maipherqat, delegato imperiale alla corte sassanide, promuoveva un sinodo delle Chiese persiane volto a un tempo a comporre le tensioni tra comunità cristiana e regno e a dare forma e articolazione stabile alle Chiese stesse, nell'accoglimento pieno della fede e dei canoni niceni. Il processo riavviato allora a Seleucia-Cesifonte non ebbe ricezione immediata, ma, nonostante le difficoltà, fu irreversibile, portando a termine la conformazione della Chiesa d'Oriente a quelle, latina e greca, d'Occidente. È probabile, poi, che tra il 415 e il 420 un giovane siriano di Persia, Narsai, giungesse alla grande scuola di Edessa, in terra romana, per compiere i suoi studi. Qui allora fu posto a contatto con le tesi e i testi degli autori antiocheni, assunti a guida dell'esegesi delle Scritture e della comprensione del dogma dagli ambienti che si raccoglievano intorno al «rabban» della scuola, Qiore († 436/437), pur tenacemente avversato, nelle sue opzioni teologiche, dal vescovo della Chiesa edessena del tempo, Rabbula (412-435). Narsai ricorderà così il suo primo contatto con i libri di Teodoro di Mopsuestia, di recente tradotti: «I lettori dei Libri meditavano nell'ignoranza finché non ebbero letti i suoi libri: allora compresero. Conviene chiamare dottore dei dottori l'abile in intelligenza senza il quale non vi sarebbe stato dottore capace di dare un buon insegnamento. Tramite il tesoro dei suoi scritti tutti quanti si sono arricchiti; tramite i suoi commenti essi hanno acquistato il potere di interpretare».

Ma la diffusione delle dottrine antiochene, indizio di una più complessiva penetrazione delle lettere «greche» in ambito siriano, non si produsse

senza incontrare resistenze, come già si segnalava. Riservando alle prossime pagine quelle teologiche, già operanti nell'azione di Rabbula, vorrei qui ricordare come un autore di quegli stessi primi decenni del secolo, monaco ed erudito, Giovanni il Solitario, denunciava insieme «l'eresia dei due figli», introdotta in Siria dai testi antiocheni, e quel gusto per «la parola elegante» che, a suo dire, induceva molti a leggere e imitare le esgesi greche delle Scritture, rinunciando a sostenere quella «potenza della Parola» che le pur meno raffinate e sottili intelligenze e lingue semite meglio sembravano poter ospitare. Pure, si deve aggiungere, Giovanni stesso è testimone di letture greche e di discussioni in cui il ricorso a conoscenze greche non è punto marginale.

Sono queste, comunque, tre diverse prove dell'«ellenizzarsi», del controverso ma irreversibile, nuovo «ellenizzarsi» delle Chiese di Siria, della Siria d'Occidente e d'Oriente, nella crescente condivisione delle cure, delle forme espressive, dei problemi caratterizzanti gli ambienti delle Chiese greche e latine. Ed è questa condivisione, appunto, a produrre nel V secolo, soprattutto a partire dalla sua seconda metà, una divisione che lascerà sempre più profondamente, in modo del tutto parallelo a quanto si produceva nel mondo greco, soprattutto, comunità cittadine e rurali, vescovi e monaci, intellettuali e folle per nulla o poco alfabetizzate della Siria tutta. «Vomito del Drago», di singolare amarezza è la cristologia antiochena per uomini che troveranno in Cirillo, come già Rabbula, il campione della fede «semplice» dei Padri, e la direzione della scuola edessena, non meno che, ovunque, il ministero episcopale o la guida dei monasteri, diverranno oggetto di lotte, contrapposizioni, scismi – anche se non sempre, da tutti intesi nelle loro ragioni.

Sarebbe tuttavia errato non cogliere gli accenti della tradizione di Efrem o di «Addai» presenti in molte voci delle diverse «fazioni» in campo, da Narzai a Filosseno, per fare due minimi esempi. Sono in parte gli accenti trovati e coltivati nella polemica antiariana, o quelli della contestazione a certe interpretazioni dell'esercizio del ministero nella Chiesa troppo mondana, troppo poco conformi alla mitezza e umiltà del vero pastore, dei figli del «mondo nuovo»; più in generale sono, appunto, gli accenti della dignità escatologica, spirituale del vivere cristiano, sottratto a ogni gerarchia e intelligenza creaturali, fisso com'è al crocifisso, unico, realissimo, amabile rivelatore e proclamatore del silenzio e dell'arcano divini, perduranti pur entro l'incarnazione del Figlio. Diofisiti e monofisiti in Siria di fatto sembrano contendere non tanto elaborando sempre più complesse e sottili articolazioni dello statuto ontologico del Cristo, quanto rivendicando per le proprie diverse, contrapposte formule una potenza testimoniale affatto tradizionale nei confronti di un mistero di Dio e dell'uomo (e, si aggiunga, della loro unione), che si teme di rovinare, appena ci si distolga, come appunto insegnano i Padri, dall'adorazione cui introduce la fede nel Risorto – perché la proclamazione della resurrezione è il vero fuoco del cristianesimo.

Tutti questi, va detto infine, sono accenti che proprio dalla Siria risuonano nelle letterature greca e latina, attraverso scritti che li veicolano ampiamente, come quelli pseudo-macariani, ad esempio.

Studi: Molti degli studi menzionati nella nota alla presentazione della sezione precedente, così come sezioni di quelli riportati in margine all'Introduzione generale a questo capitolo, investendo pure temi e problemi del V secolo, possono risultare utili a una sua intelligenza; altri, concernenti singoli autori, ma capaci di fornire un quadro più complessivo delle vicende del tempo in cui hanno operato, saranno menzionati nei diversi paragrafi che seguono, cui qui si rinvia. Restano da segnalare alcune monografie o saggi quali: A. Guillaumont, *Les «Kephalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens*, Paris 1962 (opera insuperata sull'origenismo in Siria tra V e VIII secolo); G.G. Blum, *Rabbula von Edessa, der Christ, der Theolog*, CSCO 300, Louvain 1969; W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 1972; R.C. Chesnut, *Three Monophysite Christologies. Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug*, Oxford 1976; P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodore de Cyr*, Paris 1977; J. Gribomont, *Le symbole de foi de Séleucie-Ctésiphon (410)*, in: *A Tribute to Arthur Vööbus*, a c. di R.H. Fischer, Chicago 1977, 283-294; A. De Halleux, *Le symbole des évêques perses au synode de Séleucie-Ctésiphon (410)*, in: *Erkenntnis und Meinungen II*, a c. di G. Wiessner, Wiesbaden 1978, 160-190; S. Gero, *Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century*, CSCO 426, Louvain 1981; S. Brock, *L'Église de l'Orient dans l'Empire sassanide jusqu'au VI^e siècle et son absence aux conciles de l'Empire romain*: *Istina* 40 (1995) 25-43.

BALAI

A Balai, *chorepiskopos* nella Chiesa di Beroea (Aleppo), uomo della Siria «romana», vissuto nella prima metà del V secolo, sono attribuiti un certo numero di inni o *madrashé*. Fra quelli sicuramente autentici ve n'è uno, il più noto e studiato, scritto in occasione della consacrazione della chiesa di Qenneshrin, cittadina a sud-est di Beroea, il primo, fra quanti ci sono pervenuti, dedicato a un tale tema. Privo di interesse come testimonianza dell'architettura e dell'arte cristiana del tempo, non ospitando alcuna descrizione dell'edificio la cui costruzione celebra, l'inno è ricco, nel suo testo, di reminiscenze efremiane, in particolare degli *Inni sulla natività*, ed è memore, sembra, di taluni motivi presenti nel pur diverso panegirico dedicato da Eusebio alla chiesa di Tiro, inserito nella sua *Storia ecclesiastica*, di cui circolava già una versione siriana. Balai tuttavia rinnova profondamente tali materiali, anche sulla falsariga di testi profetici, quali quelli di Ezechiele, relativi al «nuovo tempio», letti da lui in riferimento alla chiesa/edificio. Il tema tradizionale della presenza di Dio nella «chiesa del cuore», che Balai menziona e per cui R. Murray, *Symbols of Church...*, 271-274, suggerisce un parallelo soprattutto con il *Liber gra-duum*, è volto infatti in modo originale, e forse con qualche esitazione (K.E. McVey, *The Sagitha...*, 337), a introdurre una «sacralizzazione» dello spazio destinata a grande fortuna, nella connessione, che inaugura, tra presenza di Dio nella chiesa/edificio, a motivo della liturgia eucaristica che vi si celebra, e incarnazione.

Edizioni: Balai, *Inni (In dedicationem Ecclesiae – 5 Laudes in Acacium, vescovo di Beroea (Aleppo, † 432))*, in: *S. Ephraemi Syri, Rabulae, Balaii Aliorumque Opera Selecta*, a c. di J.J. Overbeck, Oxford 1865, 251-269

Studi: K.V. Zetterst en, *Betr age zur Kenntnis der religi sen Dichtung Balai's*, Lipsia 1902; R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*... cit., 227-228, 271-274; F. Graffin, *Poème de Mar Balai pour la d dicace de l' glise de Qennesim*: PdO 10 (1981/1982) 103-121; K.E. McVey, *The Sogutha on the Church of Edessa in the Context of Other Early Greek and Syriac Hymns for the Consecration of Church Buildings*: Aram 5 (1993) 329-370.

ISACCO DI ANTIOCHIA

Una lettera di Giacomo d'Edessa a Giovanni lo Stilita evidenzia come gi  verso la fine del VII secolo l'opera poetica posta sotto il nome di Isacco ponesse problemi di attribuzione: Giacomo, infatti, vi distingue testi di tre diversi autori, vissuti tra la fine del IV e i primi decenni del VI secolo.

Sono circa 200 i *m mr * riferiti all'uno o all'altro Isacco, di cui solo una settantina pubblicati, senza che si possa il pi  delle volte determinarne con esattezza l'effettivo estensore, per l'assenza di un'edizione critica complessiva e di ampi studi affidabili. L'Isacco pi  antico, originario di Amida,   presentato, nella tradizione manoscritta, come discepolo di Efrem o, con maggiore verisimiglianza, di uno Zenobio cresciuto, lui s , alla scuola di Efrem. Durante un viaggio a Roma, vi sarebbe stato spettatore dei giochi del 404, di cui avrebbe scritto, cos  come della presa stessa della citt , nel 410. A lui   attribuito pure un discorso su Costantinopoli, che avrebbe visitato durante il viaggio di ritorno in patria.

Un secondo e pi  celebre Isacco, attivo ad Antiochia,   noto in particolare per un lungo testo dedicato all'episodio della propaganda monofisita in quella citt  relativo al pappagallo cui i monofisiti, appunto, avevano insegnato la formula del *Trisagion* comprensiva dell'addizione *theopaschita*: «Dio immortale, crocifisso per noi», il cui uso   attestato al tempo del patriarca Pietro il Fullone († 488).

Pi  scarse sono le notizie relative a due ulteriori «Isacco»: l'uno, pure edesseno, divenne calcedonese durante l'episcopato di Asclepio (522-525), colui «che aveva perseguitato i monaci orientali e chiunque non accettasse il concilio di Calcedonia», come narra una cronaca; l'ultimo, solitario, sarebbe l'autore di testi pi  schiettamente ascetici.

Edizioni: G. Bickell, *Sancti Isaaci Antiocheni, doctoris syrorum, opera omnia*, 2 voll., Giessen 1873-1877; P. Bedjan, *Homiliae sancti Isaaci syri Antiochenti*, Paris-Leipzig 1903.

Studi: Presentazione complessiva: F. Graffin, *Isaac d'Amid et Isaac d'Antioche*: DSp 7 (1971) 2010-2011.

S. Kazan, *Isaac of Antioch's Homily Against the Jews*: OrChr 45 (1961) 30-53; 46 (1962) 87-98; 47 (1963) 89-97; 49 (1965) 57-78; P. Feghali, *Isaac d'Antioche, poème sur l'Incarnation du Verbe*: PdO 10 (1981/1982) 79-102; Idem, *Isaac d'Antioche, un hymne sur l'Incarnation*: PdO 11 (1983) 201-222; S. Brock, *The Published Verse Homilies of Isaac of Antioch, Jacob*

of Serugh, and Narsai Index of Incipits: Journal of Semitic Studies 32 (1987) 279-313; A.C. Klugkist, *Die beiden Homilien des Isaak von Antiocheia über die Eroberung von Beth Hur durch die Araber*, in: *IV Symposium Syriacum 1984*, a c. di H.J.W. Drijvers, R. Lavenant, C. Molenberg, G.J. Reinink, Roma 1987, 237-256; E.G. Mathews, «On Solitaires», *Ephrem or Isaac?*: Muséon 103 (1990) 91-110; M.-J. van Esbroek, *The Memra or the Parrot by Isaac of Antioch*: JTS 47 (1996) 464-476; P. Bruns, *Isaak (von Antiochien)*: RAC 18 (1998) 931-945; G. Greatrex, *Isaac of Antioch and the Sack of Beth Hur*: Muséon 111 (1998) 287-291.

GIOVANNI IL SOLITARIO

Numerosi sono i problemi posti da un consistente *corpus* di scritti monastici, attribuiti nei mss. a un Giovanni il Solitario, che si   iniziato a pubblicare a partire dagli anni trenta di questo secolo. Se infatti da allora «l'interesse per quest'autore spirituale non ha smesso di accrescersi», pure a tutt'oggi non si   punto chiarito «il mistero che circonda la sua persona», anzi, pur concordando la maggioranza degli studiosi nell'identificarlo in un Giovanni di Apamea, menzionato da Babai, agli inizi del VII secolo, in margine alla citazione di una sua lettera, si deve dire che «l'identit  di quest'ultimo resta oggetto di opinioni divergenti: si tratta di uno gnostico siro del VI secolo, d'un messaliano della Mesopotamia dell'VIII, d'un ortodosso del V, o addirittura di due o tre di questi personaggi insieme?» (A. De Halleux, *La christologie...*, 5).

Certo, un pi  attento studio del vocabolario cristologico di parte almeno degli scritti editi ha permesso di collocarne l'attivit  nei primi decenni del 400, distinguendolo cos  da un secondo Giovanni di Apamea, noto per la polemica che contro di lui e altri rappresentanti di un «origenismo radicale» in Siria condusse Filosseno agli inizi del VI secolo. La sua meditazione sul Cristo, infatti, reca visibile traccia dell'insegnamento di Efrem, ben attestato negli ambienti della scuola edessena agli inizi del V secolo, pur restando gi , in modo non dissimile da Rabbula, ad esempio, ad una «eresia dei due Figli» che pu  ben essere ricondotta agli insegnamenti dei Dottori antiocheni, la cui autorevolezza proprio allora veniva crescendo a Edessa.

Monaco ed esponente di un «ascetismo erudito», che si nutre degli apporti delle scuole greche, in particolare alessandrine, Giovanni reagisce tuttavia con vigore a una «ellenizzazione» delle Chiese di lingua siriana che ritiene pericolosa, e che individua nell'esaltazione del bel discorso, dell'abilit  dialettica e in un «razionalismo» teologico insidioso.

Il suo insegnamento monastico insiste fortemente sull'attesa del mondo nuovo, che esige, nei perfetti, la completa spogliazione di questo mondo, il completo «svuotamento» da esso, secondo la parola della *chenosis* di Ges . La speranza   un tema centrale della meditazione di Giovanni, ma egli consegner  alle generazioni successive anche due ulteriori elementi, destinati a divenire nodali nella letteratura del monachesimo siriano: l'articolazione dell'itinerario del solitario in tre, successivi momenti, posti sotto il segno della corporeit  (disciplina esteriore), psichicit  (disciplina dei

pensieri) e spiritualità, e la distinzione incipiente tra purezza e limpidezza, per connotare, rispettivamente, l'ordine della condotta della giustizia (che corrisponde ai due primi momenti della precedente serie) e quello della perfezione, del compimento spirituale, cui qui si ha accesso solo in singoli istanti, per anticipazione, e che diverrà attuale, effettivo nel Regno.

E d i z i o n i: Johannes von Lycopolis, *Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen*, a c. di S. Dederling, Uppsala 1936 (tr. francese di I. Hausherr: Jean le Solitaire [Pseudo-Jean de Lycopolis], *Dialogue sur l'âme et les passions des hommes*, Roma 1939); *Briefe von Johannes dem Einsiedler mit kritischem Apparat, Einleitung und Übersetzung*, a c. di L. G. Rignell, Lund 1941 (contiene tre lettere; delle prime due è data anche una tr. tedesca; la terza è solo riassunta; se ne può leggere parziale versione francese in: I. Hausherr, *Un grand auteur spirituel retrouvé*, citato *infra*, tra gli *Struvi*, alle pp. 205-208 dell'edizione del 1969); *Drei Traktate von Johannes dem Einsiedler (Johannes von Apameia)*, a c. di L.G. Rignell, Lund 1960 (con tr. tedesca); Johannes von Apamea, *Sechs Gespräche mit Thomasios, Der Briefwechsel zwischen Thomasios und Johannes und Drei an Thomasios gerichtete Abhandlungen*, a c. di W. Strothmann, Berlin-New York 1972 (con tr. tedesca; sul lavoro, comprensivo di un vasto studio introduttivo, posto sotto il titolo di *Johannes von Apamea*, cfr. la recensione di T. Jansma, *Neue Schriften des Johannes von Apameia. Bemerkungen zu einer Edition: Bibliotheca Orientalis* 31 [1974] 42-52; esso contiene sei dialoghi di Thaumasio con Giovanni; una lettera di Giovanni a Thaumasio; una di quest'ultimo al primo con una risposta, che costituisce il primo di tre trattati editi successivamente – una tr. francese di questo materiale si legge in Jean d'Apamée, *Dialogues et Traités*, a c. di R. Lavenant, SC 311, Paris 1984); S. Brock, *John the Solitary. On Prayer*, JTS 30 (1979) 84-101 (con tr. inglese; il testo è riedito, da diverso ms., in P. Bettiolo, *Sulla Pregheiera; Filosseno o Giovanni?*, Muséon 94 [1981] 75-89 – con tr. italiana); Giovanni il solitario, *Kephalata*, in: J.Y. Çiçek, *Martyanuta d-ababata qaddisbe d-'idta*, Monastery of St. Ephrem (Holland) 1985, 99-101; Giovanni il solitario, *Lettera a Esichio*, in: S. Brock, *Malpanuta d-ababata suryaye d-'al slota*, Monastery of St. Ephrem (Holland) 1988, 30-44 (tr. inglese in S. Brock, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, Kalamazoo [MI] 1989, 81-98); *Kobelet-Kommentar des Johannes von Apamea*, a c. di W. Strothmann, Wiesbaden 1988; M. Nin, *Memoria de Juan el Solitario*, *Studia Monastica* 37 (1995) 19-39 (con tr. spagnola; è un trattato, annoverato da Strothmann tra gli autentici di Giovanni [Johannes von Apamea, 61], *Sulle economie di Dio perché i buoni sono afflitti e i malvagi ed empi prosperano nel secolo*); Idem, *Giovanni il Solitario. due dossologie cristologiche*, in: *Mysterium Christi – Symbolgegenwart und theologische Bedeutung Festschrift für B. Studer*, Roma 1995, 205-218 (con tr. italiana).

S t u d i: I. Hausherr, *Un grand auteur spirituel retrouvé. Jean d'Apamée*, OCP 14 (1948) 3-42 (ora in *Études de spiritualité orientale*, Roma 1969, 181-216); P. Harb, *Doctrine spirituelle de Jean le Solitaire (Jean d'Apamée)*, PdO 2 (1971) 225-260; R. Lavenant, *Le problème de Jean d'Apamée*, OCP 46 (1980) 367-390; A. De Halleux, *La christologie de Jean le Solitaire*, Muséon 94 (1981) 5-36; Idem, *Le milieu historique de Jean le Solitaire*, in: *III Symposium Syriacum* 1980, a c. di R. Lavenant, Roma 1983, 299-305; J. Martikainen, *Johannes von Apamea und die Entwicklung der syrischen Theologie*, in: *IV Symposium Syriacum* 1984, a c. di H.J.W. Drijvers, R. Lavenant, C. Molenberg, G.J. Reinink, Roma 1987, 257-263.

NARSAI

«Arpa dello Spirito» fu acclamato Narsai, a motivo dei suoi numerosi e ben composti scritti, e davvero la sua opera è centrale per la definizione della teologia della Chiesa di Persia. Nato in un villaggio della regione di

Ma'alta, ai piedi dei monti del Kurdistan, nel nord dell'Iraq, ove tra i sette e i sedici anni, in un periodo turbato da persecuzioni, frequentò con zelo la scuola prossima alla chiesa, dopo un breve soggiorno in un convento del Bet Zabdai, sollecitato dallo zio, li igumeno, si recò nella «romana» Edessa, per intraprendere gli studi presso la celebre scuola della città. Come si è già osservato, a quel tempo, tra secondo e terzo decennio del V secolo, vi era ancora vescovo Rabbula, fervente cirilliano († 435), ma la scuola era retta da Qiiore († 436/437), che seguiva gli insegnamenti antiocheni di Teodoro, i cui scritti allora venivano, per sua iniziativa, tradotti. L'incontro con l'esegesi e la teologia del vescovo e dottore di Mopsuestia fu decisivo per Narsai, che proseguì l'opera dei suoi maestri volta a integrare tali apporti nelle tradizioni più propriamente locali. Se l'episcopato di Ibas († 457) ne vide la progressiva affermazione, culminata nell'assunzione della direzione della scuola, probabilmente a partire dal 451, pur entro controversie incessanti contro la tendenza «monofisita», anch'essa saldamente presente nel corpo docente, nel clero e, più in generale, nella Chiesa cittadina, gli anni successivi, con il prevalere di questo «partito», segnarono un crescente isolamento suo e degli ambienti a lui prossimi, al punto da provocare la sua fuga da Edessa, sembra nel 471. Riparò allora nella vicina Nisibi, oltre il confine, ove il vescovo «antiocheno», Barsauma, lo convinse a restare, aprendo una nuova scuola, alternativa a quella edessena, il che fece. Gli ultimi decenni del secolo videro così l'affermarsi entro tutta la Chiesa di Persia di una cristologia nettamente diofisita, sostenuta con forza dagli ambienti nisibeni vicini al vescovo e alla scuola stessa, che Narsai reggeva con crescente successo, pur conoscendo periodi di tensione con Barsauma, soprattutto a motivo di alcuni tratti della politica ecclesiastica di quest'ultimo, volto a sostenere un clero sposato, in opposizione alle tendenze ascetiche del primo e della tradizione cui si connetteva.

Si è spesso discusso il tenore più o meno «calcedonese» delle tesi e formule della cristologia di Narsai. Si deve osservare che essa, innanzitutto, va collocata entro la lettura complessiva dell'economia divina compiuta dal Dottore persiano, tesa a ricostituire e compiere, nel secondo Adamo e a partire da lui, il disegno iniziale del Creatore: innalzare la creazione tutta, visibile e invisibile, ricapitolata nella doppia natura dell'uomo, uno non ontologicamente, ma per l'amicizia che in principio corpo e anima crescono vicendevolmente, disponendosi così al compimento dell'unica volontà del loro Signore, alla comprensione e lode della carità divina, manifestazione del Dio inaccessibile. Questa unità volontaria, più salda e perfetta, in qualche modo, della stessa unità di natura, è l'unità del Dio Verbo con l'uomo assunto: essi sono uno, ma la loro unità non fa, dei due, un soggetto nuovo. La parola dell'uno è la parola dell'altro; l'azione dell'uno è l'azione dell'altro, ma la singolarissima unità di Dio e uomo che manifestano, e cui schiudono l'umanità e la creazione tutta, non è in alcun modo mescolanza dei due né cancellazione dell'uno a favore dell'altro – situazioni che, entrambe, comprometterebbero l'effettività dell'unio-

ne. A. De Halleux, in un recente saggio (*Nestorius – Histoire et Doctrine*. Irénikon 66 [1993] 38-51 e 163-177) ha bene individuato i limiti dell'eresia «nestoriana» di Nestorio: Narsai, più prudente dell'ultimo Nestorio nelle sue tesi, forse a maggior ragione va compreso nella difficoltà teorica e pratica a un tempo di pervenire a una formulazione teologica soddisfacente del dogma cristologico, nelle sensibilità, nelle polemiche, negli interessi contrastanti, ecclesiastici e politici, del tempo in cui visse.

Edizioni: A. Mingana, *Narsai Doctoris Syri Homiliae et Carmina primo edita*, 2 voll., Mosul 1905 (edizione maggiore, contiene 47 omelie, delle 81 che vi si indicano attestate dalle collezioni manoscritte; 14 delle 47 omelie sono tradotte in lingua moderna: v. la lista in F.G. McLeod, a c. di, *Narsai's Metrical Homilies* [citato in *extenso infra*], 8-9, nn. 11-17, sulla tradizione manoscritta delle omelie cfr. W.F. Macomber, *The Manuscripts of the Metrical Homilies of Narsai* OCP 39 [1973] 275-306), F. Martin, *Homélie de Narsès sur les trois Docteurs nestoriens* Journal Asiatique 14 (1899) 446-492, e 15 (1900) 469-525 (testo e tr. francese; su questo scritto cfr. ora K. McVey, *The Memra of Narsai on the Three Nestorian Doctors as an example of Forensic Rhetoric*, in: *III Symposium Syriacum 1980*, a c. di R. Lavenant, Roma 1983, 87-96); *Homélie de Narsai sur la création*, a c. di P. Gignoux, PO 34/3-4, Paris 1968 (con tr. francese; si tratta delle omelie 49, 61, 62, 63, 64 e 65 della lista Mingana); *Narsai's Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension*, a c. di F.G. McLeod, PO 40/1, Paris 1979 (con tr. inglese; si tratta di omelie inedite); Narsai, *Cinq homélie sur les paraboles évangéliques*, a c. di E.P. Siman, Paris 1984 (con tr. francese; si tratta delle omelie 27, 33, 47, 48 e 53 della lista Mingana); J. Frishman, *The Ways and Means of the Divine Economy. An Edition, Translation and Study of Six Biblical Homilies by Narsai*, Diss., Leiden 1992.

Studi: N. Sed, *Notes sur l'homélie 34 de Narsai*: OrSyr 10 (1965) 511-524; T. Jansma, *Études sur la pensée de Narsai*: OrSyr 11 (1966) 147-168, 265-290, 393-429; F. McLeod, *The Soteriology of Narsai*, Roma 1968; T. Jansma, *Narsai and Ephrem. Some Observations on Narsai's Homilies on Creation and Ephrem's Hymns on Faith*: PdO 1 (1970) 49-68; Idem, *Narsai's Homilies on Creation: Remark on a Recent Edition*: Muséon 83 (1970) 209-236; I. Ibrahim, *La doctrine christologique de Narsai*, Rome 1974-1975; F. McLeod, *Man as the Image of God. Its Meaning and Theological Significance in Narsai*: ThS 42 (1981) 458-468; J. Frishman, *Narsai's Homily for the Palm Festival – Against the Jews*, in: *IV Symposium Syriacum 1984*, a c. di H.J.W. Drijvers, R. Lavenant, C. Molenberg, G.J. Reinink, Roma 1987, 217-229; Idem, *Type and Reality in the Exegetical Homilies of Mar Narsai*: SP 20, 1989, 169-178; Idem, *The Style and Composition of Narsai's Homily 76 – On the Translation of Enoch and Elijah*, in: *V Symposium Syriacum 1988*, a c. di R. Lavenant, Roma 1990, 285-297; M.A. Kappes, *The Voice of Many Waters: The Baptismal Homilies of Narsai of Nisibis*: SP 33, 1997, 534-547.

FILOSSENO DI MABBŪGH

Nato nel secondo terzo del V secolo nella provincia persiana del Bet Garmai, Xenaias, come si chiamava prima di grecizzare il suo nome durante la permanenza nei monasteri della Siria occidentale, fu educato alla scuola di Edessa in anni in cui ancora in essa prevaleva la tradizione antiochena e diofisita ispirata all'insegnamento di Teodoro. Presto, tuttavia, egli reagì alle tesi cristologiche della scuola, cui rimproverava una volontà sfrontata di definire il modo della costituzione teandrica del Verbo

incarnato, raggiungendo così le preoccupazioni che avevano caratterizzato le posizioni tradizionaliste dell'episcopato di Rabbula, affinate sui testi alessandrini di Cirillo e Atanasio, di cui già questi aveva avviato la traduzione. Certo avverso alle posizioni monofisite radicali di un Eutiche, di cui avvertiva l'esito docetista e il rischio di introdurre mutamento e passione in Dio, Filosseno riteneva però che l'affermazione delle due nature in Cristo si risolvesse in una bestemmia nei confronti di Dio, limitato a divenire mera parte di un composto, e in una negazione della stessa salvezza umana, data la permanente estraneità dell'umanità al divino. Solo il divenire «unico e nuovo» del Verbo, il suo divenire «impassibile», libero, non soggetto essenzialmente a corruzione e morte, può infatti aprire alla creatura una possibilità che la eccede. A costituire il cuore della meditazione di Filosseno è così il paradosso enunciato dalla forma «teopaschita» del *Trisagion*, allora di recente introdotta nella liturgia: «Tu, santo Dio; santo forte; santo immortale, *crocifisso per noi*, abbi pietà di noi». Decisive testimonianze scritturistiche (*Gv* 1,14: «il Verbo *divenne* carne»; *Gal* 4,4: «*divenne* da donna, *divenne* sotto la legge»; *Gal* 3,13: «*divenne* maledizione») e testimonianze della fede e pietà cristiana (il Credo niceno, che insiste sul *per noi* della Kenosis del Figlio; la devozione a Maria *Theotokos*, madre di Dio) accreditano concordemente questa irrinunciabile quanto infine inintelligibile confessione del Verbo incarnato, sola rispettosa in uno della grandezza di Dio e dell'integrità della sua creatura. Fuori da essa non si dà alcuna novità cristiana, insiste Filosseno, nessuna nuova prossimità della creatura al Creatore, ma solo, al massimo, riproposizione della fede di Israele, di una fede, per di più, che blocca gli elementi teologicamente più originali del Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, del Dio del Sinai, del Dio in esilio con il suo popolo.

Per questa fede nel Verbo incarnato il vescovo di Mabbūgh si batterà, prima come monaco, a partire dal 470 circa, poi, dal 16 agosto 485, come vescovo della sede metropolitana dell'Eufresia, Mabbūgh, operando instancabilmente in tutta la Siria occidentale, ad Antiochia, nella stessa Costantinopoli. A lui si deve, dopo una lunga lotta contro Flaviano, patriarca di Antiochia, culminata nella sua deposizione, la designazione a suo successore di Severo, nel novembre del 512. Lui, ancora, cercherà, attraverso una politica di tolleranza, di guadagnare il consenso dei vescovi alla nuova politica religiosa del patriarcato.

Tuttavia, la resistenza di molti e l'avvento sul trono imperiale, nel 518, di Giustino I dovevano compromettere e infine travolgere questa paziente opera di persuasione. Filosseno, avendo rifiutato di rinnegare la sua fede, è allora esiliato a Gangra, e poi in Tracia, a Filippopoli, ove, già vecchio e malato, sopraffatto dalla durezza della reclusione, il 10 dicembre 523 morì.

Edizioni (di seguito le opere sono disposte secondo l'ordine della loro successiva discussione in A. De Halleux, *Philoxène*... [citato *infra*, *Studi*], pp. 117-308):

a) Scritti esegetici: Philoxenus of Mabbūgh, *Fragments of the Commentary on Matthew and Luke*, J.W. Watt ed., CSCO 392 (tr. inglese: 393), Louvain 1978; *The Matthew-Luke Com-*

mentary- of *Philoxenus*, a c. di D.J. Fox, Missoula 1979 (su queste due edizioni cfr. A. De Halleux, *Le commentaire de Philoxène sur Matthieu et Luc: deux éditions récentes*. Muséon 93 (1980) 5-35); *Philoxène de Mabbog, Commentaire du Prologue Johannique*, a c. di A. De Halleux, CSCO 380 (tr. francese, CSCO 381), Louvain 1977.

b) Scritti dogmatici-

b.1) Lettere: *Three Letters of Philoxenus, Bishop of Mabbôg (485-519)*, a c. di A. Vaschalde, Roma 1902 (con tr. inglese; si tratta della lettera dogmatica ai monaci, della prima lettera ai monaci di Bet Gogal); I. Guidi, *La lettera di Filosseno ai monaci di Tell 'Addâ*. Atti della Regia Accademia dei Lincei, Cl. di sc. Morali, III 12, Roma 1884 (con riassunto analitico in italiano); *The Rules of Philoxenus* (frammento di una lettera ai monaci d'Amid), in: A. Vööbus, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*, Stockholm 1960, 51-54 (con Introduzione e tr. inglese); A. De Halleux, *La deuxième lettre de Philoxène aux monastères de Beit Gaugal*. Muséon 96 (1983) 5-79 (con tr. francese); Idem, *Nouveaux textes inédits de Philoxène de Mabbog. I. Lettre aux moines de Palestne, Lettre liminaire au synodicon d'Éphèse*. Muséon 75 (1962) 31-62, e II: *Lettre aux moines orthodoxes d'Orient*. Muséon 76 (1963) 5-26 (in entrambi i casi con tr. francese); J. Lebon, *Textes inédits de Philoxène de Mabbog*. Muséon 43 (1930) 17-84 e 149-220 (con tr. latina); *Philoxène de Mabbog, Lettre aux moines de Senoun*, a c. di A. De Halleux, CSCO 231 (tr. francese, CSCO 232), Louvain 1963.

b.2) Trattati: *Sancti Philoxeni episcopi Mabbugensis dissertationes decem de uno e sancta Trinitate incorporato et passo*, I-II, a c. di M. Brière, PO 15/4, Paris 1927 (con tr. latina); III-V, VI-VIII, IX-X, Appendices, a c. di M. Brière (†), F. Graffin, PO 38/3 (con tr. latina), Paris 1977, PO 39/4, 40/2, 41/1 (con tr. francese), Paris 1979, 1980, 1982; *Philoxeni Mabbugensis tractatus tres de Trinitate et incarnatione*, a c. di A. Vaschalde, CSCO 9 (tr. latina, CSCO 10), Paris 1907.

c) Scritti ascetici:

c 1) Lettere: *Philoxène de Mabbog, La Lettre à Patricius*, a c. di R. Lavenant, PO 30/5, Paris 1963 (con tr. francese); *Letter of Mar Xenaia of Mabûg to Abraham and Orestes, Presbyters of Edessa, Concerning Stephen Bar Sudaili the Edessene*, edizione con tr. inglese in: A. L. Frothingham, *Stephen Bar Sudaili The Syrian Mystic and the Book of Hierotheos*, Leyden 1886, pp. 28-48 (su questa lettera cfr. lo studio di T. Jansma, *Philoxenus' Letter to Abraham and Orestes Concerning Stephen bar Sudaili*. Muséon 87 [1974] 79-86); G. Olinde, *A Letter of Philoxenus of Mabbug Sent to a Novice*, Gothenbourg 1941 (con tr. inglese; esiste una recensione breve della lettera, di cui si ha una versione francese in M. Albert, *Lettre inédite de Philoxène de Mabbog à l'un de ses disciples*. OrSyr 6 [1961] 243-254).

c 2) Trattati: A. Thanghe, *Memra de Philoxène de Mabbog sur l'inhabitation du Saint-Esprit*. Muséon 73 (1960) 39-71 (con tr. francese); *The Discourses of Philoxenus, Bishop of Mabbogh, A.D. 485-519*, a c. di E.A.W. Budge, 2 voll. (il secondo contiene una tr. inglese del testo; esso ospita, inoltre, alcuni ulteriori brevi testi di Filosseno, su cui cfr. A. De Halleux, *Philoxène...* cit., 173, 175, 179, 183, 185, 186, 249), London 1893-1894 (tr. francese: *Philoxène de Mabbog, Homélie*, a c. di E. Lemoine, SCh 44, Paris 1956).

Traduzioni (i testi che seguono sono pubblicati nella sola tr. in lingua moderna):

M. Albert, *Une lettre inédite de Philoxène de Mabbog à un Juif converti engagé dans la vie parfaite*. OrSyr 6 (1961) 41-50; F. Graffin, *Une lettre inédite de Philoxène de Mabbog à un avocat, devenu mome, tenté par Satan*. OrSyr 5 (1960) 183-196.

Studi: Presentazione complessiva: A. De Halleux, *Philoxène de Mabbôg, sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain 1963 (è la maggiore monografia su Filosseno, insuperata).

E. Beck, *Philoxenus und Ephräm*. OrChr 46 (1962) 61-76; L. Abramowski, *Ps-Nestorius und Philoxenus von Mabbog*. ZKG 77 (1966) 122-125; P. Harb, *L'attitude de Philoxène de Mabbog à l'égard de la spiritualité 'savante' d'Évagre le Pontique*, in: *Mémorial Mgr G. Khouiri-Sarkis (1898-1968)*, a c. di F. Graffin, Louvain 1969, 135-156; Idem, *Le rôle exercé par Philoxène de Mabbog sur l'évolution de la morale dans l'église syrienne*. PdO 1 (1970) 27-48; Idem, *Les origines de la doctrine de «la hasbushuta» (Apatheia) chez Philoxène de Mab-*

bog. PdO 5 (1974) 227-241; L. Abramowski, *Die Schrift Gregors des Lehrers 'Ad Theopompum' und Philoxenus von Mabbog*. ZKG 27 (1978) 273-290; A. De Halleux, *La philoxénienne du symbole*, in: *Symposium Syriacum 1976*, Roma 1978, 295-315; Idem, *Monophysitismus und Spiritualität nach dem Johanneskommentar des Philoxenus von Mabbog*. Theologie und Philosophie 53 (1978) 353-366; J.W. Watt, *Philoxenus and the Old Syriac Version of Evagrius' Centuries*. OrChr 64 (1980) 65-81; A. Grillmeier, *Die Taufe Christi und die Taufe der Christen. Zur Tauftheologie des Philoxenus von Mabbog und ihre Bedeutung für die christliche Spiritualität*, in: *Fides sacramenti, Sacramentum Fidei: Studies in Honour of P. Smulders*, Assen 1981, 137-175; J. Martikainen, *Gerechtigkeit und Güte Gottes. Studien zur Theologie von Ephraem dem Syrer und Philoxenus von Mabbog*, Göttingen 1980; B. Aland, *Monophysitismus und Schriftauslegung. Der Kommentar zum Mattäus- und Lukasevangelium des Philoxenus von Mabbog*, in: *Studien zur Ostkirchlichen Spiritualität: F. von Lilienfeld zum 65. Geburtstag*, Göttingen 1982, 142-166; A. De Halleux, *Le Mamlé de 'Habib' contre Aksenaya. Aspects textuels d'une polémique christologique dans l'Église syriaque de la première génération post-chalcédonienne*, in: *After Chalcedon Studies in Theology and Church History Offered to Pr. A. Van Roey*, a c. di G. Laga, J.A. Muniz, L. Van Rompay, Leuven 1985, 67-82; G. Lardreau, *Discours philosophique et discours spirituel. Autour de la philosophie spirituelle de Philoxène de Mabbog*, Paris 1985; R.G. Jenkins, *The Old Testament Quotations of Philoxenus of Mabbog*, CSCO 514, Louvain 1989; S. Peter Cowe, *Philoxenus of Mabbog and the Synod of Manazkert*. Aram 5 (1993) 115-129.

GIACOMO DI SARUG

Nato nel 449 in un piccolo centro, situato in riva all'Eufrate, del distretto di Sarug, nell'Osoene, Giacomo si trovò a studiare a Edessa intorno alla fine degli anni sessanta del secolo, quando più acceso vi era il confronto tra le contrastanti tendenze, monofisita e diofisita (si ricordi che sarà il 471 l'anno della fuga di Narsai dalla città). Maturò allora in lui un profondo convincimento antinestoriano, che tuttavia lo indusse non tanto alla polemica, quanto alla custodia di una fede apostolica e semplice, nel rifiuto di ogni avventurosa speculazione. La Chiesa, infatti, chiamata a gioire sempre nel Signore, rammemorandolo non può patire l'incupimento o l'acredine del conflitto. Ciò non significa, d'altra parte, che essa non debba essere sempre protesa a contemplare silenziosamente il suo Signore, che la disorienta e accende di stupore ora con la sua grandezza, ora con la sua pochezza – grandezza e pochezza di un unico, il Verbo incarnato, che appunto obbligando l'uomo a confessare insieme la sua umanità e la sua divinità lo ammaestra e introduce alla conoscenza del Padre, al compimento conforme alla sua perfetta volontà.

Il tono e la condotta di Giacomo sono dunque quelli di un pastore, preoccupato di indicare la via «umile» di Dio alla sua comunità, utilizzando immagini e considerazioni profondamente radicate nel lascito di Efreem alle Chiese di Siria. E di fatto Giacomo, tornato al distretto di Sarug intorno ai 22 anni, vi divenne, a una data che si può dire solo sicuramente anteriore al 502/503, presbitero, ad Haura, e come *periodeutes* visitò a lungo i fedeli che abitavano le campagne della regione. Forse sono proprio i suoi accenti pacifici, poco inclini a formulazioni cristologiche insistenti e nette, tanto diversi da quelli di un Filosseno, ad esempio, e quindi insod-

disfacenti per gli ambienti monofisiti più radicali, ad averlo tenuto lontano per molti anni da responsabilità ecclesiastiche maggiori, nonostante la grande fama acquisita grazie alla sua attività poetica. Certo, solo nell'estate del 518, sembra, fu consacrato vescovo di Batna (o Sarug) da Severo e dal vescovo di Mabbūgh stesso, poco prima che il patriarca fosse obbligato a lasciare Antiochia per sottrarsi all'arresto deciso da Giustino (29 settembre 518). Del resto Giacomo né allora né in seguito sembra essere stato inquietato a motivo dei suoi convincimenti cristologici, pur in anni in cui si produsse una profonda modificazione degli assetti ecclesiastici della regione – anche se secondo una progressione e una pressione non uniformi – e nonostante sembri aver continuato ad appoggiare, pur discretamente, il movimento monofisita. Anziano, morì nella sua sede episcopale il 29 novembre 521.

Edizioni: P. Bedjan, *Homiliae selectae Mar Jacobi Sarugensis*, 5 voll., Paris-Leipzig 1905-1910 (numerose sono le traduzioni, soprattutto in lingua inglese, di singole «omelie»; per gli anni successivi al 1960 se ne veda la segnalazione nei *Syriac Studies* di S. Brock, alla voce *Jacob of Serugh*); Iacobus Sarugensis, *Epistulae quotquot supersunt*, a c. di G. Olinger, CSCO 110, Paris 1937 (ed. an., Louvain 1965; sono tradotte in francese le lettere 14, 15, 16, 17 e 32 in J.-P. Paulin-Martin, *Lettres de Jacques de Saroug aux moines du couvent de Mar Bassus et à Paul d'Édesse*. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 30 [1876] 217-275; le lettere 5, 6, 11 e 19 rispettivamente in: M. Albert, *Lettre sur la foi aux bienheureux d'Arzoun*. OrSyr 12 [1967] 491-504; Idem, *Lettre de Jacques de Saroug au prêtre Jean*, in: *Mémorial Mgr G. Khouri-Sarkis*, Louvain 1969, 115-120; Idem, *Une lettre spirituelle de Jacques de Saroug, évêque monophysite des V^e et VI^e siècles*. PdO 3 [1972] 65-75; Idem, *La Lettre 19 de Jacques de Saroug*. SP 17/3, Oxford 1982, 1351-1358; la lettera 2 in J. Obeid, *Deuxième épître de Jacques de Saroug sur la foi*. PdO 12 [1984/1985] 187-199; una lettera di Giacomo a Stefano bar Sudailli si trovava già edita, con versione inglese, in A.L. Frothingham, *Stephen bar Sudailli the Syrian Mystic and the Book of Hierotheos*, Leyden 1886, 10-27; infine, si veda lo studio di P. Krüger, *Le caractère monophysite de la troisième lettre de Jacques de Saroug*. OrSyr 6 [1961] 301-308; P. Moutherde, *Deux homélies inédites de Jacques de Saroug*. Mélanges de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth 26 (1944-1946) 1-36 (con tr. francese); Jacques de Saroug, *Homélies contre les juifs*, a c. di M. Albert, PO 38/1, Turnhout 1976 (con tr. francese); Idem, *Mimro inédit de Jacques de Saroug sur le sacerdoce et sur l'autel*. PdO 10 (1981/1982) 51-77 (con tr. francese); Jacques de Saroug, *Six homélies festales en prose*, a c. di F. Rilliet, PO 43/4, Turnhout 1986 (con tr. francese); Jacques de Saroug, *Quatre homélies métriques sur la création*, a c. di K. Alwan, CSCO 508 (tr. francese, CSCO 509), Lovanii 1989.

Studi: Presentazione complessiva: W. Hage, *Jakob von Sarug*. TRE 16 (1987) 470-474; Kh. Alwan, *Bibliographie générale raisonnée de Jacques de Saroug († 521)*. PdO 13 (1986) 313-383.

H. Connolly, *Jacob of Serug and the Diatessaron*. JTS 8 (1907) 581-590; M. Black, *The Gospel Text of Jacob of Serug*. JTS n.s. 2 (1951) 57-63; T. Jansma, *Étude sur l'Hexaméron de Jacques de Saroug*. OrSyr 4 (1959) 3-42, 129-162, 253-284; Idem, *The Credo of Jacob of Serugh. A Return to Nicea and Constantinople*. Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis 44 (1960) 18-36; Idem, *Encore le credo de Jacques de Saroug. Nouvelles recherches sur l'argument historique concernant son orthodoxie*. OrSyr 10 (1965) 75-88, 193-236, 331-370, 475-510; A. Vööbus, *Handschriftliche Überlieferung der Memre-Dichtung des Ja'qob von Serug*, I-II, CSCO 344-345, Louvain 1973; S. Brock, *Baptismal Themes in the Writings of Jacob of Serugh*, in: *Symposium Syriacum 1976*, Roma 1978, 325-347; A. Vööbus, *Handschriftliche Überlieferung der Memre-Dichtung des Ja'qob von Serug* III-IV, CSCO 421-422, Louvain

1980; S.D. Benin, *Commandments, Covenants and the Jews* (1984), citato in Afraate, *SRUDI*, b, p. 444; Kh. Alwan, *L'homme, le 'microcosme' chez Jacques de Saroug († 521)*. PdO 13 (1986) 51-77; F. Rilliet, *Rhétorique et style à l'époque de Jacques de Saroug*, in: *IV Symposium Syriacum 1984*, a c. di H.J.W. Drijvers, R. Lavenant, C. Molenberg, G.J. Reinink, Roma 1987, 289-295; S. Brock, *The Published Verse Homilies of Isaac of Antioch, Jacob of Serugh, and Narsai*, *Index of Incipits*. Journal of Semitic Studies 32 (1987) 279-313; Kh. Alwan, *Le 'Remzo' selon la pensée de Jacques de Saroug († 521)*. PdO 15 (1988/1989) 91-106; Idem, *Était-il mortel ou immortel, l'homme, avant le péché pour Jacques de Saroug?*. OCP 55 (1989) 5-31; F. Rilliet, *La métaphore du chemin dans la sotériologie de Jacques de Saroug*. SP 25, 1993, 324-331; Idem, *Une victime du tournant des études syriaques à la fin du XIX^e siècle. Rétrospective sur Jacques de Saroug dans la science occidentale*. Aram 5 (1993) 465-480; T. Bou Mansour, *La théologie de Jacques de Saroug*, I, Kaslik 1993; II, Kaslik 1999.

SERGIO DI RISH'AYNA

Medico capo a Rish'ayna, forse presbitero, sicuramente monofisita, ma contestato e biasimato nella letteratura monofisita successiva per una sua presunta lussuria e avarizia (accuse che tuttavia potrebbero in parte almeno spiegarsi con il suo essersi prestato, nei suoi ultimi anni, alle iniziative antimonofisite del patriarca calcedonese di Antiochia), Sergio († 536) fu uno degli intellettuali ed eruditi maggiori delle Chiese di Siria del suo tempo. Studiò alcuni anni ad Alessandria, forse agli inizi del 500, e certo i suoi scritti relativi al *corpus* aristotelico recano traccia della lettura alessandrina dello Stagirita, quale in quegli anni li praticava un Ammonio, ad esempio, e, si deve aggiungere, quale sarebbe stata praticata dagli ambienti siriaci successivi, soprattutto quelli, monofisiti, che si sarebbero trovati a lavorare nel monastero di Qenneshre, fondato allora, nel 521, da Giovanni bar Aphthonia. Ma Sergio non è noto solo per i suoi scritti logici e filosofici. Medico, la sua attività si concentrò a lungo sulla versione delle opere di Galeno, e, anzi, iniziò a esporre il pensiero del filosofo greco su insistente richiesta di un discepolo e ammiratore, Teodoro (non il nestoriano Teodoro di Merw, come si è scritto, ma il vescovo di Karh Guddan, sul Tigri: cfr. H. Hugonnard-Roche, *Notes...*, 124, n. 13), che era stato colpito dalla chiarezza e saldezza delle argomentazioni di Galeno, che Sergio ricondusse, rispondendogli, agli insegnamenti di Aristotele, fondamento di ogni procedere «scientifico».

Questa sovrabbondante produzione non deve far dimenticare il perdurante impegno del medico di Rish'ayna in ambito teologico, dato che sua è la prima traduzione siriana degli scritti dello Pseudo-Dionigi, che iniziarono a circolare intorno al 520, cui premise un trattato sulla vita spirituale, già redatto e dagli accenti fortemente evagriani (e si ricordi che Sergio ritradusse le stesse *Centurie gnostiche* del monaco pontico, in una versione che la successiva tradizione siriana ritenne empia, ma che risulta assai più prossima della precedente al testo greco, lì dove ci è tradito).

Edizioni: Per le notizie relative alle edizioni, traduzioni o riassunti, dovuti per lo più a G. Furlani, dei numerosi scritti di Sergio dedicati alla traduzione di opere di Galeno, del

De mundo pseudo-aristotelico, all'introduzione al *corpus* aristotelico stesso o a suoi singoli problemi, cfr. i dati forniti da H. Hugonnard-Roche, *Aux origines...* citato *infra*; se a lui si deve la seconda versione siriana delle *Centurie gnostiche* di Evagrio Pontico, come sostenuto da A. Guillaumont soprattutto in *Les «Kephalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et les syriens*, Paris 1962, 215-227, essa si trova edita in A. Guillaumont, *Les six centuries des «Kephalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique*, PO 28/1, Paris 1958; P. Sherwood, *Mimro de Serge de Reshayna sur la vie spirituelle*. OrSyr 5 (1960) 433-459; 6 (1961) 95-115, 121-156 (con tr. francese).

Studi: A. Baumstark, *Lucubrationes syro-graecae*, Leipzig 1894 (cap. I: *De Sergio Resamensi librorum Graecorum interprete Syro*, 358-438); P. Sherwood, *Sergius of Reshayna and the Syriac Versions of the Pseudo-Denys*. SE 4 (1952) 174-184; H. Hugonnard-Roche, *Sur les versions syriaques des Catégories d'Aristote*. Journal Asiatique 275 (1987) 205-222 (studio importante per definire qualità, progressione e rapporti delle diverse introduzioni e/o traduzioni sirache relative al testo aristotelico tra VI e VII/VIII secolo - Sergio, Paolo il Persiano, Anonimo [forse Giona, corrispondente di Severo Sebokt], Atanasio di Balad, Giacomo di Edessa, Giorgio degli Arabi), su cui fornisce anche una buona bibliografia); Idem, *Aux origines de l'exégèse orientale de la logique d'Aristote: Sergius de Resh'aina*. Journal Asiatique 277 (1989) 1-17 (buona presentazione, con accurata bibliografia, degli scritti e versioni di argomento medico e filosofico di Sergio); Idem, *Les «Catégories» d'Aristote comme introduction à la philosophie, dans un commentaire syriaque de Sergius de Resh'aina († 536)*. Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 8 (1997) 339-363; Idem, *Notes sur Sergius de Resh'aina, traducteur du grec en syriaque et commentateur d'Aristote*, in: *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism - Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences Dedicated to H.J. Drossaart Lulofs*, a c. di G. Endress, R. Kruk, Leiden 1997, 121-143 (con messa a punto ragionata della bibliografia di Sergio e, in appendice, 140-143, un aggiornato elenco degli studi).

STEFANO BAR SUDAILI

Nella notizia relativa a Giovanni il Solitario si è fatta menzione di un Giovanni di Apamea, distinto da lui e rappresentante di quegli ambienti siriani, caratterizzati da un «origenismo radicale» e gnostico, contro cui aveva polemizzato vivacemente Filosseno. Di questo Giovanni, agli inizi del VI secolo, fu molto probabilmente discepolo uno dei più autorevoli esponenti di questa tendenza, Stefano bar Sudaili.

Nato intorno al 480 a Edessa, Stefano, divenuto monaco, si segnalò subito per l'eccellenza delle sue condotte e dei suoi studi. Pure, le sue considerazioni relative all'*eschaton*, che riprendevano insegnamenti relativi alla finale ammissione di tutti, sia giusti sia empì, nel Regno, quando Dio sarebbe divenuto, appunto, tutto in tutti (*I Cor* 15,28), trovarono presto una ferma, anche se affettuosa confutazione da parte di Giacomo di Sargis, che lo invitò ad abbandonarle. Stefano però non modificò il proprio sentire, e cercò conforto a esso presso Filosseno, probabilmente perché a conoscenza delle letture e simpatie evagriane del vescovo di Mabbugh. Ripreso da lui pure, si vide allora costretto a riparare in Palestina, forse in una località prossima a Gerusalemme: è certo, infatti, che Filosseno poco dopo il 512 scrisse una lettera ai monaci di quella regione per metterli in guardia dalle sue tesi ereticali.

Poco ci è noto della sua vita successiva. Rientrato dopo molti anni a Edessa, ove morì probabilmente intorno alla metà del secolo, vi scrisse un'opera, tradita come *Libro di Ieroteo*, certamente dopo il 520 e verisimilmente a partire dai primi anni trenta. Si deve ricordare, infatti, che Ieroteo era il venerato maestro di Dionigi, secondo quanto attesta il *corpus* pseudo-dionisiano, e che tale raccolta di scritti iniziò a circolare appunto solo dopo il 520 e fu tradotta in siriano da Sergio di Rish 'ayna prima del 536, anno della sua morte.

Tra origenismo evagriano e teologia areopagitica si elabora, dunque, la estrema, originale meditazione di Stefano, che, privilegiando ancora una volta i temi escatologici, culmina nell'affermazione del tramonto e abolizione di ogni differenza e nome al momento del sorgere dell'escatologico Uno, in cui non sarà Padre né Figlio, non Creatore né creatura.

Edizioni: F.S. Marsh, *The Book Which Is Called the Book of the Holy Hierotheos*, London and Oxford 1926 (comprende una tr. inglese; rist., Farnborough 1969, Amsterdam 1979).

Studi: Presentazione complessiva: A. Guillaumont, *Étienne bar Soudaili*. DSP 4 (1960) 1481-1488. A.L. Frothingham, *Stephen Bar Sudayli, the Syrian Mystic, and the Book of Hierotheos*, Leyden 1886.

IV. TRA TERZO O QUARTO DECENNIO DEL VI E FINE VIII SECOLO:
IL CONSOLIDARSI DELLE DISTINTE TRADIZIONI
NELLA SIRIA BIZANTINA, PERSIANA
E INFINE UNITARIAMENTE ARABA

La periodizzazione scelta per distribuire il materiale offerto dalla letteratura cristiana di area siriana sottolinea qui un passaggio, nel secondo quarto del VI secolo, fra primo definirsi, crisi e assestamento delle diverse comunità uscite dal dibattito cristologico e dal più complessivo accennarsi di distinte tradizioni teologiche ed esegetiche nelle Chiese del secolo precedente. Gli anni venti del 500 vedono, nella Siria occidentale, la crisi della prima stagione monofisita, nel momento stesso in cui ne muoiono i protagonisti più o meno intransigenti. È solo tra terzo e quarto decennio del secolo che le Chiese monofisite si riorganizzeranno, per iniziativa di Giacomo Baradeo, soprattutto, ma anche grazie al consolidarsi di esperienze monastiche che integreranno sempre più gli apporti greci, pure nell'ambito delle scienze «profane», nella formazione degli ecclesiastici e monaci della regione. Un uomo come Pietro di Callinico, patriarca di Antiochia a partire dal 580/581 fino alla morte, avvenuta il 22 aprile 591, è, nei suoi scritti, taluni siriaci, ma i più greci, anche se presto tradotti in siriano, un buon testimone dell'impegno delle élites intellettuali siriane nel sofisticato dibattito teologico del tempo – quello cristologico, certo, ma anche quello antitrinitario, ad esempio. Numerose traduzioni, del resto, attestano, almeno in ambito melchita, ovvero calcedonese, e monofisita, l'interesse per una elaborazione concettualmente sempre più sottile delle formule teologiche e cristologiche, e il peso crescente della «dialettica» nella controversia; esse comprovano anche i fitti contatti e intrecci tra ambienti alessandrini e antiocheni, e può esserne buon testimone il dossier di testi legati alla conversione al dogma calcedonese dei giacobiti Probo e Giovanni Barbur, recatisi ad Alessandria al seguito di Pietro di Callinico e lì convinti, prima l'uno e poi l'altro, dell'insostenibilità delle tesi monofisite da Stefano il Sofista (cfr. P. Bettiolo, *Una raccolta di opuscoli calcedonesi*, 1979 e K.-H. Uthemann, *Stephanus von Alexandrien...*).

Ad Alessandria, si deve segnalare, tra 520 e 525 era passato, accompagnato da Tommaso d'Edessa, anche colui che, a partire dal 540, fino al 552

avrebbe potentemente contribuito al riassetto della Chiesa d'Oriente, la Chiesa «antiochena», scossa nei decenni precedenti da una crisi che l'aveva assai indebolita. Qui Mar Aba avrebbe avuto contatti con diversi intellettuali, e certo con Cosma Indicopleuste, l'autore della *Topografia cristiana*, il cui V libro, nella sua sezione cristologica, ove «il cosmografo cede il passo al teologo», reca probabile traccia, si è sostenuto, della mano stessa di «qualcuno dei suoi amici nestoriani, forse Mar Aba, più probabilmente Tommaso d'Edessa» (Wolska-Conus, in: Cosma Indicopleusta, *Topografia cristiana*, 14)... Ed è interessante osservare che la polemica sprezzante del Filopono, nel suo *De opificio mundi*, risalente probabilmente agli anni 546-549, contro la cosmologia (e la teologia) di Teodoro, che legge anche in Cosma, denuncia la (presunta) rozzezza intellettuale di una tradizione «siriana» orientale poco attenta alla cultura greca, alle sue acquisizioni, ai problemi che essa poneva all'esegesi e alla teologia cristiana. Quale che sia il giudizio da portare sull'effettiva qualità dell'insegnamento della scuola nisibena, delle tradizioni della Chiesa di Persia, importa ricordare un secondo acquisto del viaggio di Mar Aba in Occidente: il *Liber Heraclidis*, che egli fece tradurre, sembra, tra 539 e 540, ovvero l'*Apologia* scritta da Nestorio a difesa della propria dottrina cristologica all'indomani della lettura del *Tomus Leonis*, integrata da un'introduzione dovuta a un più tardo autore costantinopolitano. Il testo di Nestorio (su cui cfr. A. De Halleux, *Nestorius...*) sarà decisivo per la Chiesa di Persia: sono infatti nestoriane le formule che si imporranno nei suoi ambienti più intransigenti, prevalendo nettamente, infine, a partire dal 612, su quelle più tradizionali, teodoriane, nella Chiesa d'Oriente tutta – almeno ufficialmente, che il rinnovarsi delle discussioni, nelle scuole e nei monasteri, ricorderanno spesso la loro problematicità.

Dunque, il quarto decennio del VI secolo apre un processo, nuovo, di consolidamento delle comunità cristiane della Siria, nella loro sempre più netta distinzione, nella loro reciproca avversione, anche, al di là di momentanee prossimità, dell'ospitalità che ciascuna accorda, talora, a scritti, soprattutto monastici, procedenti dall'altra.

L'avvento dell'Islam, all'indomani di una stagione di protratte guerre tra Persia e Bisanzio, obbligherà le comunità cristiane a prendere atto di una nuova dominazione, il cui statuto religioso era a un tempo più familiare e più inquietante, per le apostasie cui induceva a motivo della sua stessa prossimità. Ma le note che seguono cessano proprio sulla prima ampia presa d'atto della necessità di sviluppare un'apologetica a difesa della fede cristiana dalle contestazioni mosse dall'Islam, in ambito trinitario e cristologico, soprattutto: VII e VIII secolo saranno comunque ancora tempi di eccezionale fioritura e autorevolezza per le Chiese di Siria, anche nell'ambito letterario.

Studi (scelta assai selettiva) W Wolska, *Recherches sur la Topographie Chrétienne de Cosmas Indicopleustès Théologie et science au VI^e siècle*, Paris 1962; L. Abramowski, A. E. Goodman, *A Nestorian Collection of Christological Texts 1-2*, Cambridge 1972, R. Y. Ebied, L. R. Wickham, *The Discourse of Mar Peter Callinicus on the Crucifixion* JTS 26 (1975) 23-

37 (con tr. inglese); D.D. Bundy, *Jacob Baradaeus. The State of Research. A Review of Sources and a New Approach*: Muséon 91 (1978) 45-86; *Una raccolta di opuscoli calcedonesi (Ms. Sinai Syr. 10)*, a c. di P. Bettiolo, CSCO 403 (tr. italiana, CSCO 404), Louvain 1979; J.-M. Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Abbassides*, CSCO 420, Louvain 1980; R.Y. Ebied, A. Van Roey, L.R. Wickham, *Peter of Callinicum – Anti-Tritheist Dossier*, Leuven 1981 (con tr. inglese); K.-H. Uthemann, *Stephanos von Alexandrien und die Konversion des Jacobiten Probus, des späteren Metropoliten von Chalkedon. Ein Beitrag zur Rolle der Philosophie in der Kontroverstheologie des 6. Jahrhunderts*: OLA 18 (1985) 381-399; L. Sako, *Le rôle de la hiérarchie syriaque orientale dans les rapports diplomatiques entre la Perse et Byzance aux V^e-VII^e siècles*, Paris 1986; S. Brock, *The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries*, saggio del 1985 ora in: *Studies in Syriac Christianity*, London 1992, XII; Cosma Indicopleusta, *Topografia cristiana – Libri I-V*, a c. di A. Garzys, con una Premessa di W. Wolska-Conus e una Postfazione di R. Maisano, Napoli 1992; A. De Halleux, *Nestorius, histoire et doctrine*. Irénikon 66 (1993) 38-51, 163-178.

CAVERNA DEI TESORI

La *Caverna dei tesori*, che è attestata in numerose versioni orientali, in taluni mss. reca il titolo di *Discorso sullo «In principio» o Libro dell'ordine delle generazioni da Adamo fino a Cristo*. Si tratta di uno scritto anonimo, che narra, con particolare acribia fino a Melchisedek, poi per lo più solo assai succintamente, la storia biblica, dalla creazione alla Pentecoste, facendo uso di uno stile haggadico. L'opera ci è pervenuta in due recensioni, l'una occidentale e l'altra orientale, che nella loro forma attuale non sembrano risalire oltre il VI secolo, anche se molti studiosi ritengono probabile che si tratti di rielaborazioni di un testo più antico, riportabile al IV e forse anche al III secolo. Sembra in particolare suggerire una datazione alta l'ultima sezione dello scritto, che costituisce una breve apologia, indirizzata al «nostro fratello in Cristo, lo splendido Namosaya», «amico nella dottrina» e «fratello nella legge», volta a respingere le accuse mosse dai giudei a Maria, presentata come «adultera», e le loro osservazioni sulla genealogia di Gesù.

Nelle sue parti relative alla *Genesi*, la *Caverna dei tesori* presenta forti parallelismi con l'esegesi di Efrem e, in relazione ad Adamo, anche con la letteratura apocrifia e le tradizioni esegetiche giudaiche.

Edizione: *La caverne des Trésors – Les deux recensions syriaques*, a c. di Su-Min Ri, CSCO 486 (tr. francese, CSCO 487), Lovanii 1987.

Studi: Su-Min Ri, *La Caverne des Trésors. Problèmes d'analyse littéraire*, in: *IV Symposium Syriacum 1984*, a c. di H.J.W. Drijvers, R. Lavenant, C. Molenberg, G.J. Reinink, Roma 1987, 183-190; G. Anderson, *The Cosmic Mountain. Eden and Its Early Interpreters in Syriac Christianity*, in: *Genesis 1-3 in the History of Exegesis. Intrigue in the Garden*, a c. di G.A. Robbins, Lewiston/Queenston 1988, 187-224 (studio più complessivo, comprendente un'analisi dell'apporto della *Caverna dei tesori* all'esegesi siriana del tema); A. Kowalski, *Il sangue nel racconto della passione di Cristo nella Caverna dei Tesori siriana*, in: *Atti della VI settimana di Studi «Sangue e Antropologia nella Teologia»*, 1987, Roma 1989, 163-173; Su-Min Ri, *Le Testament d'Adam et la Caverne des Trésors*, in: *V Symposium Syriacum 1988*, a c. di R. Lavenant, Roma 1990, 111-122; M.E. Stone, *A History of the Literature of Adam and Eve*, Atlanta 1992 (contiene anche una sezione relativa al testo in esame).

DANIELE DI SALAH

Non molto è noto di Daniele di Salah, autore di un commento ai *Salmi* in tre volumi, solo assai parzialmente edito, composto intorno al 541/542 e dedicato a un Giovanni, igumeno di un monastero situato nella regione di Apamea. Autore monofisita, Daniele con il suo scritto consente di cogliere i procedimenti dell'interpretazione delle Scritture in uso negli ambienti siriaci anticalcedonesi del suo tempo. In particolare, è interessante notare il consapevole utilizzo, da parte sua, di taluni metodi ed esiti dell'esegesi antiochena, senza che tuttavia ciò impedisca, a un ulteriore livello, lo sviluppo di una lettura dei sensi non storici, bensì profetici – cristologici, ma anche relativi alle vicende dell'anima – del testo, approfonditi anche tramite il confronto con le lezioni parallele dell'ebraico e del greco.

Edizione: G. Dietrich, *Eine jakobitische Einleitung in den Psalter in Verbindung mit zwei Homilien aus dem grossen-Psalmenkommentar des Daniel von Salah*, Giessen 1901 (con tr. tedesca).

Studi: P. Cowe, *Daniel of Salah as Commentator on the Psalter*: SP 20, 1989, 152-159; L. Van Rompay, *The Christian Syriac Tradition of Interpretation*, in: *Hebrew Bible / Old Testament The History of Its Interpretation I*, a c. di M. Saebø, Göttingen 1996, 612-641, 639-640; D.G.K. Taylor, *The Manuscript Tradition of Daniel of Salah's Psalm Commentary*, in: *Symposium Syriacum VII*, 11-14 August 1996, a c. di R. Lavenant, Roma 1998, 61-69.

LE SCUOLE DI NISIBI E SELEUCIA-CTESIFONTE NEL VI SECOLO

Un ms. di Séert del XVI secolo ci ha trasmesso una collezione di tredici trattati posti sotto il titolo complessivo di *Spiegazioni delle feste dell'economia*, unici resti, o quasi, di un genere letterario assai diffuso nelle scuole nestoriane tra 500 e 700. Le *spiegazioni* o *cause* erano dei discorsi teologici di una certa ampiezza, volti a illustrare a un tempo «le ragioni di una certa celebrazione, liturgica o d'altro tipo» (come l'inaugurazione dei corsi annuali in una data scuola), «e i diversi aspetti del mistero teologico ad essa soggiacenti» (Macomber, *Six Explanations*, CSCO 356, 1974, VI). Sembra sia stato Narsai a Nisibi l'iniziatore di questo tipo di esposizioni, che pure bene corrispondevano a toni già presenti negli ambienti edesseni da cui proveniva: basti ricordare, come unico esempio, l'insistenza di Giacomo di Sarug sui successivi momenti dell'opera essenzialmente educativa di Dio nei confronti dell'uomo. Presto, comunque, messe per iscritto, queste *spiegazioni* conobbero una vasta diffusione nei monasteri e nelle scuole tutte della Chiesa di Persia, divenendo, per il loro stesso originario radicamento in un contesto liturgico, per l'orientamento «economico», ovvero storico-salvifico, più che speculativo, della riflessione teologica che attestavano, per i toni parenetici, di indirizzo ed esorta-

zione alla «virtù», su cui si chiudevano, la via privilegiata, attraverso la predicazione, dell'iscrizione della teologia della scuola nella liturgia delle Chiese, e quindi dell'alfabetizzazione e formazione intellettuale, per così dire, della comunità cristiana.

Di fatto abbiamo testimonianza di questi scritti attraverso testi di autori successivi, tutti comunque direttamente o indirettamente legati alla scuola nisibena, tra il periodo in cui essa era retta da Abramo di Beth Rabban (510-569/570) e quello della assai controversa direzione di Henana di Adiabene (572-610), anche se taluni di loro operarono poi presso la scuola di Seleucia-Ctesifonte o altre minori. Si debbono menzionare, infatti, Ishai, che redasse una *Spiegazione (della commemorazione) dei martiri* sulla traccia delle parole di Mar Abramo di Beth Rabban, appunto; Mar Aba, cattolico della Chiesa di Persia tra 540 e 552, ma prima dottore a Nisibi e poi, verso la fine degli anni trenta, anche restauratore o fondatore della scuola delle città capitali dell'impero sassanide, Seleucia-Ctesifonte – di cui nulla propriamente abbiamo, ma i cui discorsi sono stati tenuti presenti e rielaborati dai suoi discepoli, Tommaso di Edessa e Ciro, in scritti che ci sono pervenuti; Henana, ancora, grande e discusso teologo della scuola nisibena negli anni della decisiva fissazione delle tradizioni esegetiche e dogmatiche della Chiesa d'Oriente, che si compì contro di lui tra la fine del VI e gli inizi del VII secolo, e Barhadbeshabba 'Arbaya, infine, suo discepolo, che celebrò, tra il 585 e il 596, la grandezza del maestro e, insieme, quella della scuola da lui diretta, ultima tra le scuole volute e suscitate da Dio per istruire gli uomini fin dai tempi della creazione, lungo tutta la sua «economia». Su questi autori, dunque, daremo di seguito, dopo alcune indicazioni bibliografiche generali, brevi note sugli scritti e gli studi a essi relativi.

Studi: A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, CSCO 266, Louvain 1965; R. Macina, *L'homme à l'école de Dieu. D'Antioche à Nisibe: profil herméneutique, théologique et kérygmaticque du mouvement scolastique nestorien. Monographie programmatique*. Proche Orient Chrétien 32 (1982) 86-124, 263-301; 33 (1983) 39-103; cfr., ancora, gli studi di W.F. Macomber del 1964 e 1974 citati *infra*, c.

a) TOMMASO DI EDESSA. Mette per iscritto, prima del 540, probabilmente tra 538 e 539, a Seleucia-Ctesifonte, dove aveva seguito Mar Aba, divenuto «interprete» della scuola lì avviata (su di lui cfr. notizie e bibliografia nella nota introduttiva alla sezione, cui va aggiunto il saggio del 1946 di P. Peeters, *Observations sur la vie de Mar Aba, Catholicos de l'Église Perse (540-552)*, ora in: Idem, *Recherches d'histoire et de philologie orientales*, Bruxelles 1951, 117-163), una *Spiegazione della natività* e una *Spiegazione dell'epifania* (ancora inedita) che si ispirano agli insegnamenti del maestro. Muore a Costantinopoli intorno al 543, secondo una testimonianza di Cosma Indicopleuste, nella sua *Topografia cristiana*.

Edizioni: *Thomae Edesseni Tractatus de Nativitate Domini nostri Christi*, a c. di S.J. Carr, Romae 1898 (con tr. latina).

Studi: P. Bettiolo, *Scuola ed economia divina nella catechesi della chiesa di Persia – Appunti su un testo di Tommaso di Edessa († ca 542)*, in: *Esegesi e catechesi nei Padri (secc. IV-VII)*, a c. di S. Felici, Roma 1994, 147-157.

b) ISHAI. Docente alla scuola di Nisibi, poi probabilmente «interprete», ovvero rettore, di quella di Seleucia-Ctesifonte, su designazione di Mar Aba; membro di un'ambasciata persiana, guidata da Paolo di Nisibi, alla corte di Giustiniano tra il 546 e il 547, sembra, fu uomo di Chiesa autorevole e stimato. Di lui resta un'unica *spiegazione*, relativa alla commemorazione dei martiri.

Edizioni: Isai, *Traité sur le martyrs*, in: *Traité d'Isai le docteur et de Henana d'Adiabène*, a c. di A. Scher, PO 7/1, Paris 1911, 15-52 (con tr. francese).

c) CIRO DI EDESSA. Discepolo a Nisibi di Mar Aba insieme a Tommaso d'Edessa e quindi, come quest'ultimo, con lui a Seleucia-Ctesifonte; avrebbe fatto parte del gruppo di traduttori che operarono sotto la direzione di Mar Aba, e in particolare avrebbe curato la versione del *Liber Heraclidis*, contenente l'*Apologia* di Nestorio, con cui questi aveva replicato, nei suoi anni d'esilio, al *Tomus ad Flavianum*, provvista di un'introduzione anonima a essa posteriore – testo decisivo per lo sviluppo del dibattito cristologico all'interno della Chiesa di Persia. Dopo la morte di Tommaso, e dunque, approssimativamente, dopo il 543, ne proseguì l'opera di redattore delle *spiegazioni* relative alle principali feste dell'anno liturgico, compiendola prima del 551, data del ritorno di Mar Aba dall'esilio. Sembra da ultimo abbia fondato una scuola teologica ad al-Hira, dove, secondo alcune testimonianze, avrebbe anche portato le spoglie di Mar Aba, per una definitiva sepoltura.

Edizioni: *Six Explanations of the Liturgical Feasts by Cyrus of Edessa – An East Syrian Theologian of the Mid Sixth Century*, a c. di W.F. Macomber, CSCO 355 (tr. inglese, CSCO 356), Louvain 1974.

Studi: W.F. Macomber, *The Theological Synthesis of Cyrus of Edessa, an East Syrian Theologian of the Mid Sixth Century*: OCP 30 (1964) 5-38, 363-384.

d) HENANA. «Enfant terrible» della Chiesa di Persia, di cui fu uno dei maggiori teologi, Henana fin dal 572, anno in cui assunse la direzione della scuola nisibena, fu protagonista del dibattito esegetico e teologico a lui contemporaneo, provocando aspre reazioni per quelle che vennero giudicate sue innovazioni sia sul piano dell'interpretazione delle Scritture (promosse un'esegesi meno «letteralista» di quella di Teodoro, poggiando, sembra, sugli scritti di Giovanni Crisostomo), sia a livello cristologico, rigettando la dottrina, propriamente nestoriana, delle due ipostasi del Figlio. Per questo nel 596/597 un consistente gruppo di studenti della scuola, fra cui il futuro cattolico Isho'yabh III, la abbandonò e, fattore più de-

cisivo, il suo insegnamento incontrò l'aperta ostilità degli ambienti raccolti intorno ad Abramo il Grande, che prima del giugno del 571 aveva fondato sul monte Izla, a nord-est di Nisibi, un monastero presto divenuto il cuore della rinascita del monachesimo nestoriano. Qui, in particolare, operò Babai il Grande, il maggiore artefice del prevalere di tesi strettamente nestoriane a livello cristologico, formalizzate in un'assemblea di vescovi tenutasi nel 612. Di Henana, comunque, la tradizione manoscritta ha conservato solo due *spiegazioni*, ma non si deve trascurare il persistere della sua influenza, che raggiungerà (o così si sosterrà) autori come Martirio Sahdona, nel VII secolo, o Giuseppe Hazzaya, in quello successivo, come, del resto, la possibilità di rinvenire frammenti desunti dalle sue esegesi veterotestamentarie nelle opere di commentatori successivi.

Edizioni. Henana d'Adiabène, *Deux traités sur le Vendredi d'or et les Rogations*, in: *Traité d'Isai le Docteur et de Henana d'Adiabène*, a. c. di A. Scher, PO 7/1, Paris 1911, 53-82 (con tr. francese)

Studi. G.J. Reinink, «Edessa Grew Dim and Nisibis Shone Fourth» (cit., *supra*, Introduzione 2, *Cronache* 6, p. 423)

e) BARHADBESHABBA 'ARBAYA. Discepolo di Henana a Nisibi, redasse tra il 585 e il 596, anno della grave crisi della scuola, prodotta dall'insegnamento del maestro, un discorso *Sulla fondazione delle scuole*, assai utile, tra l'altro, per comprendere i materiali tradizionali utilizzati dai dottori nestoriani per il loro lavoro esegetico. Resta incerta l'identificazione di questo autore con quello della *Storia ecclesiastica*, su cui cfr. *supra*, Introduzione 2, *Cronache* 6, p. 423).

Edizioni. Mar Barhadbeshabba 'Arbaya, évêque de Halwan (VI^e siècle), *Cause de la fondation des écoles*; a. c. di A. Scher, PO 4/4, Paris 1908 (con tr. francese).

BABAI IL GRANDE

Babai è una delle figure centrali della Chiesa d'Oriente nel VII secolo. Nato in un villaggio del Beth Zabdai, ricevette la sua educazione alla scuola di Nisibi, dove pure insegnò prima di divenire monaco al Grande Convento, sul monte Izla. Chiamato nel 604 a esserne igumeno, nonostante la sua direzione non riuscisse a evitare, poco dopo, una grave crisi nella comunità, che condusse alla dispersione di parte dei fratelli (ma questa portò presto alla fondazione di varie, importanti comunità monastiche, tra cui quella di Beth Awe, nella regione di Marga, la cui importanza non cesserà di crescere nel VII secolo), pure la sua virtù e la sua dottrina gli consentirono di esercitare un ruolo determinante nel mantenimento dell'ortodossia e della disciplina in tutta la Chiesa di Persia, che nel ventennio tra il 609 e il 628, anche per le pressioni a corte di Gabriele di Singar, medico e favorito del re, nestoriano scomunicato e accolto, quindi, tra i giacobiti, rimase

priva del cattolico. La sua veemente polemica contro Henana e Giustina e la sua costruzione cristologica, fondata sulla mera unione di *prosopon* in Cristo tra il Dio e l'uomo, due nature e due *qnume* (ipostasi?) distinti; il suo sapiente commento dei testi di Evagrio, testimone e maestro indiscusso della pratica e della conoscenza spirituali negli ambienti monastici della Chiesa di Persia; la sua opera di riforma del monachesimo stesso ne fanno davvero il grande ecclesiastico e Dottore della comunità nestoriana in uno dei suoi periodi più difficili e alla vigilia di ancor più profonde trasformazioni, determinate dall'irrompere dell'Islam nella regione.

Edizioni. Babai il grande, *Storia del nostro Padre e molto santo Mar Giwargis, prete, monaco, confessore e martire* (in siriano), in: P. Bedjan, *Histoire de Mar Jabalaba, des trois patriarches, d'un prêtre et de deux laïques nestoriens*, Paris 1895, 416-571 (solo testo siriano; tr. tedesca a. c. di O. Braun in *Bibliothek der Kirchengüter*, Kempten, II ed., vol. 37, 221-277; tr. francese dei soli luoghi relativi alla polemica contro Henana in J.-B. Chabot, *Synodicon orientale ou recueil des synodes nestoriens*, Paris 1902, 625-634); Babai il grande, *Commento alle Centurie gnostiche di Evagrio Pontico*, in: W. Frankenberg, *Euagrismus Ponticus*: AKGWG n.s. XIII/2 (1912) 8-471 (con tr. tedesca; su questo commento, cfr. A. Guillaumont, *Les «Kephalala Gnostica»...* cit., 259-290); *Babai Magni Liber de Unione*, a. c. di A. Vaschalde (contiene il trattato *De unione* propriamente detto e, in appendice a esso, un trattato minore: *Adversus eos qui dicunt: Quemadmodum anima et corpus sunt una hypostasis, ita Deus Verbum et homo sunt una hypostasis*), CSCO 79 (tr. latina, CSCO 80), Parisii 1915 (ed. an. di entrambi i volumi, Louvain 1953); *The Rules of Babai*, in: A. Vööbus, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*, Stockholm 1960, 176-184 (testo di una versione araba con tr. inglese).

Studi. P. Krüger, *Zum theologischen Menschenbild Babais des Grossen nach seinem noch unveröffentlichten Kommentar zu den beiden Sermones des Mönches Markus über «Das geistige Gesetz»*: OrChr 44 (1960) 46-74; Idem, «Cognitio sapientiae». *Die Erkenntnis der Wahrheit nach den unveröffentlichten beiden Sermones Babais des Grossen über das Gesetz des Mönches Markus*: SP 5, 1962, 377-381; Idem, *Das Problem des Pelagianismus bei Babai dem Grossen*: OrChr 46 (1962) 77-86; Idem, *Das Geheimnis der Taufe in den Werken Babais des Grossen*: OrChr 47 (1963) 98-110; L. Abramowski, *Die Christologie Babais des Grossen*, in: *Symposium Syriacum 1972*, Roma 1974, 219-245; Idem, *Babai der Grosse: Christologische Probleme und ihre Lösungen*: OCP 41 (1975) 289-343; A. Guillaumont, *Le témoignage de Babai le Grand sur les messaliens*, in: *Symposium Syriacum 1976*, Roma 1978, 257-265; G. Chediath, *The Christology of Mar Babai the Great*, Kottayam 1982.

ISHO 'YABH II E ISHO 'YABH III, CATTOLICI DELLA CHIESA DI PERSIA

Isho'yabh († 646), nato a Gdala, non lontano da Mossul, nel Bet Aramaye, nella seconda metà del VI secolo, studiò, come molti, a Nisibi, al tempo in cui Henana vi dirigeva la scuola. Avverso al suo insegnamento, abbandonò per protesta la città con molti altri studenti intorno al 596/597 e trovò quindi accoglienza a Balad, ove il vescovo Marco lo pose a capo di una scuola allora fondata. Alla morte di costui, Isho'yabh gli succedette, e nel 628 fu candidato a coprire la sede di Seleucia-Ctesifonte, vacante dal 609. In qualità di cattolico, nel 630 egli si trovò a guidare un'amba-

sciata persiana chiamata a negoziare la pace con il vittorioso imperatore bizantino, Eraclio. Durante la sosta presso Eraclio, le cronache narrano che l'imperatore lo interrogò circa la fede della Chiesa d'Oriente, e le sue risposte furono riconosciute dal patriarca di Costantinopoli Sergio, presente all'incontro, del tutto concordanti con la fede della Chiesa greca, al punto che l'imperatore «gli chiese di celebrare la messa per ricevere la comunione dalle sue mani». L'episodio sollevò vivaci proteste nella Chiesa di Persia, anche per l'omissione dai dittici, letti durante la liturgia, dei nomi di Diodoro, Teodoro e Nestorio, cui il cattolico aveva accondisceso. Analoghe perplessità, si deve aggiungere, sollevarono altri tratti dell'insegnamento di Isho'yabh II, quali la sua lettura degli scritti di Gregorio di Nazianzo. Si deve osservare, tuttavia, che egli non era solo durante l'ambasciata. Tra i vescovi che l'accompagnarono v'era anche un secondo Isho'yabh, vescovo di Ninive, destinato a succedergli, particolarmente intransigente nella sua ortodossia, di cui abbiamo alcune lettere piene d'elogi per la condotta del cattolico in quella circostanza.

Dunque le tensioni, sia teologiche, sia esegetiche o legate alla disciplina ecclesiastica, si rinnovavano nella Chiesa d'Oriente, e una lettera di Isho'yabh stesso, pervenutaci, ne è buona testimone. Di queste tensioni reca ampia traccia pure l'azione, di pochi anni successiva, di Isho'yabh III, il Grande († 659). Costui, che nel 630, come si è detto, si trovava ad accompagnare il suo predecessore presso Eraclio, era nato intorno al 580 in un villaggio dell'Adiabene, da un grande proprietario terriero, amico di quel Giacomo († 628), monaco al Grande Monastero di Abramo, sul monte Izla, che, cacciato di lì, aveva fondato a Bet Awe, nella regione di Marga, verso la fine del primo decennio del VII secolo, un convento presto divenuto uno dei maggiori centri ecclesiastici della regione e della Chiesa d'Oriente tutta. Qui Isho'yabh, di ritorno da Nisibi, si fece monaco, e qui si legò d'amicizia con un altro monaco accolto da Giacomo, che più tardi avrebbe combattuto, Martirio. Divenuto vescovo di Ninive intorno al 627/628, un decennio più tardi metropolita dell'Adiabene e infine, a partire dal 649, cattolico della Chiesa di Persia, Isho'yabh III sviluppò una vasta ed energica azione riformatrice, di cui anche le sue lettere danno notizia: rivide e perfezionò il ciclo liturgico; riorganizzò la celebrazione della memoria dei santi; curò minutamente la disciplina ecclesiastica e i riti; governò con intelligenza la Chiesa in un tempo difficile, segnato dall'incerto rapporto con i nuovi dominatori arabi e da una lotta più intensa con i giacobiti e l'eresia, un cui aspetto maggiore fu, come si vedrà nella notizia che segue, lo scontro con Martirio.

Edizioni: L. Sako, *Lettre christologique du Patriarche syro-oriental Isho'yabh II de Gdala (628-646)*, Roma 1983 (ed. critica, tr. francese e studio); Iso'yabh Patriarchae III, *Liber Epistularum*, a c. di R. Duval, CSCO 11, Paris 1904 (tr. latina, CSCO 12, Paris 1905 - ed. an. di entrambi i volumi, Louvain 1962).

Studi: L. Sako, *Ishoyabh II's Syro-Oriental Terminology and Its Significance* Christian Orient 5 (1984) 134-141; J.-M. Fiey, *Isho'yaw le Grand Vie du Catholico nestorien Isho'yaw III d'Adiabène (580-659)* OCP 35 (1969) 305-333; 36 (1970) 5-46.

MARTIRIO-SABDONA

Esponente di una «spiritualità ascetica», «lontana dalla mistica sia evagriana sia macariana» (A. De Halleux, *Un chapitre retrouvé...*, 258), espressa in un'importante e originale opera che, piuttosto, serba traccia della letteratura pseudo-epigrafa del Nuovo Testamento, delle *Esposizioni* di Afraate e di scritti monastici che non ci sono pervenuti, e si incentra su una confessione di fede espressa «in termini biblici e in modo equilibrato, al di fuori di ogni precisione dogmatica» (ibidem 259), Martirio, nato ad Halmon, nel Bet Nuhadra, era divenuto monaco a Bet Awe, probabilmente tra il 615 e il 620. Molto vicino a Giacomo, il fondatore del monastero, ne aveva pronunciato l'elogio funebre, alla sua morte (628). Consacrato tra il 635 e il 640 vescovo di Mahoze d'Arewan, nel Bet Garmai, anche su raccomandazione di Isho'yabh, allora metropolita dell'Adiabene, suo amico e ammiratore, Martirio si attirò l'ira di quest'ultimo per «lo stolto errore dell'unica ipostasi» in Cristo, da lui professato nel suo *Libro della perfezione*, composto ancor giovane, all'età di 28 anni, come ripete più volte, contraddicendo le formule nestoriane, relative alle due ipostasi in Cristo, prevalse nella Chiesa di Persia a partire dall'assemblea episcopale del 612. In verità, come si osservava più sopra, non si tratta, nel caso di Martirio, di uno sviluppo «eretico» del dibattito cristologico del tempo, che in quegli anni un discepolo di Henana, Isaia di Tahal, aveva riacceso in Nisibi, ma della riproposizione di una formulazione affatto tradizionale del dogma, poco interessata e attenta alle ragioni e ai termini di una controversia sempre più «scolastica». Isho'yabh, tuttavia, a partire dai primi anni quaranta, venuto a conoscenza dello scritto, contestò vivacemente l'amico, ottenendo infine la sua deposizione dalla cattedra di Mahoze e il suo esilio, sembra a Edessa.

Edizioni: Martyrius (Sahdona), *Oeuvres spirituelles*, a c. di A. De Halleux, CSCO 200. 214; 252; 254 (tr. francese, CSCO 201; 215; 253; 255), Louvain 1960, 1961, 1965 e 1965 - (contiene, nei primi tre tomi, il *Livre de la perfection*, nel quarto, i libri delle *Lettres à des amis solitaires* e delle *Maximes sapientiales*); S. Brock, *A Further Fragment of the Sinai Sabdona Manuscript* Muséon 81 (1969) 139-154; A. De Halleux, *Un chapitre retrouvé du Livre de la perfection de Martyrius*. Muséon 88 (1975) 253-296 (con tr. francese).

Studi: Presentazione complessiva: L. Leloir, *Martyrius*. DSp 10 (1980) 737-742. A. De Halleux, *La christologie de Martyrius-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme*. OCP 23 (1957) 5-32; Idem, *Martyrius-Sahdona. La vie mouvementée d'un «bérétique» de l'Église nestorienne*. OCP 24 (1958) 93-128; L. Wehbe, *Textes bibliques dans les écrits de Martyrius-Sahdona*. Melto 5 (1969) 61-112.

IL MONACHESIMO NESTORIANO

Certo fu la seconda metà del VI secolo il periodo della rinascita del monachesimo nestoriano, sotto l'impulso di personalità quali Abramo il Gran-

de o Abramo di Nathpar. Molti temi e molte esperienze, tuttavia, si vennero precisando, sembra, negli scritti e nelle vite di monaci degli inizi del secolo successivo, in anni in cui si recuperarono e armonizzarono numerosi testi e tratti delle generazioni greche e siriane anteriori, non solo esclusivamente monastici, ma in cui si delinearono, pure, a molteplici livelli e talora proprio in continuità con tradizioni minori o marginalizzate, percorsi divergenti, che più volte si incrociarono e confluirono con i primi.

Chi legga, ad esempio, le prime sezioni dell'opera che Tommaso di Marga, monaco a Bet Awe, nella regione di Marga, e poi metropolita del Bet Garmai nel IX secolo, ha dedicato alla storia del monastero in cui era cresciuto, relative alle vicende che portarono alla sua fondazione da parte di Giacomo († 628), già monaco presso il Grande Monastero eretto da Abramo sulla Santa Montagna, non potrà non cogliere una tensione su cui è utile insistere.

Tommaso racconta infatti che ciò che produsse l'allontanamento di Giacomo dalla comunità del monte Izla fu una crisi risolta troppo precipitosamente e duramente da Babai il Grande, in un momento in cui era divenuto da poco igumeno del monastero, e quindi, sembra, negli anni immediatamente successivi al 604. Allora, in relazione alla condotta scandalosa di alcuni fratelli, si contrapposero nella comunità zelo e mitezza, la volontà di sradicare l'empietà dalla casa del Signore e l'umiltà di chi non conosce altro peccato che il proprio né crede di dover correggere alcuno. Giacomo, che si trovò a sostenere, muto, questa seconda condotta, fu subito cacciato con biasimo dal monastero, e pure alcuni Anziani, che ne difesero le ragioni, di lì a poco lo abbandonarono. Si badi, la tensione, se non contrapposizione, tra «zelo per la verità» e «carità che copre i peccati» non è punto nuova: sembra rideclinare i motivi della difficile convivenza di giusti e perfetti nell'unica Chiesa, di cui narrava il *Liber graduuum*; sembra riproporre l'oscillazione tra *akribia* e *philanthropia* nelle controversie cristologiche, di cui era esperto, tra gli altri, il siriano Filosseno; sembra precludere agli accenti di Isacco, alla sua paradossale affermazione, che susciterà dissenso e contestazione: «La misericordia e la giustizia in un'anima sono come un uomo che adori Dio e gli idoli in una stessa casa»... Anche se, certo, una simile insistenza sulla carità era ben preparata dai detti di un Macario l'Egiziano, dall'esaltazione della mitezza e umiltà di un Evagrio, dai toni della letteratura pseudo-macariana, i cui contatti con ambienti siriani sono del resto sicuri – fonti tutte ben conosciute e utilizzate da Tommaso di Marga –, come del resto l'intransigenza nella dottrina e nella condotta, l'ardente militanza non sono certo ignorate nei testi monastici – e la storia, narrata da Babai, di Mar Giorgio, «monaco, prete, confessore e martire», crocifisso nel 615, ne è, ad esempio, un documento mirabile e affatto pertinente.

Babai, del resto, divenne un autore decisivo per la più tarda tradizione monastica nestoriana, anche per il suo sapiente commento alle *Centurie* di Evagrio, autore quasi universalmente caro ai cristiani e monaci di Siria,

che egli integrò bene nella teologia e cristologia della Chiesa d'Oriente, di cui, si sa, fu uno dei massimi custodi, uno degli interpreti più decisivi, soprattutto in ordine alla loro declinazione rigorosamente nestoriana contro Henana, come si è visto. Pure, fermenti di cristologie antiochene meno divisive permarranno o saranno ritrovati nelle scuole e negli ambienti monastici di quella Chiesa, in relazione al «mescolarsi» di uomo e Dio nell'esperienza spirituale, nell'*eschaton* che essa lasciava intravedere, poggianti appunto sulla «mescolanza» che si era compiuta in Cristo: Giovanni di Dalyatha, Giuseppe Hazzaya saranno per questo accusati di «messalianismo», ad esempio.

Non si tratta però solo di una declinazione del dogma cristologico più prossima, in singoli autori, a quella di Teodoro o di Giovanni Crisostomo, o di un Evagrio colto nelle espressioni che più insistono sull'unione tra Creatore e creatura. Forse v'è anche, in taluni ambienti, la presenza, più sommersa o quanto meno a noi meno evidente, sovrapposta com'è dall'imponenza delle fonti «greche», ma non per questo meno estesa, di testi diversi. Quando Isho'yabh III, ancor prima di divenire cattolico, reagisce, sulla base dell'ortodossia di Babai il Grande, alle tesi cristologiche di un Martirio-Sahdona, che pure era stato come lui a Bet Awe, cui pure era stato amico, rinviene in lui una scrittura, come si è notato, monda da memorie evagriane, riverbero, piuttosto, delle *demonstrationes* di Afraate, ricca di rinvii e allusioni alle Scritture infrequenti, così, in autori come Isacco, ad esempio; memore, infine, di autori, come il sorprendente, anonimo, altrimenti ignoto, credo, «Maestro della carità», che canta la potenza della concordia/unione dei fratelli, quasi altro Dio presso Dio – anche se la meditazione sulla carità induce a commozione, esaltazione, quasi, molti, siano un Isacco o un Giuseppe Hazzaya.

Dunque, percorsi diversi, emergenze di memorie diverse, che ora si polarizzano, distanziandosi, ora convergono, intrecciandosi; ora accendono conflitto, migrazione, ora producono comunità e comunione. Di questi percorsi gli autori sotto menzionati, pur tutti in qualche modo prossimi per letture, quasi anche predilezioni (la vita solitaria strettamente intesa, ad esempio), sono testimoni preziosi, spesso ancora poco studiati, nell'intreccio stesso con le vicende ecclesiali e politiche del loro tempo, nel rapporto con l'Islam nascente e presto vittorioso.

Studi. Una recente presentazione complessiva del monachesimo nestoriano tra VII e VIII secolo si ha in R. Beulay, *La lumière sans forme. Introduction à la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne s.d. [1987]. Tra le fonti antiche su questi monaci e autori, si vedano soprattutto, per lo scritto di Tommaso di Marga, sopra citato, E.A.W. Budge, *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas of Marga*, 2 voll. (I, testo siriano; II, tr. inglese), London 1893; o P. Bedjan, *Liber Superiorum seu historia monasteriorum auctore Thomas episcopo Margensi*, in: *Liber superiorum seu historia monastica*, Paris-Leipzig 1901, I-436 (su Tommaso stesso cfr. J.-M. Fiey, *Thomas de Marga Notule de littérature syriaque*, Muséon 78 [1965] 361-366); per il più o meno coevo *Liber castitatis* di Isho'denah di Basra, o Bassora, nel sud dell'Iraq (seconda metà IX secolo; la sua opera sembra composta tra 860 e 870: cfr. J.-M. Fiey, *Isho'denah, métropo-*

lte de Basra, et son oeuvre OrSyr 11 [1966] 431-450), si veda invece J.-B. Chabot, *Le Livre de la Chasteté composé par Jesusdenab, Evêque de Baçrab* Mélanges d'archéologie et d'histoire 16 (Roma 1896 [con tr. francese]), 225-291; o P. Bedjan, *Liber fundatorum monasteriorum in regno Persarum et Arabum*, in *Liber Superiorum seu historia monastica* cit., 437-517

1. Autori monastici minori

Di seguito, prima di passare alle notizie relative ai monaci maggiori, si fornisce un breve elenco di autori monastici minori, o presunti tali, con minime indicazioni bibliografiche:

1) *Abramo di Nathpar* (seconda metà del VI secolo). Di lui restano numerosi scritti, molti dei quali, tuttavia, gli sono attribuiti affatto erroneamente: cfr. A. Penna, *Abramo di Nathpar*. Rivista degli Studi Orientali 32 (1957) 415-431; R. Tonneau, *Abraham de Natpar*. OrSyr 4 (1957) 337-350.

2) *Abramo di Kasbkar*, il Grande († 588). Fondatore, prima del giugno del 571, di un monastero sul monte Izla; le regole che redasse si leggono in A. Vööbus, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*, Stockholm 1960, 150-162.

3) *Dadisho'*. Nativo del Bet Aramaye, fu il successore di Abramo alla guida della comunità sul monte Izla, tra 588 e 604; redasse delle regole, datate gennaio 588, quindi al momento stesso dell'assunzione da parte sua della direzione del monastero: cfr. A. Vööbus, *Syriac and Arabic Documents...* cit., 163-175.

4) *Babai di Nisibi* (inizi VII secolo). Fondatore, sul monte Izla, di un monastero «piccolo», non lontano da quello «grande» di Abramo, di cui fu discepolo; di lui abbiamo, tra l'altro, una lettera a Ciriaco, edita da S. Brock in *Malpanuta d-abahata suryaye d-'al slota*, Monastery of St. Ephrem (Holland) 1988, 93-114 (tr. inglese dello stesso Brock in *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, Kalamazoo [MI] 1989, 138-162 – sulla sua attribuzione a Babai di Nisibi cfr. Isaac of Nineveh [Isaac the Syrian], *The Second Part*, *Chapters IV-XII*, a c. di S. Brock, CSCO 555, Lovanii 1995, xx-xxi).

5) *Gregorio di Cipro*. Contemporaneo di Henana di Adiabene, contro cui polemizza, e di Babai il Grande, di cui forse fu amico, è certo un autore maggiore, di vasta dottrina, poco studiato: cfr. I. Hausherr, *Gregorius monachi Cyprii de theoria sancta, quae syriace interpretata dicitur visio divina*, Roma 1937 (contiene, oltre a un ampio studio, l'edizione del settimo trattato di Gregorio, sulla santa contemplazione, appunto, con versione latina); e J. Kirchmeyer, *Grégoire de Chypre*. DSp 6 (1967) 920-922.

6) *Shubbhalmaran* (inizi VII secolo). Autore di numerosi scritti ascetici e di polemica, in particolare contro Gabriele di Singar, il potente medico e consigliere di Cosroe II († 628), divenuto, da nestoriano, giacobita; ce ne resta un libro, alla cui edizione per il CSCO attende D.J. Lane, e di cui sono stati pubblicati finora solo singoli fogli, staccati: cfr. F. Nau, *À propos*

d'un feuillet d'un manuscrit arabe. Muséon 43 (1930) 85-116; G. Troupeau, *Une page retrouvée du «Livre des Parties» de Subbalmaran*, in: *Symposium Syriacum 1976*, Roma 1978, 57-61; e S. Brock, *l'Appendice Mingana Syriac Fragments from Sinai*, a: *Mingana Syriac 628: A Folio from a Revision of the Pesbitta Song of Songs*. Journal of Semitic Studies 40 (1995) 51-53; sul libro e il suo autore cfr. D.J. Lane, *Mar Shubbhalmaran's Book of Gifts as an Example of a Syriac Literary Genre*, in: *IV Symposium Syriacum 1984*, a c. di H.J.W. Drijvers, R. Lavenant, C. Molenberg, G.J. Reinink, Roma 1987, 411-417; Idem, *A Nestorian Creed: The Creed of Shubbhalmaran*, in: *V Symposium Syriacum 1988*, a c. di R. Lavenant, Roma 1990, 155-162; Idem, *Admonition and Analogy: 13 Chapters from Shubbhalmaran*. Aram 5 (1993) 277-284.

7) *'Enanisho'* di Bet Qoqa, nell'Adiabene (VII secolo). Ne resta una lettera, inedita, su cui cfr. R. Beulay, *Lumière sans forme...* cit., 211.

8) *Giovanni bar Penkaye* (seconda metà VII secolo). Cfr. la nota redatta in margine alla sua cronaca, i *Rish Melle*, *supra*, Introduzione, 2, *Cronache*, 9, p. 424).

9) *'Enanisho'*. Originario dell'Adiabene, monaco, con il fratello, nel Grande Monastero e poi, dopo un viaggio a Gerusalemme e a Sceti, in Egitto, a Bet Awe, collaborò con Isho'yabh III e quindi, su domanda di Giorgio, cattolico tra il 661 e il 680/681, redasse un *Paradiso dei Padri*, in cui riunì la *Historia lausiaca*, la *Historia monastica* e le raccolte di detti e vite dei Padri del deserto, edito, non eccellentemente, da E.A.W. Budge, *The Book of Paradise, Being the Histories and Sayings of the Monks and Ascetics of the Egyptian Desert by Palladius, Hieronymus and Others The Syriac Texts According to the Recension of 'Anan-Isbo' of Beth 'Abbe*, 2 voll. (I, testo; II, tr. inglese), London 1904; l'ed. critica della sola *Storia lausiaca* si legge in *Les formes syriaques de la matière de l'Histoire lausiaque*, a c. di R. Dragnet, CSCO 389 e 398 (tr. francese, CSCO 390 e 399), Louvain 1978.

10) *Abramo bar Dashandad* (seconda metà del VIII secolo). Fu, alla scuola di Bashosh, nell'Adiabene, maestro, tra gli altri, dei futuri cattolici Timoteo I (consacrato nel 780) e Isho'bar Nun (consacrato nell'823); ne restano una lettera al fratello e dei consigli, editi in A. Mingana, *Early Christian Mystics – Woodbrooke Studies VII*, Cambridge 1934, testo: 248-255; tr. inglese: 186-197 – secondo Mingana, Abramo in queste pagine cita, anonimamente, un testo di Simone di Taibuteh.

11) *Nestorio di Nubadra*. Monaco al monastero di Mar Yozadaq, ove Giovanni di Dalyatha aveva preso l'abito, scrisse una vita di Giuseppe Hazzaya; nel 790, prima di essere consacrato vescovo, dovette abiurare, dinanzi a Timoteo I, che aveva condannato, tra gli altri, anche Giovanni e Giuseppe, propri errori «messaliani» (cfr. O. Braun, *Zwei Synoden des Katholikos Timotheos I*. OrChr 2 [1902] 302-309, testo: 304-308); è tradita una sua lettera, inedita, sul cui contenuto cfr. R. Beulay, *Lumière sans forme...* cit., 217-223.

12) *Berkbisbo'* (fine VIII-inizi IX secolo). Monaco al monastero di Kamul, ne resta uno scritto, inedito, in sette tomi, su cui cfr. A. Rücker, *Aus dem Mystischen Schrifttum nestorianischen Mönche des 6-8 Jahrhunderts*. Morgenland. Darstellung aus Geschichte und Kultur des Ostens 28 (1936) 38-54, 41-42, sulla vicinanza del suo insegnamento a quello di Giuseppe Hazzaya cfr. R. Beulay, *Lumière sans forme*. cit., 223-225.

2 *Dadisho' Qatraya*

Dadisho' era originario del Bet Qatraye, o Qatar, regione prospiciente il Golfo Persico, lungo le coste settentrionali della penisola araba. Monaco e poi «recluso», secondo quanto ricaviamo dai suoi stessi scritti, compone le sue opere, tra le migliori della letteratura siriana per qualità, erudizione e scrittura, ora nel monastero di Rabkennare ora in quello dei S. Apostoli, di cui non abbiamo altrimenti notizia, ma che si ipotizza situati sulle montagne del Bet Huzaye o Khuzistan. Qui di sicuro visse per un certo tempo nel monastero che Rabban Shabur, nato in un villaggio della regione, tra le città di al-Ahwaz e Shushtar, aveva fondato presso quest'ultima, probabilmente nel secondo quarto del VII secolo, e ove, venerato per la sua santità, era stato visitato dal cattolico Isho'yabh III, negli anni cinquanta. Quando Dadisho' scrive la sua opera maggiore, un commento ai discorsi di Abba Isaia, Rabban Shabur sicuramente è già morto, ma non da molto, forse, visti i diversi episodi che lo concernono ricordati nello scritto, che si spiegano al meglio con una memoria personale di lui, in una perdurante prossimità ai suoi tempi – senza poter decidere se la conoscenza sia stata di Dadisho' stesso o di chi lo ha informato. Del resto, il modo in cui in altri suoi scritti si fa menzione di Babai il Grande è tale da far pensare che sia considerato autore non lontano nel tempo, anche se di una generazione decisamente anteriore, così che si può sensatamente ritenere che Dadisho' abbia operato nel terzo quarto del VII secolo.

Appassionato propugnatore della vita solitaria in senso stretto, in un tempo in cui, sembra, era poco apprezzata, come conferma anche la testimonianza, di poco più tarda, di Isacco di Ninive, Dadisho' difende anche una lettura monastica, «spirituale», delle Scritture, che diverge da quella «storica», strettamente antiochena, delle scuole e da quella «omiletica», di cui sono probabilmente un esempio le *Cause* o *Spiegazioni* delle festività liturgiche più sopra esaminate. I termini della sua meditazione, che si sviluppa soprattutto in margine agli scritti della tradizione monastica (è autore pure di un commento al *Paradiso dei Padri* appena edito da 'Enanisho'), sono fortemente evagriani, e sobri.

Edizioni Dadisho' Qatraya, *Trattato sulla quiete delle (sette) settimane*, in A. Mingana, *Early Christian Mystics – Woodbrooke Studies VII*, Cambridge 1934, pp. 201-247 (tr. inglese pp. 76-143 – accanto al *Trattato* l'edizione contiene una serie di brevi opuscoli o

estratti di ulteriori scritti); Dadisho' Qatraya (VII° s.), *Commentaire du livre d'Abba Isaie Logoi I-XV*, a c. di R. Draguet, CSCO 326 (tr. francese, CSCO 327), Louvain 1972, N. Sims-Williams, *A Sogdian Fragment of a Work of Dadisho' Qatraya* Asia Major 18 (1973) 88-105, A. Guillaumont, M. Albert, *Lettre de Dadisho Qatraya à Abkosh sur l'hésychia*, in *Cahiers d'Orientalisme X – Mémorial A. J. Festugière Antiquité païenne et chrétienne*, a c. di E. Lucchesi, H. D. Saffrey, Genève 1984, 235-245.

Studi. A. Scher, *Notice sur la vie et les oeuvres de Dadisho Qatraya* Journal Asiatique 7 (1906) 103-118, P. Bettolo, *Esegesi e purezza di cuore. La testimonianza di Dadisho' Qatraya (VII sec.), nestoriano e solitario* Annali di storia dell'esegesi 3 (1986) 201-213, N. Sims-Williams, *Dadisho' Qatraya's Commentary on the Paradise of the Fathers* AB 112 (1994) 33-64.

3. *Isacco di Ninive*

Le poche notizie che abbiamo di Isacco lo dicono, come Dadisho', nativo del Qatar e parente di un celebre esegeta della scuola di Seleucia-Ctesifonte, Gabriele, attivo probabilmente nella prima metà del VII secolo (cfr. su di lui A. De Halleux, *Gabriel Qatraya*: DHGE 19 [1981] 563-564). Qui, monaco e Dottore, secondo una fonte, sarebbe stato notato e quindi condotto nel Bet Aramaye da Giorgio, cattolico della Chiesa di Persia tra 661 e 680/681, durante un suo viaggio nel Bet Qatraye, nella tarda primavera del 676, teso a comporre uno scisma che aveva coinvolto le Chiese della regione.

Consacrato di lì a poco vescovo di Ninive, Isacco abbandonò la cattedra, con il consenso del cattolico, dopo appena cinque mesi, per condurre vita solitaria. Scelse allora di recarsi nel Bet Huzaye, e dimorò lunghi anni nelle sue zone montagnose, forse sul monte Matut, prima di risiedere nel monastero, vicino alla città di Shustar, fondato da Rabban Shabur, vissuto, come si è già osservato, fin oltre la metà del VII secolo. Qui, vecchio, morì e fu sepolto.

Celebratore della solitudine e della quiete, che consentono, se pazientemente custodite, di tacitare passioni e pensieri e il ridestarsi veloce dei moti «naturali» dell'anima, limpidi e buoni, sostenuti dalla meditazione delle Scritture e dall'atto della genuflessione/prostrazione frequenti dinanzi alla croce, Isacco insiste sul conforto che la vita solitaria, testimone della «speranza grande», affatto cristiana, della resurrezione, arreca ai credenti, della confusione in cui getta gli increduli, trattenuti nell'aspra malinconia della loro disperazione. È vita di «svuotamento», quella solitaria, uno svuotamento conforme a quello del Cristo (*Fil* 2,7); sorretto dalla sua carità, esso incendia il monaco, il credente, donandogli discernimento di tutto, operazione misericordiosa e silenzio, lo spirituale silenzio della conoscenza in cui già un poco, per poco si gusta la potenza del regno – e di questa potenza, del fuoco del suo amore, che brucia il cuore dell'uomo e ne divora tutte le membra, corporee e psichiche, Isacco è uno dei più acuti e sicuri testimoni... Ricco di letture, tuttavia,

come attestano i suoi numerosi scritti, che ci sono pervenuti distribuiti in due o tre distinte sezioni.

Edizioni: Mar Isaacus Ninivita, *De Perfectione Religiosa*, a c. di P. Bedjan, Paris-Leipzig 1909 (solo testo; comprende 82 opuscoli, costituenti la «Parte Prima» degli scritti di Isacco; tr. inglese: A. J. Wensinck, *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*, Amsterdam 1923, ed. an., Wiesbaden 1969; tr. italiana dei *Discorsi 1-38* in: Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici I*, a c. di M. Gallo, P. Bettiolo, Roma 1984); Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian), «The Second Part», *Chapters IV-XLI*, a c. di S. Brock, CSCO 554 (tr. inglese, CSCO 555), Lovanii 1995

Traduzioni: v'è una tr. italiana dell'ampia seconda sezione della «Parte Seconda» dei discorsi di Isacco di Ninive, ancora inedita, in: Isacco di Ninive, *Discorsi spirituali e altri opuscoli*, a c. di P. Bettiolo, Magnano (BI) 1990 (oltre alle quattro centurie dei *Capitoli sulla conoscenza*, il volume contiene una traduzione delle sezioni 4, 5, 32, 35, 39 della stessa «Parte Seconda», edita da Brock, cui si aggiunge un breve opuscolo *Sulla creazione e su Dio* tratto da una «Parte Terza» degli scritti di Isacco, tradita da un ms. della collezione Is-sayi di Teheran e non ancora studiata nelle sue relazioni con le due precedenti raccolte)

Studi. E. Khalifé-Hachem, *Isaac le Syrien*: DSp 7 (1971), 2041-2054 (da correggere o integrare su alcuni punti; offre una visione d'insieme, comprensiva di informazioni sulle versioni ed edizioni antiche, medievali e umanistiche degli scritti di Isacco), S. Brock, *St. Isaac of Nineveh and Syriac Spirituality* Sobornost/Eastern Churches Review 7/2, 79-89 (ora in: Idem, *Studies in Syriac Spirituality*, Poona 1988, 99-108); Idem, *St. Isaac of Nineveh. Some Newly-Discovered Works* Sobornost/Eastern Churches Review 8/1 (1986) 28-33 (ora in: Idem, *Studies*, cit., 109-113); Idem, *St. Isaac of Nineveh (St. Isaac the Syrian)*, in: Idem, *Studies*, cit., 114-124; Idem, *Magnanuta. A Technical Term in East Syrian Spirituality and Its Background*, in: *Mélanges Antome Guillaumont. Contributions à l'étude des christianismes orientaux*, Genève 1988, 121-129 (facendo perno sull'uso del termine negli scritti di Isacco e di altri monaci del VII-VIII secolo, giudicato innovativo, se ne rintraccia la «preistoria» nei testi delle Scritture, della liturgia e degli autori di generazioni precedenti), P. Bettiolo, «Avec la charité comme but». *Dieu et création dans la méditation d'Isaac de Ninive* Irénikon 63 (1990) 323-345; S. Brock, *Some Uses of the Term Theoria in the Writings of Isaac of Nineveh* PdO 20 (1995) 407-419; H.M. Hunt, *The Soul's Sorrow in Syrian Patristic Thought*. SP 33, 1997, 530-533 (breve, acuto contributo dedicato, nonostante il titolo, al solo Isacco di Ninive); P. Bettiolo, «Prigionieri dello Spirito». *Libertà creaturale ed «eschaton» in Isacco di Ninive*. *Annali di Scienze Religiose* 4 (1999) 343-363.

4. Simone di Taibuteh

Minime sono le notizie in nostro possesso relative a Simone di Taibuto o di Taibuteh, «chiamato Luca, discepolo di Rabban Shabur, huzita», monaco e medico (e di qui forse il soprannome di Luca) tra i maggiori della sua generazione. Sappiamo, ad esempio, che è autore di diversi scritti, medici e spirituali, tra cui una *Vita di mar Gani*, perduta, un discorso sulla cella e diversi opuscoli e/o estratti minori, pervenutici in un unico codice, che comprendono pure un gustoso e istruttivo episodio relativo a Rabban Shabur, e infine di un *Libro della Grazia* (e grazia, in siriano, si dice *taibuto*, così che Simone potrebbe essere detto Simone «della grazia», dal libro che scrisse e per cui era noto), in sette centurie, in cui si riportano

talune memorie relative a monaci ed eremiti che avevano abitato e ancora abitavano sul monte Matut. Poiché Mar Gani, di cui sembra aver narrato la vita, ricevette l'abito monastico da Abramo di Kashkar, detto il Grande († 588), sul monte Izla, e poi fondò un convento nei pressi della stessa Kashkar, nel sud della Babilonia; poiché Rabban Shabur dovette vivere nel Bet Huzaye, come si è già scritto, fino agli inizi almeno della seconda metà del 600; poiché il monte Matut, ove dimorò pure Isacco di Ninive, poco dopo il 676, prima di scendere appunto al monastero di Rabban Shabur, è in quella stessa regione, ove pure si trova la città di Bet Lapat o Gondisapor, celebre allora per le sue scuole di medicina e di teologia, entrambe soggette alla giurisdizione del vescovo locale – si può situare Simone nell'ultimo terzo del VII secolo, nel Bet Huzaye, in ambienti molto vicini a quelli che si erano raccolti intorno a Rabban Shabur o, più precisamente, al monastero che egli aveva fondato.

Monaco erudito, come altri della sua generazione (commenta lo Pseudo-Dionigi, conosce Evagrio, Marco, Isaia, Macario, Basilio), è particolarmente insistente nell'insegnamento della «bontà d'animo», della povertà e «idiotia», che sole consegnano ai credenti quella luce, «vivente e intelligibile», che è la luce dell'umiltà, della mitezza e della libertà del Cristo e del suo regno, che pure viene da sé, «non per le osservanze». La croce di Gesù, croce d'ignominia e di gloria, è infatti la sola «giustizia di tutto», «salvezza di tutto», né il cristiano ha altro «lavoro» che non sia quello di credere ciò.

Edizioni: A. Mingana, *Early Christian Mystics – Woodbrooke Studies VII*, Cambridge 1934, 282-320 (tr. inglese: 10-69 – contiene una serie di opuscoli ed estratti da un *Libro* di Simone, che costituiscono la XXXII sezione di un *Recueil d'Auteurs ascétiques nestoriens du VII^e et VIII^e siècle* siriano, come J.-M. Vosté designa, in un suo studio comparso con questo titolo su *Angelicum* 6 [1929], 143-206, il ms. del 1289, da una cui copia Mingana ha desunto il materiale che pubblica; tr. italiana, comprensiva della versione di una ulteriore sezione, inedita, della raccolta sopra indicata [la XI], contenente un *Discorso detto nel giorno della consacrazione di una cella* da Simone, in: Simone di Taibuteh, *Violenza e grazia – La coltura del cuore*, a c. di P. Bettiolo, Roma 1992).

Studi: G. Bunge, *Mar Isaak von Ninive und sein -Buch der Gnade-*. *Ostkirchliche Studien* 34/1 (1985) 3-22 (relativo a un testo, inedito, che la tradizione manoscritta attribuisce a Isacco di Ninive, ma che va restituito a Simone, come D. Miller, nella sua introduzione alle *Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian*, Boston [Mass.] 1984, LXXXI-LXXXV e lo studio seguente dimostrano); P. Bettiolo, *Povertà e conoscenza. Appunti sulle Centurie gnostiche della tradizione evagriana in Siria*. PdO 15 (1988-1989) 107-125.

5. Giovanni di Dalyatha

Originario del nord del Bet Nuhadra, ovvero di quella regione che coincide con la pianura di Ninive, tra la steppa mesopotamica e i monti del Qardu, Giovanni aveva frequentato, ancora giovanetto, il monastero, lontano una ventina di chilometri dal suo villaggio, che Mar Afnimaran,

dopo aver abbandonato Bet Awe a motivo di un'accusa di «messalianismo», aveva fondato nel VII secolo, e in cui viveva ancora un suo discepolo, dopo il 741 vescovo di Hedatta, Maran Zeka. Giovanni prese successivamente l'abito monastico nel più lontano monastero di Mar Yuza-daq, nel Qardu, fondato ai tempi del cattolico e patriarca Isho'yahb II (628-645), i cui monaci, poco dopo la morte di Giovanni stesso, nel 790, si trovarono pure coinvolti in un'accusa di «messalianismo». Qui ebbe come maestro un altro discepolo di Mar Afnimaran, il beato Stefano, mentre gli fu padre spirituale Giacomo il Veggente, novizio a Bet Awe tra il 647 e il 648 e poi fuggito, per la «gelosia» dei fratelli, dal monastero. Questi dati consentono di collocare il noviziato di Giovanni nei primi anni o decenni dell'VIII secolo, in ambienti forse non del tutto conformati alla più stretta ortodossia della Chiesa di Persia. Dopo un periodo di vita comune, Giovanni si ritirò sul monte di Bet Dalyatha, probabilmente oltre il Qardu, tra le montagne che si innalzano a est e nord-est di quest'ultima regione. Qui compose parte almeno dei suoi scritti, prima di rientrare, a motivo della vecchiaia, nel Qardu, ove morì in età molto avanzata, circondato da diversi discepoli, nel monastero, che avevano riedificato, di Giacomo Abila (il monaco).

Accusato da Timoteo I, nel 686/687 o 690, in un sinodo su cui si tornerà (v. p. 489), di errori teologici e cristologici (in un'omelia *Sulla contemplazione della santa Trinità* avrebbe sostenuto tesi sabelliane, si diceva, per il fatto di aver parlato del Figlio e dello Spirito come di Potenze del Padre, e in più anche altrove avrebbe tacciato di «delirio» quanti negavano alla natura dell'uomo assunto la visione della natura di Colui che lo aveva assunto), Giovanni sviluppa in verità un'attenta meditazione sulla «gloria» divina, distinta dalla sua essenza, che gli consente di «forzare» le interpretazioni più anguste della tradizione dogmatica della sua Chiesa, formalizzate nei suoi più tardi pronunciamenti, volti ad escludere qualunque trascendimento per la creatura, foss'anche l'uomo Gesù, del limite creaturale, pur rispettandone lettera ed esigenze. Uomo di «desideri ardenti», ha una scrittura che asseconda la vivacità e la tenerezza degli affetti, delle esperienze che porta a espressione, memore, tuttavia, dell'insegnamento dei testi macariani o evagriani, lungamente meditati, che originariamente interpreta.

Edizioni: B.E. Colless, *The Mysticism of John Saba*, Melbourne 1969 (tesi contenente un'edizione, con tr. inglese, delle *Omele* di Giovanni di Dalyatha); R. Beulay, *La collection des Lettres de Jean de Dalyatha*, PO 39/3, Turnhout 1978 (con tr. francese).

Studi: Presentazione complessiva: R. Beulay, *Jean de Dalyatha*: DSP 8 (1974) 449-452. B.E. Colless, *Le mystère de Jean Saba*: OrSyr 8 (1963) 87-106; R. Beulay, *Jean de Dalyatha et sa Lettre XV*: PdO 2 (1971) 261-279; B.E. Colless, *The Biographies of John Saba*: PdO 3 (1972) 45-63; Idem, *The Mysticism of John Saba*: OCP 39 (1973) 83-102; R. Beulay, *Précisions touchant l'identité et la biographie de Jean Saba de Dalyatha*: PdO 8 (1977-1978) 87-116; Idem, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syrien-oriental du VIII^e siècle*, Paris 1990.

6. Giuseppe Hazzaya

Giuseppe era di origine persiana, mazdeo, figlio di un «mago» che era divenuto «capo di magi», ovvero «preposto al clero in un grande tempio». Nativo della città di Nimrod, probabilmente sul Tigri, a sud di Mossul, fu catturato all'età di sette anni dalle truppe del califfo Omar II (717-720), che avevano represso un'insurrezione dei suoi abitanti – il che permette di datare la nascita di Giuseppe tra il 710 e il 713 ca. Venduto schiavo prima a un arabo e poi a un cristiano del Qardu, impressionato dalla vita condotta dai monaci del monastero di Mar Giovanni di Kamul, nelle cui vicinanze si era trovato ad abitare, chiese il battesimo. Per il suo zelo, fu affrancato dal suo padrone e divenne monaco presso il monastero di Abba Sliwa, nel Bet Nuhadra. Ritiratosi più tardi nel Qardu, per condurre vita solitaria, lì fu poi fatto igumeno del monastero di Mar Basima, che tuttavia lasciò per un nuovo ritiro, questa volta nell'Adiabene, sul monte Sinai, tra grande e piccolo Zab. Posto nuovamente a capo di un monastero, quello di Rabban Bokhtisho', che sorgeva vicino al luogo del suo eremo, mantenne l'incarico forse fino alla morte, avvenuta a tarda età. L'incertezza, in questo caso, dipende dall'ambiguità di una notizia relativa alla condanna sua e di altri monaci di poco a lui anteriori nel sinodo riunito nel 786/787 o 790 sotto la presidenza del cattolico Timoteo I (779-823). Sembra infatti che allora venisse allontanato dal suo monastero, e ciò troverebbe conferma nel fatto che fu sepolto non lì, ma in quello di Mar Athqen.

Giuseppe è stato autore di numerosissimi scritti, una parte dei quali pose sotto il nome di 'Abdisho', assunto da un suo fratello dopo la conversione e l'ingresso nella vita monastica. Poco tuttavia ci è conservato, e ancor meno è edito, di tutto ciò. Nonostante questo Giuseppe risulta comunque con grande evidenza scrittore capace di elaborare una vasta e chiara sintesi dei temi, pensieri ed esperienze proposti dagli autori e monaci a lui anteriori, senza che tuttavia la chiara preoccupazione sistematica, orientata soprattutto sull'insegnamento evagriano, sostituisca o attenui in lui l'effettività di una prova della condotta spirituale di cui scrive.

Presentazione complessiva: R. Beulay, *Joseph Hazzaya*: DSP 8 (1974) 1341-1349; Rabban Jausep Hazzaya, *Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften*, con Introduzione e tr. di G. Bunge, Trier 1982 (contiene, oltre ad una introduzione generale all'autore e ad una traduzione annotata di taluni suoi importanti scritti, anche inediti, buone indicazioni sulla loro tradizione manoscritta).

Edizioni. Giuseppe Hazzaya, *Scritti*, in: A. Mingana, *Early Christian Mystics – Woodbrooke Studies* 7, Cambridge 1934, 256-281 (tr. inglese: 148-184; comprende una «quinta lettera» di Giuseppe, [testo] 256-260, [tr.] 178-184, una cui più ampia versione, pure parziale, è stata edita e tradotta in francese da E. Khalifé-Hachem in *Deux textes du Pseudo-Nil identifiés*: Melto 5 [1969] 17-59, qui 24 ss., a partire da un ms. di qualità non eccellente – così G. Bunge in *Briefe...* cit., p. 65, n. 91, che ne dà poi una tr. tedesca, sulla base della tradizione manoscritta tutta, alle pp. 239-259 [nn. 260-262]); due capitoli, forse, di uno scritto *Sulla contemplazione spirituale*, (testo) 262-272, (tr.) 148-162 (tr. tedesca in: *Briefe...* cit., 263-268, 269-287), un opuscolo sui moti che si producono nell'intelletto al mo-

mento della preghiera, (testo) 272-274, (tr.) 163-165 (tr. tedesca: *Briefe...* cit., 289-294) e un'ulteriore lettera, che è la seconda edita più tardi da Beulay, in appendice alle lettere di Giovanni di Dalyatha; Giuseppe Hazzaya, *Due lettere*, in: R. Beulay, *La collection des lettres de Jean de Dalyatha*, PO 39/3, Turnhout 1978, Appendice II, 500-521 (con tr. francese, si tratta delle lettere 48-49 del *corpus* epistolare di Giovanni, da attribuirsi a Giuseppe – cfr. *ibidem*, Introduction, 295-297), Joseph Hazzaya, *Lettre sur les trois étapes de la vie monastique*, a c. di P. Harb, F. Graffin, con la collaborazione di M. Albert, PO 45/2, Turnhout 1992 (già edita e tradotta come scritto di Filosseno: cfr. bibliografia e discussione del problema *ibidem*, Introduction, 263-269).

Studi: A. Scher, *Joseph Hazzaya écrivain syriaque du VIII^e siècle*. Rivista degli studi orientali 3 (1910) 45-63; A. Guillaumont, *Sources de la doctrine de Joseph Hazzaya*. OrSyr 3 (1958) 3-24; E. J. Sherry, *The Life and Works of Joseph Hazzaya*, in: *The Seed of Wisdom. Essays in Honour of T. J. Meek*, London 1964, 78-91; R. Beulay, *Des Centuries de Joseph Hazzaya retrouvées?*. PdO 3 (1972) 5-44; G. Bunge, *Le lieu de la limpidité. À propos d'un apophtegme énigmatique. Budge II, 494*. Irénikon 55 (1982) 7-18; N. Séd, *La Shekhinta et ses amis -araméens*, in: *Mélanges Antoine Guillaumont. Contributions à l'étude des christianismes orientaux*, Genève 1988, 233-242 (lo studio, che inizia con un rilevamento degli usi targumici della *shekhinta* divina in taluni luoghi della *Peshitta* delle *Cronache*, sonda poi le sue ricorrenze in Efreim, Isacco di Ninive e Giuseppe Hazzaya, appunto, cui in particolare spetterebbe il merito «di aver colto, attraverso lo splendore della Shekhinta, la figura di una Dama, sovrana dell'Universo» [242]); M. Albert, *La doctrine spirituelle de Joseph Hazzaya*, in: *Centre d'études des religions du livre – De la conversion*, a c. di J.-Ch. Attias, Paris 1997, 205-215.

LA TRADIZIONE ERUDITA DELLA CHIESA GIACOBITA

1. Giacomo di Edessa

Nato in un villaggio vicino ad Antiochia verso il 633, Giacomo entrò ancor giovane nel monastero di Qenneshre, sulla riva sinistra dell'Eufrate, dirimpetto a Europos, che Giovanni bar Aphtonía († 537), colto autore, tra l'altro, di una biografia di Severo, aveva fondato nel 521, facendone un centro di studi sia greci, sia siriaci (su di lui cfr. la vita edita e tradotta in francese da F. Nau, in: *Revue de l'Orient chrétien* 7 [1902] 97-135). Qui insegnava e aveva la sua residenza l'anziano vescovo Severo Sebokt († 667), traduttore almeno del commento di Paolo il Persiano al *De interpretatione* di Aristotele, di cui aveva peraltro diffusamente discusso, in singole lettere, gli scritti di logica, sulla scia degli autori dell'aristotelismo neoplatonico di Alessandria, e redattore pure di importanti opere di astronomia (su di lui cfr. G. J. Reinink, *Severus Sebokts Brief an den Periodeutes Jonan. Einige Fragen zur aristotelischen Logik*, in: *III Symposium Syriacum 1980*, a c. di R. Lavenant, Roma 1983, 97-107). Giacomo, lasciato più tardi il monastero, dopo un viaggio di studio ad Alessandria, si stabilì a Edessa, ove nel 684 venne consacrato vescovo della locale Chiesa dal patriarca Atanasio II, lui pure uomo di studi, formatosi alla scuola di Se-

vero, a Qenneshre. Il suo episcopato fu tuttavia breve, per le crescenti difficoltà che la sua opera riformatrice e disciplinatrice incontrò tra il clero edesseno. Dopo quattro anni, infatti, lasciata la sua Chiesa, si ritirò a condurre una vita monastica di studi e insegnamento, dedicata a traduzioni, a commenti eruditi, ricchi di annotazioni scientifiche, alle Scritture, soprattutto nell'Antico Testamento, nonché alla redazione di una *Cronaca* che continuasse la *Storia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea (cfr. *supra*, Introduzione 2. *Cronache* 10, p. 425), alla composizione di un *Enchiridion* filosofico, in cui trattava dei concetti, essenziali per la teologia trinitaria e la cristologia, di essenza, ipostasi, natura e *prosopon*, e a scritti minori, tra cui uno dedicato all'ortografia. Vent'anni più tardi, tuttavia, alla morte del suo successore, richiamato, tornò a sedere sulla cattedra edessena, anche se per pochi mesi, dato che, dopo poco, durante un viaggio, il 5 giugno 708, morì.

Edizioni: G. Phillips, *Scholia on Some Passages of the Old Testament by Mar Jacob, Bishop of Edessa*, London 1864 (con tr. inglese), *Jacobi Edesseni Hexaemeron seu in opus creationis libri septem*, a c. di I.-B. Chabot, CSCO 1928 Paris 1928 (tr. latina a c. di A. Vasschalde, CSCO 97, Louvain 1932); K.-E. Rignell, *A Letter of Jacob of Edessa to John the Stylite of Litarb Concerning Ecclesiastical Canons*, Lund 1979; M. Cook, *Early Muslim dogma*, Cambridge 1981 (contiene *An Epistle of Jacob of Edessa*, 145-152);

Studi: Presentazione complessiva: H. J. W. Drijvers, *Jakob von Edessa*. TRE 16 (1987) 468-470.

T. Jansma, *The Provenance of the Last Sections in the Roman Edition of Ephraem's Commentary on Exodus*. Muséon 85 (1972) 155-169; S. Brock, *Jacob of Edessa's Discourse on the Myron*. OrChr 63 (1979) 20-36; F. Graffin, *Jacques d'Édesse réviseur des Homélie de Sévère d'Antioche d'après le ms syriaque BM Add. 12159*, in: *Symposium Syriacum 1976*, Roma 1978, 243-255; A. Salvesen, *Spirits in Jacob of Edessa's Revision on Samuel*. Aram 5 (1993) 481-490.

2. Giorgio degli Arabi

Nato intorno al 640 in un villaggio vicino ad Antiochia, Giorgio ricevette la sua prima educazione da un *periodeutes*, ovvero da un membro itinerante del clero, in questo caso antiocheno. Probabilmente studiò presso il monastero di Qenneshre, allora al centro della rinascita degli studi aristotelici, incentrati sull'*Organon* dello Stagirita, negli ambienti giacobiti della Chiesa siriana – una rinascita sostenuta in quegli anni, come si accennava, soprattutto da Severo Sebokt, Giacomo di Edessa e Atanasio di Balad, tra il 683/684 e l'anno della sua morte (687) patriarca della Chiesa siriano-ortodossa stessa. Nel novembre del 686 o durante il 687, forse su iniziativa di quest'ultimo, Giorgio fu consacrato vescovo delle tribù arabe della regione di Hirta, affiancando da allora, a quella di erudito, un'attività di omileta, di cui ci restano talune tracce. Nel 708, alla morte di Giacomo, completò il suo *Esamerone*. Morì nel 724.

Edizioni e traduzioni Giorgio degli Arabi, *Lettera al prete Gesù*, in: P. de Lagarde, *Analecta syriaca*, Leipzig 1858, 108-134 (tr. tedesca [parziale]: V. Ryssel, *Ein Brief Georgs, Bischofs der Araber, an der Presbyter Jesus, aus dem Syrischen übersetzt und erläutert Mit einer Einleitung über sein Leben und seiner Schriften*, Gotha 1883; tr. francese [parziale], a c. di M.-J. Pierre, in: Aphraate le sage persan, *Les Exposés*, II, SC 359, Paris 1989, 966-983), V. Ryssel, *Poemi siriaci di Giorgio vescovo degli Arabi (VIII sec.)* AAL 4, 9 (1892) 1-93 (contiene, tra l'altro, la recensione lunga di un *memro* sul *myron* [1-33] e di una sulla vita dei solitari [34-46]), tr. tedesca: Idem, *Georg des Araberbischofs Gedichte und Briefe*, Leipzig 1891 – che comprende anche la traduzione di diverse lettere, tra cui una al prete Giacomo, suo *synkellos*, da cui sono tratti alcuni *scholha* ai discorsi di Gregorio di Nazianzo: cfr. A. De Halleux, *Les commentaires syriaques des discours de Grégoire de Nazianze – un premier sondage*. Muséon 98 [1985] 103-147, 109-112); R.H. Connolly, H.W. Codrington, *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy by George Bishop of the Arab Tribes and Moses bar Kepha: Together with the Syriac Anaphora of St James and a Document Entitled 'The Book of Life'*, London 1913 (il testo di Giorgio era già tradotto da V. Ryssel in *Georg des Araberbischofs Gedichte*... cit., 36-43, le sue fonti sono studiate in S. Brock, *Some Early Syriac Baptismal Commentaries*. OCP 46 [1980] 20-61), G. Furlani, *Le categorie e gli ermeneutici di Aristotele nella versione siriana di Giorgio delle Nazioni*. AAL 6, 5 (1933) 1-66 (con tr. italiana); Idem, *Il Primo Libro dei Primi Analitici di Aristotele nella versione siriana di Giorgio delle Nazioni*. AAL 6, 5, 3 (1935) – (con tr. italiana); Idem, *Il Secondo Libro dei Primi Analitici di Aristotele nella versione siriana di Giorgio delle Nazioni*. AAL 6.6 3 (1937) – (con tr. italiana); Idem, *Il proemio di Giorgio delle Nazioni al primo libro dei Primi Analitici di Aristotele*. Rivista degli studi orientali 18 (1939) 116-130 (con tr. italiana); Idem, *Sul commento di Giorgio delle Nazioni al secondo libro degli Analitici Anteriori di Aristotele*. Rivista degli studi orientali 20 (1943) 229-238; F. Rilliet, *Une homélie métrique sur la fête des hosannas attribuée à Georges évêque des Arabes*. OrChr 74 (1990) 72-102; George, Bishop of the Arabs, *A Homily on Blessed Mar Severus, Patriarch of Antioch*, a c. di K.E. McVey, CSCO 530 (tr. inglese, CSCO 531), Lovanii 1993.

Studi: Cfr. le pagine dedicate alla vita e alla dottrina di Giorgio soprattutto in V. Ryssel, *Ein Brief*... cit., e *Georg des Araberbischofs Gedichte*... cit., e in K.E. McVey, *A Homily*, introduzione alla tr.; D. Miller, *George, Bishop of the Arab Tribes, on True Philosophy*. Aram 5 (1993) 303-320.

TEODORO BAR KŌNAI

Teodoro bar Kōnai fu monaco a Kashkar, nel Bet Aramaye, presso la cui scuola, fondata probabilmente verso la fine del VI secolo, insegnò esegesi biblica. Lo scritto grazie al quale ci è noto, completato verisimilmente intorno al 792, reca il titolo di *Libro degli scholia*, conformemente alla consuetudine di chiamare così le raccolte di brevi chiarimenti relativi a luoghi o argomenti di particolare oscurità presenti nelle Scritture o nel dibattito teologico. Ciò che Teodoro si proponeva era dunque la composizione di un manuale che introducesse gli studenti all'esegesi praticata nella scuola, ovvero all'insegnamento dell'Interprete per eccellenza delle Scritture in ambito «nestoriano», Teodoro di Mopsuestia. Degli undici trattati che compongono l'opera, nove corrispondono a questo progetto, ospitando note, in forma di domanda e risposta, relative a questioni metodologiche, filologico-teologiche ed esegetiche in senso stretto. Al termine del nono trat-

tato, la nota di un copista lascia intendere che probabilmente qui terminava una prima redazione del testo. Vi sono tuttavia due ulteriori «libri», aggiunti ai precedenti, in cui Teodoro redige un'apologia del cristianesimo contro l'Islam (e si deve ricordare che Kashkar era prossima alla città araba di al-Wasit, fondata nel 702, per cui i rapporti con il mondo islamico erano particolarmente intensi nella regione) e, quindi, una lista delle eresie, che ospita talora notizie di straordinario interesse. Il *Libro degli scholia*, si deve aggiungere, ci è pervenuto in una doppia recensione, di diversa ampiezza e con una organizzazione interna dei materiali parzialmente diversa.

Edizioni: Theodorus bar Koni, *Liber Scholiorum* (recensione di Séert), a c. di A. Scher, CSCO 55 e 69, Paris 1910 e 1912 (ed. an., Louvain 1960; tr. francese: Théodore bar Koni, *Livre des Scolies I-II*, R. Hespel, R. Draguet, CSCO 431 e 432, Louvain 1981 e 1982); Théodore bar Koni, *Livre des Scolies (recension d'Urmiah)*, a c. di R. Hespel, CSCO 447 (tr. francese, CSCO 448), Louvain 1983; Théodore bar Koni, *Livre des Scolies (recension d'Urmiah) Les collections annexées par Sylvain de Qardu*, a c. di R. Hespel, CSCO 464 (tr. francese, CSCO 465), Louvain 1984.

Studi: L. Brade, *Untersuchungen zum Scholienbuch des Theodoros bar Koni*, Wiesbaden, 1975; S.H. Griffith, *Chapter Ten of the 'Scholion': Theodore bar Koni's Apology for Christianity*. OCP 47 (1981) 158-188; Idem, *Theodore bar Koni's Scholion: A Nestorian 'Summa contra gentiles' from the First Abbasid Century*, in: *East of Byzantium, Syria and Armenia in the Formative Period*, a c. di N. Garsoian, T. Mathews, R.W. Thomson, Washington (DC) 1982, 53-72; S. Gero, *Opbte Gnosticism According to Theodore bar Koni's Liber Scholiorum*, in: *IV Symposium Syriacum 1984*, a c. di H.J.W. Drijvers, R. Lavenant, C. Molenberg, G.J. Reinink, Roma 1987, 265-274; D. Kruisheer, *Theodore Bar Koni's Kitab d-eskolion as a Source for the Study of Early Mandeism*. JEOL 33 (1993-1994 <1995>) 151-169.

VII
TESTI PATRISTICI
IN LINGUA COPTA

a cura di TITO ORLANDI

INTRODUZIONE

Il copto è una delle lingue utilizzate correntemente nell'Egitto tardoantico, ed è attestata soprattutto in ambiente cristiano, fra il III e l'XI secolo (cfr. A.S. Atiya, in: *The Coptic Encyclopedia*, s.v. Linguistics, 1-227). Le altre sono il greco (di uso corrente circa fino al VII secolo) e l'arabo (dal VII secolo in avanti), oltre all'egiziano vero e proprio, nello stadio chiamato «demotico» (fino al V secolo?) e all'aramaico, che era usato in ambito giudaico. La coesistenza di diverse lingue produceva un vasto fenomeno di bilinguismo e plurilinguismo nella parte più colta della popolazione, e conseguentemente caratteristiche peculiari nella produzione letteraria. Il copto nacque probabilmente come un linguaggio letterario artificiale, al fine di recuperare quanto fosse possibile dell'antica cultura egiziana in ambiente cristiano. Fu costruito sulla struttura dell'egiziano parlato all'epoca (II-III secolo), utilizzando indistintamente il vocabolario egiziano e quello greco. Il greco ebbe anche grande influenza sulla struttura sintattica, poiché quella egiziana era scarsamente utile a rendere costrutti complicati.

Si suole distinguere nel copto un certo numero di dialetti (saidico, boairico, achmimico, subachmimico, ossirinchita, ecc.), ma il senso di una tale distinzione è difficilmente accertabile, dal momento che non si conosce con sufficiente esattezza quali suoni fossero rappresentati dai differenti grafemi che troviamo nei manoscritti, né è possibile affermare con certezza se i differenti sistemi grafematiej, corrispondessero a varietà geograficamente collocabili, e come. Ad ogni modo il cd. «saidico» fu la lingua letteraria per eccellenza fino all'VIII secolo; il boairico a partire dal IX secolo. *Corpora* letterari si trovano anche in subachmimico (testi manichei) e in ossirinchita (testi biblici).

I testi che possiamo definire patristici formano la quasi totalità della letteratura copta, nata e sviluppatasi in seno alla Chiesa cristiana d'Egitto; e i motivi d'interesse che lo studioso di patristica può nutrire verso tali testi sono molteplici e diversi fra loro. I testi copti possono essere originali, cioè scritti e tramandati in copto, e come tali sono parte del patrimonio patristico alla pari di quelli scritti nelle altre lingue della cristianità. I testi copti possono essere traduzioni da originali greci, e in tal caso possono interessare come testimonianze molto antiche della trasmissione manoscritta di quegli originali, ma anche come testimonianze della loro rice-

zione in un ambiente abbastanza particolare, come sembra essere stato quello in cui veniva coltivata la lingua copta. Finalmente occorre tener conto del fatto che molti testi che la tradizione manoscritta copta attribuisce ad autori della patristica greca sono in realtà produzione originale tardiva dell'ambiente copto, e come tali vanno valutati in modo ancora differente dagli altri casi sopra menzionati. Così come occorre tener conto del fatto che di molti testi non si è riusciti a raggiungere un accordo generale sul fatto che si tratti di originali o di traduzioni: si pensi soprattutto ai casi emblematici di Antonio e di Pacomio.

Siamo dunque in presenza di una realtà multiforme, che non si lascia riassumere facilmente negli schemi tradizionali. Noi adottiamo il criterio dell'ambiente storico-culturale, con l'avvertenza che ci è sembrato possibile assegnare una certa definizione cronologica ai vari ambienti in cui suddividiamo la trattazione, ma tenendo comunque al loro interno le tipologie di testo «trasversali»: originali, traduzioni, pseudepigrafi.

È evidente che lo sviluppo della patristica copta deve essere visto in relazione alle vicende della Chiesa in quel periodo. Soprattutto occorre tenere ben presenti le differenze fra due periodi storici che la Chiesa ha conosciuto, in ambiente egiziano. Nei secoli che vanno dalle origini fino a qualche decennio dopo il Concilio di Calcedonia (451), la Chiesa egiziana è parte integrante di quella che potremmo chiamare «internazionale» (diremmo cattolica, se questo aggettivo non avesse assunto connotati specifici non adatti al nostro caso), e partecipa pienamente di tutti i suoi problemi e delle sue crisi. Gli stessi avvenimenti interni alla Chiesa egiziana devono essere visti alla luce di quanto avviene in ambito internazionale.

Nel periodo successivo a Calcedonia la Chiesa egiziana, che solo da quel momento si può chiamare propriamente copta, si separa nettamente dalle altre Chiese, a poco a poco si ripiega su se stessa, e presenta caratteri propri che naturalmente influiscono anche sull'attività letteraria. È lecito tuttavia parlare di una *fondazione culturale* della Chiesa copta nel periodo precedente a Calcedonia. Infatti anche prima del distacco formale dalle Chiese che formularono e acquisirono le decisioni di Calcedonia, la Chiesa egiziana presentava alcuni tratti e fenomeni particolari che vengono generalmente riconosciuti come «copti» (o specificamente egiziani) dagli storici, e ritenuti come patrimonio proprio, essenziale dalla stessa cultura copta.

Bibliografia: *Linguistics*, in: *The Coptic Encyclopedia*, VII, 1991, pp. 1-227.

1) Sulla situazione linguistica dell'Egitto cristiano: G. Bardy, *La question des langues dans l'Église ancienne*, Paris 1948; R.S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton Univ. Press, 1993; E. Wipszycka, *Le degré d'alphabetisation en Égypte byzantine*. REA 30 (1984) 279-296; Eadem, *La christianisation de l'Égypte aux IV^e-VI^e siècles. Aspects sociaux et ethniques*. Aegyptus 68 (1988) 117-166; Eadem, *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive*, SEAug 52, Roma 1996.

2) T. Orlandi, *Egyptian Monasticism and the Beginnings of the Coptic Literature*, in: *Carl Schmidt-Kolloquium an der Martin-Luther-Universität 1988*, a c. di P. Nagel, Halle 1990, pp. 129-142; Idem, *Le traduzioni dal greco e lo sviluppo della letteratura copta*, in: *Grae-*

co-Coptica, a c. di P. Nagel, Wiss. Beiträge 48, Halle 1984, pp. 181-203; L.-Th. Lefort, *La littérature égyptienne aux derniers siècles avant l'invasion arabe*. CDE 6 (1931) 315-323; G. Steindorff, *Bemerkungen über die Anfänge der koptischen Sprache und Literatur*, in: *Coptic Studies in Honour of W. E. Crum*, Boston 1950, pp.189-214; C. Schmidt, *Die Urschrift der Pistis Sophia*. ZNW 24 (1925) 218-240.

Grammatiche: L. Stern, *Koptische Grammatik*, Leipzig 1880; W. Till, *Koptische Grammatik*, III ed., Leipzig 1966; A. Mallon, *Grammaire copte* (boairico), Beyrouth 1904; J. Vergote, *Grammaire copte*, Leuven I, a,b, 1973, II, a,b, 1983; Th. O. Lambdin, *Introduction to Sahidic Coptic*, Mercer University Press; H.J. Polotsky, *Grundlagen des koptischen Satzbaus*, Decatur GA, 2 voll., I, 1987, II, 1990; A. Shisha-Halevy, *Coptic Grammatical Chrestomathy. A Course for Academic and Private Study*, Leuven 1988.

Dizionari: W. E. Crum, *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939; R. Smith, *A Concise Coptic-English Lexicon*, Grand Rapids (MI) 1983; W. Westendorf, *Koptisches Handwörterbuch*, Heidelberg 1965 ss.

Chiesa copta: M. Jugie, *Monophysite (-église copte)*. DTC10, 2251-2306; B. Spuler, *Die koptische Kirche, Handbuch der Orientalistik*, VIII.2, pp. 269-308; H. Brakmann, *Die Kopten - Kirche Jesu Christi in Aegypten. Ihre Geschichte und Liturgie*, in: *Die koptische Kirche. Einführung in das ägyptische Christentum*, a c. di A. Gerhards, H. Brakmann, Stuttgart-Berlin-Köln 1994, pp. 9-27; Ch. Cannuyer, *Les Coptes*, Turnhout 1990 (tr. it., Città del Vaticano 1998); A.S. Atiya, *A History of Eastern Christianity*, London 1968, II ed., Millwood 1980; P. Du Bourguet, *Les Coptes*, Paris 1988, II ed.; corretta, 1989; D. Müller, *Geschichte der orientalischen Nationalkirchen*, Göttingen 1981, 269-367; *The Roots of Egyptian Christianity, Studies in Antiquity and Christianity*, a c. di B.A. Pearson, J.E. Goehring, Philadelphia 1986; F. Winkelmann, *Die ostlichen Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen (5. bis 7. Jahrhundert)*, Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen 1,6, Berlin 1980; C.W. Griggs, *Early Egyptian Christianity from its Origins to 451 C.E.*, Leiden etc. 1990, II ed., 1991.

La conquista musulmana: *L'Égypte musulmane de la conquête arabe à la conquête ottomane*, in: *Précis de l'Histoire d'Égypte*, II, Le Caire 1932, 109-154; S. Lane-Poole, *History of Egypt in the Middle Ages*, in: W.M.F. Petrie, *A History of Egypt*, London 1989-1905, VI; A.J. Butler, *The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of Roman Dominion*, Oxford 1902; C.F. Petry, *The Cambridge History of Egypt*, 2 voll., Cambridge 1998.

GLI APOCRIFI ANTICHI E L'INFLUSSO GIUDAICO

Dopo le traduzioni dei libri biblici, che rappresentano il primo manifestarsi della letteratura cristiana egiziana in lingua copta, ma che per ovvi motivi non sono qui prese in considerazione, l'attività dei letterati copti fu dedicata alla traduzione di testi del genere cosiddetto apocrifo. In effetti una delle opinioni convenzionali riguardanti la letteratura copta è quella che gli apocrifi vi abbiano sempre occupato un posto considerevole, sia come importanza sia come quantità. In realtà occorre ristabilire una prospettiva storica nella quale i differenti fenomeni mantengano il loro proprio significato.

Mentre l'opinione convenzionale a cui si accennava tende a mettere sullo stesso piano traduzioni antiche (III secolo?), traduzioni più recenti (IV-

V secolo), e testi riciclati in omelie o raccolte redatte tardivamente (nel VII-VIII secolo), occorre invece individuare il reale contesto cronologico e letterario in cui porre gli apocrifi pervenuti in lingua copta, onde trarne corrette deduzioni critiche. Infatti, la traduzione, e poi anche la produzione di apocrifi segue tutto il cammino della letteratura copta, con tutte le svolte e le interruzioni che questo comporta.

I primi apocrifi furono tradotti in copto da originali greci nel corso del III (e forse inizio del IV) secolo, se si accetta che la datazione dei manoscritti possa dare qualche indicazione circa la data delle traduzioni. Fra gli apocrifi veterotestamentari di tradizione copta antica, ne abbiamo due (*Apocalypsis Eliae*; *Visio Isaiae*) il cui originale proviene da un ambiente misto di elementi giudaici e cristiani, in presenza di suggestioni nazionali egiziane. Questo tipo di ambiente sembra essere appunto quello nel quale è nata la letteratura copta, e ciò spiegherebbe la rapidità con cui quei testi sono stati tradotti.

D'altra parte, gli apocrifi neotestamentari sembrano essere stati importati dall'Asia Minore (*Acta Pauli*, *Epistula Apostolorum*, *Acta Petri*), indicando così una connessione con quell'ambiente. Non, si noti, una connessione dell'Asia Minore con il cristianesimo alessandrino, che sarebbe preclusa dalla nota rivalità dottrinale (soprattutto da Origene in avanti), ma con alcuni centri della Valle del Nilo.

Apocalypsis Eliae La redazione ultima da cui è stata fatta la traduzione copta è certamente cristiana, si parla del III e anche del IV secolo, ma ci si deve evidentemente restringere al III, e già sarebbe un caso notevole di traduzione quasi immediata ed espansione assai vasta in copto, data l'antichità dei manoscritti. I critici, guidati dall'analisi puramente interna, hanno messo in rilievo la parte che l'Egitto gioca nella concezione del testo, ne hanno tratto le relative deduzioni circa l'ambiente in cui è stato composto, e ne hanno anche messo in rilievo, sia pure con sfumature differenti, la derivazione da traduzioni prettamente giudaiche. Ci troviamo dunque in un ambiente che riunisce influenze giudaiche, egiziane autotone e monastiche cristiane.

Edizione G Steindorff, *Die Apokalypse des Elias, Eine unbekannte Apokalypse, und Bruchstücke der Sophomias-Apokalypse*, TU 17,3A, Leipzig 1899, A Pietersma, S T Comstock, H W Attridge, *The Apokalypse of Elyab, Based on P Chester Beatty 2018*, Texts and Translations 19, Chico (Ca.) 1979

Bibliografia W Schrage, *Die Elia-Apokalypse*, Judische Schriften aus hell-rom Zeit 5 Gutersloh 1980, *Apokalypsen*, pp 191-288, C Schmidt, *Der Kolophon des Ms Orient 7594 des Britischen Museums. Eine Untersuchung zur Elias-Apokalypse*, SAB (1925) 312-321, J-M Rosenstehl, *L'Apokalypse d'Élie*, Muséon 95 (1982) 269-284, G Aranda Pérez, F Garcia Martínez, M Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria*, Introducción al estudio de la Biblia 9, Navarra 1996, G Aranda, *Ideas escatológicas judías en el Apocalipsis copto de Elias*, in *Símpoio Bíblico Español*, a c di N Fernández Marcos, J C Trebolle Barrera et al, Madrid 1984, pp 663-679, D Frankfurter, *Elyab in Upper Egypt The Apokalypse of Elyab and Early Egyptian Christianity*, Minneapolis 1992

Ascensio Isaiae. Ambedue i manoscritti contenevano, per quanto è possibile dedurre da ciò che è rimasto, tutte e due le parti in cui il testo si può dividere nel supposto originale greco (P. Amherst, ed. Grenfell-Hunt I, London 1900, V-VI sec.) testimoniato nella completezza solo dalla versione etiopica (Charles; cfr., anche i frammenti latini, Leonardi). Queste due parti derivano da fonti distinte anche per carattere confessionale. La prima parte era spiccatamente giudaica (martirio di Isaia); la seconda cristiana (visione e predizione dell'anticristo). Sono anche stati notati possibili influssi essenici. Per la datazione della redazione finale, siamo di nuovo al III secolo, e dunque di nuovo ad un caso, come il precedente, di traduzione quasi immediata e di buona espansione in copto. Si noti che proprio trovare il testo copiato al di fuori di canali normali di tradizione manoscritta (il verso di un rotolo già usato [ms. Scherling]) ci attesta, qui come là, la sua diffusione.

Edizioni R H Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, vol II, Oxford 1913, pp 155-162, L-Th Lefort, *Fragments d'apocryphes en copte-achmumique* Muséon 52 (1939) 1-10, P Lacau, *Fragments de l'Ascension d'Isaie en copte* Muséon 59 (1946) 453-467, E Norelli, a c di, *Ascensio Isaiae*, 2 voll., Turnhout 1995

Bibliografia R H Charles, *The Ascension of Isaiab*, London 1900, C. Leonardi, *Il testo dell'Ascensio Isaiae nel Vat. Lat. 5750*, *Cristianesimo nella Storia* 1 (1980) 59-74, E Norelli, *L'Ascensione di Isaia. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi*, Bologna 1994, R Hall, *The Ascension of Isaiab. Community Situation, Date, and Place in Early Christianity* JBL 109 (1990) 289-306

Apocalypsis Sophoniae. Nel frammento rimasto, il profeta contempla il luogo dove dimorano i giusti. Forse l'opera corrisponde a quella citata da Clemente (*Strom.* V, 11, 22, 2).

Edizione G Steindorff, *Die Apokalypse des Elias. Eine unbekannte Apokalypse, und Bruchstücke der Sophomias-Apokalypse*, TU 17, 3A, Leipzig 1899

Acta Pauli. Il codice di Heidelberg è l'unico testimone dello stadio in cui gli *Acta Pauli* erano nella loro forma completa, e, a quanto sembra, originale; mentre la tradizione più tardiva, in greco come in copto, latino ecc., separerà i diversi episodi principali, conservandone alcuni come testi a sé, e facendone scomparire altri. La redazione originale sarebbe stata composta in Asia Minore verso la fine del II secolo. Se teniamo conto del tempo necessario per l'accoglimento in Egitto, anche in questo caso la traduzione in copto è stata assai tempestiva.

Edizione C Schmidt, *Acta Pauli*, Heidelb. Pap. Veroff. 2, V ed., Leipzig 1905

Bibliografia C Schmidt, *Acta Pauli*, *Forschungen und Fortschritte* 12 (1936) 352-354, R Kasser, *Acta Pauli 1959* RHPPhr 40 (1960) 45-57, W Schneemelcher, *Die Acta Pauli Neue Funde und neue Aufgaben* ThLZ 89 (1964) 241-254, G D Kilpatrick, C H Roberts, *The Acta Pauli. A New Fragment*, JTS 47 (1946) 196-199

Epistula Apostolorum. La redazione originale, in greco, è stata assegnata unanimemente al II secolo. Per il luogo di provenienza, mentre lo Schmidt proponeva l'Asia Minore, Hornschuh ha proposto in un primo tempo l'Egitto, ma in base a considerazioni che egli stesso ha poi dichiarato insostenibili il contenuto è fortemente antignostico, e sono nominati in particolare Simone e Cerinto. Sono anche stati notati influssi di tipo giudeo-essenico.

Edizione C. Schmidt (P. Lacau), *Gesprache Jesu mit seine Jungern nach der Auferstehung, Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts nach einem koptischen Papyrus*, TU 43, Leipzig 1919

Bibliografia M. Hornschuh, *Studien zur Epistula Apostolorum*, PTS 5, Berlin 1965

Acta Petri. La struttura completa originaria degli *Acta Petri* non è conosciuta attraverso alcun testo pervenuto. Il brano rimasto in copto si trova nel famoso papiro gnostico insieme con l'*Apocryphon Iohannis*, la *Sophia Iesu Christi*, l'*Evangelium Mariae*. Esso dovrebbe appartenere alla prima parte degli *Acta*, mentre la seconda parte (comprendente il martirio di Pietro) sarebbe restituita dagli *Acta* latini del codice di Vercelli (VI-VII secolo). Ci si chiede quale significato dare all'inclusione del brano copto in una raccolta così apertamente gnostica; e come si concili questo con la tendenza piuttosto antignostica che si desumerebbe dagli *Acta* latini, i quali pure recano tracce di influenze gnostiche. Il problema rimane per il momento aperto.

Edizione: C. Schmidt, *Die alten Petrusakten in Zusammenhang der apokryphen Apostelliteratur nebst einem neuentdeckten Fragment*, TU 24, 1, Leipzig 1903; W. C. Till (-H. M. Schenke), *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, TU 60, 2, II ed., Berlin 1972

Bibliografia M. Tardieu, *Codex de Berlin*, Paris 1984

MELITONE E GLI ASIATICI

Contemporaneamente al lavoro di traduzione degli apocrifi si cominciò ad affrontare il genere dell'omelia. L'operazione di dividere il materiale omiletico tradotto nel III-IV secolo da quello tradotto più tardi è soggetta a molte cautele (T. Orlandi, *Patristica copta e Patristica greca*: VetChr 10 [1973] 327-341); tuttavia riteniamo che essa sia possibile e utile anche allo stato attuale delle ricerche. Si nota prima di tutto che la maggior parte delle omelie tradotte in copto sono state scritte in greco da autori che non possono essere stati conosciuti in Egitto prima della metà del IV secolo: i due Gregori, Basilio, Giovanni Crisostomo, Atanasio, ecc. In secondo luogo, la più importante omelia precedente a quel periodo è anche copiata, in traduzione copta, in un manoscritto del III o IV secolo, il che pone un limite alla data della traduzione

I testi da prendere in considerazione sono comunque soltanto tre, ultime reliquie di una produzione non vasta, che essi possono aiutare a comprendere nei suoi caratteri fondamentali. Si tratta di due omelie di Melitone di Sardi: *De Pascha*, *De anima et corpore*, e di una falsamente attribuita a Basilio di Cesarea: *De templo Salomonis*.

La famosa omelia di Melitone di Sardi *De Pascha* ha avuto negli studi patristici un progressivo riconoscimento attraverso il ritrovamento di frammenti e di codici antichi. Tuttavia non mette conto descriverne di nuovo la vicenda, dopo l'esauriente esposizione che si trova nella recente edizione di S. Hall. Si noterà comunque che il testo non è tramandato al completo in nessuno dei numerosi manoscritti.

Un aspetto per noi molto interessante è costituito dal fatto che questo testo può essere considerato il frammento di una teologia meno nota della sua diretta concorrente (parlo della corrente asiatica e di quella alessandrina), salvato miracolosamente in un ambiente ostile, quello egiziano, da cui non ci si sarebbe aspettato tanto amore per un tale testo.

Siamo dunque nel quadro delle controversie trinitarie fra II e III secolo, che vede la contrapposizione della teologia cosiddetta «asiatica» e di quella «del Logos», a più riprese delineato da Simonetti (*Persona nel dibattito cristologico dal III al IV secolo*: Studium 5 [1995] 531-548). Gli elementi che interessano qui sono soprattutto i seguenti: il tendenziale monarchianesimo e materialismo divino degli asiatici; il subordinazionismo e spiritualismo integrale degli alessandrini. Nota Simonetti che all'inizio del IV secolo «in Egitto ha ormai prevalso, dopo accesi contrasti, la dottrina del Logos» (p. 533). È possibile invece che questa prevalenza sia da attribuire ad Alessandria, e che nella valle del Nilo la situazione fosse meno definita.

Comunque sia, è certo straordinario il numero di testimonianze del *De Pascha*, in Egitto, sia in greco che in copto. Soltanto fra III e V secolo (stando alle attribuzioni paleografiche, che appaiono ragionevoli) si registrano due manoscritti in greco (uno quasi completo e un frammento) e tre in copto (uno quasi completo e due frammenti), senza contare le più tarde testimonianze ancora in copto (due manoscritti), in georgiano (un frammento), e in latino (una epitome).

Si aggiunge il fatto che nel manoscritto copto principale l'omelia è inclusa in una raccolta soprattutto di testi biblici, il che fa pensare a una utilizzazione liturgica, e quindi a una grande autorevolezza data al testo.

Tutto ciò solleva il problema della collocazione dei lettori di Melitone: non in Alessandria, dato il ben noto disprezzo che Origene mostra verso questo autore. Si deve dunque pensare che in altri ambienti egiziani si coltivassero simpatie per la posizione teologica o comunque spirituale di tipo asiatico. Noi abbiamo trovato tracce di tali ambienti presso i monaci del Medio Egitto. Le fonti autorevoli (greche internazionali) hanno invece cancellato ogni ricordo di quei monaci, e questo non sarà stato senza ragione, ricordando le tendenze evagriane di Palladio e della *Historia monachorum*.

L'identificazione di quell'ambiente porta l'attenzione su due altre omelie, che appaiono traduzioni eseguite anticamente (ca. IV secolo), il cui

contenuto le collega alla corrente asiatica. La prima è un'omelia *De anima et corpore*, con varie attribuzioni in varie lingue, ma il cui autore dovette essere, come ben vide già il Nautin, appunto Melitone. Essa è perduta come omelia a sé nella tradizione greca, salvo che per alcuni *excerpta* inclusi in altre omelie dall'antichità. Invece ne abbiamo il testo completo (sia pure in redazioni differenti) in copto (sotto il nome di Atanasio), in siriano (sotto il nome di Alessandro di Alessandria), in georgiano (sotto il nome di ambedue).

Non entriamo nel merito delle differenze redazionali. Possiamo dire che il copto sembra dare l'idea più completa del testo originale, che era diviso in due parti. La seconda parte è in certo senso la più ovvia, e parla dell'incarnazione e della passione del Salvatore, in termini molto simili a quelli del *De Pascha*. La prima parte, invece, contiene un notevole brano teologico sul problema della relazione fra anima e corpo, che in ogni caso è molto lontano da una teologia che potesse essere accettabile per un seguace della scuola alessandrina.

Considerazioni simili si possono proporre per la terza omelia in questione, lo Pseudo-Basilio di Cesarea, *Sul tempio di Salomone e sulla creazione*, la quale è un'esegesi del brano biblico relativo alla costruzione del Tempio di Salomone, interpretato come un'allusione alla creazione, prima, del mondo, e poi dell'uomo. Il testo comincia con un interessante pezzo riguardante il silenzio nel quale il mondo fu creato, in contrasto con il rumore che accompagnerà la sua distruzione, e contiene interessanti passi relativi alla «teologia del silenzio» e alla teologia millenarista. La teologia del silenzio sembra non avere paralleli, dopo i brani di Ignazio di Antiochia, *Eph.* 18 e *Mag.* 8. Quindi il tempio è preso come simbolo dell'uomo, creato direttamente da Dio; quindi si parla del peccato, che ha causato (o causerà) la distruzione sia del mondo, sia dell'uomo, e in particolare la rovina dei Giudei. Finalmente si accenna alla redenzione di Cristo, attraverso la quale il corpo dell'uomo è di nuovo purificato. È soprattutto la teologia del silenzio che lega questa omelia alla linea «asiatica» che va da Ignazio a Marcello di Ancira, il quale fu addirittura un forte oppositore della linea alessandrina.

Edizioni e traduzioni (1) *Pert Pascha* CPG 1092, S G Hall, *Melito of Sardis, On Pascha and Fragments*, Oxford 1979, O Perler, *Meliton de Sardes, Sur la Pâque et Fragments*, Paris 1966, M Testuz, *Papyrus Bodmer XIII, Meliton de Sardes homélie sur la Pâque, manuscrit du III Siècle*, Cologny-Genève 1960, (2) *De anima et corpore* E A Thompson, W Budge, *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt*, London 1910, cfr W Schneemelcher, *Der Sermo «De anima et corpore» Ein Werk Alexanders von Alexandrien?*, in *Misc Debn*, Moers 1957, 119-143, T Orlandi, *La tradizione di Melitone in Egitto e l'omelia De anima et corpore* Aug 37 (1997) 37-50

ANTONIO

Come si è detto, nell'Egitto del IV secolo la scuola alessandrina avrebbe dovuto costituire il punto di riferimento dottrinale comune, e in effet-

ti tutto il monachesimo dei centri che si erano costituiti presso il Delta (Nitria, Sceti, Kellia) era in vario modo origeniano; e gli stessi pacomiani, nel sud, erano schierati su analoghe posizioni, nonostante la più tarda descrizione agiografica *post eventum* che si trova nelle varie redazioni delle vite di Pacomio.

Antonio è colui che la tradizione, basandosi sulle indicazioni date da Atanasio, considera il fondatore del movimento monastico, colui che per primo, ispirato da un preciso versetto evangelico, si ritirò dal mondo per condurre una vita dedicata soltanto agli interessi religiosi. Fra questi interessi, secondo il quadro probabilmente tendenzioso che voleva proporre Atanasio, erano la lotta contro i demoni del deserto e la lotta contro gli eretici in quanto organizzati in gruppi; non sarebbero stati compresi, invece, la cultura e la riflessione dottrinale. Per questo motivo Antonio è stato visto anche dalla critica fino a tempi recenti come una persona di grande spiritualità ma completamente ingenuo, ignorante perfino della lingua greca, solo disposto ad aiutare il suo patriarca per l'unità del popolo cristiano, quando ve ne fosse bisogno.

La tradizione attribuisce ad Antonio un certo numero di lettere, tramandate in varie lingue. Una versione greca è oggi perduta, ma esisteva nel Rinascimento; la versione più ampia è in arabo. Le lettere sono pervenute in due raccolte, una breve (7 lettere) e una più ampia, di 21 lettere. Dell'autenticità della raccolta breve non sembra si possa dubitare, allo stato attuale della documentazione. L'ampliamento sarà invece tardivo. In copto sono pervenuti alcuni frammenti della raccolta breve (G. Garitte, a c. di, *Lettres de S Antoine Version géorgienne et fragments coptes*, Louvain 1955).

Vi sono molti elementi che fanno ritenere Antonio legato all'interpretazione origenistica della dottrina cristiana, tanto che il Couilleau può affermare che «occorre ammettere che una corrente che si può ben chiamare origenista *ante litteram* abbia fecondato il monachesimo delle origini. Dopo tutto, l'origenismo che Evagrio doveva trovare nel deserto di Kellia non è nato per generazione spontanea». E si noti fra l'altro che l'opera di Girolamo che contrappone un Paolo di Tebe ad Antonio come primo monaco si spiega forse con l'intento di diminuire l'importanza di una figura «origenista».

Il libro di S. Rubenson sulle lettere di Antonio rappresenta una svolta nella valutazione di questo *corpus* a lungo trascurato (*The Letters of St. Antony: Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*, Lund 1990). Rubenson porta alle estreme conseguenze una nuova considerazione dell'attività e della cultura di Antonio. Egli rivendica la genuinità delle sette lettere a lui attribuite, e attraverso il loro studio traccia un ritratto inedito della figura dell'autore. Essa appare quella di un intelligente origenista (sia pure moderato), perfettamente conscio dei dibattiti spirituali del suo tempo. Pure la cultura «copta» di quel periodo è riconosciuta assai più attiva e valida di quanto non si ritenga normalmente. Anche se le opinioni di Rubenson vanno discusse e talora ricondotte a una più

equilibrata visione dei problemi, esse sono portatrici di un rinnovamento assai benefico

Dal punto di vista della letteratura copta, c'è la possibilità che Antonio sia stato il primo autore di opere originali in lingua copta, se si aderisce all'ipotesi, al momento poco probabile, che egli abbia redatto in copto le sue lettere. Poiché l'analisi del Rubenson rende molto probabile che egli conoscesse il greco, non c'è motivo di pensare che egli non le abbia redatte in greco.

Un altro personaggio che viene indicato come possibile redattore di opere originali in copto (Peterson ha addirittura pensato di attribuirgli alcuni frammenti) è Ieraca, sulla scorta di una affermazione di Epifanio di cui peraltro è difficile stabilire la valenza (E. Peterson, *Ein Fragment des Hierakas?* *Muséon* 60 [1947] 257-260). In tutti i modi gli inizi della letteratura copta originale sembrano essere collegati con la parte origenista della cultura egiziana, ma più probabilmente in ambiente pacomiano.

PACOMIO E I PACOMIANI

I testi copti di Pacomio e dei suoi primi successori contribuiscono a precisare il quadro storico delle origini del monachesimo egiziano, ma anche a illuminare gli inizi della letteratura copta originale, cioè non tradotta dal greco. Questi testi sono infatti gli esempi più antichi, per noi documentati, di una tale letteratura, e del resto si può supporre che ne siano i primi esempi in assoluto.

È infatti ragionevole pensare che, dopo il vasto lavoro di traduzione di testi biblici e di alcune opere omiletiche, avvenuto durante il III secolo, il sorgere di una letteratura originale in lingua copta sia avvenuto in ambiente monastico, e più precisamente pacomiano, nella prima metà del IV secolo, in concomitanza con l'evolversi e il crescere d'importanza del movimento monastico. Di qui l'interesse di questi testi per lo storico della patrologia copta, il quale è indotto ad andare di là dal puro contenuto, che non è di interesse letterario, per rintracciare in essi i caratteri della letteratura copta originale ai suoi albori.

Certo il materiale a disposizione sembra scarso; tuttavia vi è ragione di pensare che anche ciò che è andato perduto non fosse abbondante, e insomma che noi possediamo buona parte di quel poco che costituiva la letteratura copta originale della prima metà del IV secolo. L'interesse degli studiosi del movimento pacomiano va generalmente alle *Vitae* e alle Regole di Pacomio, e si concentra su due direttive: la critica delle fonti «interne» e il valore storico. Scarso interesse hanno finora suscitato altre opere attribuite direttamente a Pacomio o ai suoi successori (con eccezioni anche notevoli, come il *Liber* di Orsiesi, per cui cfr. H. Bacht, *Das Vermächtnis des Ursprungs*, Würzburg 1972, II ed., 1984).

Testi in lingua copta attribuiti a Pacomio e ai suoi primi successori si conoscono da lungo tempo. Per primo dedicò a essi attenzione l'Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV^e, V^e, VI^e et VII^e siècles. Texte copte publié et traduit*, 2 voll., Paris 1888, 1895, e il Budge, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt. Edited with English Translation*, London 1913, pubblicò il testo di un'intera catechesi attribuita a Pacomio sia nell'unico manoscritto copto che la tramanda, sia nella versione araba (cfr. *infra*). Ma l'edizione classica «completa», fino ai ritrovamenti di questi ultimi anni, rimane quella di L.-Th. Lefort, *Oeuvres de S. Pachôme et de ses disciples*, Louvain 1956, che rende sostanzialmente inutili le edizioni precedenti. Il Lefort era per lo più favorevole alla genuinità dei testi che aveva raccolto in quel libro. In mancanza di elementi oggettivi quasi nessuno, che io sappia, oppose critiche decise a tale opinione. Ma già il Veilleux, *La liturgie dans le cénobitisme pachomien au IV^e siècle*, *Studia Anselmiana* 57, Roma 1968, aveva espresso dubbi; e la Van Molle (*Confrontation entre les Règles et la littérature pachomienne postérieure*: *La Vie Spirituelle*, Suppl. 86 (1968) 394-424; *Essai de classement chronologique des premières Règles de vie commune connue en Chréienté*. *VS*, Suppl. 84 [1968] 108-127) si mostra assai scettica. Del resto, che rimanesse negli studiosi un forte sospetto e un certo disagio nei confronti di quei testi è provato dal fatto che essi non furono mai utilizzati pienamente negli studi sul monachesimo pacomiano.

In effetti, elementi oggettivi anche i testi venuti alla luce dopo l'edizione di Lefort ne forniscono pochi; e tuttavia la maggiore quantità di materiale a disposizione, unita ad un certo progresso nella conoscenza della tradizione generale della letteratura copta (cfr. T. Orlandi, *La documentation patristique copte. Bilan et perspectives*, in: J.-Cl. Fredouille et R.-M. Roberge [dir.], *La documentation patristique. Bilan et perspective*, Laval-Paris 1995, pp. 127-147), può permettere di fondare i giudizi di genuinità su basi più solide.

Due elementi raccomandano la più grande cautela nell'accettare la genuinità di molte delle opere attribuite a pacomiani nei codici tardivi. In primo luogo la testimonianza esplicita di Girolamo (*Praefatio*, ed. Boon, pp. 3-9) e di Gennadio (*De vir. ill.*, ed. Herding, capp. VII-IX), i quali conoscevano solo: le regole e le epistole di Pacomio; alcune epistole di Teodoro (solo tre, cioè quelle tradotte da Girolamo, se l'interpretazione di Gennadio è restrittiva; altrimenti più di tre, in numero incerto); il *liber* di Orsiesi. Occorre certo tener conto della frase finale della prefazione di Girolamo: *cetera autem quae in eorum tractatibus continentur, praeferbare nolui...*; tuttavia essa non sembra poter alludere a lunghe opere letterarie dello stesso Pacomio, come la *Catechesi* a cui abbiamo accennato sopra. Si deve supporre che Girolamo non le avrebbe trascurate.

Altro elemento è l'estrema povertà delle testimonianze nelle altre lingue orientali, e principalmente in arabo (Kh. Samir, *Témoins arabes de la catéchèse de Pachôme «À propos d'un moine rancunier»* [CPG 2354 1]: *OCP* 42 [1976] 494-508), ma anche in siriano (Baumstark, 92).

1. Regole

Edizione: L.-Th. Lefort, *Oeuvres de S. Pachôme...* pp. 30-36. I problemi sollevati dalle diverse redazioni delle Regole di Pacomio sono noti, e sono stati dibattuti da lungo tempo. È lecito far cominciare il «periodo critico» più recente dal celebre studio di A. Veilleux, *La liturgie...* cit.; e rimandare semplicemente agli studi di M. Van Molle, *Confrontation...* cit.; *Essai...* cit., alle sintesi del de Vogüé, *Saint Pachôme et son oeuvre d'après plusieurs études récentes*. RHE 69 (1974) 425-452; e alla recente raccolta dello stesso A. Veilleux, *Pachomian Koinonia*, 3 voll., Kalamazoo (MI), 1980-1982; per una informazione particolare. In copto, dopo alcune pubblicazioni parziali di É.-C. Amélineau (*Monuments...* cit.), L.-Th. Lefort dette l'edizione oggi di riferimento. Ricorderemo che la tradizione copta si allinea a quella greca (e latina, dopo la traduzione di Girolamo, a c. di A. Boon, *Pachomiana Latina*, Louvain 1932, nel tramandare almeno due gruppi di Regole – i *Praecepta* e i *Praecepta atque instituta*, come pacomiani, fin dalla fine del IV secolo. Uno dei manoscritti risale probabilmente al VI secolo, l'altro all'VIII. Possiamo considerare quest'opera «tradizionalmente genuina», per distinguerla da falsificazioni (cfr. *infra*) avvenute sicuramente in epoca posteriore, e probabilmente in ambiente non pacomiano. Se falsificazione per le Regole (o almeno per parte di esse) vi fu, fu invece, con ogni verosimiglianza, affare interno dei pacomiani

2. Lettere

I seri dubbi che circondavano il *corpus* delle lettere pacomiane, conosciuto a suo tempo solo dalla traduzione latina di Girolamo, stanno scomparendo di fronte ai recenti ritrovamenti di buona parte del testo greco (ed. H. Quecke, *Die Briefe Pachoms, Griechischer Text der Handschrift W.145 der Chester Beatty Library. Anhang: Die koptischen Fragmente und Zitate*, Textus Patristici et Liturgici 11, Regensburg 1975) e di numerosi frammenti copti di quello che deve considerarsi il testo originale. Il contenuto di queste lettere è conosciuto da tempo attraverso la traduzione latina (Boon, cit.); vorremmo tuttavia qui sottolineare: (a) il fatto che esso consiste per lo più di citazioni bibliche, e (b) l'uso di misteriosi segni alfabetici il cui significato non è tuttavia chiaro.

Edizione: H. Quecke, *Die Briefe Pachoms, Griechischer Text der Handschrift W. 145 der Chester Beatty Library. Anhang Die koptischen Fragmente und Zitate*, Textus Patristici et Liturgici 11, Regensburg 1975; Idem, *Ein neues Fragment der Pachombriefe in koptischer Sprache*. Orientalia 43 (1974) 66-82.

Bibliografia. I. Opelt, *Die Diktion der lateinischen Pachomiusbriefe*, in: *Eulogia. Mélanges offerts à Anton A. R. Bastiaensen*, a c. di G.J.M. Bartelink, The Hague, St. Pietersabdij 1991.

Pacomio (Pseudo-), *Catechesi*

Questa lunga esortazione a un monaco (preso evidentemente ad esempio per tutti) tocca un po' tutti i temi della vita monastica e del comportamento di un monaco. Il titolo che appare nell'unico manoscritto (*Ad un monaco che aveva risentimento contro un altro, al tempo d'apa Eboneb*

che l'aveva condotto a Tabennesi) proprio per la sua specificità è quanto mai sospetto e presenta caratteristiche analoghe a quelle di molti titoli concepiti nel corso della tradizione manoscritta, che si trovano finalmente nei manoscritti del IX-XI secolo. La forma letteraria è troppo conforme alle classiche catechesi del V secolo, greche o copte, per poter essere accettata come pacomiana; e lo stesso vale per il contenuto e l'ampiezza della trattazione. Noi crediamo che proprio la mancanza di testimonianze scritte dell'opera catechetica di Pacomio, il cui ricordo sopravviveva tuttavia nelle vite, sia greche che copte, abbia dato luogo alla produzione di opere come questa, attorno al VI secolo, quando cominciò una certa sistemazione della letteratura monastica copta. A questa situazione dobbiamo il fatto che un lungo brano di questa catechesi si trovi anche in una lettera attribuita ad Atanasio (L.-Th. Lefort, *Oeuvres de S. Pachôme...* cit., 110-120): è anzi da supporre che il testo «pacomiano» sia appunto un centone di brani presi da testi preesistenti, come succedeva anche per opere di altri autori. Concordiamo dunque con le conclusioni negative a proposito della genuinità, di M. Van Molle, *Confrontation entre les règles et la littérature pachomienne*. La Vie Spirituelle, Suppl. 86 (1968) 394-424.

Edizione: W. Budge, *Coptic Apocrypha...* cit.; L.-Th. Lefort, *Oeuvres de S. Pachôme...* cit., pp. 1-24.

Bibliografia: A. de Vogüé, *Deux réminiscences du livre de Josué dans la première catéchèse de saint Pachôme*. Studia monastica 36 (1994) 7-11; Kh. Samir, *Témoins arabes de la catéchèse de Pachôme «À propos d'un moine rancunier»* (CPG 2354.1): OCP 42 (1976) 494-508; P. Tamburrino, *Les saints de l'Ancien Testament dans la 1^{re} catéchèse de Saint Pachôme*. Melto 4 (1968) 33-44.

Pacomio (Pseudo-), *Excerpta*

Sono contenuti in codici miscelanei tardivi, e dunque tanto più sospetti. In particolare troviamo una catechesi completa sulla Pasqua, di contenuto del tutto generico; e un altro brano, parte del quale si ritrova anche negli *Apophthegmata* (questione complessa letterariamente: v. L.-Th. Lefort, *Oeuvres de S. Pachôme...* cit., pp. VIII-IX). Anche in questo caso escluderemo l'autenticità.

Edizione: L.-Th. Lefort, *Oeuvres de S. Pachôme...* cit., pp. 26-30.

TEODORO

Lettera per la riunione di Mesore.

La venerabilità dei due manoscritti, lo stile e il contenuto densi e misteriosi ci inducono a non dubitare della sua autenticità.

Edizione: M. Krause, *Der Erlassbrief Theodors*, in: *Studies Presented to H.J. Polotsky*, a c. di D.W. Young, Beacon Hill (MS) 1981, pp. 220-238.

Teodoro (Pseudo-), *Catechesi*

Il manoscritto, tardivo e mutilo, non ci dà l'*inscriptio*; ma concordiamo con il Lefort sul fatto che l'opera fosse, da parte del manoscritto e nella forma ivi attestata, attribuita a Teodoro. Il contenuto è, nella parte morale, assai generico (cfr. la *Catechesi* attribuita a Pacomio); vi sono però molti precisi riferimenti alla situazione storica del primo periodo del monachesimo pacomiano. Ma secondo noi l'autenticità è da rigettare proprio per l'eccessiva precisione di notizie «storiche» fornite, oltre che per i consueti motivi di stile. C'è troppa concordanza con le *Vite* di Pacomio, per non sospettare una costruzione *a posteriori*, senza contare che qualsiasi oratore del IV secolo avrebbe evitato menzioni così esplicite di fatti inerenti alla comunità (e cfr. per questo il *Liber Horsiesi*).

Edizione L.-Th. Lefort, *Oeuvres de S. Pachôme* cit., pp 40-60.

Teodoro (Pseudo-?), *Due Catechesi*

Sono conservate in un solo frammento per ciascuna, di poche parole. Questo non consente osservazioni utili sul contenuto e sull'autenticità.

Edizione: L.-Th. Lefort, *Oeuvres de S. Pachôme*. cit., pp 37-40.

ORSIESI

1. Lettere 1 e 2

Dell'autenticità non sembra si possa dubitare. Dal punto di vista letterario si nota soprattutto la sequenza di citazioni bibliche con brevi frasi di ricordo, comune a parecchi dei testi qui elencati. Tuttavia rispetto alle lettere di Pacomio e di Teodoro è possibile osservare un maggior intervento personale dell'autore, che allarga i tratti di ricordo agendo in direzione di una forma omiletica più distesa, quale è quella usata nella contemporanea letteratura ecclesiastica non monastica. Qualcosa del genere si nota nel *Liber*

Edizione Il testo, in due papiri di Dublino, C. Beatty Library AC 1494 e 1495, è ancora inedito. Tr. in A. de Vogué, *Épîtres méditées d'Horsiese et de Théodore*, in *Commandements du Seigneur et libération évangélique*, a c. di J. Gribomont, Studia Anselmiana 70, Roma 1977, pp 244-257, cfr. Veilleux, *Pachomian Koinonia*, cit., e L. Cremaschi, *Pacomio e i suoi discepoli, Regole e scritti*, Magnano 1988

Bibliografia A. de Vogué, *Les nouvelles lettres d'Horsiese et de Théodore Analyse et commentaire* Studia Monastica 28 (1986) 7-50, T. Orlandi, *Nuovi testi copti pacomiani*, in *Commandements du Seigneur et libération évangélique*, a c. di J. Gribomont, Studia Anselmiana 70, Roma 1977, pp 241-243

2. Lettere

Un unico lungo frammento conserva la seconda parte di una lettera e, immediatamente dopo, la prima parte di un'altra. Questa seconda lettera sarebbe indirizzata a Teodoro (cfr. il titolo e l'inizio), e risalirebbe dunque al periodo 350-368. Lo stile è certamente identico a quello delle lettere, e inoltre la citazione finale della prima di queste lettere appare anche nel *Liber Horsiesi* come conclusione (*Eccl* 12,13-14). L'autore tende piuttosto a nascondersi dietro citazioni bibliche, e tutto il suo lavoro consiste nell'intrecciare frasi bibliche unite a gruppi da un tenue filo (talora una «parola chiave») che rappresenta l'argomento da trattare con il destinatario. Ma questo argomento non è affatto reso esplicito, anzi quasi sembra volutamente celato, in modo che solo chi sia già al corrente del dibattito o dei problemi possa intendere il significato del messaggio. Questa caratterizzazione (L.-Th. Lefort, *Oeuvres de S. Pachôme*... cit., p. xviii, parlava di «véritables mosaïques de citations bibliques») porta a dar credito all'attribuzione di queste lettere, anche perché non è affatto comune ad altre opere della letteratura copta più tardiva. In esse infatti sono spesso presenti, com'è ovvio, le citazioni bibliche; ma quasi mai in numero, disposizione ed esclusività tali da far diventare il testo un vero contone con poche frasi di ricordo originali. Per quanto riguarda il contenuto ci sembra di riconoscere in quanto rimane della prima lettera i temi: (a) la donna-sapienza (probabile metafora per la *synagoge* monastica); (b) i pretesi ispirati (per l'obbedienza e il rispetto dei superiori); (c) il tempio di Dio (ancora identificabile con la comunità). L'inizio, rimasto, della seconda lettera sembra essere una lode di Teodoro, e dunque una conferma di fiducia per l'opera che questi svolgeva come «sostituto» di Orsiesi (lodi del saggio; il buon pastore).

Edizione L.-Th. Lefort, *Oeuvres de S. Pacôme* cit., pp 63-66

3. Regole

Sono il testo che, pur avendo caratteri stilistici assai arcaici, più si avvicina al tipo di predicazione di Scenute. L'attribuzione a Orsiesi è stata tentata da Lefort (pp. xxvi ss.), dopo che Amélineau e Leipoldt avevano in effetti proposto Scenute. Noi riteniamo che l'analisi stilistica e storica del Lefort sia tuttora valida, e che, data per certa l'attribuzione cronologica al periodo successivo alla morte di Pacomio, possa tutt'al più sussistere il dubbio fra Orsiesi e Teodoro. Orsiesi rimane comunque il più probabile, e si può pensare all'apertura da parte sua di nuovi cammini culturali, dopo la morte di Teodoro, forse per rendere più distesa la concezione dei monasteri (cfr. *ibidem*, p. xxix). Anche la concezione del *Liber*, anch'esso posteriore alla morte di Teodoro, potrebbe obbedire al medesimo intento. In effetti anche dal punto di vista dello stile queste

non sono «regole» secondo l'esempio pacomiano, ma raccomandazioni ed esortazioni (Lefort: *monita*) raggruppate attorno ai temi della convivenza monastica.

Edizione. L.-Th Lefort, *Oeuvres de S. Pachôme* cit., pp. 82-99.

Orsiesi (Pseudo-), *Catechesi sull'omosessualità*

Questo testo ha, come la «catechesi» di Pacomio, ma più ancora di essa, tutte le caratteristiche del falso, scritto attorno al V-VI secolo per essere attribuito a un personaggio importante. Il genere è quello delle lamentazioni per la decadenza del monachesimo, e lo stile è quello tipico di derivazione asiatica, ampolloso e barocco, con ripetizioni, anafore, invocazioni e altri artifici retorici, che la letteratura copta eredita dalla scuola greca soprattutto dopo l'esperienza scenutiana.

Edizione. L.-Th Lefort, *Oeuvres de S. Pachôme* cit., pp. 75-80.

Orsiesi (Pseudo-), *Logoi per il Sabato santo*

Anche questa serie di (almeno) cinque *logoi*, sulla quale non mette conto di soffermarsi, ha tutte le caratteristiche di un falso tardivo. In generale sulle opere di questo tipo vorremmo anche aggiungere che, se davvero Pacomio e i suoi successori avessero esplicitato un'attività letteraria di tipo catechetico per iscritto, dovremmo averne qualche notizia attraverso i normali canali della tradizione patristica «internazionale».

Edizione. L.-Th Lefort, *Oeuvres de S. Pachôme* cit., pp. 66-75.

Kjarur, *Profezie*

Questo testo appariva allo stesso Lefort particolarmente oscuro e misterioso; e in effetti non è possibile dare un significato esplicito alla serie di frasi di cui è composto (almeno nella prima parte). Ma, inquadrato nella «normale» misteriosità della letteratura pacomiana, soprattutto delle lettere stesche di Pacomio, non appare fuori posto. Lo si deve semplicemente considerare un'opera tardiva uscita da quell'ambiente. Essa si compone, a nostro avviso, di due parti distinte (e forse in origine staccate). La prima è una serie di frasi, seguita dalla loro «spiegazione»; la seconda parte descrive un episodio che vede come protagonisti apa Besarion e apa Victor.

Edizione. L.-Th Lefort, *Oeuvres de S. Pachôme* cit., pp. 100-101.

TESTI GNOTICI

I tredici codici (alcuni non integri) trovati nel 1945 presso Nag Hammadi hanno suscitato grande interesse perché per la prima volta consentivano di accedere direttamente a una quantità relativamente elevata di te-

sti originali letti in comunità cristiane, a cui viene dato (a torto o a ragione) l'appellativo di gnostici. Per tale motivo la loro analisi è stata orientata soprattutto al fine di ricavarne notizie relative alle teorie dello gnosticismo «classico». A questi codici si aggiungono, per analogia sia cronologica sia di ambiente culturale, altri tre (Askew, Bruce, Berl. 8001) venuti alla luce in epoca precedente, ma che presentano le medesime caratteristiche di contenuto. Sono state condotte su questi codici approfondite analisi linguistiche perché (come abbiamo accennato) essi testimoniano uno stadio antico del copto, che tuttavia si presenta abbastanza diverso dalle analoghe testimonianze che troviamo nei codici biblici.

Nell'ambito della patrologia propriamente copta lo studioso si trova perciò in difficoltà, perché il suo compito è diverso. Anche se gli studi relativi alle dottrine gnostiche e quelli linguistici rappresentano un notevole aiuto, egli è chiamato a valutare il significato di quei testi rispetto alla cultura specificamente copta, e a ricostruire, per quanto è possibile, l'ambiente che li copiò e li lesse, piuttosto che quello – di chiaro stampo ellenistico (-giudaico) internazionale – che li produsse a suo tempo, in lingua greca. D'altra parte i problemi sono strettamente collegati. Perciò noi accetteremo le conclusioni dei vari specialisti, che sembrano più ragionevoli (su nessuno dei problemi è stato ancora raggiunto un vero consenso), ma ci misureremo con un altro tipo di prospettiva.

È evidente che i gruppi che traducevano, copiavano e leggevano questo genere di testi erano parecchi; e questo toglie interesse, in un certo senso, al problema se i codici trovati a Nag Hammadi facessero parte di una stessa biblioteca, e se fossero stati prodotti da uno stesso scriptorio (C. Scholten, *Die Nag-Hammadi-Texte als Buchbesetz der Pachomianer*. JbCh 31 [1988] 144-172). Rimangono aperte altre questioni più importanti: chi fossero questi gruppi; quale ne fosse l'origine; perché avessero compiuto l'opera di traduzione; se e come si fossero disgregati.

Studi: A. Khosroyev, *Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums*, in: *Ägypten während der ersten Jahrhunderte*, Altenberge 1995; A. Camplani, *Sulla trasmissione di testi gnostici in copto*, in: *L'Egitto cristiano aspetti e problemi in età tardo-antica*, SEAug 56, Roma 1997, 121-175.

Quanto all'identità dei gruppi o comunità gnosticizzanti in Egitto, interessati a produrre testi in lingua copta, esiste una documentazione esterna, che si affianca a quella interna data dagli stessi testi. La prima osservazione da fare è che i papiri di scarto utilizzati per fabbricare le copertine di alcuni dei codici di Nag Hammadi provengono da un monastero pacomiano.

Studi: J. W. B. Barns et al., *Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers, Nag Hammadi Codices*, NHS 16, Leiden 1981.

Questo non avrebbe di per sé eccessivo significato, potendosi spiegare in molti modi; ma si aggiunge al fatto che Nag Hammadi si trova appunto nel territorio di fondazione dei primi monasteri pacomiani (in primo luogo

go pBau, divenuto il monastero principale), e che alcuni studiosi avevano già indicato le comunità pacomiane come possibile ricettacolo dei gruppi gnosticizzanti.

Studi: F. Wisse, *Gnosticism and Early Monasticism in Egypt*, in: *Gnosis*, a c. di B. Aland, Göttingen 1978; A. Veilleux, *Monachisme et gnose. Première partie. le cénobitisme pachomien et la bibliothèque copte de Nag Hammadi*: Laval Theol. et Philos. 40 [1984] 275-294.

È vero che, nonostante alcuni tentativi ingegnosi, la documentazione sui pacomiani (*Vite* di Pacomio e testi correlati) non sembra giustificare un orientamento gnosticizzante del movimento.

Ma è anche vero che: in quella stessa documentazione si allude all'esistenza di eretici «origenisti»; le lettere di Pacomio contengono elementi misteriosi che le apparentano in qualche modo ad alcuni testi gnosticizzanti (e quanto dice in proposito Palladio, sebbene falso sul piano storico, sembra accennare nel sottofondo a un'atmosfera gnosticizzante); è difficile pensare ad altri centri (a noi noti) interessati, in quel periodo e in quella regione, alla produzione in lingua copta.

A ciò si aggiunge che l'esame accurato di un codice contenente un'interessante raccolta in cui si mescolano testi relativi ai pacomiani con altri attribuiti alla fantomatica figura di un Agatonico di Tarso (cfr. *infra*) ha mostrato che questi ultimi erano prodotti (in greco) dall'ambiente evagriano origenista del nord (Nitria), e accolti e tradotti in copto in ambiente pacomiano.

La commistione di origenismo tardivo e di gnosticismo sembra la chiave per comprendere l'ambiente in cui collocare i testi copti gnosticizzanti. Un'importante testimonianza di Scenute, scritta fra il 430 e il 450, ci informa che tali testi erano ancora diffusi a quell'epoca, e proprio nell'ambiente monastico dell'Egitto centro-meridionale.

Studi: T. Orlandi, *Sbenute, Contra Origenistas*, Roma 1985; Idem, *A Catechesis against Apocryphal Texts by Sbenute and the Gnostic Texts of Nag Hammadi*: HTR 75 (1982) 85-95; J. E. Goehring, *Pachomius' Vision of Heresy. The Development of a Pachomian Tradition*: Muséon 95 (1982) 241-262, A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, II/1, Freiburg-Basel-Wien 1989.

È probabile che questa sopravvivenza (del resto ancora perdurante nel VII secolo, secondo una testimonianza di Giovanni di Paralos) fosse dovuta all'unione di due fattori: un certo tipo di interessi dottrinali e spirituali dei primi pacomiani, e la fuga dei monaci origenisti perseguitati da Teofilo dopo il 401 che rafforzarono, forse modificandoli, tali interessi.

Studi: A. Van Lantschoot, *Fragments coptes d'une homélie de Jean de Paralos contre les livres hérétiques*, in *Misc. Mercati*, ST 121, Città del Vaticano 1946, pp. 296-326.

A questo punto solo l'analisi interna dei testi può fornire eventuali conferme e altre informazioni. Essa si scontra tuttavia con il problema forse più importante che essi pongono, in relazione con la loro origine e con

la struttura che sia possibile riconoscere allo gnosticismo come fenomeno storico. Si tratta cioè di stabilire se sia possibile identificare un certo numero di scuole o correnti che tali si riconoscessero già al loro tempo, e non siano il frutto di una nostra valutazione e *a posteriori*.

Studi: F. Wisse, *The Nag Hammadi Library and the Heresiologists*: VC 25 (1971) 205-223.

Per una di esse la risposta è facile: i seguaci di Valentino (non Valentino stesso, come sembra) formarono senza dubbio una scuola dai connotati precisi, che è facile riconoscere in una serie di trattati nel fondo di Nag Hammadi.

Studi: *The Rediscovery of Gnosticism. I, The School of Valentinus. Proceedings of the Conference... Yale, March 1978*, a c. di B. Layton, Leiden 1980.

Assai più controversa è l'esistenza (con simili caratteristiche) di una corrente che si possa chiamare dei sethiani, che in parecchi testi, sia da Nag Hammadi sia negli altri codici sopraelencati, sembra potersi definire con una certa esattezza, e comprenderebbe gruppi che dagli eresiologi sono chiamati anche ofiti, arcontici, barbelognostici e anche con altre denominazioni.

Studi: H.-M. Schenke, *Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften*, in *Studia Coptica*, a c. di P. Nagel, Berlin 1974, pp. 165-174.

Più evanescenti sono gruppi che sembrano essersi richiamati più direttamente a speculazioni religiose iraniche, con testi attribuiti a Zoroastro e ad Allogenes; oppure a una particolare tradizione del cristianesimo asiatico, attorno alle figure (mitizzate) degli apostoli Tommaso (soprattutto), Pietro, Giacomo e di Maria. Un gruppo di testi è chiaramente legato all'ermetismo, corrente religiosa frutto dell'incontro fra la cultura egiziana antica e l'ellenismo; ma occorrerebbe sapere meglio se si tratta di un gruppo particolare, che aveva stretto legami con l'insorgente cristianesimo.

A noi sembra ragionevole in effetti suddividere i testi copti gnosticizzanti fra questi cinque gruppi, quasi come ipotesi di lavoro, e aggiungere altri due per quei testi che non sono classificabili in tal modo: il gruppo dei testi puramente morali, e quello dei testi più semplicemente speculativi (sempre in senso religioso). Questo è il criterio che abbiamo adottato nella loro elencazione e caratterizzazione.

Bibliografia generale (si segnalano solo le opere fondamentali): G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Roma-Bari 1983; B. Layton, *The Gnostic Scriptures. A New Translation with Annotations and Introductions*, Garden City 1987; E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, New York 1979; B.A. Pearson, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, Philadelphia 1990; J. Ries, *Les Études gnostiques hier et aujourd'hui*, Collection Informat. et Enseignement 17, Louvain-la-Neuve 1982; G.A.G. Stroumsa, *Another Seed. Studies in Gnostic Mythology*, NHS 24, Leiden 1984; M. Tardieu, J.-D. Dubois, *Introduction à la littérature gnostique*, 1, *Collections retrouvées avant 1945*, Initiations au Christianisme Ancien, Paris 1986; *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966*, a

c di U. Bianchi, Leiden 1967; J. M. Robinson *et al.*, *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Introduction*, Leiden 1984; *The Nag Hammadi Library in English*, a c. di J. M. Robinson, Leiden etc. 1977; H.-M. Schenke, *Gnosis. Zum Forschungsstand unter besonderer Berücksichtigung der religionsgeschichtlichen Problematik* Verkündigung und Forschung 32 (1987) 2-21; K. Rudolph, *Die Gnosis, Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen 1978, II ed., Leipzig 1980; W. Foerster, *Die Gnosis*, II, *Koptische und mandäische Quellen*, Zürich-Stuttgart 1971 (= Die Bibliothek zur Alten Welt, Reihe Antike und Christentum), con Introduzione, traduzione e commento di M. Krause, K. Rudolph (cfr. la tr. inglese, con revisione, di H. Kuhn: *Gnosis a selection of Gnostic texts*, a c. di R. McL. Wilson, 2 voll., Oxford 1972-1974).

Collezione Facsimile Edition Nag Hammadi (Manichaeon Studies); BCNH.

Bibliografie: D. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography, 1948-1969*, NHS 1, Leiden 1971, Idem, *Nag Hammadi Bibliography 1970-1994*, NHMS 32, Leiden etc. 1997.

1. Testi valentiniani

1) *Evangelium Veritatis*. Da alcuni erroneamente considerato l'omonimo testo attribuito a Valentino da Ireneo, svolge in forma esegetica il tema della redenzione del cosmo (e dell'umanità) dopo la caduta di uno degli eoni (il nome di Sophia non è mai fatto); e in forma omiletica vari temi connessi, come quello dell'odore, della grazia, dell'unzione, della volontà, del nome, del luogo del riposo.

Edizione: H. Attridge, in *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex)*, 2 voll., NHS 22-23, Leiden 1985, I, pp. 55-117, II (commento), pp. 39-135.

Bibliografie: T. Orlandi, *Rassegna di studi sull'Evangelium Veritatis*, RSLR 7 (1971) 491-501; J. Helderman, *Das Evangelium Veritatis in der neueren Forschung*, in ANRW II, 25.5, pp. 4054-4106, Berlin-New York 1988; W.C. Till, *Das Evangelium der Wahrheit. Neue Übersetzung des vollständigen Textes*, ZNW 50 (1959) 165-185; T. Orlandi, *Evangelium Veritatis*, Brescia 1992; K. Grobel, *The Gospel of Truth. A Valentinian Meditation on the Gospel*, New York-London 1960, J.-É. Ménard, *L'Évangile de Vérité*, NHS 2, Leiden 1972; H.-M. Schenke, *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, Berlin 1958, Göttingen 1959; S. Arai, *Die Christologie des Evangelium Veritatis. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Leiden 1964; J. Helderman, *Die Anapausis im Evangelium Veritatis*, Leiden 1984; C. Colpe, *Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi*, VII: JbAC 21 (1978) 125-146 (cfr. pp. 131-146).

2) *Evangelium Philippi*. È una raccolta di brani di lunghezza molto diseguale, che può andare da quella di un *logion* fino a quella di un piccolo trattato, tenuto anche conto che spesso è difficile trovare il punto oggettivo di separazione dei brani. Sembra anche che essi non siano aggregati secondo un disegno preciso, ma in modo piuttosto casuale (salvo eventuali approfondimenti della questione). In tale situazione non è possibile dare un riassunto del contenuto. Ci limiteremo a dire che l'argomento principale è costituito da speculazioni cristologiche (di tipo valentiniano) e che sono largamente presenti i temi sacramentali del battesimo e della «camera nuziale».

Edizione: B. Layton, a c. di, *Nag Hammadi Codex II, 2-7*, 2 voll., Leiden etc. 1989; W.C. Till, *Das Evangelium nach Philippus*, Patristische Texte und Studien 2, Berlin 1963.

Bibliografie: J.É. Ménard, *L'Évangile selon Philippe*, Strasbourg, Paris 1967; H.-M. Schenke, *Das Evangelium nach Philippus*, in: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, a c. di W. Schneemelcher, Tübingen 1987, pp. 148-173; G. Sfameni Gasparro, *Il 'Vangelo secondo Filippo': rassegna degli studi e proposte di interpretazione*, in: ANRW, Parte II, 25.5, pp. 4107-4166; R. McL. Wilson, *The Gospel of Philip*, London 1962.

3) *Tractatus Tripartitus*. Il titolo convenzionale, dato dagli studiosi, si riferisce a suddivisioni che appaiono nel manoscritto. In effetti il trattato si presenta diviso in tre parti organicamente concepite, che vertono sul mondo superiore, sulla creazione del mondo e dell'uomo, sulla storia dell'uomo e della sua salvezza. È una vera *summa* teologica gnostica: vi appaiono le più importanti teorie valentiniane, come la caduta dell'ultimo eone all'origine del mondo materiale, la tripartizione degli uomini in pneumatici, psichici, materiali, ecc. Ma non è nominata Sophia (la caduta è attribuita direttamente al Logos) e non è fatto cenno al complicato mito descritto da Ireneo. Nella terza parte si trova una valutazione molto puntuale delle vicende del popolo di Israele, e alla fine una descrizione del modo della salvezza. La prima parte è peculiare per un taglio nettamente filosofico dell'esposizione.

Edizione: AA.VV., *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex)*, 2 voll., NHS 22-23, Leiden 1985; R. Kasser, M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel *et al.*, *Tractatus Tripartitus, Pars 1 De Supernis*, Bern 1973; *Pars 2, De Creatione Hominis*, *Pars 3, De Generibus Tribus*, Bern 1975; E. Thomassen, L. Painchaud, *Le traité tripartite. Texte établi, introduit et commenté... traduit...*, Les Presses de l'Univ. Laval, Québec 1989.

Bibliografie: H.M. Schenke, *Zum sogenannten Tractatus Tripartitus des Codex Jung*, Zeitsch. f. Äg. Sprache 105 (1978) 133-141.

4) *De resurrectione*. È un trattato in forma epistolare per un Reginos, nel quale si difende la realtà e la necessità della resurrezione dopo la morte. Il fondamento della dottrina risiede nella morte e resurrezione di Cristo; noi risorgiamo con la nostra carne. Del resto un certo tipo di resurrezione l'abbiamo già avuto con il riconoscere la verità, in questo mondo: dunque dobbiamo comportarci come già risorti, non secondo il mondo carnale ma secondo il mondo spirituale.

Edizione: AA.VV., *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex)*, 2 voll., NHS 22-23, Leiden 1985; B. Layton, *The Gnostic Treatise On Resurrection from Nag Hammadi*, Harvard Diss. in Religion 12, Missoula 1979; M. Malinine, H.-Ch. Puech, *De Resurrectione (Epistula ad Reginum) Codex Jung f.22-25 (p.43-50)*, Zürich-Stuttgart 1963; J.-É. Ménard, *Le Traité sur la Resurrection (NH I.4)*, BCNH, Textes 12, Univ. Laval, Québec 1983.

Bibliografie: M. L. Peel, *The Epistle to Reginos, A Valentinian Letter on the Resurrection, Introduction, Translation, Analysis and Exposition*, London, Philadelphia 1969.

2. Testi sethiani

1) *Apocryphon Iohannis*. Tramanda una rivelazione fatta da Gesù a Giovanni, al quale appare presso il tempio di Gerusalemme. Essa è divisa in due parti: la prima è un ampio resoconto della creazione del mondo e dell'uomo, nel quale appaiono le tipiche figure mitologiche dell'ambiente sethiano; la seconda un dialogo a domande e risposte su questioni più particolari. Doveva essere un'opera molto importante, dal momento che il testo, in due versioni, è tramandato da quattro codici.

Edizione: S. Giversen, *Apocryphon Iohannis, The Coptic Text of the Apocryphon Iohannis in the Nag Hammadi Codex 2*, Acta Theologica Danica 5, Copenhagen 1963; M. Krause, P. Labib, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Adak Koptische Reihe 1, Wiesbaden 1962.

Bibliografia: C. Colpe, *Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi 5*, JbAC 19 (1976) 120-138; H. M. Jackson, *The Lion Becomes Man. The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition*, Atlanta (Georgia) 1985; M. Tardieu, *Codex de Berlin*, Paris 1984; M. Allen Williams, *The Immovable Race. A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity*, NHS 29, Leiden 1985.

2) *Evangelium Aegyptiorum*. È un trattato composto di tre sezioni principali. La prima tratta della creazione del mondo superiore, secondo lo schema mitologico sethiano; la seconda della razza eletta di Seth, della sua origine e della sua salvezione mediante la gnosi; la terza è un inno al Padre supremo. Due brani conclusivi riguardano l'attribuzione dell'opera allo stesso Seth, e una storia sintetica di essa.

Edizione: A. Bohlig, F. Wisse, *The Gospel of the Egyptians*, NHS 4, Leiden 1975.

Bibliografia: C. Colpe, *Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi 5*, JbAC 19 (1976) 120-138; J. Doresse, *Le Livre Sacré du Grand Esprit Invisible ou l'Évangile des Égyptiens*, JA 254 (1966) 317-435; 256 (1968) 289-386; H.-M. Schenke, *Das Aegypter-Evangelium aus Nag-Hammadi-Codex 3*, NTS 16 (1969-1970) 196-208; Y. Janssens, *Évangiles gnostiques dans le corpus de Berlin et dans la bibliothèque copte de Nag Hammadi Traduction française, commentaire et notes*, Louvain-la-Neuve 1991.

3) *Stelae Seth*. Sono tre inni, scritti anch'essi da Seth in persona e incisi su stele di pietra, rinvenute, lette, interpretate e tramandate da Dositeo (il mitico maestro di Simone il Mago). I tre inni sono ad Adamas, a Barbelo, al Padre supremo.

Edizione: P. Claude, *Les trois Stèles de Seth, hymne gnostique à la Triade (NH VII.5)*, Univ. Laval, Québec 1983

Bibliografia: M. Allen Williams, *The Immovable Race. A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity*, NHS 29, Leiden 1985.

4) *Protennoia Trimorphos*. Il personaggio della *Protennoia*, che raffigura il pensiero del Padre supremo, si presenta in prima persona nelle sue tre forme, che ne fanno il principio della rivelazione gnostica. La prima è il pensiero trascendente; la seconda il suono, voce ancora indistinta che si è fatta così conoscere al Tutto senza che questo la potesse comprendere; la terza è la parola (logos), che si rivela in modo comprensibile, ma solo agli gnostici. Le tre sezioni sono ben distinte, anche graficamente, e iniziano in modo analogo con una presentazione nella formula aretologica «io sono...», molto ripetuta. Quindi proseguono con trattazioni narrative.

Edizione: Ch.W. Hedrick, a c. di, *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, Leiden etc. 1990; Y. Janssens, *La Protennoia Trimorphe*, Université Laval, Québec 1978; G. Schenke, *Die dreigestaltige Protennoia (Nag-Hammadi-Codex XIII)*, TU 132, Berlin 1984.

Bibliografia: C. Colpe, *Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi III*, JAC 16 (1974) 109-125.

5) *Hypostasis Archonton*. È un trattato diviso in due parti. Nella prima, prendendo spunto da un passo di S. Paolo (*Ephes.* 6,12) si parla di Ialdabaoth, il demiurgo malvagio creatore del mondo materiale, e della creazione. Nella seconda un dialogo fra Norea (moglie di Noè, personaggio tipicamente sethiano) ed Eleleth (altro personaggio sethiano del mondo superiore) verte sui rapporti fra mondo superiore e inferiore, e sul ruolo dei personaggi mitologici a esso relativi (Sophia, Arconti, Zoe, ecc.)

Edizione: R.A. Bullard, *The Hypostasis of the Archons. The Coptic Text with Translation and Commentary*, PTS 10, Berlin 1970; B. Barc, M. Roberge, *L'hypostase des Archontes, Norea*, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi 5, Leuven 1980; B. Layton, a c. di, *Nag Hammadi Codex II, 2-7, 2 voll.*, Leiden etc. 1989; P. Nagel, *Das Wesen der Archonten aus Codex 2 der gnostischen Bibliothek von Nag Hammadi*, Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 6, Saale 1970.

Bibliografia: F.T. Fallon, *The Enthronement of Sabaoth, Jewish Elements in Gnostic Creation Myths*, NHS 10, Leiden 1978; I. Saelid Gilhus, *The Nature of the Archons. A Study in the Soteriology of a Gnostic Treatise from Nag Hammadi (CG II, 4)*, Studies in Oriental Religions 12, Wiesbaden 1985; H.-M. Schenke, *Vom Ursprung der Welt, Eine titellose gnostische Abhandlung aus dem Funde von Nag-Hammadi*, TLZ 84 (1959) 243-256.

6) *Sine titulo (de origine mundi)*. È un trattato molto ampio, consistente in una interpretazione o riscrittura del libro della *Genesi*, secondo gli schemi della mitologia gnostica sethiana. Si parla dunque della creazione del mondo inferiore, mentre quello superiore è dato per conosciuto. La creazione di ciascuna delle componenti del mondo inferiore, e dell'uomo, è trattata particolareggiatamente, con *excursus* su personaggi della mitologia classica, come la Fenice ed Eros.

Edizione: Ch.W. Hedrick, a c. di, *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, Leiden etc. 1990; B. Layton, a c. di, *Nag Hammadi Codex II, 2-7, 2 voll.*, Leiden etc. 1989; Ch. Oeyen, *Frag-*

mente emer subachmimischen Version der gnostischen «Schrift ohne Titel», in: *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib*, a c. di M. Krause, Leiden 1975, pp. 125-144.

Bibliografia: L. Painchaud, *The Redaction of the Writing Without Title (CG II 5)*. The Second Century 8 (1991) 217-234; Idem, «Something is rotten in the Kingdom of Sabaoth-Allégorie et polémique en NH II 103,32-106,19», in: *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies, 12-15 August 1992, Washington*, a c. di D.W. Johnson, II, Roma 1993, Parte I-II, pp. 339-353; M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques, Adam, Eros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (2. 5)*, Paris 1974.

7) *Apocalypsis Adam*. Adamo informa suo figlio Seth di quanto accade nel momento in cui essi incorsero nell'ira del Dio inferiore, cioè del demiurgo. Quindi lo mette al corrente della rivelazione avuta da tre personaggi celesti circa la conservazione della stirpe di Seth, degli eletti, e della venuta del Salvatore. Il trattato si conclude con una parte molto interessante dedicata appunto al Salvatore.

Edizione: F. Morard, *L'Apocalypse d'Adam (NH V.5)*, BCNH Sect. Textes 15, Les Presses de l'Univ. Laval, Québec 1985; A. Böhlig, P. Labib, *Koptisch-Gnostische Apokalypsen aus Codex 5 von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Martin Luther-Universität, Halle-Wittenberg 1963; D. M. Parrott, a c. di, *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, Leiden 1979.

Bibliografia: P.-A.R. Linder, *The Apocalypse of Adam, Nag Hammadi Codex V, 5, Considered from Its Egyptian Background*, Loberod (Sweden) 1991.

8) *Melchisedek*. Il testo è assai frammentario. Si capisce fondamentalmente che si tratta di una rivelazione ricevuta da Melchisedek, che ha come base gli avvenimenti e i personaggi della mitologia sethiana. Vi si sostiene comunque la realtà della passione del Salvatore, e nella parte centrale è contenuto un inno forse sacramentale al Padre supremo.

Edizione: B.A. Pearson, S. Giversen, *Nag Hammadi Codices IX and X*, NHS 15, Leiden 1981.

Bibliografia: J. Helderman, *Melchisedeks Wirkung. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung eines Makrokompleses in NHC IX, 1, 1-27, 10 (Melchisedek)*, in: AA.VV., *The New Testament in Early Christianity*, Leuven University Press, 1989, pp. 335-362; W. Myszor, *Melchisedek (NHC IX, 1). Introduction, traduction du copte, et commentaire (en polonais)*: Studia Theologica Varsaviensia 2 (1986) 209-226; C. Gianotto, *Melchisedek e la sua tipologia*, Supplementi alla Rivista Biblica 12, Brescia 1984; H. M. Schenke, *Die jüdische Melchisedek-Gestalt als Thema der Gnosis*, in: *Altes Testament...*, a c. di K.W. Troger, Gütersloh 1980.

9) *Tractatus Magni Seth*. Gesù rivela in prima persona i misteri della salvezza. La situazione presupposta è quella tipica della mitologia sethiana, ma l'argomento riguarda solo l'episodio della salvezza, cioè della vicenda di Gesù, dei fatti a essa collegati e del loro significato spirituale. Il testo appare frutto di rimaneggiamenti. Il nucleo originale parlava probabil-

mente solo della salvezza avvenuta nella sfera superiore degli eoni, mentre in un secondo tempo sono state aggiunte allusioni alla vicenda concreta di Gesù, e anche l'identificazione dell'autore con Gesù sembra secondaria.

Edizione: M. Krause, *Der zweite Logos des Grossen Seth*, in: *Christentum am Roten Meer*, a c. di F. Altheim, R. Stiehl, Berlin-New York 1973, II, pp. 106-151; L. Painchaud, *Le Deuxième Traité du Grand Seth (NH VII.2)*, BCNH 6, Univ. Laval, Québec 1982.

10) *Norea*. Probabilmente un *excerptum*, descrive l'ingresso di Norea (nota figura sethiana, figlia di Eva) nel mondo celeste.

Edizione: B. Baic, M. Roberge, *L'hypostase des Archontes, Norea*, BCHN 5, Leuven 1980; B. A. Pearson, S. Giversen, *Nag Hammadi Codices IX and X*, NHS 15, Leiden 1981

Bibliografia: W. Myszor, *L'ode de Norea (NHC IX,2). Introduction, traduction, commentaire (en polonais)*: Studia Theologica Varsaviensia 1 (1986) 197-203.

3. Testi iranici

1) *Zostrianos*. Il più lungo dei trattati di Nag Hammadi, riporta, come dice lo stesso inizio, «le parole di verità eterna dette a me, Zostriano». La *subscriptio* è altrettanto esplicita: «Parole di verità di Zostriano, Dio di verità. Parole di Zoroastro». Zostriano riceve una rivelazione tramite il «messenger della conoscenza» che lo guida in un viaggio celeste, non prima che la scintilla gnostica divina che era in lui lo avesse condotto a dubitare della conoscenza mondana offertagli dalla sapienza derivata dal Dio del mondo materiale. Il contenuto della rivelazione non è dissimile dalla mitologia sethiana, tuttavia filtrata attraverso una meditazione in qualche modo filosofica circa il valore spirituale attribuibile a personaggi e avvenimenti.

Edizione: J. H. Sieber, a c. di, *Nag Hammadi Codex VIII*, Leiden 1991.

Bibliografia: L. Abramowski, *Nag Hammadi 8.1, «Zostrianus», das Anonymum Brucianum, Plotin Enn. 2.9(33)*, in: *Platonismus und Christentum*, a c. di H.D. Blume, F. Mann, JAC Ergänz. 10, Münster 1983, pp. 1-10.

2) *Allogenes*. Allogene è un altro personaggio che riceve una rivelazione e la trasmette al figlio Messos. Il rivelatore è Youel, la luce superiore, che porta Allogene in una specie di viaggio spirituale. Anche in questo caso il contenuto si avvicina alla mitologia sethiana, arricchito di meditazioni sul valore spirituale di fatti e personaggi.

Edizione: Ch. W. Hedrick, a c. di, *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, Leiden etc. 1990.

Bibliografia: H.-M. Schenke, *Bemerkungen zur Apokalypse des Allogenes (NHC XI.3)*, in: *Coptic Studies. Acts of the Third Int. Congr. of Coptic Studies, Warsaw, 20-25 Aug. 1984*, a c. di W. Godlewski, Warszawa 1990, pp. 417-424.

4. Testi asiatici

1) *Evangelium Thomae*. Nonostante il titolo, non si tratta di un Vangelo in senso canonico. Non contiene «azioni» di Gesù ma solo detti (*logia*). In effetti si tratta di una grossa collezione di *logia*, sul modello di quelle che probabilmente hanno originato i Vangeli canonici. I *logia* sono talora in forma di massime o proverbi; talaltra in forma di parabole; altre volte sono la risposta a problemi posti dai discepoli, e dunque in forma piuttosto colloquiale. Di conseguenza anche la loro estensione varia notevolmente, e alcuni sono piuttosto lunghi. Secondo la suddivisione di O. Cullmann (*Das Thomasevangelium und die Frage nach dem Alter der in ihm enthaltenen Tradition*: TLZ 85 [1960] 321-334) essi si possono distinguere in questo modo: 1) detti identici (parola per parola) ai detti canonici; 2) parafrasi di detti canonici; 3) detti che non appaiono nei Vangeli canonici, ma che sono tramandati in testi patristici; 4) detti del tutto sconosciuti, prima.

Questo è stato il testo, fra quelli trovati a Nag Hammadi, che più ha suscitato scalpore per un possibile rinnovamento dei problemi relativi alla redazione dei Vangeli e ai detti di Gesù non raccolti dai Vangeli canonici. Dopo una sterminata bibliografia, non riteniamo si sia giunti a una concordia di massima sull'ambiente di origine e sui rapporti con i sinottici e con lo gnosticismo.

Edizioni: J. Leipoldt, *Das Evangelium nach Thomas, koptisch und deutsch*, TU 101, Berlin 1967; B. Layton, a. c. di, *Nag Hammadi Codex II, 2-7*, 2 voll., Leiden etc. 1989; J. Doresse, *L'Évangile selon Thomas Les Paroles Secrètes de Jesus*, II ed., Monaco 1988; A. Guillaumont et al., *Evangelium nach Thomas Koptischer Text herausgegeben und übersetzt*, Leiden 1959

Bibliografia: M. Fieger, *Das Thomasevangelium. Einleitung, Kommentar und Systematik*, Münster 1991; J.-E. Menard, *L'Évangile selon Thomas*, NHS 5, Leiden 1975; S. L. Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*, New York 1983; R. M. Grant, D. N. Freedman, *The Secret Sayings of Jesus According to the Gospel of Thomas*, Glasgow 1960; Y. Janssens, *Évangiles gnostiques dans le corpus de Berlin et dans la bibliothèque copte de Nag Hammadi Traduction française, commentaire et notes*, Louvain-la-Neuve 1991; M. Lelyveld, *Les logia de la vie dans l'Évangile selon Thomas*, NHS 34, Leiden 1987; M. Meyer, H. Bloom, *The Gospel of Thomas The Hidden Sayings of Jesus*, San Francisco 1992; A. Lee Nations, *A Critical Study of the Coptic Gospel According to Thomas*, Ann Arbor 1960; G. Quispel, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, Suppl. NT 15, Leiden 1967; H. McGregor Ross, *The Gospel of Thomas*, New York 1987; R. Summers, *The Secret Sayings of the Living Jesus. Studies in the Coptic Gospel According to Thomas*, Waco (Texas) 1968; R. McL. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas*, London 1960; R. Kasser, *L'Évangile selon Thomas, Présentation et commentaire théologique*, Neuchâtel 1961; K.O. Schmidt, *Die geheimen Herren-Worte des Thomas-Evangeliums, Wegweisungen Christi zur Selbstvollendung*, Pfullingen-Wurt 1966; W. Schrage, *Das Verbalnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelien-Übersetzungen, zugleich ein Beitrag zur Gnostischen Synoptikerdeutung*, Suppl. ZNTW 29, Berlin 1964; H.E. W. Turner, H. Montefiore, *Thomas and the Evangelists*, Studies in Biblical Theology 35, London 1962; E. Haenchen, *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums*, Theologische Bibliothek Topelmann 6, Berlin 1961; B.E. Gärtner, *The Theology of the Gospel of Thomas*, London-New York 1961

2) *Liber Thomae Athletae*. L'apostolo Mattia riferisce un dialogo fra Gesù e Tommaso. Dopo un'esortazione alla conoscenza di sé e conseguentemente delle cose superiori, gli argomenti trattati sono: le cose invisibili rispetto a quelle fisiche, visibili; come fuggire il fuoco della passione e mantenersi puri; come fare accogliere dal mondo gli insegnamenti del Salvatore. L'opera si conclude con una serie di «guai» e «beatitudini» pronunciata da Gesù.

Edizione: R. Kuntzmann, *Le livre de Thomas (NH II, 7)*, BCNH Sect. Textes 16, Univ. Laval, Québec 1986; B. Layton, a. c. di, *Nag Hammadi Codex II, 2-7*, 2 voll., Leiden etc. 1989; J.D. Turner, *The Book of Thomas the Contender from Codex 2 of the Cairo Gnostic Library from Nag Hammadi (CG 2, 7)*, SBL Dissertation Series 23, Missoula, 1975.

3) *Acta Petri et XII apostolorum*. Gli apostoli (narra Pietro, che però parla in prima persona plurale, anche a nome degli altri) decidono di andare a spargere la predicazione nel mondo. Prendono una nave e giungono in una città su un'isola. Incontrano un uomo con un libro in mano, che vende perle, e, dopo averle negate a ricchi mercanti, invita i poveri a seguirlo alla sua città per avere le perle. Qui, dopo alcune avventure, Lithargoel (così viene ora chiamato) riappare in forma di medico, e si fa riconoscere come Gesù. Dopo un ultimo dialogo con Giovanni su come avere i doni dello spirito, l'opera si chiude.

Edizione: M. Krause, P. Labib, *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex 2 und Codex 6*, ADAI, Koptische Reihe 2, Glückstadt 1972; D.M. Parrott, a. c. di, *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berlinensis 8502, 1 and 4*, Leiden 1979.

4) *Epistula Iacobi*. È il resoconto da parte di Giacomo apostolo a [...] thos (Cerinto?) di una delle apparizioni di Gesù dopo la resurrezione. Gesù prende da parte Pietro e Giacomo e si intrattiene con loro su argomenti vari di dottrina. L'insegnamento ha prima la forma di *erotapokrisis* (le domande sono tutte di Giacomo), poi di sermone continuo di Gesù, con piccole notazioni che interrompono qua e là il discorso.

Edizione: AA.VV., *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex)*, 2 voll., NHS 22-23, Leiden 1985; D. Rouleau, *L'épître apocryphe de Jacques (NH I, 2)*, Presses Univ. Laval, Québec 1987, pp. i-xiv, 1-161.

Bibliografia: D. Kirchner, *Epistula Jacobi Apocrypha. Die zweite Schrift aus Nag-Hammadi-Codex I*, Berlin 1989.

5) *Apocalypsis Iacobi I*. La numerazione che distingue le due apocalissi è moderna; nel manoscritto esse non hanno distinzione di titolo. È in realtà un dialogo fra Giacomo e Gesù. Comincia come una relazione fatta da Giacomo in prima persona, ma prosegue in terza persona. I dialoghi in realtà sono due, con due successive apparizioni di Gesù, la prima senza specificazioni di luogo, la seconda sul monte Gaugelaan. Il problema trattato è sempre lo stesso: il valore delle sofferenze cui sono sottoposti gli eletti (e

di quelle, però solo apparenti, di Gesù) e come non temerle. Si incontrano molte dottrine vicine alla tradizione valentiniana (fra l'altro un interessante brano su come comportarsi con le potenze malvagie dopo la morte: cfr. Ireneo I, 25, 5, Marcosiani). Alla fine era forse narrato il martirio di Giacomo.

Edizione: A. Veilleux, *La première Apocalypse de Jacques (NH V,3) La seconde Apocalypse de Jacques (NH V,4)*, Presses Univ. Laval, Québec 1986; D. M. Parrott, a c. di, *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, Leiden 1979; A. Bohlig, P. Labib, *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex 5 von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Halle-Wittenberg, Martin Luther-Universität 1963.

Bibliografia: W. Schoedel, *A Gnostic Interpretation of the Fall of Jerusalem. The First Apocalypse of James*. NT 33 (1991) 153-178.

6) *Apocalypsis Iacobi II*. È una composizione letterariamente ben congegnata: un lungo discorso di Giacomo, in cui egli riporta discorsi e apparizioni di Gesù. Segue il resoconto del martirio di Giacomo. Interessanti sono quattro sezioni inniche (tre sotto forma di aretologie) che contribuiscono al carattere curato e ispirato del testo. Le dottrine hanno un aspetto marcatamente giudeo-cristiano.

Edizione: A. Veilleux, *La première Apocalypse de Jacques (NH V,3) La seconde Apocalypse de Jacques (NH V,4)*, Presses Univ. Laval, Québec 1986; D. M. Parrott, a c. di, *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, Leiden 1979; A. Bohlig, P. Labib, *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex 5 von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Halle-Wittenberg, Martin Luther-Universität 1963.

Bibliografia: W.P. Funk, *Die Zweite Apokalypse des Jakobus aus Nag-Hammadi-Codex 5*, TU 119, Berlin 1976.

7) *Evangelium Mariae*. È mutilo dell'inizio e di una parte centrale. Inizia mentre si conclude un'apparizione di Gesù risorto ai discepoli. Essi sono spaventati e titubanti, ma Maria li conforta con alcune rivelazioni fatte a lei da Gesù. I discepoli non le credono, e sono ammoniti da Levi.

Edizione: D.M. Parrott, a c. di, *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, Leiden 1979; W.C. Till, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, TU 60, Berlin 1955.

Bibliografia: Y. Janssens, *Évangiles gnostiques dans le corpus de Berlin et dans la bibliothèque copte de Nag Hammadi. Traduction française, commentaire et notes*, Louvain-la-Neuve 1991; D. Lührmann, *Die griechischen Fragmente des Mariaevangeliums*. NT 30 (1988) 321-338; M. Tardieu, *Codex de Berlin*, Paris 1984.

8) *Apocalypsis Pauli*. Dopo un'introduzione narrativa che riporta l'incontro di Paolo con un fanciullo (simbolo di Gesù risorto) sulla montagna di Gerico, Paolo narra in prima persona la sua esperienza mistica del viaggio nei dieci (forse otto) cieli.

Edizione: D.M. Parrott, a c. di, *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, Leiden 1979; A. Bohlig, P. Labib, *Koptisch-gnostische Apokalyp-*

sen aus Codex 5 von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, Halle-Wittenberg, Martin Luther-Universität 1963.

Bibliografia: H.-J. Klauck, *Die Himmelfahrt des Paulus (2 Kor 12 2-4) in der koptischen Paulusapokalypse aus Nag Hammadi (NHC V/2)*, Studien zum NT und seiner Umwelt A 10, Linz 1985, pp. 151-190.

9) *Apocalypsis Petri*. Gesù risorto predice a Pietro i rapporti tempestosi fra le autorità ecclesiastiche e i veri credenti.

Edizione: D.M. Parrott, a c. di, *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, Leiden 1979.

Bibliografia: K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum: Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate 'Apokalypse des Petrus' (NHC 7. 3) und 'Testimonium Veritatis' (NHC 9. 3), (NHS 12)*, Leiden 1978.

10) *Epistula Petri ad Philippum*. Pietro prega Filippo di andare da lui per concordare un programma di annuncio comune della buona novella, secondo le istruzioni di Gesù. Ambedue si recano sul monte degli Ulivi, dove appare Gesù che risponde a domande sulla deficienza degli Eoni, sul Pleroma, sugli Arconti. Pietro, tornato a Gerusalemme, tiene un sermone agli apostoli sulla passione (secondo teorie blandamente docetistiche). Il trattato si conclude con una nuova apparizione di Gesù.

Edizione: J.-É. Ménard, *La Lettre de Pierre à Philippe, Texte établi et présenté*, BCNH, Section Textes 1, Presses de l'Université Laval, Québec 1977; M.W. Meyer, *The Letter of Peter to Philip, Text Translation and Commentary*, SBL Dissertations Series 53, Chico (Ca.) 1981; J.H. Sieber, a c. di, *Nag Hammadi Codex VIII*, Leiden 1991.

11) *Dialogus Salvatoris*. Dopo alcuni insegnamenti iniziali impartiti dal Salvatore, evidentemente in un incontro con gli apostoli dopo la resurrezione, iniziano le domande degli apostoli alle quali il Salvatore risponde in modo sibillino. Gli apostoli menzionati come autori delle domande sono Matteo, Giuda(-Tommaso), Maria, a turno. Solo a un certo punto il loro gruppo completo entra come interlocutore. Le asserzioni iniziali di Gesù concernono soprattutto il fatto che la pienezza dei tempi è già arrivata, ma egli allude anche a una «dissoluzione finale» che non deve essere temuta. Le domande degli apostoli riguardano sia quel tema, sia una quantità di altri temi, cari alla letteratura gnostica.

Edizione: S. Emmel, a c. di, *Nag Hammadi Codex III.5 The Dialogus of the Savior*, NHS 26, Leiden 1984.

5. Testi ermetici

1) *Excerptum apocalypiticum (ex Asclepio)*. Il nucleo fondamentale sembra essere quello dedicato prima all'apocalisse egiziana (mali che verranno

no sull'Egitto alla fine dei tempi) e poi all'escatologia individuale, con la restaurazione delle anime dei pii. Questo nucleo è preceduto da una sezione che tratta dell'esperienza mistica confrontata a quella sessuale, e da un'altra che tratta della differenza fra il pio e l'empio, data soprattutto dalla corretta gnosi. Queste due sezioni sembrano essere state conservate come semplice premessa alla parte che si intendeva realmente estrarre dal più ampio trattato.

Edizione: J.-P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte. Tome II, Le fragment de Discours Parfait et les Définitions Hermétiques arméniennes (NH VI.8 8a)*, BCNH Sect. Textes 7, Univ. Laval, Québec 1982; M. Krause, P. Labib, *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex 2 und Codex 6*, ADAI, Koptische Reihe 2, Glückstadt 1972; D. M. Parrott, a c. di, *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, Leiden 1979.

2) *Dialogus Hermetis et Thot de Ogdoade et Enneade*. Ermete erudisce il discepolo (iniziandolo ai misteri) su alcuni problemi per condurlo nell'ogdoade e poi nell'enneade. I problemi concernono le generazioni dei fratelli, da riconoscere per tali; poi l'essere supremo. Quindi è descritta la scena dell'introduzione nell'ogdoade e successivamente nell'enneade. Finalmente Ermete dà istruzioni di incidere un «libro» per deporlo nel tempio di Diospolis, che contenga preghiere, rivelazioni e un giuramento. Il testo è seguito da una Preghiera di ringraziamento.

Edizione: J.-P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte I*, BCNH Textes 3, Univ. Laval, Québec 1978; D. M. Parrott, a c. di, *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, Leiden 1979.

Bibliografia: A. Camplani, *Scritti ermetici in copto*, Brescia 2000.

3) *Excerptum ex Platonis Republica*. Si tratta in certo modo della traduzione del brano di Platone; come tale sarebbe piena di fraintendimenti e di errori più o meno banali. Ma il testo è piuttosto il frutto dell'intervento di un redattore, che ha inteso trasformare il brano in un piccolo trattato sul problema della giustizia. L'uomo, costituito di tre parti, deve obbedire nel comportamento morale a quella spirituale.

Edizione: L. Painchaud, *Fragment de la République de Platon (NH VI.5)*, BCNH, Textes 11, Univ. Laval, Québec 1983, pp. 109-164; D. M. Parrott, a c. di, *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, Leiden 1979.

Bibliografia: H. M. Jackson, *The Lion Becomes Man. The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition*, Atlanta (Georgia) 1985.

6. Testi morali

1) *Sententiae Sexti*. Versione della raccolta di sentenze, nota anche in greco, latino, siriano, armeno e georgiano.

Edizione: R.A. Edwards, R.A. Wild, *The Sentences of Sextus (Sextu Gnomai)*, Texts and Translations 22, Chico (Ca.) 1981; Ch.W. Hedrick, a c. di, *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, Leiden etc. 1990; P.-H. Poirier, *Les Sentences de Sextus (NH XII.1). Fragments (NH XII.3)*, BCNH, Textes 11, Université Laval, Québec 1983, pp. 1-108.

2) *Sylvanus*. Raccolta di massime (indirizzate a: «figlio mio») di contenuto sapienziale, ignota in altre lingue. Il contenuto è anche filosofico, vicino al platonismo alessandrino.

Edizione: Y. Janssens, *Les leçons de Silvanos (NH VII.4)*, BCNH Sect. Textes 13, Université Laval, Québec 1983; M. Peel, in: B. Pearson, ed., *Nag Hammadi Codex VII*, NHS 30, Leiden 1996, 249-270.

Bibliografia: J. Zandee, *The Teachings of Sylvanus (Nag Hammadi Codex VII, 4)*, Leiden 1991; Idem, *The Teachings of Silvanus and Clement of Alexandria: A New Document of Alexandrian Theology*, Leiden 1977.

7. Testi speculativi e polemici

1) *Authentikos Logos*. Il Logos di cui si tratta è l'entità celeste, vero sposo dell'anima, unito con lei nel mondo superiore, e poi suo salvatore e redentore dalle disgraziate esperienze da essa incontrate nel mondo materiale. Il trattato si dilunga nella descrizione dello stato perverso delle anime prigioniere del mondo materiale e sottolinea la necessità della salvezza tramite il Logos, e non semplicemente con un comportamento moralmente corretto, di cui sono capaci anche i «pagani».

Edizione: G. MacRae, in: NHS 11, ed. D. Parrot, Leiden 1979, 257-290; J.-É. Ménard, *L'Authentikos Logos: Texte établi et présenté*, BCNH, Section 'Textes' 2, Presses Université Laval, Québec 1977.

Bibliografia: R. Van den Broek, *The Authentikos Logos: A New Document of Christian Platonism*, VC 33 (1979) 260-286.

2) *Noema Magnae Potentiae*. Il trattato è singolare, tardivo nella sua redazione (IV secolo?) e non riconducibile a nuclei dottrinari comuni ad altri. Parla in prima persona – sembra – il Principio supremo, che enuncia un'interpretazione della storia del mondo, quale si trova nell'Antico Testamento, tutta incentrata sulla difesa dell'elemento acquatico contrapposto all'elemento fuoco. Così gli episodi della creazione (spirito dalle acque), di Noè (salvato per mezzo del diluvio), di Cristo (allattato), sono messi soprattutto in rilievo. Il Noema del titolo sembra essere la diretta emanazione del Principio, che concede la retta conoscenza agli illuminati.

Edizione: P. Cherix, *Le concept de Notre Grande Puissance (CG VI.4)*, Göttingen 1982; M. Krause, P. Labib, *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex 2 und Codex 6*, ADAI, Koptische Reihe 2, Glückstadt 1972; D.M. Parrott, a c. di, *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, Leiden 1979.

3) *Bronte*. Il trattato è in prima persona. Parla l'entità gnostica nominata nel titolo, che, dopo un breve esordio sulla propria provenienza, prosegue con un'autodescrizione formulata nello stile aretalogico con continui «io sono...», brevi antitesi paradossali, e raccomandazioni ai fedeli, intervallate. Come dottrina non vi sono affermazioni particolarmente significative.

Edizione: M. Krause, P. Labib, *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex 2 und Codex 6*, ADAI, Koptische Reihe 2, Glückstadt 1972; D.M. Parrott, a c. di, *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, Leiden 1979.

Bibliografia: B. Layton, *The Riddle of the Thunder (NHC VI,2): The Function of Paradox in a Gnostic Text from Nag Hammadi*, in: AA.VV., *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*, Peabody (MA) 1986, pp. 37-54.

4) *Exegesis de anima*. È un racconto della caduta e della salvezza dell'anima, intesa di volta in volta come l'unica anima universale e come le singole anime, che tuttavia sono unite in una comune sostanza e in una comune storia. Il racconto è costellato di citazioni dalla Bibbia e da Omero.

Edizione: B. Layton, a c. di, *Nag Hammadi Codex II, 2-7, 2 voll.*, Leiden etc. 1989; M. Scopello, *L'Exégèse de l'Âme. Nag Hammadi Codex II.6*, NHS 25, Leiden 1985; J.-M. Sevrin, *L'Exégèse de l'âme (NH II.6)*, BCNH, Textes 9, Univ. Laval, Québec 1983.

5) *Testimonium Veritatis*. È un trattato di carattere soprattutto polemico, rivolto contro quei cristiani che non erano sufficientemente spirituali nella loro interpretazione della teoria della salvezza. L'autore si oppone anche ad alcune correnti gnostiche. All'inizio è posta la netta distinzione fra coloro che si sentono ancora sotto il dominio della legge, e coloro che comprendono che Cristo è venuto da un Padre al di sopra della legge appunto per liberare gli uomini da essa. Quindi l'autore spiega l'opera di salvezza che comprende in sé una resurrezione, e polemizza contro chi attende la resurrezione finale e non comprende che la salvezza attuale è già una resurrezione. Viene poi la polemica contro Valentino, Isidoro, Basilde, e contro il battesimo.

Edizione: B.A. Pearson, S. Giversen, *Nag Hammadi Codices IX and X*, NHS 15, Leiden 1981.

Bibliografia: C. Gianotto, *La Testimonianza Veritiera*, Brescia 1990; K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum: Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate 'Apokalypse des Petrus' (NHC 7. 3) und 'Testimonium Veritatis' (NHC 9. 3)*, (NHS 12), Leiden 1978.

6) *Epistula Eugnosti; Sophia Iesu Christi*. I due trattati rappresentano diverse redazioni di un testo originale, che del resto appare già rimaneggiata nella redazione più antica, quella dell'*Epistula Eugnosti*. Essa comincia

con una polemica filosofica sull'origine dell'universo, ma nell'esposizione successiva fa ricorso a consueti elementi del mito gnostico, che si possono accostare di volta in volta alle speculazioni sethiane e a quelle valentiniane. Nella *Sophia Iesu Christi* il trattato è ricomposto nella struttura di un dialogo. A parte ciò, altre differenze redazionali rappresentano rapporti con la tradizione del testo, piuttosto che rapporti diretti fra i due testi.

Edizione: D.M. Parrott, *Nag Hammadi Codices III, 3-4 and V, 1 with Papyrus Berolinensis 8502,3 and Oxyrhynchus Papyrus 1081: Eugnostos and the Sophia of Jesus Christ*, Leiden 1991; C. Barry, *La Sagesse de Jésus-Christ (BG, 3; NH III, 4). Texte établi, traduit et commenté*, Presses Univ. Laval, Québec 1993.

Bibliografia: D. Trakatellis, *The Transcendent God of Eugnostos. An Exegetical Contribution to the Study of the Gnostic Texts of Nag Hammadi*, Brookline (MA) 1991; M. Tardieu, *Codex de Berlin*, Paris 1984; M. Allen Williams, *The Immobile Race. A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity*, NHS 29, Leiden 1985.

8. Diversi

1) *Paraphrasis Sem*. Il trattato (il titolo, aggiunto posteriormente, sembra derivato da una erronea interpretazione di una frase del testo) è legato ai trattati sethiani dall'importanza data ai nomi e alle funzioni specifiche dei personaggi del mito e dal fatto che il mito non sembra avere un valore speculativo, ma essere preso tal quale come veicolo di conoscenza salvifica. Il mito stesso è però del tutto differente da quello sethiano, e anzi il personaggio di Sem (a cui è fatta la rivelazione) e la sua stirpe (quella degli eletti che sono salvi) sembrano essere concepiti in concorrenza e in polemica con la stirpe (e la setta) dei sethiani. Derdekeas, il redentore, descrive a Sem l'origine del cosmo attraverso un mito sessuale, nel quale l'immagine della vagina ha larga parte. Quindi si dilunga nella descrizione dei vari momenti della sua lotta con la Natura, intesa come prodotto del principio malvagio e quindi malvagia, per portare la salvezza alla stirpe eletta. Finalmente tratta della salvezza, del modo con cui è operata, e al contrario di coloro che non possono essere salvati. Il mito dell'origine del cosmo deriva da una concezione nettamente dualistica, contrapposta a quella più unitaria dei sethiani.

Edizione: M. Krause, *Die Paraphrase des Seem*, in: *Christentum am Roten Meer*, a c. di F. Althelm, R. Stiehl, II, Berlin/New York 1973, pp. 2-105.

2) *Marsanes*. Un altro trattato vicino alla tradizione sethiana, ma che esitiamo a classificare sethiano per il maggiore impegno dato alla speculazione filosofica, è l'apocalissi intitolata a Marsane, figura nota anche attraverso Porfirio ed Epifanio, che appunto gli attribuiscono una rivelazione. Marsane è protagonista di un viaggio nei cieli. Purtroppo il testo è assai lacunoso: sembra che il racconto della rivelazione fosse preceduto dal-

l'esposizione di riflessioni sulla gnosi fatte dallo stesso Marsane, e seguita da una complessa esposizione sul valore delle lettere dell'alfabeto.

Edizione B.A. Pearson, S. Giversen, *Nag Hammadi Codices IX and X*, NSH 15, Leiden 1981

È evidente che, se anche è possibile riconoscere nei testi presi in considerazione una derivazione dai gruppi in cui li abbiamo inquadrati, essi sono anche il frutto di un lavoro di ristrutturazione sia speculativa sia linguistico-letteraria (ivi compreso il lavoro di traduzione) che ha lasciato un'impronta di relazioni incrociate e di un cammino verso una sistemazione in qualche modo unitaria, che appare soprattutto da quelli che sembrano essere più tardivi, come la *Pistis Sophia* o i *Libri Ieu*.

Sarebbe importante perciò approfondire gli studi nella direzione della cultura scolastica dimostrata dai redattori ultimi dei testi gnosticizzanti. Infatti sia essi, sia i diversi redattori intervenuti precedentemente, sia i lettori di tali testi non erano di cultura molto elevata. Il tono di Plotino al riguardo (nella famosa *Enneade* II, 9, cfr. T. Orlandi, *Plotino e l'ambiente dei trattati di Nag Hammadi*: Accad. Naz. dei Lincei. Rendic. Scienze Morali 8.34 [1979] 15-26) ci sembra rivelatore. Tanto più dunque è probabile che essi basassero le loro riflessioni su una mentalità e una istruzione acquisite tramite i veicoli più normali dell'epoca, cioè la scuola, nell'accezione più banale del termine.

Non si tratta di voler riconoscere dietro a ogni citazione o richiamo letterario l'uso di antologie, perfino della Bibbia o di Omero, come è purtroppo invalso l'uso presso molti dei critici. Piuttosto, una volta identificate quelle che dovevano essere le normali letture proposte agli scolari del II-V secolo (e si può facilmente immaginare Omero prima di tutto, e poi Platone, e per le persone religiose la Bibbia), non sarà inopportuno mettere in conto ciò che partendo da esse ogni persona di media intelligenza poteva elucubrare per conto suo, e sia pure in un'atmosfera che determinava un certo tipo di deduzioni, e in contatto con testi che, come si è visto, venivano da ambienti assai diversi.

Dal punto di vista letterario, si assiste alla (ri)formulazione dei testi per mezzo di alcuni generi ben stabiliti: prima di tutto l'apocalisse, rivelazione di un personaggio a un altro che permetteva di spaziare sui temi più vari, e dunque di inglobare brani anche di varia provenienza. Poi il vangelo, inteso come libera raccolta di sentenze, più o meno sciolta da temi intorno cui raggrupparle. La lettera, intesa come comunicazione fintamente personale, di solito dedicata a un tema particolare. La narrazione pretesamente storica (Atti), rivestita di metafora e di allegoria. L'aretologia, o presentazione di un personaggio divino nella forma dell'anafora «io sono...», seguita da determinazioni spesso paradossali ma razionalizzabili se correttamente interpretate.

Questo lavoro letterario (di incerto inizio e incerta fine) si accompagna a quello linguistico: chi può dire infatti quale parte di esso si debba agli

stessi traduttori dei testi? Sembra tuttavia sicuro che almeno la scelta dei testi, ma soprattutto delle parti di testo interessanti (spesso abbiamo a che fare con *excerpta*), si debba a loro (cfr. il *colophon* del Cod. VII); ma è ben possibile che essi abbiano anche aggiunto parti del quadro strutturale.

TESTI MANICHEI

La scoperta di un gruppo di manoscritti copti (il numero preciso non è sicuro; probabilmente sette) comprendenti testi manichei, avvenuta nel 1929-1930 in Egitto, probabilmente nelle rovine dell'antica Narmuthis, presso l'attuale villaggio di Medinet Madi nel Faiyûm, ha costituito una importante novità nella conoscenza della letteratura copta. Vale la pena di trattare con una certa ampiezza di quei testi, anche se essi non entrano propriamente a far parte della letteratura patristica.

I manoscritti ebbero disgraziate vicissitudini sia nel periodo subito successivo alla scoperta, sia nel periodo bellico, e per tale motivo parte dei testi non è ancora pubblicata, e nemmeno è possibile dare una lista dettagliata del loro contenuto. Essi d'altra parte avevano già molto sofferto (diversamente da altri reperti usciti indenni dalla sabbia del deserto) durante la permanenza di più di 13 secoli in un antico scantinato dove hanno subito un processo di carbonizzazione. I testi non potranno mai essere ricostruiti integralmente, ma quanto se ne conosce e quanto potrà in futuro essere recuperato è di grande valore per la conoscenza del manicheismo. I codici sono generalmente datati al V secolo; sono scritti con estrema cura, come era consuetudine dei manichei, e ogni opera è accompagnata da *inscriptiones*, *subscriptiones*, titoli correnti, e decorazioni.

Per quanto è dato oggi di sapere, le opere tramandate sono le seguenti.

1) Codice dei Salmi (manichei), di circa 500 pagine, oggi conservato a Dublino. I *Salmi* erano inni liturgici, riuniti in gruppi, come attesta l'accurato indice posto alla fine del codice. Di essi c'è un indice completo degli *incipit* alla fine del volume (cfr. M. Krause, *Zum Aufbau des koptisch-manichäischen Psalmenbuches*, in: *Manichaica Selecta*, a c. di A. Van Tongerloo, S. Giversen, Leuven-Lund 1991, pp. 177-190): gruppo 1, 25 *Salmi*, titolo perduto; gruppo 2, *Pss* 26-33, intitolato «di Herakleides»; gruppo 3, *Pss* 34-82 (incerto), intitolato «Synaxis»; gruppo 4, *Pss* 83-105, «del'anima»; gruppo 5, *Pss* 106-118, titolo perduto; gruppo 6, *Pss* 119-130, «per la domenica»; gruppo 7, *Pss* 131-135, «del padre Herakles»; gruppo 8, *Pss* 136-149, titolo perduto; gruppo 9, *Pss* 150-154, «della Pasqua»; gruppo 10, *Pss* 155-162, «vari»; gruppo 11, *Pss* 163-164, titolo perduto; gruppo 12, *Pss* 165-170, titolo perduto; gruppo 13, *Ps* 171, «del signore Syrus»; gruppo 14, *Pss* 172-199, «vari»; gruppo 15, *Pss* 200-205, «della notte»; gruppo 16, *Pss* 206-217, «di Heracles o -ides»; gruppo 17, *Pss* 218-241, «del Bema»; grup-

po 18, *Pss* 242-276, titolo perduto (chiamato «di Gesù», dal contenuto); gruppo 19, *Pss* 277-286, «di Herakleides»; gruppo 20, *Pss* 287-289, «vari»; gruppo 21, *Pss* 290-297, titolo perduto; gruppo 22, *Pss* 298-333, «Sarakoton»; gruppo 23, *Pss* 334-340, «di Herakleides»; gruppo 24, *Pss* 341-360, «di Tommaso»; ultimo *Salmo* non raggruppato.

Edizione pubblicato in parte da C R C Alberry, *A Manichaean Psalm-Book*, Stuttgart 1938 (= *Manichäische Handschriften der Sammlung A Chester Beatty*, II)

2) Due grossi tomi contengono i famosi *Kephalaia*, o parti di essi, testi che riferiscono i discorsi di Manicheo (questa fu la forma del nome Mani usata in Egitto) ai suoi discepoli, ma che non furono scritti da Manicheo stesso. Uno dei tomi è ora a Berlino (un foglio a Vienna), ed è stato pubblicato per gran parte. L'altro tomo è ora a Dublino, ed è inedito, onde l'informazione sul suo contenuto non è accurata. I *Kephalaia* sono delle specie di aneddoti di varia lunghezza che riferiscono discorsi di Manicheo ai suoi discepoli. Il carattere e il contenuto sono di varia natura. Vi sono narrazioni storiche, come in *Keph. 1*, sulla venuta degli apostoli celesti dall'inizio fino a Gesù e a Manicheo; *Keph. 17*, sulle tre età del mondo, il primo uomo, la sua venuta, la distruzione degli idoli; *Keph. 18*, sulle cinque guerre del bene contro il male; *Keph. 76*, sulla missione di Manicheo; *Keph. 77*, sui quattro regni.

Descrizione dei personaggi celesti della mitologia manichea: *Keph. 7*, sui cinque Padri; *Keph. 10*, sui 14 eoni; *Keph. 11*, sui Padri della luce; *Keph. 16*, sulle cinque grandezze; *Keph. 20*, sul nome del Padre; *Keph. 21*, sul Padre della grandezza; *Keph. 26*, sul primo uomo e l'inviato; *Keph. 28*, sui 12 cavalieri del Padre; *Keph. 38*, sul Nous-luce; *Keph. 46* e *66*, sull'inviato; *Keph. 50*, sul nome di Dio, il ricco e l'angelo; *Keph. 51* e *53*, sul primo uomo; *Keph. 55* e *57* e *64* su Adamo; *Keph. 56*, su Saklas; *Keph. 60* sui quattro padri; *Keph. 67* sull'illuminatore.

Commenti sul comportamento religioso: *Keph. 79* e *81*, sul digiuno; *Keph. 81*, sul giudizio; *Keph. 87* e *93*, sulla carità; *Keph. 88* e *91*, sui catecumeni.

Spiegazioni dell'immaginario manicheo: *Keph. 2*, sulla similitudine dell'albero; *Keph. 4*, sui quattro grandi giorni e le grandi notti; *Keph. 5* sui cinque cacciatori della luce e i quattro delle tenebre; *Keph. 6*, sui 5 tesori; *Keph. 8*, sui 14 carri; *Keph. 29*, sui 18 troni del padre; *Keph. 30*, sui tre vestiti; *Keph. 36* e *49*, sulla ruota del re dell'onore; *Keph. 61*, sul vestito dell'acqua; *Keph. 62*, sulle tre pietre; *Keph. 72*, sui vestiti; *Keph. 85*, sulla croce di luce; *Keph. 90*, sulle 14 strade; *Keph. 95*, sulla nuvola.

Spiegazione di concetti: *Keph. 3*, sulla felicità, la saggezza, e la forza; *Keph. 9*, sul bacio di pace; *Keph. 14*, sul silenzio e il digiuno, la pace, il giorno, e la tranquillità; *Keph. 19*, sulle cinque partenze; *Keph. 31*, sulla chiamata; *Keph. 34*, sulle dieci opere; *Keph. 35*, sulle quattro opere; *Keph. 39*, sui tre giorni e le due morti; *Keph. 41*, sulle tre battaglie; *Keph. 47*, sulle quattro grandi cose; *Keph. 63*, sull'amore; *Keph. 78*, sulle quattro opere; *Keph. 80*, sulla ragione; *Keph. 84*, sulla saggezza.

Spiegazioni sugli elementi naturali: *Keph. 37*, sulle tre zone; *Keph. 44*, sulle maree; *Keph. 59*, sugli elementi che piansero; *Keph. 65*, sul sole; *Keph. 68*, sul fuoco; *Keph. 69*, sullo zodiaco e le stelle; *Keph. 71*, sugli elementi; *Keph. 73*, sull'invidia della materia; *Keph. 74*, sul fuoco vivente; *Keph. 94*, sulla purificazione dei quattro elementi.

Edizione [H J Polotsky, A Bohlig,] *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin*, I, *Kephalaia*, Stuttgart 1935; II, Lieferungen 11/12, Stuttgart 1966

3) Un altro codice fu diviso fra Dublino e Berlino (blocco non restaurato, ora probabilmente perduto). Esso conteneva un'interessante collezione di quattro testi che trattavano delle vicissitudini di Manicheo e dei suoi discepoli, nel passato storico e nel futuro apocalittico. Essi furono pubblicati da Polotsky con il titolo *Manichäische Homilien*, sebbene non siano omelie nel senso comune della parola. (1) Il «logos» della preghiera, cioè una lamentazione in forma di preghiera per la morte di Manicheo, scritta probabilmente dal suo discepolo Salmaios. (2) Il «logos» della grande guerra, una narrazione apocalittica delle persecuzioni dei manichei, quindi del loro trionfo con il ristabilimento della Chiesa manichea, e finalmente la venuta di Gesù e il giudizio finale, il ritorno di Gesù al regno della luce, e la distruzione del mondo materiale. Il testo è stato scritto forse dal discepolo Custaios. (3) La narrazione della persecuzione di Manicheo da parte di Bahram I e II, e la sua crocifissione. (4) Un'apoteosi di Manicheo, della quale rimangono solo poche pagine, molto danneggiate.

Edizione circa cinquanta fogli, pubblicati da H J Polotsky, *Manichäische Homilien*, Stuttgart 1934 (= *Manichäische Handschriften der Sammlung A Chester Beatty*, I)

Tutti gli altri testi sono rimasti inediti, e la maggior parte è stata perduta intorno al 1945, così che abbiamo solo un resoconto preliminare fatto prima della guerra: 4. *Synaxeis manichaeorum*, parzialmente a Dublino e parzialmente a Berlino; 5. *Opus historicum manichaeorum*, codice a Berlino per la maggior parte perduto; 6. *Epistulae Manichaei*, codice ora a Berlino per la maggior parte perduto.

I documenti di Kellis (dal nome di un villaggio nell'oasi di Dakleh, ora chiamata Ismant el-Kharab) si stanno tuttora trovando in scavi condotti a partire dal 1987. Essi consistono di codici su tavolette di legno, resti di papiro, e codici di pergamena, lettere private, e tavolette lignee scritte. Le lingue sono greco, copto e siriano; i testi sono perlopiù non letterari, ma vi sono molti testi classici, testi manichei liturgici e religiosi, e strumenti per tradurre che danno equivalenza di vocaboli ecc. La datazione risale probabilmente alla metà del IV secolo, e i proprietari probabilmente appartenevano a una cellula missionaria del primo periodo del manicheismo egiziano.

Studi cfr I Gardner, *A Manichaean Liturgical Codex Found at Kellis* *Orientalia* 62 (1993) 30-59

Un ultimo importante documento è l'impressionante piccolo codice greco ora all'Università di Colonia (Inv. 4780; ed. Koenen-Römer), un meraviglioso lavoro di miniatura, che contiene la vita di Manicheo dalla sua fanciullezza fino alla giovinezza. Esso illustra le origini delle idee manichee in un ambiente sorprendente per gli studiosi. Le implicazioni storico-religiose sono state ampiamente studiate, ma i risultati non possono essere qui discussi.

I codici di Medinet Madi, insieme con i nuovi documenti, sono fonti importanti per la conoscenza della storia del manicheismo in Egitto. Secondo un documento medioiranico, Manicheo stesso aveva mandato il suo discepolo Adda in Egitto, con alcune scritture, per predicare la nuova religione. Questo accadde circa nel 250. Altri importanti personaggi menzionati nelle nostre fonti (in particolare gli *Acta Archelai*) sono Pappos, Tommaso (forse l'autore di alcuni salmi), e specialmente Scitiano. Ricco mercante saraceno, egli si stabilì in Egitto per fondare le comunità manichee, venendo dal Mar Rosso per la via usata dalle carovane, fino alla città di Hypsele, poco distante da Siout (Assiut). È da notare che i testi di Medinet Madi sono scritti in un dialetto assiutico.

Bibliografia generale: J. Ries, *Les études manichéennes. Des controverses de la Réforme aux découvertes du XX^e siècle*, Louvain-la-Neuve 1988; H. J. Polotsky, *Manichaeism*. PW Supplementband IV, 1936 = *Collected Studies*, Jerusalem 1971, pp. 699-714; tr. italiana con Prefazione e aggiornamento bibliografico: *Il Manicheismo*, a c. di C. Leurini, A. Panaino, A. Piras, Rimini 1996; M. Tardieu, *Le Manichéisme*, Paris 1981 (tr. italiana *Il manicheismo*, a c. di G. Sfameni Gasparro, Cosenza 1988); S. N. C. Lieu, *Manichaean Art and Calligraphy*. ZRGG 37 (1985) 58-62; J. Veigote, *L'expansion du manichéisme en Egypte*, in: *After Chalcedon*, Leuven 1985, pp. 471-478; L. Koenen, *Manichäische Mission und Klöster in Ägypten*, in: AA.VV., *Das römisch-byzantinische Ägypten, Akten Symp. Trier 1978*, Mainz 1983, pp. 93-108.

Sui codici di Medinet Madi: C. Schmidt, H.J. Polotsky, *Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler*. SAB, 1933, 4-90; J. M. Robinson, *The Fate of the Manichaean Codices of Medinet Madi, 1929-1989*, in: *Studia Manichaica, II Intern. Kongr. zum Manichäismus*, a c. di G. Wiessner, H.J. Klimkeit, Wiesbaden 1992, pp. 19-62.

Edizione in facsimile dei codici di Dublino: S. Giversen, *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library*, I, *Kephalaia. Facsimile Edition*, Genève 1986; II, *Homilies and Varia. Facsimile Edition*, Genève 1986; III, *Psalm Book, Part I. Facsimile Edition*, Genève 1988; III, *Psalm Book, Part II. Facsimile Edition*, Genève 1988.

Sul codex Coloniensis (vita di Mani): L. Koenen, C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex, Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition*, Opladen 1988; *Idem*, *Der Kölner Mani-Kodex. Abbildungen und diplomatischer Text*, Papyrologische Texte und Abhandlungen 35, Bonn 1985; AA.VV., *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio Internazionale*, Studi e Ricerche 4, Cosenza 1986; AA.VV., *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Secondo Simposio Internazionale (Cosenza 27-28 maggio 1988)*, Cosenza 1990.

L'ORIGENISMO E LA QUESTIONE DELL'ANTROPOMORFISMO

Abbiamo parlato della particolare situazione dei conventi pacomiani e della loro posizione culturale in relazione al problema dell'origenismo e nello stesso tempo alla loro fedeltà alle direttive del patriarcato alessandrino. Questi fattori dovettero entrare in conflitto, quando Teofilo si spostò all'improvviso dall'origenismo a una posizione che in qualche modo veniva incontro alle tesi antropomorfiti. (Su questi avvenimenti cfr. da ultimo E.A. Clark, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992.) Un documento che sembra rispecchiare questa situazione, ed è interessante anche per altri versi, è la *Historia Horsesi*.

Edizione: W.E. Crum, *Der Papyruscodex Saec. VI-VII der Philipps-Bibliothek in Cheltenham. Koptische theologische Schriften*, Strassburg 1915; cfr. T. Orlandi, *Due fogli papyracei da Medinet Madi (Fayum): l'Historia Horsesi*. Egitto e Vicino Oriente 13 (1990) 109-126.

Essa comprende tre parti con una loro individualità precisa, ricavate probabilmente da testi preesistenti, con eventuali interventi redazionali. (1) La prima parte (parr. 1-15) è costituita da una lettera di Teofilo vescovo di Alessandria († 412) a Orsiesi archimandrita di pBau († ca. 390), affinché questi venga ad Alessandria per risolvere un grave problema che potremmo definire liturgico. (2) La seconda parte (parr. 16-131) è costituita dal racconto del viaggio dei diaconi alessandrini Fausto e Timoteo per consegnare la lettera e portare Orsiesi ad Alessandria; dal resoconto di un primo dialogo fra Teofilo e Orsiesi; dal racconto del miracolo con cui Orsiesi risolve il problema di Teofilo; dal resoconto di un secondo dialogo fra Teofilo e Orsiesi durante un banchetto; dal testo di una lettera per i monaci che Teofilo consegna a Orsiesi. (3) La terza parte (parr. 132-246) è costituita da una serie di *Zetemata* (così nel testo), problemi che i due diaconi avevano posto a Orsiesi durante il viaggio fra pBau e Alessandria. Questo testo non è dunque collocato nella sede cronologicamente corretta, ma viene posto in certo senso in appendice.

Delle tre parti di cui è costituita l'*Historia*, quella che presenta una connotazione letteraria precisa è la terza. Appartiene a un genere letterario ben determinato, quello delle aporie o *erotapokriseis*, menzionato anche nel titolo, *Zetemata*; tocca questioni di interesse specifico, che non hanno necessariamente a che fare con il monachesimo; è conclusa in se stessa e non si appoggia ad alcun altro testo di supporto. Al contrario, nella seconda parte si fa esplicito riferimento a essa, dicendo che viene posta «più avanti» (par. 26). Siamo dell'opinione che il testo degli *Zetemata* fosse preesistente e che in un secondo momento qualcuno che aveva interesse ad attribuire a Orsiesi un certo episodio lo abbia inglobato per dare maggiore autorità a quanto veniva redigendo.

A noi sembra che alla base del testo ci fossero soprattutto problemi relativi ai rapporti fra i pacomiani e il patriarcato alessandrino. Da questo punto di vista, il passo centrale in tutto il testo è quello che contiene il primo dialogo fra Teofilo e Orsiesi (parr. 29-51), costruito in maniera assai raffinata proprio sui rapporti fra l'arcivescovo e l'archimandrita pacomiano, e soprattutto sul fatto che ciascuno dei due personaggi sottolinea gli ambiti di primato dell'altro. Il redattore del testo, quale l'abbiamo oggi, è stato spinto alla sua opera proprio dal fine di chiarire, nel modo che gli sembrava più opportuno, i rapporti fra l'organizzazione pacomiana e il patriarcato alessandrino. Non c'è dubbio che il redattore vedesse i problemi dal punto di vista dei pacomiani, e dunque dovesse appartenere egli stesso alla comunità pacomiana o esserle molto vicino.

Per quanto riguarda la collocazione cronologica del testo, ci sembra che esso debba essere inquadrato nella disputa che, a proposito dell'esegesi antropomorfa e dell'origenismo, mise in contrapposizione Teofilo e diversi gruppi di monaci. Quella disputa sicuramente lasciò uno strascico di malintesi fra arcivescovo e monaci, in particolare i pacomiani, che si doveva sentire il bisogno di chiarire. Questa può essere stata la molla per il nostro ignoto redattore, la cui opera (se l'ipotesi è esatta) deve essere collocata verso la fine del patriarcato di Teofilo o addirittura all'inizio di quello di Cirillo, dunque fra il 410 e il 420. Per gli *Zetemata* invece proponiamo una datazione alla seconda metà del V secolo (Orsiesi muore ca. nel 380).

A un ambiente analogo appartiene un gruppo di testi di estremo interesse, costituito dal *corpus* attribuito alla sfuggente figura del vescovo Agatonico di Tarso. Esso ci aiuta a comprendere alcune delle vicende culturali che coinvolsero la letteratura copta nella disputa origenista.

Edizione completa WE Crum, *Der Papyruscodex Saec. VI-VII der Phillips-Bibliothek in Cheltenham Koptische theologische Schriften*, Strassburg 1915. Su tutta la questione cfr. T. Orlandi, *Il dossier copto di Agatonico di Tarso. Studio letterario e storico*, in *Studies Presented to H.J. Polotsky*, a c. di D.W. Young, Beacon Hill (MS) 1981, pp. 269-299; A. Guillaumont, *Les «kephalaia gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et les syriens*, Paris 1962.

Edizione Cfr. ed. W. Erichsen, *Fayumische Fragmente der Reden des Agathoncus Bischofs von Tarsus*, København 1932.

Infatti i testi, che sono di uno o più autori sconosciuti, nonostante l'attribuzione a un Agatonico che certo non è mai esistito, provengono dall'ambiente di Evagrio, nel quale il problema dello gnosticismo, quale esso era diventato nel IV secolo, era stato molto dibattuto. Questo tipo di polemica era affrontato nel medesimo periodo anche da Scenute, massimo rappresentante della cultura egiziana meridionale, di derivazione pacomiana. Egli era però risolutamente dalla parte degli antiorigenisti, e citava con evidente soddisfazione l'importante lettera festale di Teofilo del 401 sull'argomento, unendola a lunghe considerazioni antignostiche. Il nostro autore e il suo ambiente ci sembrano a mezza strada fra i circoli cristiani gnosticizzanti e l'atteggiamento della gerarchia in Alessandria e di

Scenute. È interessante del resto notare che una polemica con le gerarchie ecclesiastiche era probabilmente supposta dalle teorie gnostiche.

1) *Contra Anthropomorphitas (Fides Agathonici)*. Dubbi che l'autore ha dovuto superare prima di decidersi a scrivere, in quanto l'ispirazione poteva venirgli da un demone piuttosto che da Dio. Problema dell'antropomorfismo di Dio, risolto negativamente. La soluzione del problema è data come aiuto al corretto modo di pregare. Alcuni redattori sono intervenuti sul testo in un secondo tempo, trasformando mediante tagli e aggiunte l'opera in senso antropomorfa, snaturandola completamente, per evidenti motivi di mutamenti teologici intervenuti in un ambiente che pure voleva conservare il *corpus* di Agatonico.

2) *Contra Iustinum Samaritanum*. Diatriba fra Agatonico e Giustino samaritano, che non crede alla resurrezione inizialmente, ma viene convinto dalle argomentazioni proposte da Agatonico, tutte basate sull'Antico Testamento. Egli alla fine chiede anche di essere battezzato.

3) *De Providentia contra Stratonicum*. Prologo storico relativo al Concilio di Ancira e all'origine della disputa che segue. Disputa di Agatonico con Stratonico, Eunomo, Polifane e altri Cilici, che inizia con il tema della provvidenza e continua poi affrontando brevemente molti temi ecclesiastici e monastici: potenza dei peccatori; peccatori ricchi e poveri hanno la stessa sorte?; chi compera vescovadi; chi va dagli astrologi; giuramenti vani; maghi cristiani; la comunione corporea; omicidi; malfattori; giudizio sulla comunione; adulterio; mondarsi; interessati al mondo; incantesimi; epuloni; increduli; calunniati; pegni; misericordia di Dio; spettacoli teatrali; mondani; sacerdoti esosi. Apoftegma attribuito ad Agatonico, che allude alla categoria di monaci che vivevano su speroni di roccia. Questo è forse un'aggiunta posteriore.

4) *De incredulitate*. È un trattato in forma omiletica. Situazione difficile dell'autore. Egli scrive per aiutare i fratelli che si trovano in simile situazione. Contrapposizione di frasi della Scrittura alle frasi degli increduli su argomenti morali di vario tipo. Deviazioni di alcuni cristiani che leggono testi pagani quali Omero e Socrate (evidentemente Platone). Un redattore ha unito questo testo con il *De providentia*, dando al tutto forma omiletica. Egli è anche intervenuto sul testo, producendo alcune varianti interessanti, dovute a convinzioni teologiche.

PAOLO DI TAMMA
E IL MONACHESIMO ANTROPOMORFITA

Nell'Egitto del IV secolo la scuola alessandrina avrebbe dovuto costituire il punto di riferimento dottrinale comune, e in effetti tutto il monache-

simo dei centri che si erano costituiti presso il Delta (Nitria, Sceti, Kellia) era in vario modo origeniano; e gli stessi pacomiani, nel sud, erano schierati su analoghe posizioni, nonostante la più tarda descrizione agiografica *post eventum* che si trova nelle varie redazioni delle vite di Pacomio.

Invece proprio in alcuni testi copti, dei quali solo recentemente si è cominciato a studiare il vero significato storico e dottrinale (T. Orlandi, A. Campagnano, *Vite di monaci copti*, Roma 1984), abbiamo la prova che esistettero, probabilmente fin dagli inizi dell'espansione del cristianesimo lungo la valle del Nilo, gruppi che si richiamavano alla scuola asiatica, e tale posizione mantennero sempre fedelmente, fino a costituire, al momento della crisi definitiva del 401, il nucleo vincente della disputa teologica ed esegetica combattuta intorno all'origenismo. Il fatto che siano i testi copti a darci tale documentazione testimonia probabilmente che elementi di contrapposizione sociale e forse etnica fra la Chora egiziana e la metropoli di Alessandria non furono estranei alla contrapposizione dottrinale.

Per quanto ci risulta, la disputa ebbe notevole importanza anche nell'attività letteraria in lingua copta, che proprio allora cominciava a svilupparsi. Si può anzi dire che essa fu il centro di interesse al quale si riferirono i rappresentanti delle due posizioni antagoniste. Il testo che più di ogni altro rispecchia il punto di vista «copto» è la *Vita di Aphu*, anacoreta e poi vescovo di Ossirinco fra IV e V secolo, che ci fornisce notizie su una figura del tutto trascurata dalla cultura del cristianesimo internazionale, che tuttavia dovette avere la sua importanza nell'Egitto del tempo (ed. F. Rossi, *Trascrizione di tre manoscritti copti del Museo Egizio di Torino*. Mem. Acc. Scienze Torino, II.37 [1885]; tr. italiana in: T. Orlandi, A. Campagnano, *op. cit.*, pp. 55-65; cfr. T. Orlandi, *La cristologia nei testi catechetici copti*, in: *Cristologia e catechesi patristica*, a c. di S. Felici, I, pp. 213-229, Roma 1980). Il fondo della narrazione è probabilmente storico. Di Aphu sono conservati alcuni apoftegmi ed egli è menzionato anche nella *Vita* di Paolo di Tamma. Di molte esagerazioni si dovrà far carico agli intenti del redattore e alle consuetudini del genere letterario. Sembra ragionevole supporre un testo greco originale, non più conservato, passato presto in copto.

La figura di Aphu è senza dubbio una delle più interessanti che ci fornisca la documentazione copta. Egli sarebbe stato un asceta dedito a un tipo di ascesi straordinario, che consisteva nel vivere mescolato a una mandria di bufali, nei pressi della città di Ossirinco, scendendo solo una volta all'anno in città per le celebrazioni pasquali. Appunto in occasione di una Pasqua (penso si alluda a quella fatidica del 399) ascoltò la lettura della lettera pasquale in cui Teofilo si esprimeva (secondo il testo della *Vita*) in questo senso: «Quasi per innalzare la gloria di Dio, egli rammentava l'inferiorità degli uomini, e quello che parlava (in realtà si tratta della lettura della Lettera Festale, come si comprende poi) diceva: Non è l'immagine di Dio quella che noi uomini portiamo». Aphu si reca direttamente ad Alessandria da Teofilo per contestare queste idee: «... udii una frase

in essa (= nella lettera) che non concorda con le scritture ispirate da Dio. Segue un dibattito esegetico, alla fine del quale Teofilo si convince e invia una rettifica (allusione alla lettera del 401?) in senso antiorigenista. L'impressione dell'arcivescovo fu tale che, morto il vescovo di Ossirinco, volle, contro l'orientamento stesso dei cittadini, che Aphu fosse consacrato come nuovo vescovo. In tale qualità egli passò il resto della sua vita, rimanendo però nel deserto e visitando la città raramente.

In questo caso, della polemica intorno all'origenismo è stato preso in considerazione solo uno degli aspetti. Ma esso, per quanto meno interessante a paragone della preesistenza delle anime o del subordinazionismo, doveva essere uno dei principali per gli ambienti monastici, e forse proprio quello su cui si giocò la partita essenziale. Ad ogni modo, ci vengono presentati chiaramente, e secondo un punto di vista tipicamente copto, i due schieramenti in campo, e il loro reciproco comportamento. Aphu è presentato, in altre fonti copte, in compagnia di altre figure interessanti, che sfuggono completamente alla documentazione «internazionale». Di esse la più interessante è Paolo di Tamma.

Paolo di Tamma è una di quelle figure di monaci egiziani di cui la grande tradizione greco-latina (Palladio, Cassiano, *Historia monachorum*, *Apophthegmata*) non ha lasciato memoria. Che questo non significhi alcunché riguardo alla loro importanza, per lo meno relativamente alla loro epoca e al loro ambiente, è attestato dall'analoga sorte avuta dal grande Scenute. Che questo renda difficile, e quasi ci impedisca di collocare tali figure nel contesto generale della storia e della spiritualità monastica egiziana (il divario di concezione fra fonti copte e greco-latine è assai grande) è d'altra parte un fatto sicuro, per quanto spiacevole. Noi crediamo a ogni modo che le moderne ricostruzioni storiche di quel periodo, basate solo sulle fonti greco-latine, risentano dell'unilateralità di esse, e forse di una loro congiura nel nascondere persone e atteggiamenti di parte del monachesimo egiziano, che risultavano in qualche modo non gradite.

Due codici copti (pervenuti frammentari) contenevano un testo sulla vita di Paolo, o che comunque ne narrava alcuni episodi. (I frammenti più estesi provengono da un codice del Monastero Bianco [sigla CMCL = MONB.FI], in gran parte pubblicato da Amélineau 1888, pp. 759-769 e 835-836 [= pp. 67-68 e 83-96 del ms.]. Due fogli dalla Michigan University Library, 158.44, sono inediti [pp. 59-62 del ms.].) Più tardi nel sinassario copto-arabo fu incluso un riassunto del testo disponibile al tempo della compilazione (XII secolo). Noi riteniamo che all'origine siano esistiti due testi diversi e indipendenti. Mentre quello testimoniato dal sinassario è scarsamente interessante, quello dei due manoscritti copti ci mostra l'opera di un ambiente interessato a raccogliere le memorie relative a un certo numero di monaci, mettendoli in stretta relazione l'uno con l'altro, magari forzando la realtà storica. Questi autori monastici, come si è accennato, furono comunque dimenticati dalla tradizione greco-latina.

È difficile stabilire quale informazione storica si possa trarre da tali documenti. In linea generale mi sembra che emerga una tradizione specifi-

camente medio-egiziana relativa a comunità monastiche del territorio compreso fra Menfi e Shmun, i cui personaggi principali erano, oltre a Paolo, Apollo, pHib, Anup, (p)Amoun, Aphu. Questi personaggi dovrebbero collocarsi all'inizio del IV secolo, e la loro azione sembra possa essere considerata in contrasto con le analoghe iniziative degli scetiotti (da cui derivarono Kellia e Nitria) a nord e dei pacomiani (da cui derivò Scenute) a sud. Più tardi Ieremias, con il compagno o discepolo Enoch (e forse una ama Sibilla) si riallacciò alla memoria di questi personaggi (e forse soprattutto ad Apollo) per fondare una nuova comunità, fedele alla parte anticalcedonese.

Paolo di Tamma è l'unico dei personaggi sopra menzionati di cui ci siano pervenute delle opere, e non solo resoconti della vita. È possibile pensare che fosse considerato l'ispiratore o la punta avanzata culturale del gruppo che abbiamo identificato. L'edizione di quanto è pervenuto si trova in T. Orlandi, *Paolo di Tamma, Opere*, Roma 1988.

1) *Epistula*. Breve testo tramandato completo, comprendente raccomandazioni per gli anacoreti.

2) *De cella*. Questo lungo testo esortatorio appare in due redazioni differenti. La prima, sostanzialmente completa (vi sono brevi lacune interne dovute allo stato di conservazione del manoscritto), è quella di MU0166; la seconda è mutila all'inizio (il testo comincia in corrispondenza del par. 49 dell'altra redazione), prosegue parallela all'altra redazione fino al par. 98 (che rappresenta quasi la fine dell'altra redazione), quindi presenta un lungo brano che nell'altra manca (parr. 99-125).

3) Altri brani frammentari trattano della povertà, del giudizio e dell'umiltà.

Il genere letterario di tutte queste opere è riconducibile a quello delle regole o esortazioni monastiche, testimoniato soprattutto dalle *Lettere* di Antonio, di Ammona, di Macario Egizio, e dagli scritti di Pacomio, Teodoro e Orsiesi. Quello che sembra distinguere lo stile di Paolo è un elemento basilare in un testo letterario, e cioè l'organizzazione del ragionamento, che in Paolo manca quasi del tutto. Si tratta di singole *sententiae* riunite insieme apparentemente senza un filo conduttore. Se ne trovano accenni qua e là, e si trovano gruppi di *sententiae* riunite intorno a un concetto, ma non ci sono argomentazioni anche tendenzialmente dimostrative che non consistano nella semplice citazione della Scrittura. Siamo vicini ad un certo Pacomio delle *Lettere* (e delle *Regole*), a quelli che possiamo presumere come i testi primitivi alla base della raccolta degli *Apophthegmata Patrum*, ad alcune lettere di Ammona e di Macario Egizio (siano o no genuine). Siamo invece lontani dagli scritti ascetici di un Isaia o di autori greci più importanti, come Basilio o Giovanni Crisostomo.

Del carattere teologico o spirituale delle opere di Paolo si è occupato recentemente M. Sheridan, *The Development of the Interior Life in Certain Early Monastic Writings in Egypt*, in: *The Spirituality of Ancient Monasticism Acts of the International Colloquium held in Cracow-Tyniec 16-19th November 1994*, a. c. di M. Starowieyski, Cracow 1995, pp. 79-89. Egli met-

te in luce, oltre a elementi comuni a tutto il primo monachesimo egiziano (in particolare l'attenzione a se stessi, $\pi\rho\omicron\sigma\omicron\chi\eta$, e la vigilanza, $\nu\eta\psi\iota\varsigma$), alcuni caratteri specifici: la qualità e natura dei pensieri, e soprattutto la lotta contro i pensieri vani; la lotta contro le passioni per la purezza del cuore e la tranquillità; alcune interpretazioni di passi scritturistici. Lo Sheridan trova analogie fra queste ultime e l'ambiente origenistico. Quanto ciò contrasti con la distinzione ambientale da noi proposta è prematuro giudicare.

Anche la figura di Apollo (chiamato modernamente «di Bauit») è sconosciuta alle fonti diffuse nell'ambito della cultura cristiana internazionale. Egli dovette invece essere molto importante, come si desume da quanto resta del principale monastero che a lui si richiamava (appunto il monastero di Bauit), e dal testo copto della sua *Vita*, attribuito al suo compagno Papohe, che avrebbe occupato la carica di economo del gruppo monastico presso Shmin (Achmim, Licopoli). Il testo (ed. T. Orlandi, A. Campagnano, *Vite dei monaci Pbif e Longino*, Milano 1975. Cfr. R.-G. Coquin, *Apollon de Titkoo ou/et Apollon de Bawit?* *Orientalia* 46 [1977] 435-446) presenta un «doppio inizio», che tradisce una prima redazione in forma di vera e propria vita di Apollo, e una seconda in forma di encomio di pHib. È tuttavia da notare che anche nella prima redazione l'episodio principale era quello dell'istituzione del rito della *metanoia*, che gravitava intorno a pHib (già deceduto). Il rapporto fra i due manoscritti che tramandano il testo (del secondo sono pervenuti pochi frammenti della parte iniziale) è ancora da studiare. È possibile che il manoscritto frammentario contenesse la primitiva redazione della *Vita* di Apollo, prima che diventasse encomio.

Il testo appare antico e sostanzialmente degno di fede, anche se fu oggetto di una rielaborazione formale per renderlo adatto alla commemorazione di pHib (compagno di Apollo). Apollo fu al principio un anacoreta del tipo solitario, che dopo un periodo di «noviziato» presso un certo apa Petra si stabilì a Titkooh (presso Shmun) con un compagno, pHib, e poi con Papohe, che ne scriverà la vita. Dopo qualche tempo i tre ripresero una vita itinerante, raccogliendo però attorno a sé di volta in volta gruppi di fedeli nelle diverse località in cui si fermavano per breve tempo. Alla fine noi possiamo contare tre monasteri che si richiamavano ad Apollo: uno in località Tahrug, uno detto di apa Pamin, e uno in località Titkooh, dove morì pHib e dove era la sede dell'indulgenza della *metanoia*. A essi occorre aggiungere Bauit (salvo che non coincida con Titkooh), noto da scavi, e forse anche altri. Il testo ci presenta insomma il passaggio graduale dall'anacoretismo «selvaggio» a quello organizzato, anche se – probabilmente – senza regola.

LE «HISTORIAE MONACHORUM»

Il genere delle *historiae monachorum*, rendiconti di viaggi nella valle del Nilo in visita a monaci più o meno celebri di cui si narrano vita, aned-

doti, e spiritualità, è ben noto nella patristica greca e latina (cfr. *Historia monachorum*, a c. di A.-J. Festugière, Subsidia 191, Bruxelles 1971,2, pp. 205-224; *Historia lausiaca*, a c. di C. Butler, TSt VI, Cambridge 1898-1904; cfr. anche la *Historia monachorum sinaitarum*, a c. di F. Combéfis, *Illustrium martyrum lecti triumphii*, Paris 1660, pp. 88-132).

In esse quello che interessa è il resoconto del viaggio dell'autore, volto a narrare il modo di vita degli anacoreti; il racconto si incentra a un dato momento su un anacoreta in particolare, che evidentemente si riteneva maggiormente degno di attenzione. I testi servivano, oltre che all'edificazione dei lettori e ascoltatori, a mantenere il ricordo dei santi. Gli analoghi testi, dello stesso genere letterario, che si trovano in copto, ci danno notizia di figure monastiche che sono completamente taciute nella tradizione greca e latina, mettendo in luce, crediamo, una dialettica ambientale che ancora deve essere approfondita. Il narratore della *Historia monachorum apud Syenas* (ed. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*, London 1915, pp. 432-502), o anche *Vita Aronis*, che narra in prima persona, è un Papnute monaco che viaggia nella «regione del Sud» alla ricerca di anacoreti di cui riportare la vita. Tutta la prima parte del testo è dedicata a storie e problemi vari di vita anacoretica (il centro geografico principale del racconto è Syene). Nella seconda parte Papnute è condotto dall'anacoreta pSeleusio da Isaac, discepolo di Aron, che abita in un isolotto della (prima) cataratta – dunque un po' a sud di File –, che gli racconta prima la storia della conversione di File e dei suoi primi vescovi, quindi la vita di Aron, con molteplici episodi miracolosi. Nel contesto di tutta questa seconda parte sono, fra l'altro, ripetutamente nominati i Nubiani. Per quanto riguarda gli intendimenti originali di chi a suo tempo redasse il testo, si può notare prima di tutto che esso, a dispetto della varietà dei temi trattati e dei personaggi presentati, e nonostante sia invero alquanto complicato, si presenta con una costruzione molto unitaria, e non sembra essere stato costituito tramite l'unione di testi preesistenti. Esso presenta un carattere spiccatamente monastico; i problemi che tratta sono essenzialmente quelli tipici del monachesimo egiziano antico: scelta della vita anacoretica o comunitaria, rapporti fra anziani e discepoli, scelta della residenza, pratica della penitenza continua, ecc. Anche quando diventano vescovi, Macedonio, Marco, Isaia, pSulusia, restano soprattutto (e il testo lo sottolinea) dei monaci, non vivono nella città, sembrano disinteressarsi della vita del clero cittadino. La conversione di File è un episodio inserito *ad abundantiam*, non è quello che ha determinato la decisione di scrivere l'opera; tanto maggiore è perciò la probabilità che non sia stato inventato, ma derivi da una tradizione diciamo così sincera. In esso oltretutto troviamo un riferimento storico importante, perché si parla di un Marco, testimoniato come vescovo di File negli scritti di Atanasio.

Un altro testo dello stesso genere è rappresentato dalla *Historia monachorum*, o anche *Vita Onopbrii* (ed. E.A.T.W. Budge, *Coptic Martyrdoms*

etc. in the Dialect of Upper Egypt, Edited with English Translations, London 1914, pp. 205-224). Pur non essendoci riferimenti storici precisi, il quadro ambientale è quello della seconda metà del IV secolo. La descrizione della vita degli anacoreti è preziosa per completare la nostra documentazione sui vari tipi di ascetismo egiziano di quel periodo. Il testo originale è quello greco, di cui sembra però pervenuta solo la parte che poteva servire in particolare per la festa di Onofrio. Essa divenne particolarmente famosa (con l'espandersi del culto del santo) e fu tradotta anche in latino. La traduzione copta deve essere molto antica, e ci restituisce il testo completo nella sua vera forma di *Historia monachorum* e non di *bios*. Il contenuto comprende un viaggio di Papnute, che incontra Timoteo, che ha preferito la vita solitaria a quella cenobitica. Incontra poi Onofrio, di cui narra la vita e la morte, a cui assiste. Incontra poi quattro anacoreti anonimi di cui anche racconta la storia, così come di altri quattro anacoreti di Pemje (Ossirinco).

LE «GNOMAI DI NICEA» E LA «DIDASCALIA»

Questi due testi sono stati riuniti nella tradizione copta con le raccolte dei canoni dei concilii, come appartenenti al Concilio di Nicea, per motivi che non è facile comprendere appieno. Il loro carattere li colloca piuttosto nell'ambito della tradizione monastica. Del primo, se (come è probabile) fu redatto in greco, e poi tradotto in copto, non è pervenuta alla cuna parte del (supposto) testo greco originale.

In fondo a uno dei manoscritti (papiro di Torino) c'è l'attribuzione *Atbanasiou logou*, della quale si deve tuttavia diffidare. Tratta del libero arbitrio (*probairesis*), della frequentazione della Chiesa; le donne e il trucco; gli uomini e l'eleganza; le vergini; comportamento di Maria; la castità negli uomini; il prossimo; raccomandazioni varie.

Il secondo testo, *Didascalia Patrum Nicaenorum*, o *Syntagma doctrinae*, ha una tradizione molto complessa in molte lingue, a partire dal greco, è attribuito ad Atanasio, Epifanio, Basilio, Evagrio Pontico. Contiene raccomandazioni di comportamento morale e dottrinale.

Edizioni e studi: (a) Cfr. F.A.J. Haase, *Die koptischen Quellen zum Konzil von Nicäa*, Stud. Gesch. Altertums 10.4, Paderborn 1920; G.L. Dosssetti, *Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli. Edizione critica*, Roma 1967; F. Rossi, *Trascrizione di alcuni testi copti tratti dai papiri del Museo Egizio di Torino*: Mem. Accad. Scienze Torino, II.36 (1884); cfr. J. Lammeyer, *Die Sogenannten Gnomon des Concils von Nicaea*, Inaugural Diss., Freiburg-Beyrouth 1912; Ch. Lenormant, *Mémoire sur les fragments du premier concile de Nicée conservés dans la version copte*: Mem. Acad. Inscr. 19.2 (1853) 202-265; (b) F. Rossi, *Trascrizione di alcuni testi copti tratti dai papiri del Museo Egizio di Torino*: Mem. Accad. Scienze Torino, II.36 (1884); ed. Arnold 1685 = Montfaucon, PG 28, 836-845; P. Batiffol, a c. di *Didascalia 318 Patrum pseudepigrapha*, Paris 1887; Pitra, *Spicilegium Solesmense* IV, 1853, p. 456; Munitiz CC.G 5, 1979, 91.

SCENUTE

LA VITA

Scenute fu archimandrita del monastero di Atripe presso Sohag (Alto Egitto; presso Shmin = Panopolis = Achmim), detto anche Monastero di apa Scenute, e poi Monastero Bianco (Deir el-Abiad, nome con cui è oggi conosciuto).

Bibliografia generale: J. Leipoldt (- W.E. Crum), *Sinuthii Archimandritae Vita et Opera Omnia*, III-IV, Paris 1908, 1913; É. Chassinat, *Le quatrième livre des entretiens et épîtres de Schenouti*, MIFAO 23, Le Caire 1911; É.-C. Amélineau, *Oeuvres de Schenoudi*, 2 voll. in 6 fasc., Paris 1907-1914; J. Leipoldt, *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums*, TU 25, 1, Leipzig 1903; H. Guerin, *Sermons inédits de Schenoute*: Revue Égyptologique 10 (1902) 148-164; 11 (1905) 15-34. Cfr. anche: P. J. Frandsen, E. Richter-Aeroe, *Schenoute: A Bibliography*, in: *Studies Presented to H.J. Polotsky*, a c. di D.W. Young, Beacon Hill (MS) 1981, pp. 147-176; P. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pachomien pendant le 4^e siècle et la première moitié du 5^e*, Louvain 1898. Cfr. P. Ladeuze, *Schenoudi*: RHE 7 (1906) 76-83 (recensione al volume di Leipoldt, *Schenute von Atripe...* cit.); S. Emmel, *Schenoute's Literary Corpus*, 5 voll., Ann Arbor 1993; T. Orlandi, *Schenute, Contra Originistas*, Roma 1985. Cfr. anche: *A Catechesis against Apocryphal Texts by Shenute and the Gnostic Texts of Nag Hammadi*: HTR 75 (1982) 85-95. Cfr. H. F. Weiss, *Zur Christologie des Schenute von Atripe*: Bulletin de la société d'archéol. copte 20 (1971) 177-209; L.-Th. Lefort, *Catèchèse christologique de Chenoute*: Zeitsch. f. Aeg. Sprache 80 (1955) 40-45.

Le date di nascita e di morte sono probabilmente il 348 e il 466. Altre date deducibili con qualche probabilità dalle fonti sono: 371, diviene monaco; 388, diviene archimandrita; 431, partecipa con Cirillo al Concilio di Efeso. Poco si conosce di obiettivo sulla vita di Scenute. Alcune date si desumono da un brano di una sua omelia, pronunciata nell'anno del Concilio di Efeso (431; ed. Leipoldt, n. 31), in cui afferma di «leggere continuamente il Vangelo» (evidentemente essere monaco) da 60 anni, e di «annunziarlo» (evidentemente essere archimandrita) da 43. La data di morte si desume da un brano di Besa (ed. Kuhn, p. 41, n. 16), che tuttavia, alludendo all'anno di indizione, lascia aperte due possibilità: 451 (o 452) e 466. La prima data godette di maggior favore (e ancora oggi è spesso ripetuta) fino a quando una nota di Bethune-Baker (J.F. Bethune-Baker, *The Date of the Death of Nestorius: Schenute, Zacharias, Evagrius*: JTS 9 [1908] 601-605. Cfr. ora le correzioni di S. Emmel, *Schenoute's...* cit.) basata sul *Libro di Eraclide di Nestorio* (allora recentemente scoperto) faceva accettare il 466.

Scenute partecipò al Concilio di Efeso, al seguito di Cirillo. Altre notizie obiettive non hanno precise indicazioni cronologiche: ebbe rapporti epistolari con i patriarchi Timoteo e Dioscoro; ebbe rapporti con Nestorio quando egli fu esiliato in Egitto (cfr. *Historia Ecclesiastica coptica*); lasciò la direzione del monastero a Besa alcuni anni prima di morire (cfr. Pseudo-Dioscoro, *In Macarium*). Le fonti sono generalmente di carattere agiografico, e dunque costruite spesso su luoghi comuni. Dopo che ne

vengano depurate, restano elementi non obiettivi, ma che possono caratterizzare la sua spiritualità nei confronti della sua epoca.

Scenute acquistò col tempo grande fama e autorità anche al di fuori del Monastero Bianco. Egli divenne un punto di riferimento per tutta la regione, sia per la popolazione, sia anche per i magistrati civili. Parecchie opere ce lo mostrano alle prese con i problemi del suo tempo: carestie, in cui occorreva aiutare la popolazione letteralmente a sopravvivere; scorriere dei nomadi del deserto (per lo più i Blemmi, ben noti da molte fonti), in cui occorreva proteggerla, per quanto fosse possibile, utilizzando la struttura del monastero (che doveva essere molto esteso, ben oltre quanto rimane oggi) come luogo di difesa. Egli esercitò anche la difesa dei contadini contro i latifondisti prevaricatori, e contro le malversazioni dell'esercito. Ma ancora più interessante è quanto ci mostrano altre opere, in cui Scenute è oggetto di visite di magistrati, che attendono da lui insegnamenti morali riguardanti anche lo svolgimento dei loro doveri, e che gli pongono questioni di carattere che riterremmo straordinario, come quella circa la misura del cielo e della terra.

CARATTERE LETTERARIO

Scenute è il più grande autore originale della letteratura copta; egli assume dai pacomiani l'idea di produrre in lingua copta, ma accetta pienamente i generi letterari e i modi retorici greci, come si erano affermati ad Alessandria. Le sue catechesi e le sue lettere fanno parte integrante della letteratura patristica dell'epoca, fatta salva la specificità dei contenuti (che del resto per lo più coincidono anch'essi). Il suo stile, la cui veemenza e talora oscurità sono stati spesso esagerati, lo accomuna agli scrittori ecclesiastici coevi. Se si notano scompensi nei confronti della maggiore maturità di quelli, si deve considerare l'enorme sforzo che deve essere costato il portare il copto (che fino allora, per quanto ci consta, era stato sperimentato solo per traduzioni) al rango di lingua letteraria pienamente autonoma.

Con questa operazione, di tale importanza da determinare la svolta decisiva della letteratura e della cultura copta, Scenute otteneva il doppio risultato di mantenere una certa tradizione culturale del monacismo egiziano, da un lato, e una certa tradizione culturale della scuola teologica alessandrina, dall'altro, andando così incontro sia ai desideri del patriarcato (che specialmente da Teofilo in avanti non tollerava iniziative singole nel proprio dominio) sia ai gusti del cristianesimo della Valle del Nilo.

L'accettazione della cultura letteraria greca e della relativa retorica appare chiaramente dall'impianto e dallo stile delle opere di Scenute, al di là degli ovvi personalismi che vi si trovano, e ha fatto spesso trascurare gli altri fattori sui quali invece noi poniamo l'accento. Egli si occupò anche dell'organizzazione della traduzione su vasta scala dei testi patristici

greci del IV e V secolo, anche se di ciò non abbiamo prove obiettive. E sarà da menzionare a questo punto anche l'attività della preparazione delle traduzioni bibliche «standardizzate», che dal VI secolo in avanti soppianteranno le precedenti redazioni più o meno individuali o accettate ufficialmente dalla Chiesa.

La ricostruzione delle opere nel loro testo complessivo e dei *corpora* scenutiani a partire dal materiale frammentario a disposizione è un traguardo ideale nel suo complesso (perché molte sono destinate a rimanere per sempre frammentarie, e molte altre sono perdute), ma realistico almeno in parte. Alcune indagini condotte dagli anni cinquanta a oggi hanno ottenuto risultati che mutano alcuni severi giudizi emessi da Leipoldt, ma anche da Ladeuze e prima da Amélineau. Noi crediamo che una lettura calma delle opere maggiori nel loro complesso (e non solo in frammenti) rovescerà quel tipo di giudizi.

Purtroppo una piena comprensione dell'opera letteraria di Scenute è tutt'oggi impedita dallo stato insoddisfacente del lavoro di pubblicazione dei suoi scritti. Una tappa fondamentale è tuttavia stata segnata di recente dallo studio di S. Emmel. In esso si dimostra che presso il Monastero Bianco erano state costituite due grandi raccolte che comprendevano tutte le opere ritenute importanti. Anche se non è ben chiara la distinzione fra i tipi di testo scelti a comporre ciascuna delle raccolte, è possibile, allo stato degli studi, notare che la prima, quella dei cosiddetti «canoni», era caratterizzata da opere che si occupavano soprattutto della vita della comunità monastica; mentre la seconda, quella dei cosiddetti *logoi*, da opere di più vario interesse.

TEOLOGIA

Sulla teologia di Scenute è stata prodotta, prima dal Lefort, e poi da Orlandi, una documentazione che ci mostra uno Scenute sicuramente speculativo. Opera molto importante è la *Catechesi cristologica, o De natura Christi* (ed. Lefort; cfr. tr. italiana: T. Orlandi, *La cristologia nei testi catechetici copti*, in: *Cristologia e catechesi patristica*, a c. di S. Felici, I, Roma 1980, pp. 213-229). In essa si parla dell'esistenza di Cristo prima della nascita da Maria; si discutono alcune obiezioni, e in particolare dei Giudei, per i quali Cristo affermò di esistere prima di Abramo. Si trattano poi i seguenti argomenti: il Verbo e la creazione del mondo; la preesistenza del Cristo; l'incarnazione; di nuovo la creazione e il Cristo; il significato di *Theotokos* contro Nestorio; la realtà dell'eucaristia; la fede. Tutti i problemi sono risolti sulla base della «vera» interpretazione di passi della Scrittura, e in sostanza invocando il principio che Dio può fare qualsiasi cosa, e occorre solo prenderne atto, ascoltando appunto le Scritture. È da notare che Scenute afferma di aver trattato questi temi molte altre volte, e di riprenderli in questa occasione su invito di alcuni interlocutori.

Ancora più ampia è la problematica affrontata nel trattato *Contro gli origenisti* (T. Orlandi, *Sbenute, Contra Origenistas*, Roma 1985), scritto in occasione di una specie di crociata antieretica indetta dal patriarca Dioscoro in Alto Egitto intorno al 445: l'uso dei libri «apocrifi» presso gli eretici, gnostici e origenisti; la teoria della pluralità dei mondi (che viene combattuta); il significato della sofferenza dell'uomo, che non contraddice alla bontà di Dio; teorie eretiche sulla Pasqua; la coesistenza eterna di Padre e Figlio; la preesistenza delle anime (che viene combattuta); e di nuovo l'incarnazione e il mistero eucaristico.

A questi due trattati si possono aggiungere altri due, uno *Contro i meliziani* (ed. Guerin, *Sermons inédits de Senouti*: *Revue Égyptologique* 10 [1902] 148-164; 11 [1905] 15-34, II, pp. 17-18), cioè contro coloro che prendono l'eucaristia nei cimiteri e molte volte al giorno, e confondono l'eucaristia con i pasti carnali. Sono i meliziani. Vi sono alcuni «falsi fratelli» che sostengono che non bisogna fare la comunione la domenica. Argomenti contro tali affermazioni. – L'altro trattato è *Contro i manichei* (Amélineau I, 5), e commenta *Mt* 11,13 e *Lc* 17,16, contro l'interpretazione manichea. validità anche dell'AT. Esegesi del versetto sul vino nuovo ecc.; esso difende l'ispirazione divina dell'Antico Testamento, accanto al Nuovo.

Ricorderemo anche il *Contra hellenas et haereticos*, ovvero *De destructione templi, sermo dictus in Antinoe* (ed. Leipoldt, n. 25; Amélineau I, 11): gli idolatri sono peggiori dei demoni, perché i demoni hanno almeno una volta riconosciuto Cristo, mentre essi non lo riconoscono. Contro coloro che non riconoscono Dio: *hellenes* ed eretici. Essi hanno accusato i cristiani come a suo tempo i profeti. Gli eretici sono i discendenti di tutti quelli puniti, dal diluvio in poi. I cristiani confidano in Dio. Continua il paragone fra i cristiani (amici di Dio ecc.) e gli eretici protetti dai demoni. Anche i re pagani furono malvagi, i re cristiani buoni. Azione dei cristiani per distruggere gli idoli. Loro gioia nel farlo. I pagani sono nella tenebra, i cristiani nella luce. Anche i cristiani però peccano. Occorre tornare sulla retta via. I profeti e gli apostoli non se lo sono fatto ripetere. Sulla resurrezione dei morti. Essa ci incita tanto più a tornare sulla retta via. Contro gli eretici. Contro i peccatori. Punizioni finali. Contro gli idolatri. Funzione del sole e della luna. Divinità di Cristo. Non si deve aver paura degli *hellenes* e degli eretici. Contro gli eretici.

Nel complesso la posizione teologica di Scenute si può definire come un'entusiastica accettazione della posizione del patriarcato alessandrino posteriore al voltafaccia antiorigenista di Teofilo. Quali fossero i rapporti precedenti è difficile dire (e del resto è probabile che fino al 399 Scenute non avesse ancora acquistato l'autorevolezza degli anni successivi); ma sospettiamo che egli, a differenza dei pacomiani, fosse piuttosto vicino a quegli ambienti di esegesi letteralistico-materialistica (cfr. *supra*) che favorirono appunto il voltafaccia di Teofilo. Non abbiamo documentazione sulla posizione di Scenute nei riguardi di Calcedonia, ma tutto porta a credere che quella assunta dai suoi successori fosse in linea con la sua ere-

dità spirituale. Su tutto ciò cfr. ora il fondamentale contributo di A. Grillmeier, *Jesus der Christus...* cit., II/4.

MORALE

La maggior parte dell'attività di Scenute era tuttavia rivolta a indirizzare, correggere, incoraggiare e punire la vasta schiera di monaci posta sotto la sua autorità, soprattutto per ciò che riguardava la loro vita morale e pratica, e non intellettuale. Questo è il quadro che ci dipinge la *Vita* scritta da Besa, e al quale offrono riscontro obiettivo i numerosissimi sermoni e frammenti di sermoni conservati nei manoscritti. A essi è stata data fino a oggi la maggiore attenzione da parte degli studiosi; ma anche qui il non disporre delle opere nella loro integrità ha impedito il formarsi di un giudizio sufficientemente critico. Se infatti gli argomenti trattati non suscitano particolare interesse, riteniamo che lo studio della struttura generale dei sermoni e del concatenarsi degli argomenti possa rivelare caratteristiche originali degne di nota, soprattutto nel contesto storico-spirituale dell'ambiente monastico egiziano del V secolo.

1) *Contra Diabolum (Adversus Saturnum I, De visionibus Diaboli)*. È tutto rivolto al diavolo in seconda persona. Sullo spirito dell'impurità che viene nel sogno. I peccati contro natura. Travestimenti del diavolo. Innganni del diavolo: annuncia la fine del mondo. Il diavolo appare ai dormienti perché sa che gli svegli lo riconoscerebbero. Beati coloro che riconoscono il diavolo. Il diavolo equiparato al serpente. Non bisogna aver paura delle visioni del diavolo: Scenute le conosce. Cacciata del diavolo dal cielo.

Edizione: Chassinat, P. Du Bourguet, *Diatribes de Chenoute contre les démons* BSAC 16 (1961-1962) 17-72

2) *De castitate et Natwitate*. Forse si tratta di due omelie distinte. Possibilità di fare il bene e il male. Ai monaci, sulla castità (citazione di Atanasio). Scenute non rimprovera per suo gusto, ma per obbedire al comando di Dio. Gli insegnamenti vengono da Dio, anche se pronunciati per bocca di un uomo. Esempio di Giovanni Battista ed Erode. Sul Natale. Glorificazione di Cristo.

3) *De certamine contra Diabolum. De essentia Diaboli*. Nome ed essenza dei demoni. Funzione dei demoni: mettere alla prova i giusti. Interpretazione di un brano della Scrittura circa l'inondazione. I cristiani attendono aiuto da Dio. Raccomandazioni. Ancora sulla funzione delle tentazioni. Lo Spirito Santo e gli angeli aiutano gli uomini a riconoscere il diavolo. Modi di combattere il diavolo. Dio vuole che noi sconfiggiamo il diavolo, e non viceversa. Funzione del Salvatore.

Edizione: Chassinat; K. Koschorke, S. Timm-F. Wisse, *Scenute, De certamine contra diabolum*. OrChr 59 (1975) 60-77.

4) *De disoboedientia*. Siamo peccatori. Esempi biblici. Anche presso i santuari dei santi, di fronte ai quali ci vergogniamo. Ci adiriamo con chi nega Dio ma facciamo le stesse cose. Ancora sui peccati. Avidità e ricchezze. Ai clerici. Gli dei. Esempi biblici di sacerdoti puniti. Contro chi reca violenza agli altri. Contro pagani ed eretici. Alle donne. Si rivolge alla disobbedienza personificata. Altri peccatori. Non solo i pagani sono vinti dal diavolo. La disobbedienza. Sodomiti. Eretici. Altri peccati.

Edizione: Amélineau I, 6, p. 225.

5) *Quaestiones coram Chosroe duce 1*. Scenute parla di suoi discorsi a Cosroe e ai suoi: p. es. sugli ariani, su ciò che giova ai soldati. Quindi riporta domande di Cosroe e questioni varie. Sul mangiare prima di fare la comunione. Grande lamentela contro i peccati, anche da parte di chi porta il *typos* (la divisa?). Apprezzamento di Cosroe. Scenute prosegue: ognuno deve fare il suo mestiere. Il soldato fa il suo dovere, il monaco vive nel suo ordine. Ma già una volta Scenute ha rimproverato un comandante perché i suoi soldati si comportavano peggio dei barbari. Scenute deve mantenersi puro e continuare a predicare contro i peccati anche dei soldati. Finalmente: questione della misura del cielo e della terra. Lunga spiegazione.

Edizioni: Chassinat; P. Du Bourguet, *Entretien de Chenoute sur des problèmes de discipline ecclésiastique et de cosmologie*. BIFAO 57 (1958) 99-142.

6) *Quaestiones coram Chosroe duce 2*. *Edizione*: Chassinat. Scenute racconta che Cosroe lo interrompe mentre parla. Domanda: come il diavolo ci vince con le sue tentazioni? Risposta: la natura dell'uomo è buona, e se egli sta attento non cade nel peccato. Le due voci del bene e del male e quelli che seguono una o l'altra. Il diavolo nel Nuovo Testamento. Il giudizio finale. Funzione del diavolo: tentazioni. Scenute cambia argomento: punizione dei peccatori. Diluvio. Esortazioni.

7) *Ad Flavianum de iudicibus*. (È inserita una *Epistula ad Paganum - Bakanos*.) Elogio del governatore Flaviano. Tema principale: la giustizia e la carità, che devono essere le qualità di un magistrato. Il caso di Scenute-Paganos. Rapporti fra monaci e laici. Altri temi: digiuno e preghiera. Scenute ricorda altri discorsi tenuti a magistrati. Sono nominati Dioscoride, Heraklammon, Teodoto, Aeliano, Andrea conte. Contro gli idolatri.

Edizione: Chassinat; P. Du Bourguet, *Entretien de Chenoute sur les devoirs des juges* BIFAO 55 (1955) 85-109; P. Cherix, *Étude de lexicographie copte Chenoute, Le discours en présence de Flavien (les noms et les verbes)*, Cahiers de la Revue Biblique 18, Paris 1979.

8) *De officiis magistratuum coram Heraclammon. De modestia clericorum et magistratuum*. Resoconto di quanto ha detto ad Heraklammon

(evidentemente in greco!) Poi altri argomenti: beato chi resta nelle vie della giustizia. Aspiriamo alle grandi cariche ma trascuriamo i doveri che esse comportano. Scenute spiega perché non ha voluto diventare vescovo. Ricorda quando è andato a Efeso. Contro certe abitudini dei ricchi, come trattano i servi. Che differenza c'è fra un *dux* che prega e un *dux* che sta sul *bema* a giudicare? Attenzione a giudicare rettamente! Valore del comando. Esempio di Erode e Giovanni Battista. *Excursus* su Giovanni Battista. Dio è dappertutto. Contro peccatori e pagani. Contro gli ebrei. Sulla Chiesa. Ancora contro gli ebrei.

Edizione Chassinat, Leipoldt, n 15

9) *De officiis. Exhortationes*. Occasione nella quale è stato scritto il trattato: bisogna essere degni della propria posizione. Esempio (al contrario) di Giuda Adamo ed Eva. Se i chierici fanno male, che sarà dei laici? I peccatori sono come Giuda. La collera di Dio. Amare il prossimo. Alcuni stimati in terra sono maledetti in cielo. Raccomandazioni.

Edizione Amélineau II, 2 (= 17 della numerazione errata) prima parte

10) *De officiis communibus Sermo hortatorius*. Raccomandazioni varie.

Edizione Amélineau II, 2 (= 17 della numerazione errata), seconda parte

ATTIVITÀ CONTRO I PAGANI

La polemica contro gli elementi pagani, ancora radicati e diffusi, è anche ben attestata nelle opere di Scenute. Sul piano teorico, numerosissimi sono i passi in cui egli combatte gli *bellenes*, sia per il loro comportamento, sia per le loro dottrine. Egli aveva naturalmente una sua dottrina riguardante la natura e l'azione dei demoni, che espone lungamente in almeno due sermoni (Chassinat 3 e 4). Questa polemica aveva naturalmente dei risvolti pratici, anche abbastanza brutali, che comportavano la distruzione di luoghi di culto e altre angherie, del resto nello spirito dell'epoca. Di esse parlano con apprezzamento parecchie delle fonti storico-agiografiche (cfr. per es. Besa, *Vita Sinuhii*. 83-85) e lo stesso Scenute gli dedica un intero sermone (Chassinat 1), in cui esprime apertamente la gioia dei cristiani nel distruggere gli idoli. Questo aspetto dell'attività di Scenute è divenuto un luogo comune anche troppo sottolineato, dal momento che deve essere considerato nel contesto di un'epoca nella quale questo genere di cose accadeva frequentemente, anche per opera delle autorità civili, e anche fra avverse comunità cristiane. A questo proposito è da dire che lo stesso Scenute si adoperò probabilmente a distruggere testi eretici e apocrifi che circolavano nel suo ambiente, e forse disperse gli ultimi gruppi gnosticizzanti rimasti in Alto Egitto nel V secolo.

Da segnalare *Adversus Saturnum II. Contra magistratum gentilem* Aspra polemica contro un certo pagano (forse un magistrato) che sembra importunasse i monaci.

Edizione. Chassinat, Leipoldt, n 24

Contra idolatras. Lunga omelia contro i pagani.

Edizione. Amélineau I, 7.

TRADUZIONI OMILETICHE

La parte della letteratura copta che consiste di testi attribuiti (nei titoli che si trovano nei manoscritti) a Padri della Chiesa del IV e V secolo, oppure di testi agiografici che sono comunque dati per composti in quel periodo, e che dunque dovrebbero essere tutti traduzioni da originali greci, è sempre stata la più imbarazzante da trattare da parte degli studiosi. Da un lato, essa sembra costituire la quasi totalità del materiale letterario in lingua copta; e una letteratura fatta di traduzioni scoraggia a priori ogni studio storico ed esegetico che non rimandi agli originali. D'altra parte, le attribuzioni d'autore fornite nei titoli dei manoscritti appaiono in gran parte non attendibili, per cui al carattere di traduzione si aggiunge quello di pseudepigrifo.

Ma occorre tener conto di un fatto fondamentale perché il quadro, pur non migliorando qualitativamente dal punto di vista del patrologo, riacquisti una sua «normalità» sotto il profilo della storia letteraria. I testi pseudepigrifi non sono traduzioni, e sono stati scritti da autori copti che operavano in clandestinità durante il periodo della dominazione araba, fra VII e IX secolo. Questo li elimina dal nostro orizzonte, e nello stesso tempo sposta il baricentro della letteratura originale in lingua copta verso un'epoca più tarda (Scenute in questa prospettiva non rappresenta più l'epoca aurea, ma un precursore); ma recupera la letteratura copta come frutto di una attività originale, come che se ne voglia giudicare significato e valore.

Quello che il patrologo deve comunque aver presente è che i titoli che appaiono nei manoscritti devono essere mantenuti distinti dai testi ai quali sono riferiti, e attribuzione e genuinità vanno studiati di volta in volta come problema a sé. Da un punto di vista metodologico, quei titoli non possono essere invocati, non dico come prova, ma nemmeno come base di ipotesi per l'attribuzione di un testo. L'eventuale coincidenza fra l'autore reale di un testo e quello a cui il testo è attribuito nel manoscritto (nei manoscritti è di solito puramente casuale). Quello dunque che occorre valutare è la situazione di fatto che i testi stessi, a prescindere dalle loro titolature, presentano, rispetto a quanto sappiamo della letteratura patristica greca. In questa voce tratteremo di quei testi che:

(a) corrispondono a un originale patristico greco del IV-VI secolo a noi noto; ovvero

(b) appaiono essere stati tradotti dal greco in questa stessa epoca (IV-V secolo), anche se non se ne conosce l'originale.

Nell'uno e nell'altro caso l'autore a cui sono attribuiti nella tradizione copta può essere o non essere quello autentico. In molti casi, peraltro, noto o meno che sia l'originale greco, molti testi sono destinati a rimanere irrimediabilmente anonimi: in modo particolare quelli agiografici (Vite e Passioni).

Un'osservazione va fatta anche riguardo a eventuali brani, anche lunghi, «originali» (cioè risalenti a testi greci del IV-V secolo), che possono essere contenuti nei falsi costruiti nel VII-VIII secolo. Non è possibile, allo stato attuale degli studi, indicarli qui perché non sono sufficientemente certi.

Il lavoro di traduzione compiuto in copto è stato svolto secondo criteri, ed in condizioni tali, che lo rendono assai diverso da quello compiuto per le analoghe letterature dell'Oriente cristiano: siriana, armena e georgiana (araba ed etiopica non possono essere paragonate perché formatesi in condizioni storiche diverse, e spesso derivate dal greco solo secondariamente). Infatti mentre in siriano, armeno e georgiano, insieme a traduzioni di singole omelie (di solito a uso liturgico) si trovano traduzioni sistematiche dei *corpora* degli autori più importanti, e spesso conosciamo le personalità che hanno fatto le traduzioni o le hanno ispirate e suggerite, in copto nessun testo ci parla di tali personalità (che pure devono esserci state, e forse sono fra quelle a noi note, ma non sotto questo aspetto) e la scelta dei testi obbedisce a criteri che dal nostro punto di vista sono assai deludenti.

Invano si cercherebbero opere fondamentali come la traduzione armena di Ireneo o quella siriana di Atanasio; per tacere del fatto che tutta la produzione più bella o anche quella che si può definire la più «normale» dei Padri cappadoci, di Cirillo o di qualunque altro grande Padre, che è presente in siriano, armeno e georgiano, è quasi del tutto assente in copto.

Questa constatazione non deve però suggerire una svalutazione della qualità della cultura dei copti, per il motivo molto semplice che i copti in questo periodo partecipavano indifferentemente sia della cultura in lingua greca sia di quella in lingua copta. Come per le traduzioni bibliche, noi non crediamo che il fine unico delle traduzioni fosse quello di portare alcuni testi greci a livello di persone che non conoscevano il greco (anche se questo in qualche caso può essere stato uno dei fini). Noi crediamo che lo scopo più qualificante fosse quello di costruire un settore della letteratura spirituale in una lingua che gli Egiziani potessero sentire personalmente e intimamente propria, anche se essa rimaneva pur sempre alquanto artificiale, e anche se, ove necessario, gli stessi lettori dei testi in copto potevano anche leggere testi in greco.

Le traduzioni furono eseguite per lo più negli *scriptoria* monastici; e anzi è molto probabile che la maggior parte di esse venga dal monastero di

Scenute, per suo impulso. I monaci copti non si preoccupavano se non eccezionalmente di questioni strettamente teologiche anche se, dal momento che la loro tradizione, formatasi intorno alle controversie cristologiche del IV e V secolo, considerava come eretici uomini (piuttosto che teorie), essi potevano avere interesse a conoscere e ritenere gli anatemi teologici contenuti in omelie, di contenuto peraltro morale, e anche qualche allusione polemica alle loro dottrine. Sarebbe vano tuttavia cercare, nei manoscritti che essi avevano a disposizione, opere il cui scopo fondamentale sia quello di discutere teologicamente tali dottrine. Tutt'al più, in pochissimi testi, si mette in guardia gli ascoltatori da alcuni testi gnosticizzanti popolari, che dovevano avere una certa fortuna presso gli Egiziani.

Inoltre, i monaci copti non erano uomini espressamente di studio. Contrariamente ai loro confratelli d'Oriente e d'Occidente, essi non potevano darsi alle scienze, né profane né divine, nelle loro celle. Essi soprattutto pregavano, e anche dovevano lavorare per il loro sostentamento; ma l'applicazione a un lavoro concettuale con risultati pratici manifestandosi in opere scritte (il che presuppone anche la lettura di testi teologici di autori precedenti) era fuori dalle *Regole* di Pacomio e dei suoi successori, e fuori soprattutto dalla loro mentalità. Ne deriva che tutti i testi che ci sono pervenuti avevano un fine immediatamente pratico, non solo dal punto di vista dell'edificazione dei lettori e degli ascoltatori, ma propriamente dal punto di vista dell'uso, cioè erano libri letti nelle *synaxeis* dei monasteri e delle chiese. Onde la differenza grandissima e subito evidente fra le opere tramandate in greco e in copto, nonostante gli inizi del cristianesimo egiziano (copto) avessero conosciuto una cultura squisitamente greca.

a) Fra i grandi nomi della patristica greca, di Atanasio noi abbiamo in lingua copta la traduzione della *Vita Antonii* e del commento ai *Salmi* (*Vita Antonii*, a c. di G. Garitte, CSCO 117/8, Louvain 1949; *Expositio in Psalmos*, a c. di David: ROC 24 [1924] 3-57); ma le grandi apologie contro gli ariani, e le opere autobiografiche, polemiche e storiche mancano completamente. Al loro posto abbiamo una lista di omelie abbastanza lunga, che tuttavia non corrisponde in nulla alla raccolta greca (in PG 28,905-1100), già fortemente sospetta. Citiamo per esempio un'omelia detta *Sull'anima e sul corpo* (ed. Budge, *Coptic Homilies*, pp. 115-132) che si trova in altre lingue sotto il nome di Melitone di Sardi, Giovanni Crisostomo e Alessandro di Alessandria (cfr. O. Perler: RSR 51 [1963] 407-421; J.A. de Aldama, *Repertorium pseudochrysostomicum*, Paris 1965, n. 263). Vi è anche una serie di omelie di diverso soggetto, che contengono dei passaggi autobiografici leggendari (cfr. *infra*); e alcune omelie che commentano passaggi biblici, senza altra caratteristica che alcune digressioni moralizzanti sui vizi e le virtù, e di cui una, per esempio, è tramandata in greco sotto il nome di Basilio (su *Rom* 1,28, ed. Budge, *Coptic Homilies*, pp. 58-65; cfr. PG 31,1705-1714. Cfr. poi su *Matteo* XX, 1-16, ed. Budge, *Coptic Homilies*, pp.

80-89; su *Giovanni XI*, ed. Bernardin: *Am. Journ. of Sem. Lang.* 57 [1940] 262-290; sulla passione, ed. Bernardin: *JTS* 38 [1937] 113-129). Noi abbiamo, è vero, la traduzione delle Lettere Festali (ed. Lefort, *CSCO* 150/1, Louvain 1955; cfr. A. Camplani, *Le Lettere Festali di Atanasio di Alessandria. Studio storico-critico*, CMCL, Roma 1989); ma altre lettere tramandate sotto il suo nome, generalmente indirizzate ai monaci, contengono dei dati assai poco interessanti, e sono ignorate dalla tradizione greca. Vi è anche una Preghiera di Atanasio prima di morire (ed. Budge, *Miscellaneous...*, pp. 503-511; E. Husselman, in: *Studies Crum: Bull. of the Byz. Inst.* 2 [1950] 319-337), composta di raccomandazioni pie, senza alcun riferimento autobiografico.

b) Di Cirillo di Alessandria sono naturalmente ignorati tutti i commenti biblici; ma sono anche ignorate quasi tutte le opere di controversia nestoriana, salvo una sola delle *Apologiae duodecim capitulorum* – un codice inedito, già del Monastero Bianco: Cairo 9721; Ryland's 64; Parigi 131 (3) 42 –, il *Contra Iulianum* e le *Lettere* (cfr. tuttavia un frammento di lettera festale, ed. Till, *Osterbrief und Predigt...*, Leipzig 1931). In compenso, gli si attribuisce un *Encomio di Atanasio*, pieno di narrazioni che si potrebbero definire perfino stravaganti (ed. Orlandi, *Testi copti*, Milano 1968; cfr. Elanskaia, *Chronique d'Égypte* 45 [1970] 208-214); un'omelia sulla Vergine, condensato di lodi senza alcuna originalità [ed. Budge, *Miscellaneous...*, pp. 139-146]; cfr. A. Camplani, *La prima lettera festale di Cirillo di Alessandria e la testimonianza di P. Vindob. K 10157*: *Aug* 39 (1999) 129-138.

c) Di Giovanni Crisostomo abbiamo alcune omelie autentiche in certe raccolte, soprattutto boairiche (codice Vaticano copto 57. Un codice frammentario del Monastero Bianco contiene un'analoga raccolta saidica; per il resto si tratta di testi di cui l'originale, sia pure in greco, è stato riconosciuto non-autentico, ovvero di testi di cui secondo ogni probabilità non è mai esistito un originale greco. Limitandoci alle opere edite, elencheremo: *De muliere Chananaea*, ed. Budge, *Coptic Homilies...*, pp. 133-146 (de Aldama, *Repertorium*, n. 434); *In Ioseph patriarcham*, ed. F. Rossi, *Trascrizione di alcuni testi copti tratti dai papiri del Museo Egizio di Torino*, Mem. Accad. Scienze Torino, II.36 (1884) 20-26 (de Aldama, *Repertorium*, n. 293); *In castam Susannam*, ed. Rossi, *Papiri copti*, II, 2, pp. 26-38, e Budge, *Homilies*, pp. 46-57 (de Aldama, *Repertorium*, n. 176); *In Natalem*, ed. Crum, *Theological Texts from Coptic Papyri*, Oxford 1913, pp. 18-21 (PG 61, 763-768); *De paenitentia et abstinentia*, ed. Budge, *Coptic Homilies...*, pp. 1-45 (de Aldama, *Repertorium*, n. 269); *De poenitentia*, ed. H. de Vis, *Homélies coptes de la Vatican*, I, Huniae 1992, pp. 200-204 (nel codice, sotto il nome di Severiano di Gabala; de Aldama, *Repertorium*, n. 462); *In Michaelem archangelum et de latrone bono*, ed. Simon: *Orientalia* 3 (1934) 217-242 e 4 (1935) 222-234; *In Raphaellem archangelum*, ed.

Budge, *Miscellaneous...*, pp. 526-533 e 1189-1191; *In Iohannem Baptistam*, ed. Budge, *Apocrypha...*, pp. 128-145; *In Heliam prophetam*, ed. Crum: *TSBA* 9 (1893) 355-404; *In Lucam* 7,37, ed. Abd al-Masih: *BSAC* 15 (1960) 11-39; *In Victorem*, ed. Bouriant: *MMAFC* 8 (1893) 147-242 (cfr. T. Orlandi: *Acme* 23 [1970] 175-178 [= *Miscellanea De Marco*]). – Due eccezioni sono rappresentate dall'omelia *In David et Saul III* (ed. Rossi, *Papiri copti*, II, 2, pp. 38 ss.; v. PG 54, 695-708) e dal trattato *Ad Stelechium de compunctione* (da un papiro di Vienna ed. Orlandi, *Papiri copti di contenuto teologico*, Wien 1974 [= *Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österr. Nationalbibliothek*, n.s. 9]; v. PG 47, 411) che sono testi sicuramente autentici. Quasi nulla è conservato dei grandi commenti sul Nuovo Testamento (esistono solo alcuni estratti comprendenti passaggi più specificamente «moralì», citati *supra*), né delle omelie più significative per la sua vita pastorale e le sue opinioni teologiche (l'omelia *De muliere Chananaea* è forse autentica; da essa è però stata tolta in copto gran parte della prefazione, che riguardava avvenimenti autobiografici).

d) Basilio di Cesarea (ca. 330-379) è ben noto presso i copti, sia sotto l'aspetto della vita che dell'attività letteraria. Alcune delle sue opere si trovano in traduzione copta, talora anche attribuite ad altri autori (a causa di un meccanismo non infrequente in questa tradizione); altre poi sono a lui attribuite, ma con tutta probabilità non sono autentiche. Qui elencheremo quei testi, che hanno un originale greco sicuramente basiliano. Fra le omelie, abbiamo il testo quasi completo della prima *De ieiunio* (PG 31, 160-184) in un codice boairico della Vaticana, Copt. 58, 12 (ff. 178-194) del IX-X secolo (A. Hebbelynck, A. Van Lantschoot, *Codices coptici Vaticani*, Città del Vaticano 1937, *Bibliothecae Apost. Vaticanae codices manu scripti recensiti*, pp. 398-399). Il copto tralascia la parte iniziale, e comincia in corrispondenza della col. 164 del greco, seguendo fedelmente o quasi fino alla col. 173, lin. 6; quindi se ne allontana parzialmente, conservando per lo più gli stessi concetti, ma spesso in ordine diverso. Ci troviamo dunque in presenza di una diversa «redazione» dell'omelia, esistente già forse in greco. Che in copto questa redazione risalga abbastanza indietro nel tempo è provato da tre frammenti saidici provenienti dal Monastero Bianco (Paris, *Bibl. Nat.*, *Copte* 131 [2] 117 e 119; *British Museum, Cat. Crum* n. 174. Cfr. L.-Th. Lefort, *Homélie inédite du Pape Libère sur le jeûne*: *Muséon* 12 [1911] 1-22, p. 3) che concordano con il relativo testo boairico anche dove questo discorda dal greco (per es. ff. 192-194); essi sono pure del X secolo circa, ma di solito i codici saidici testimoniano uno stato di fatto risalente a due o tre secoli indietro. È interessante notare, sulla scorta del Crum (W.E. Crum, *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, II, New York 1926, p. 162, n. 21), che un brano di questa redazione (f. 191), riguardante l'ubriachezza, si trova uguale in un'omelia copta attribuita ad Atanasio di Alessandria (ora edita da L.-Th. Lefort: *Muséon* 71 [1958] 45-50; cfr. pp. 42-43). Anche dell'omelia *Quod Deus non sit auctor malorum*

(PG 31, 329-353) esiste la traduzione quasi completa in un codice della Vaticana, Copt. 57, 11 (ff. 74-89) del secolo IX (cfr. il catalogo di A. Hebbelynck, A. Van Lantschoot, cit., p. 372). Anche in questo caso è tralasciata la parte iniziale, e la corrispondenza con il greco va dalla col. 332 lin. 20 alla fine. L'omelia è attribuita, secondo l'*inscriptio*, a Giovanni Crisostomo; ma questo si spiega facilmente con il fatto che il codice che la tramanda è per il resto dedicato completamente a una antologia di omelie di Crisostomo, nella quale sarà stata inserita a suo tempo questa di Basilio, destinata perciò in breve a diventare pseudepigrifa. Del resto anche nella tradizione greca il nome di Crisostomo ha spesso sostituito altri meno conosciuti ma autentici autori di omelie. Più interessante è che a questa omelia si fa forse allusione in un catalogo di opere di Atanasio, incluso nella *Storia dei Patriarchi di Alessandria* (in arabo: X secolo) di Severo di Ashmunein (ed. B. Evetts, PO I, 4 [Paris 1907], p. 422. Cfr. T. Orlandi, *Studi copti*, Milano 1968, p. 68): trattato sul male, in cui prova che esso viene dal diavolo, e non c'è male in Dio. Questo significherebbe che in quel periodo, e certo anche un po' prima, il testo circolava (anche) sotto il nome di Atanasio, e testimonierebbe una intersezione nella tradizione letteraria dei due autori.

L'omelia greca chiamata generalmente *De misericordia et iudicio* (PG 31, 1705-1714) e che in realtà contiene il commento a un passo dell'*Epistula ad Romanos* (1, 28 ss.), è di autenticità incerta, sebbene in effetti essa sia compresa in un buon numero di manoscritti (soprattutto della famiglia M di S.Y. Rudberg, *Étude sur la tradition manuscrite de s. Basile*, Uppsala 1953. Sull'omelia, cfr. p. 117) l'attribuzione a Basilio è per lo meno molto antica. Un codice saidico del VII secolo ne comprende la traduzione integrale, ma sotto il nome di Atanasio (cod. British Museum Or. 5001; cfr. W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the B. M.*, London 1905, pp. 60-64, n. 171. Ed. E.A.W. Budge, *Coptic Homilies*, London 1910, pp. 58-65); anche sotto il nome di Atanasio essa è menzionata (come crediamo) nel catalogo di opere compreso nella già menzionata *Storia della Chiesa* (ed. cit. alla nota 4 di p. 50, pp. 52-53): *scripsit etiam de misericordia et iudicio*. La traduzione dell'omelia, al di là degli errori della trasmissione manoscritta, denota la volontà di volgere con precisione i concetti e le sfumature linguistiche greche in un copto ancora non perfettamente adattato a queste esigenze. Del grosso corpus degli *Ascetica* i copti conoscevano il cosiddetto *Prooemium in regulas fustius tractatas* (PG 31, 890), conservato in saidico in un palinsesto proveniente dal Monastero Bianco (J. Ryland's Library, Manchester; cfr. catal. Crum, n. 62, fol. 3a). Il testo ivi offerto è abbreviato, rispetto al greco. Inoltre le cosiddette *Constitutiones asceticae* (PG 31, 1326-1428), il cui codice saidico, per quel che ne rimane, è stato ricostituito dal Lefort (L.-Th. Lefort, *Les Constitutions ascétiques de s. Basile*. Muséon 69 [1956] 5-10). L'ordine del testo è assai diverso da quello presentato dai manoscritti greci: all'inizio è posto come prologo un brano che in greco risulta extravagante (PG 31, 1509D); seguono nell'ordine (salvo le

lacune fra un frammento e l'altro) i capp. 24, 4, 8, 29, 30, 33, 34, 19, 2, 17. Non siamo in grado di dire se quest'ordine corrisponde a quello di qualche famiglia minore della tradizione greca; la traduzione appare fedele, condotta su un testo greco quale ci è offerto dall'edizione benedettina. Lo stesso codice, anch'esso proveniente dal Monastero Bianco, conteneva subito dopo le *Constitutiones* il secondo libro del cosiddetto *De baptismo* (PG 31, 1580-1628), opera in realtà che tratta anch'essa di problemi monastici in forma di domande e risposte. L'autenticità è dubbia, ma per parere concorde di Bardenhewer e Gribomont non del tutto improbabile (Bardenhewer III, p. 144; J. Gribomont, *Histoire du Texte des Ascétiques de s. Basile*, Louvain 1953, pp. 306-308). Dei *Canones Basilii* (W. Riedel, Leipzig 1900 - l'eventuale testo greco non è pervenuto), esistono in copto frammenti estesi da due manoscritti saidici: il primo è un codice papiraceo conservato a Torino (cfr. le notizie aggiornate sul codice in T. Orlandi: Muséon 87 [1974] 115-127; cfr. W.E. Crum: Proc. of the Soc. of Bibl. Archaeol. 26 [1904] 57-62); il secondo un codice pergameneo proveniente forse dal Monastero Bianco, conservato a Dublino presso la Chester Beatty Library (Cfr. anche P.E. Kahle, *Bala'izab: Coptic texts from Deir el-Bala'izab*, London 1954, n. 31; J. Drescher: Annales Serv. Ant. Égypte 51 [1951] 247-256).

e) Di Gregorio di Nazianzo abbiamo la testimonianza copta di tre omelie autentiche; un'altra di Gregorio di Nissa è passata sotto il suo nome *De sacrificio Abrahae*, ed. Chainé: ROC 17 (1912) 395-409; 18 (1913) 36-41. Le omelie autentiche sono: *De charitate*, cod. Vaticano copto 66, n. 12 (PG 35, 857-909); *In Pascham*: cfr. W.E. Crum, *Catalogue...*, n. 182; *In Athanasium alexandrinum*, ed. Orlandi: Muséon 33 (1970) 351-366.

f) Di Gregorio di Nissa, oltre all'omelia sopra citata, attribuita a Gregorio di Nazianzo, ci è conservato il *Dialogus de anima et resurrectione* (CPG 3149 = PG 46, 11-160). Conosciamo un solo codice del testo copto, di cui purtroppo sono pervenuti solo frammenti. Esso apparteneva alla biblioteca del Monastero Bianco (cfr. *supra*). Quanto resta è accuratamente descritto e pubblicato da Coquin e Lucchesi, a cui anche si deve l'identificazione (R.G. Coquin, E. Lucchesi, *Une version copte du De anima et resurrectione (Macrina) de Grégoire de Nysse*. OLP 12 [1981] 161-201). Solo due fogli erano stati pubblicati precedentemente da Vergote (J. Vergote, *Zwei koptische Fragmente...*: OCP 4 [1938] 47-64; cfr. anche W.C. Till, *Bemerkungen...*: Orientalia 12 [1943] 328-337) che aveva pensato ad un'opera di Ippolito romano. Il codice può essere datato al X-XI secolo. Si noti che quanto rimane del codice non consente di sapere a chi fosse attribuito il testo, né se la redazione corrispondesse in tutte le sue parti a quella greca. Ma soprattutto è importante l'esistenza della traduzione delle *In Ecclesiasten homiliae VIII* di Gregorio di Nissa (CPG 3157 = *Opera*, V 277-442 = PG 44, 616-753). (Cfr. T. Orlandi, *Gregorio di Nissa nella letteratura copta*: VetChr 18 [1981] 333-339; E. Lucchesi, *Les homélies sur l'ecclé-*

siaste de Gregoire de Nysse [CPG 3154], *Nouveaux feuillets coptes*: VC 36 [1982] 292-293.) Un solo codice ne conserva la traduzione in saidico; e purtroppo ne sono pervenuti solo frammenti, sia pure abbastanza consistenti. Essi sono pubblicati da molto tempo (i fogli di Napoli in E. Amélineau, *Oeuvres de Shenoudi*, Paris 1907-1914, II, n. XXI [pp. 415 ss.]. Il foglio di Parigi parzialmente da J. Leipoldt, *Shinuthii arch. Vita et opera omnia*, III, Paris 1908, CSCO 42, p. 224, insieme con altri frammenti da un'opera davvero di Scenute In. 47, *De iudicio finali*), ma sfortunatamente fra le opere di Scenute, per motivi che non è qui il caso di specificare. L'attribuzione a Scenute ha così sempre impedito di fatto il riconoscimento del vero autore, oltre al vero contenuto dell'opera.

È da notare che la scelta fra i commentarii all'*Ecclesiaste* era abbastanza vasta, a cominciare da quello di Didimo, autore egiziano che, sebbene anch'egli origenista (in senso generico), fu ritenuto ortodosso fino al Concilio di Costantinopoli del 553 (per altri commentari rimandiamo alle indagini di S. Leanza, *Procopii Gazaai Catena...*, CCG 4, Turnhout 1978). La scelta dunque non fu né obbligata né naturale, ma (come crediamo) dettata da una precisa volontà, i cui scopi tuttavia vanno chiariti. Appare logico mettere in relazione stretta le traduzioni dei due trattati di Gregorio, e a questo punto aggiungere forse anche la traduzione del *De vita Gregorii Thaumaturgi* e l'eventuale traduzione originale saidica del *De deitate Filii et spiritus sancti*; e attribuirne l'esecuzione a uno degli ambienti monastici dell'inizio del V secolo. A noi sembra anche inevitabile riconoscere questo ambiente nella parte di monaci egiziani di tendenza origenista.

Come si è visto, il lavoro di traduzione si svolse in una Chiesa egiziana divenuta ormai teologicamente più uniforme, e organizzata in maniera complessa e perfezionata. Finite le dispute gnostiche e il pericolo della scissione meliziana e dell'eresia ariana, l'interesse si spostò verso l'istituzione di una cultura e di una prassi utili al lento progresso di giorno in giorno della Chiesa egiziana della Valle del Nilo, che (soprattutto attraverso l'influsso di alcuni ambienti monastici) diventava sempre più «copta». Essa infatti acquistava via via quelle caratteristiche che la identificheranno spiritualmente nel periodo dopo Calcedonia, quando anche da un punto di vista organizzativo sarà staccata dal cristianesimo «internazionale».

CALCEDONIA E LE PLEROFORIE

Il secolo abbondante che va dal Concilio di Calcedonia (451) all'ascesa al trono di Damiano (578), per quanto estremamente tormentato, risulta fondante della Chiesa che propriamente chiamiamo copta, distinguendola da quella egiziana precedente. Dopo il rifiuto da parte del patriarca Dioscoro (444-454) di accettare le risoluzioni del Concilio di Calcedonia, in un primo tempo sia gli Egiziani (-alessandrini) sia l'impero sperarono di poter addivenire a un accordo. Il seggio di Alessandria fu conteso spesso

da due o più vescovi, consacrati dai diversi partiti, ma nel complesso si cercava di evitare una netta divisione nell'organizzazione ecclesiastica.

Gli stessi anticalcedonesi conobbero al loro interno molti dissensi. Quando l'*Henoticon* di Zenone fu accettato da Pietro Mongo (477-490), molti non furono convinti, e si formò il partito degli *akephaloi*, che non riconoscevano alcun vescovo ad Alessandria. Un'altra divisione si formò a causa di differenti opinioni teologiche ad Antiochia, fra Severo e Giuliano (inizi del VI secolo), ma ebbe presto riflessi sulla situazione egiziana. Infatti dopo la fine dello scisma acaciano (Antiochia, 519) l'imperatore Giustino perseguì i monofisiti di Siria ma non (ancora) quelli d'Egitto, per cui molti siriani (fra cui appunto Severo e Giuliano) si rifugiarono in Egitto. Qui ambedue i teologi trovarono adepti.

La discordia divenne politica al momento della successione di Timoteo III (535), contesa fra Teodosio (severiano) e Gaiano (giulianista). Il primo prqvarrà, con l'aiuto dell'imperatore, ma si formerà il partito dei gaianiti, che non ne riconosceranno l'elezione. Dopo le persecuzioni di Giustiniano (527-565) e grazie anche all'opera di Giacomo Baradeo (che riuscì a mettere riparo dopo il periodo di cosiddetta anarchia seguita alla morte del patriarca Teodosio, 566) la Chiesa copta comprese di dover ormai contare solo sulla sua capacità di sopravvivere e darsi ordinamento e vita autonome.

In questo periodo, anche più che in quelli precedenti, molta importanza ebbe l'opera dei monaci, e in particolare di alcune figure che, completamente dimenticate dalla tradizione in lingua greca (anche anticalcedonese), sono celebrate in una serie di testi in copto. Alcuni di essi (Abraham, Apollo, Manasse) rappresentarono la resistenza anticalcedonese in seno ai pacomiani, che nella loro struttura ufficiale furono costretti a schierarsi con la Chiesa imperiale. Essi dovettero abbandonare i loro monasteri e ne fondarono degli altri, che divennero il centro della resistenza teodosiana. Questi monasteri riconobbero probabilmente come loro punto di riferimento il monastero che si richiamava a Scenute, e da questo momento i pacomiani diventeranno estranei alla Chiesa copta.

La scissione dogmatica e gerarchica avvenuta in seguito al Concilio di Calcedonia ebbe naturalmente anche conseguenze di carattere culturale, che porteranno al distacco sempre più accentuato della tradizione letteraria in lingua copta da quella greca di tipo internazionale. Tuttavia gli effetti della scissione, in campo culturale, non furono immediati; essi cominciarono a prendere consistenza verso l'inizio del VI secolo, quando le vicende seguite all'esilio di Teodosio di Alessandria fecero cessare le speranze, non tanto di un riavvicinamento fra i patriarchi calcedonesi e anticalcedonesi (non fu questo il problema principale), quanto della possibilità che si svolgesse in Egitto una normale vita ecclesiastica, mantenendo convinzioni dogmatiche e gerarchie diverse da quelle approvate ufficialmente dalla sede imperiale.

È questo, probabilmente, il momento in cui il greco cominciò a essere sentito come lingua degli oppressori, e la cultura greca patristica guarda-

ta con sospetto, come veicolo di dogmi e di notizie storiche fallaci e ingannevoli. Si cominciò ora, noi crediamo, a sentire la necessità di costruire una cultura storica e spirituale (la teologia vera e propria rimaneva un campo tutto speciale) tipicamente egiziana (copta), in opposizione a quella appoggiata dal governo centrale dell'Impero bizantino.

Non crediamo però che la questione formale della lingua sia stata subito quella centrale; si tratta invece, a mio modo di vedere, di un processo storico naturale, per cui la volontà di differenziazione rispetto a quanto veniva da Costantinopoli ha portato prima alla chiusura nei riguardi delle novità, delle eventuali nuove opere che giungessero in greco in Egitto, e poi nei riguardi della lingua greca stessa.

1) L'opera che caratterizza meglio questo periodo letterario è la cosiddetta *Historia Ecclesiastica*. Essa rispecchia più di ogni altra l'affermarsi di una coscienza nazionale della Chiesa egiziana, che ancora si considera parte integrante della Chiesa internazionale, ma comincia a riflettere sulla sua storia particolare per trovarvi una propria identità e le ragioni della propria fedeltà a quelli che essa riteneva i veri dogmi e le vere tradizioni del cristianesimo. Essa è rimasta nella tradizione copta dei secoli posteriori come l'opera storica fondamentale, e la fonte autorevole a cui attingere le notizie di cui si avesse bisogno. A essa farà ricorso il redattore della *Storia dei Patriarchi* araba, che con la sua continuazione rappresenta tuttora il testo storico ufficiale del patriarcato alessandrino.

Per quanto si può dedurre dalla ricostruzione dei manoscritti frammentari, essa comprendeva due parti ben distinte. La prima parte era la traduzione dei primi 7 libri dell'*Historia Ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea, con alcune modifiche. Sono note in particolare quelle relative alla vita di Mani, con una inserzione «originale» derivata forse dagli *Acta Archelai*. La seconda parte, come ci attesta un manoscritto di cui è pervenuto anche l'ultimo foglio, consisteva di 5 libri (i libri erano dunque in tutto 12). Essa cominciava probabilmente con il resoconto della persecuzione di Diocleziano. Sebbene il testo in questo punto sia completamente perduto, dobbiamo supporre che questo avvenimento trovasse il debito rilievo. La crisi meliziana era riportata in modo simile a quello che troviamo nella *Passio Petri alexandrinii*. Si descriveva poi il Concilio di Nicea e le varie fasi della crisi ariana sotto i pontificati di Alessandro e Atanasio, con la narrazione della morte di Ario e dei vari esili di Atanasio, e con lunghi *excursus* sull'apparizione della croce a Gerusalemme e il miracolo dell'uccisione di Giuliano da parte del fantasma di s. Mercurio.

Secondo i principi che erano già della *Storia* di Eusebio, viene fatto un elenco degli scritti di Atanasio, come poi si farà di quelli di Teofilo, Cirillo, Giovanni Crisostomo e Timoteo Eluro. Di Teofilo si narra la distruzione dei templi pagani, in particolare del Canopo che viene trasformato in uno dei maggiori centri del monachesimo pacomiano (Monastero della Metanoia). C'è poi un episodio riguardante un fantomatico vescovo Fi-

lippo di Anatolia al tempo di Valentiniano e Valente (di lui si hanno delle opere nella tradizione copta); la storia di Arsenio, precettore dei figli di Teodosio e poi monaco nella Nitria; si parla della personalità degli imperatori Arcadio e Onorio e dell'invasione di Alarico (per questo episodio cfr. il *Sinassario*, ed. Forget, I, p. 14); del conflitto fra Giovanni Crisostomo ed Eudossia.

Si giunge così alla parte cruciale e finale della *Historia*. Di Cirillo si narra come fosse tenuto in grande considerazione dalla corte imperiale, e come facesse distruggere le opere di Giuliano l'Apostata contro i cristiani; quindi i suoi rapporti con Nestorio e il Concilio di Efeso (in dipendenza dagli *Acta* alessandrini di quel concilio); quindi le ultime vicende di Nestorio, i suoi rapporti con Scenute e la sua morte nell'esilio egiziano. Finalmente si narrano le tragiche vicende di Dioscoro e del Concilio di Calcedonia; e subito il tormentato periodo dei due vescovi rivali Timoteo Eluro e Timoteo Salofaciolo (Pshoi, in copto). Questa parte finale esiste anche nella redazione in arabo inclusa nella *Storia dei Patriarchi*. I frammenti copti e il testo arabo forniscono un'idea abbastanza precisa di quanto conteneva la parte finale della *Storia ecclesiastica*.

Dati i confini cronologici del contenuto, è probabile che la *Historia Ecclesiastica* sia stata compilata, nella forma attuale, poco prima o poco dopo la morte di Timoteo Eluro (477). È possibile che la prima parte esistesse già in una traduzione copta eseguita nel periodo precedente; la seconda parte esisteva forse sotto forma di documentazione spicciola presso il patriarcato di Alessandria, ma dato il suo carattere spiccatamente popolare, la redazione finale deve essere stata concepita appunto in questo periodo, mediante la scelta delle notizie che potessero interessare il pubblico cui si rivolgeva o che comunque fossero in linea con gli intenti del patriarcato alessandrino anticalcedonese. Riteniamo probabile che anche questa seconda parte sia stata scritta prima in greco, ma anche riteniamo probabile una immediata traduzione in copto.

Edizioni: T. Orlandi, *Storia della Chiesa di Alessandria*, Testi e docum. per lo studio dell'antichità 17 e 31, 2 voll., Milano 1968-1970. Altri frammenti: D.W. Johnson, *Further Fragments of a Coptic History of the Church*: Cambridge OR.1699R: Enchoria 6 (1976) 7-18; T. Orlandi, *Nuovi frammenti della Historia Ecclesiastica copta*, in: AA VV., *Studi in onore di Edda Bresciani*, Pisa 1985, pp. 363-384. L'edizione più recente, di tipo multimediale, può essere consultata in Internet: <http://rmcisadu.let.uniroma1.it/~cmcl>. Cfr. Th. Baummeister, *Koptische Kirchengeschichte. Zum Stand der Forschung*, in: *Actes du IV^e Congrès Copte*, a c. di M. Rassart-Debergh, J. Ries, II, Louvain-la-Neuve 1992, pp. 115-124; J. Den Heijer, *Mawhub Ibn Mansur et l'historiographie copto-arabe*, Louvain 1989.

2) Un altro testo che caratterizza bene il clima storico e culturale di questi anni è Dioscoro di Alessandria, *In Macarium ep. Tkou*. Il testo, quale lo abbiamo oggi, è il risultato della manipolazione di scritti anteriori di varia provenienza, per costruire un'omelia del genere encomiastico su Macario. Questa manipolazione non deve tuttavia essere molto tardiva: l'attribuiremmo al VI secolo. I testi da cui il redattore ha attinto erano:

(a) un resoconto del viaggio del vescovo-monaco Macario con Dioscoro a Costantinopoli per partecipare al concilio, e quindi dei fatti accaduti a Costantinopoli prima del ritorno di Macario in Egitto conseguente allo spostamento del Concilio a Calcedonia. Questo resoconto si finge fatto dallo stesso Dioscoro, che parla in prima persona. Esso è interrotto in maniera meccanica dalla parte (b), e non sembra aver compreso in origine anche la parte (c).

(b) Il resoconto dei disordini avvenuti al momento del ritorno a Gerusalemme di Giovenale, dopo Calcedonia. L'episodio di Longino. La storia di Andragate. Questa fonte sembra essere stata una tipica raccolta di pleroforie, tramandate anche singolarmente. Infatti l'episodio di Longino si trova anche nella *Vita di Shenute* di Besa e tramandato a sé in etiopico. La storia di Andragate si riferisce poi piuttosto alla crisi nestoriana, e dunque al Concilio di Efeso, che non a quello di Calcedonia. Andragate appare anche nella *Vita Petri Iberi*. L'autore di questa parte sarebbe un Pietro, probabilmente quello di Bardenhewer IV, 80.

(c) Il resoconto della visita di Papnute, personaggio peraltro non meglio identificato, probabilmente il superiore dei pacomiani dell'epoca, a Gangra, dove Dioscoro è in esilio. Vi è prima un dialogo fra Dioscoro e Papnute, poi la narrazione del «martirio» di Macario.

L'opera va vista nel contesto della produzione delle cd. *Pleroforie*, e in particolare della *Vita di Dioscoro* scritta dal diacono Timoteo. Essa unisce il racconto di episodi miracolosi a una serie di brani dottrinali rivolti contro le decisioni di Calcedonia, e soprattutto uno spiccato interesse per l'ambiente monastico, dipinto come il vero promotore della lotta condotta dal vescovo Dioscoro. Lo stesso Macario prima che vescovo è visto come anacoreta (per un riassunto cfr. *Sinassario*, ed. Forget, I, pp. 88-89).

Edizioni: D.W. Johnson, *A Panegyric on Macarius Bishop of Tkow Attributed to Dioscorus of Alexandria*, Louvain, 1980; tr. it.: T. Orlandi, *Omèlie copte*, Torino 1981.

3) In questo contesto è anche da ricordare l'opera di Teopisto Diacono, *Vita Dioscori ep. Alexandriae*.

Edizioni: F.N. Nau, *Histoire de Dioscore Patriarche d'Alexandrie écrite par son disciple Theopiste*. Journal Asiatique X, 1 (1903) 5-108, 241-310; W.E. Crum, *Coptic Texts Relating to Dioscorus of Alexandria*. Proceedings of the Society of Biblical Arch. 25 (1903) 267-276.

4) *La vita di Atanasio*. Dalla *Historia ecclesiastica* deriva direttamente un testo inteso a celebrare il grande Atanasio di Alessandria, evidentemente quale «Padre fondatore» della Chiesa copta. In esso si mescolano, secondo tipici procedimenti agiografici, storia e leggenda. Nella *Vita Athanasii ep. Alexandriae* si ritrovano da un lato le notizie sulla vita di Atanasio che erano diventate patrimonio comune della tradizione copta,

e si ritrovano per esempio nella *Storia della Chiesa*, e di lì poi nella *Storia araba* di Severo di Ashmunein. D'altra parte si ritrovano tutti i racconti di miracoli e di conversioni di intere popolazioni dipendenti da un gusto formatosi probabilmente all'epoca della produzione delle cosiddette *Pleroforie*.

In quest'opera Atanasio è presentato come il fondatore dell'ortodossia, persona in cui si riassume tutto l'insegnamento autentico delle età precedenti, e che riesce a far prevalere tale insegnamento contro tutti i nemici, quelli all'interno della Chiesa ma soprattutto quelli appartenenti alla sfera del potere imperiale. Anzi, contro tutti i dati storici, gli imperatori Costantino II e Costanzo sono descritti come convinti e convertiti da Atanasio alla retta fede, dopo che essi lo avevano perseguitato.

Sotto l'aspetto letterario, il testo appare composto da vari documenti, alcuni dei quali certo preesistenti, uniti affrettatamente e senza troppi scrupoli, tanto da lasciare discrepanze formali, come passaggi dall'autobiografia alla narrazione in terza persona ecc. Del resto questo procedimento sembra usato abbastanza liberamente nei testi «pleroforici» di quest'epoca; per il copto si vedrà soprattutto il cosiddetto *Encomio di Macario*. Questi documenti si possono così individuare:

- (a) rapporti di Atanasio con Costantino II;
- (b) morte di Ario in esilio;
- (c) rapporti con Costanzo;
- (d) visita di Atanasio ad Antonio.

Collocati in mezzo a essi, quasi cardine e ragione profonda di tutta la costruzione, stanno i due «credo» nei quali è sintetizzata tutta la dottrina ortodossa. Il primo, in cui Costantino II riassume l'insegnamento di Atanasio, è molto sintetico; il secondo invece è quello principale, ed è messo sulla bocca dello stesso Atanasio.

Da questo testo deriveranno molti altri, riuniti nel cosiddetto «Ciclo di Atanasio». Ad esso è strettamente legato Cirillo di Alessandria, *In Athanasium* (ed. T. Orlandi, *Testi Copti*, cit.; cfr. Idem, *Omèlie copte*, cit.), che appartiene totalmente al ciclo atanasiano e non è naturalmente opera di Cirillo.

Edizioni: T. Orlandi, *Testi Copti*. 1. *Encomio di Atanasio*, 2. *Vita di Atanasio*, Milano 1968.

5) *Teodosio di Alessandria*. Teodosio di Alessandria fu personaggio di notevole importanza nella storia religiosa del VI secolo. Le fonti principali sulla vita e la dottrina sono: Liberato (*Breviarium*, PL 68, 1036-1037), Zaccaria Retore (*Historia ecclesiastica* IX, 19-26), Giovanni di Nikiu (tr. Charles, Londra 1916, 92, 1-10), Michele il Siro (ed. Chabot, II, pp. 211-219), Leonzio di Bisanzio (*De sectis* V, 4: PG 86, 1232-1233), *Storia dei Patriarchi araba*, ed. Evetts (PO 1) cap. XIII. Su Teodosio si vedano gli studi di J. Maspéro, *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, Paris 1923, pp. 111-134;

E. Amann: DTC 15, 325-328. Inoltre anche Pietro Mongo, *In Theodosium ep. Alexandriae*. L'attribuzione a Pietro Mongo è puramente congetturale, e derivata da osservazioni interne al testo. Il problema è tutto da approfondire. Discepolo e amico di Severo di Antiochia, segretario di Timoteo III di Alessandria, alla morte di quest'ultimo viene eletto vescovo di Alessandria per diretto interessamento dell'imperatrice Teodora e con il consenso dell'alto clero della città (febbraio 535). Una parte del clero e (sembra) gli strati minori della popolazione non accettano però la nomina: invadono perciò la Cattedrale prima che sia finita la cerimonia dell'investitura, eleggono vescovo il giulianista Gaiano, e rinchiudono Teodosio in un monastero. Teodora invia subito il generale Narsete per condurre un'inchiesta sull'accaduto, e in realtà per ristabilire Teodosio sul trono, cosa che infatti avviene (estate 535). Nel frattempo, tuttavia, Giustiniano, che vuole riconquistare l'Italia, intende svolgere un'attiva politica a favore dei calcedonesi; onde chiama Teodosio a Costantinopoli, nel tentativo di staccarlo dai «monofisiti» (settembre circa del 536). Questi si rifiuta, e viene perciò trattenuto in esilio a Costantinopoli fino alla morte, avvenuta nel 566.

In lingua copta sono state tramandate sotto il suo nome quattro omelie:

a) *De Assumptione Mariae V* (ed. M. Chaîne, *Sermon de Théodose Patriarche d'Alexandrie sur la Dormition et l'Assomption de la Vierge*. ROC 29 [1933-1934] 276-314). L'omelia si divide in due parti ben distinte. La prima contiene le lodi della Vergine, compiute attraverso la citazione di passi neotestamentari il cui significato può essere rivolto in tal senso, oppure il paragone con figure dell'Antico Testamento. La seconda parte deriva, per esplicita dichiarazione dell'autore, da un libro degli apostoli Pietro e Giovanni, trovato nella «biblioteca di S. Marco» in Alessandria. Si tratta in effetti della parafrasi letteraria della *Dormitio Mariae*, conosciuta in molte lingue e in molte versioni.

b) *De festivitàte novi anni*. Il frammento saidico inedito ci fornisce il titolo e le prime frasi.

c) *In Iohannem Baptistam* (ed. K. H. Kuhn, *A Panegyric on John the Baptist, Attributed to Theodosius Archbishop of Alexandria*, CSCO 268-269, Louvain 1966). Nel prologo Teodosio si riferisce alla festa del giorno precedente, per sottolineare la continuità e l'unità del proprio magistero. Saluta inoltre coloro che in quel giorno sono stati battezzati. Passa quindi al primo argomento fondamentale del discorso, cioè all'esposizione e commento del passo di Luca sulla nascita del Battista. Secondo l'uso comune, anche antico, egli cita volta per volta i «lemmi», sviluppandone poi i concetti. Il secondo argomento del discorso è il battesimo di Gesù; si passa dal commento al Vangelo di Luca a quello di Matteo. L'argomento era di prammatica in casi del genere, come per esempio nell'omelia di Pietro di Alessandria *Sul battesimo*. Teodosio però non lo sviluppa molto, forse proprio per non entrare in concorrenza con Pietro. Finalmente si giunge alla terza parte, riguardante il martirio del Battista. È aggiunta quindi una breve conclusione esortatoria.

d) *In Michaelem* (ed. W.E. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*, London 1915). L'omelia si divide in un prologo e tre diverse parti. La prima parte riguarda espressamente l'Arcangelo: sull'argomento esiste un gran numero di omelie, alcune delle quali precedenti a Teodosio, e a lui certamente note. Evita quindi la ripetizione banale delle lodi e delle qualità dell'angelo, e ricorre invece all'espedito retorico di introdurre molte figure di Patriarchi dell'Antico Testamento, in ordine cronologico, ciascuno dei quali o narra episodi in cui Michele è protagonista, o ne tesse le lodi. Facendo ciò Teodosio si accosta al genere di narrazioni gnosticizzanti sugli angeli, secondo un procedimento, che abbiamo sottolineato anche nella precedente omelia. La seconda parte è tutta semplicemente esortatoria, comprendendo le raccomandazioni morali per i fedeli. Più interessante la terza parte, in cui è ampiamente narrata la storia di Doroteo e Teopista, due vecchi fedeli miracolati da Michele. È probabile che Teodosio avesse fra le mani una fonte agiografica, come succede nell'omelia precedente per la passione del Battista. L'omelia termina con una breve conclusione esortatoria.

PLEROFORIE

Generalmente quando si parla di *Pleroforie* si intende oggi l'opera di Giovanni vescovo di Maiuma, già monaco di Beth Rufina in Palestina, scritta in greco e pervenuta completa in due manoscritti siriaci da cui F. Nau trasse la sua edizione (*Jean Rufus évêque de Maiouma, Plerophorie*, versione siriana e tr. francese a c. di F. Nau, PO 7, Paris 1912, rist., Tournhout 1971). Episodi compresi nella raccolta delle *Pleroforie* di Giovanni di Maiuma si trovano anche in copto in frammenti derivati da 4 codici (nell'ordine corrispondono ai nn. 26, 27, 51, 59, 64, 70, 71, 87 della raccolta siriana; cfr. T. Orlandi, *Un frammento delle Pleroforie in copto*: Studi e ricerche sull'Oriente Cristiano 2 [1979] 3-12). Due di essi (New York e Wien) contenevano probabilmente una raccolta simile a quella di Giovanni di Maiuma, ma con numerazione differente, e dunque con omissioni, aggiunte o spostamenti di episodi. Un altro codice (Cairo) conteneva probabilmente solo episodi riferiti alla vita di Timoteo Eluro. Il codice Michigan conteneva *excerpta* da una raccolta di aspetto simile a quella di Giovanni di Maiuma, ma sicuramente con qualche materiale in più.

Occorre tuttavia ricordare che quello della «pleroforia» (testimonianza religiosa e miracolosa a riprova dell'ortodossia di un dato complesso dogmatico) era il nome di un genere letterario che designava brani di varia lunghezza nei quali si raccontavano episodi o prese di posizione teologiche secondo la definizione data sopra. Meglio ancora, «pleroforia» era il nome con cui si chiamavano i singoli brani. Di raccolte di questo tipo, poste sotto il titolo puro e semplice di *Pleroforie*, ovvero sotto altri titoli e vesti (per es. la *Vita di Pietro Ibero*, ed. R. Raabe, *Petrus der Iberer*,

Leipzig 1895), ne furono prodotte molte, soprattutto nell'epoca immediatamente posteriore al Concilio di Calcedonia, quando gli ambienti monofisiti amarono particolarmente questo genere letterario, che permetteva di condurre la polemica teologica a un livello non troppo alto, e dunque accettabile e gradito agli strati meno colti delle popolazioni siriane ed egiziane, che pure si mostrarono assai interessate agli avvenimenti teologici ed ecclesiastici.

Dobbiamo tener presente che i singoli episodi che costituivano le raccolte di pleroforie potevano facilmente passare da una raccolta all'altra a seconda delle diverse necessità a cui obbediva il compilatore di una o di un'altra collezione. Per esempio, un famoso episodio attribuito a Longino, egumeno dell'Ennaton presso Alessandria, e fiero oppositore dei calcedonesi all'epoca di Marciano, si trova sia nella vita di Longino (cfr. *infra*), sia nell'encomio di Macario di Tkou attribuito a Dioscoro di Alessandria, e si trova indipendentemente in etiopico sotto il nome di «Preghiera di Longino».

TESTI PLEROFORICI COPTI

Cfr. sulle vite di monaci, che elenchiamo qui di seguito, i fondamentali contributi di A. Campagnano, *Monaci egiziani fra 5° e 6° secolo*: VetChr 15 (1978) 223-246; e J.E. Goehring, *Chalcedonian Power Politics and the Demise of Pachomian Monasticism*, Inst. for Antiquity and Christ., Claremont (CA) 1989.

a) Besa, successore di Scenute alla guida del Monastero di Atri (monastero Bianco), scrisse numerose opere in lingua copta, soprattutto lettere e catechesi. Esse rappresentano la degna continuazione dell'opera di Scenute, e ci testimoniano una personalità di un certo rilievo. Si inquadra nel gruppo di cui ci stiamo occupando la sua *Vita Sinuthii* (ed. J. Leipoldt, *Sinuthii Vita Bobairice*, CSCO 41, Louvain 1951, rist. dell'ed. 1906), nella cui stesura tuttavia Besa dovette sentirsi legato ad un genere che non gli era congeniale. Essa è un pallido riflesso della poderosa attività di Scenute, soltanto adombrata in alcuni degli episodi, di tipo appunto pleroforico, che compongono il testo.

b) Stefano, autore dell'encomio in *Apollinem Archimandritam* (*monast. Apa Isaak*; ed. H. Kuhn, *A Panegyric on Apollo Archimandrite of the Monastery of Isaac by Stephen Bishop of Heracleopolis Magna*, CSCO 394, 395, Louvain 1978), fu vescovo di Hnes (Ihnasiya el-Medina, presso il Fayûm). Egli narra la vita di Apollo, importante monaco pacomiano del tempo di Giustiniano, che in seguito alla scelta di campo calcedonese del monastero di pBau (del resto forzata) si allontanò dal monastero per fondarne uno nuovo nei pressi del Fayûm. Il testo si dilunga sulle polemiche calcedonesi, e menziona anche gruppi di meliziani che sarebbero stati anche allora presenti in Medio Egitto.

c) La *Vita Abraham Archimandritae* è invece anonima (cfr. A. Campagnano, *op. cit.* Cfr. *Sinassario*, ed. Forget, vol. I, pp. 401 ss., 24 Tobe). Il biografo, che si dichiara parente di Abraham, dice di aver scritto la vita del santo per fare una minima opera di edificazione per chi leggerà. Alla vita si affianca anche un encomio di autore ignoto *In Abraham archimandritam*. Il testo è tramandato in due versioni diverse. Dato lo stato frammentario dei manoscritti, è anche possibile che si tratti di due encomi diversi.

d) Anonima è anche la *Vita Longini Archimandritae* (ed. T. Orlandi, A. Campagnano, *Vite dei monaci Pbif e Longino*, Milano 1975). In essa, dopo una introduzione omiletica, si narrano gli inizi del monacato di Longino in Licia, nel monastero di Ieronimo, sotto Lucio; poi il cambiamento di monastero alla ricerca di tranquillità. Lucio e Longino si stabiliscono nel *martyrion* di Teoctisto. Narrazione di due miracoli. Longino si separa da Lucio e va all'Ennaton, presso Alessandria. Non si fa riconoscere e rimane come umile servitore. Longino è riconosciuto; si stabilisce in una cella da solo; acquista dei discepoli. Arrivo di Lucio all'Ennaton. Miracolo della donna con il cancro (= *Apophth.*). Altri miracoli (= 4 *Apophth.*). Miracolo del marinaio (= *Apophth.*). Episodio anticalcedonese. Carattere e opere di Longino; morte.

e) *Vita Matthaei Pauperis* (cfr. A. Campagnano, *op. cit.*). Prologo: l'autore riporta un discorso del santo, che egli dice di aver sentito insieme agli altri fratelli. Matteo fa grandi opere di carità e di asceti, e anche miracoli, nel monastero da lui fondato e consacrato a Pacomio.

f) *Vita Moysis Archimandritae*. La vita di Mosè è scritta su richiesta, probabilmente di una confraternita religiosa. A Mosè sono attribuite alcune opere, in particolare delle regole, ancora poco studiate.

g) *Vita Zenobii Archimandritae*. Zenobio fu segretario di Scenute, e divenne egumeno del monastero di Atri (Monastero Bianco) dopo Besa (cfr. D.W. Johnson, *The Dossier of Aba Zenobios*, Orientalia 58 [1989] 193-212).

h) *Vita Iohannis de Lykopolis*. Su quest'opera sono fondamentali i contributi di Devos (*La servante de Dieu Poemenia d'après Pallade, la tradition copte et Jean Rufus*: AB 87 [1969] 189-208; *Fragments coptes de l'Historia Monachorum [vie de S. Jean de Lycopolis BHO 515]*: AB 87 [1969] 417-440; *Feuillets coptes nouveaux et anciens concernant S. Jean de Siout*: AB 88 [1970] 153-187; *Saint Jean de Lycopolis et l'empereur Marcien. À propos de Chalcedoine*: AB 94 [1976] 303-316; *Jean de Lycopolis revisité. Nouveaux feuillets du «Codex B»*: AB 106 [1988] 183-200), che riconosce 4 codici. La vita copta era costruita con i brani su Giovanni contenuti nella *Historia monachorum*, nella *Historia Lausiaca*, e in più una continuazione sotto Marciano. Testimoni: sinassario etiopico, e (meno fedele?) sinassario arabo. Il brano su Marciano si ritrova nella *Vita Dioscori* di Teopisto, siriana, ed. Nau, JA 1903. Ancora, nel *Chronicon pseudo-Dionysianum*. Storicamente, Giovanni muore nonagenario poco dopo Teodosio (395). La vita copta ne prosegue la vita fino a Marciano (450-457). La prima parte della vita corrisponde alla *Historia monachorum*, parte su Giovanni (cap. 1).

Si narra anche dell'intervento di Giovanni su Teodosio, a difesa di Akhmim. Si mette in rapporto Giovanni con Scenute. Episodio della difesa di Akhmim. Segue la parte del tutto inventata, che mette in relazione Giovanni con Marciano, contro Calcedonia.

i) *Vita Danielis Archimandritae* (ed. I. Guidi, in: L. Clugnet [F. Nau, I. Guidi], *Vie [et récits] de l'Abbé Daniel le Scétote [VI^e siècle]*, Paris 1901; cfr. G. Garitte: DHGE 14, 70-72; É. van Cauwenbergh, *Étude sur les moines d'Égypte*, Paris 1914, pp. 10-29 e 84-85). Sono 11 storie variamente tramandate in greco in diverse raccolte di *Apophthegmata*. Alcuni episodi si trovano anche in siriano, arabo, copto, etiopico (1 in armeno). In copto sono sotto la forma di *Vita Danielis arch.*, con l'aggiunta di due altri aneddoti e una appendice anticalcedonese. Le informazioni storiche che si possono trarre da questi episodi sono esclusivamente di ordine cronologico (permettendo di situare la sua vita nella prima metà del VI secolo) e confessionale (egli fu una delle figure prominenti del monachesimo egiziano anticalcedonese). Nulla ci dicono sugli avvenimenti reali della sua vita. Il testo si collega strettamente con quello della *Vita Longini*: serie di episodi apoftegmatici di tipo consueto, collocati poi accanto a un episodio anticalcedonese e unificati in forma di Vita.

l) Pambo di Sceti, *Vita Hilariae* (ed. J. Drescher, *Three Coptic Legends: Hilaria, Archellites, The Seven Sleepers, Text Translation and Commentary*, Le Caire 1947). Il prologo è probabilmente un'aggiunta posteriore, per trasformare il testo in omelia. Nella versione etiopica (ed. Turaiiev, 1903) di Pambo si parla sempre in terza persona. Esiste anche una versione siriana (ed. Wensink, 1913). Racconto: Zenone e il tomo di Leone. Ilaria e Teopista figlie di Zenone. Ilaria decide di farsi monaca ma deve andare all'estero. Quindi si veste da uomo. Arriva ad Alessandria. Va a Sceti con il diacono Teodoro. È avvertito Pambo (di cui si parla in terza persona). Pambo e Ilaria. Ilaria sta con Martyrios. Impara il copto. Teopista si ammala. È consigliata di andare da «Ilarione» a Sceti. Lettera di Zenone ai monaci di Sceti. Teopista incontra Ilaria e guarisce.

m) Anche la seguente opera si inserisce nel medesimo contesto pleoroforico: Pietro Mongo, *De ecclesia Pachomii*. In copto (saidico) è rimasto un unico frammento; la versione araba completa (Vat. ar. 172, ff. 99-109), attribuita a Timoteo Eluro, è pubblicata da Van Lantschoot (*Allocution de Timothée d'Alexandrie prononcée à l'occasion de la dédicace de l'église de Pachôme à Pboou*: Muséon 47 [1934] 13-56). Il copto è parallelo ai ff. 103b-105a del ms. arabo (cfr. anche l'ed. Budge, *The History of the Blessed Virgin Mary*, London 1899, pp. 81-101). Introduzione: lodi di Pacomio. Storia di Victor di Tabennesi, Cirillo di Alessandria, e Scenute, al Concilio di Efeso. Una monaca rivela a Victor che egli è il figlio di Teodosio. Teodosio dà a Victor una somma per costruire una Chiesa per il monastero. Ritorno di Victor; Calcedonia, esilio di Dioscoro, Marciano. Victor muore; Papnute suo successore visita Dioscoro a Gangra. Martirio succede a Papnute, e riesce a costruire la Chiesa, che viene consacrata sot-

to Timoteo. Una visione di Teofilo, a cui si allude nel testo, è contenuta nell'omelia *Sul soggiorno della Sacra Famiglia sul Monte Kos* (ar. *Kos Qam*), attribuita a Cirillo di Alessandria, pervenuta solo in siriano, arabo, ed etiopico (cfr. I. Guidi: AAL ser. V, 26 [1917] 381-469; 30 [1922] 217-237, 274-315; Conti Rossini, AAL ser. V, 21 [1922-1923] 150-159 e 271-302).

n) In questo contesto si inserisce anche un'opera più propriamente agiografica: *Passio Iacobi intercis* (= *Persae*). La documentazione su Giacomo Persiano esiste in siriano, greco, copto, arabo ecc. Il testo fondamentale su di lui è una Passione, tramandata in molte redazioni. Il testo più vicino all'originale, secondo il Devos (*Le dossier hagiographique de S Jacques l'Intercis. I, La Passion grecque inédite*: AB 71 [1953] 157-210) è rappresentato dalla redazione siriana; da questa sarebbe derivata una delle quattro redazioni greche (le altre tre ne sarebbero le rielaborazioni); e attraverso il greco, direttamente o indirettamente, le altre versioni orientali. In copto abbiamo frammenti della Passione in saidico; in boairico abbiamo il testo completo (ed. Balestri-Hyvernat, *Acta Martyrum*, I [testo], Paris 1907; II, Paris 1924) e frammenti da un altro codice. Sembra che questi testi coincidano abbastanza bene. La festa era celebrata il giorno 27 Athor. In appendice alla Passione tramandata nel ms. completo è stato aggiunto un lungo brano relativo alla traslazione, per opera di Pietro Ibero, delle reliquie di Giacomo da Gerusalemme a una località presso Ossirinco. Questo brano è storicamente interessante, ed è attribuibile alla fine del V secolo. Un altro testo nel quale con ogni probabilità si allude a questi avvenimenti è l'omelia attribuita a Bacheo, *Sui tre giovani di Babilonia*.

DAMIANO E BENIAMINO

Nella prima metà del VI secolo la Chiesa copta aveva conosciuto una lunga e profonda crisi dovuta non solo alle pretese imperiali di imporre patriarchi aderenti alla confessione calcedonese che la Chiesa copta rifiutava, e conseguentemente alle persecuzioni e vessazioni di vario genere che questo comportava, e che ne avevano quasi prodotto la dissoluzione, si erano aggiunte dispute interne di vario tipo e dispute con la consorella (di confessione) Chiesa siriana. La crisi gaianita e poi quella triteista erano state assai gravi, e lasciarono il segno per parecchio tempo.

Tuttavia questo tormentato periodo ebbe fine, in sostanza, con l'avvento del patriarca Damiano, che, pur essendo di provenienza siriana, riuscì in una meritoria opera di ricostruzione della gerarchia e di rinnovamento pratico e morale della vita interna della Chiesa copta, e nel complesso ebbe ragione delle varie correnti minoritarie del «monofisismo» egiziano. Egli inoltre ristabilì una buona intesa con la Chiesa siriana. Anche se vessazioni da parte bizantina verranno ripetute, esse saranno ormai contrastate e sostenute dalla Chiesa copta con concorde consapevolezza della propria entità e con fiducia nella propria forza storica.

Tutto questo ebbe naturalmente i suoi riflessi nella cultura copta. È probabile del resto che del rinnovamento propugnato da Damiano e dai suoi collaboratori egiziani facesse parte anche un programma culturale, la cui riuscita fortunatamente possiamo constatare nelle non poche opere che ci rimangono, prodotte in questo periodo. La consapevolezza che i copti avevano avuto di questa rinascita culturale è testimoniata da una importante osservazione contenuta nel capitolo della *Storia dei Patriarchi* araba (il testo storico «autorevole» dall'XI secolo fino a oggi) dedicato alla vita di Damiano: «Vi furono al suo tempo dei vescovi che lo riempirono di ammirazione per la loro purezza e perfezione, e fra essi Giovanni di Paralos, Giovanni suo discepolo, Costantino il vescovo e Giovanni il beato recluso». Di tutti costoro, e di alcuni altri collocabili con maggiore o minore precisione in questo periodo, sono state conservate alcune opere, non molte per la verità, ma sufficienti a farci apprezzare lo sforzo letterario che essi produssero.

I due centri culturali fondamentali sono: al sud, Tebe (la Tebe dei monasteri cristiani, con le vicine città di Keft, Siout, ecc.). Il Monastero Bianco sembra rimanere un importante bacino di raccolta di manoscritti più che centro irradiatore di opere originali. Al nord, Alessandria, con il gruppo di monasteri di Sceti che crescono sempre più di importanza, e città «satelliti» come Paralos e Pshati (Nikiu). I due centri dovettero comunque essere in stretta comunicazione, dato che il tipo e la qualità dei prodotti letterari sono simili, e comune è ancora la lingua, il «saidico», che solo nell'avanzato VIII secolo verrà soppiantato, prima al nord poi nel resto dell'Egitto, dal boairico.

Il sud tuttavia esprime quello che meglio potremmo definire un «circolo letterario». Infatti un gruppo di opere di Pisenzio di Keft, Costantino di Siout, Giovanni di Shmun, Rufus di Shotep, dimostra un'identica preoccupazione per certi problemi formali, oltre che di contenuto, che scaturiscono da una comunione di studi e di propositi retorici. Si trattava, in sostanza, di mantenere in traduzione copta quanto della patristica greca «antica» era ancora consona al gusto, sia letterario sia dogmatico, del pubblico a cui ci si rivolgeva; e di produrre quanto di nuovo era necessario allo svolgimento della vita liturgica della Chiesa copta, che si era conquistata uno spazio proprio a dispetto della volontà degli imperatori bizantini.

1) Damiano di Alessandria fu vescovo dal 578 al 605. Di origine siriana, fu eletto al termine di un periodo di grave crisi organizzativa della Chiesa egiziana anticalcedonese, seguita ai provvedimenti di Giustiniano e dei suoi successori per riportare l'unità nella Chiesa dell'Impero. Damiano riuscì brillantemente a ricostituire il clero egiziano nella sua gerarchia, con un'opera duratura; meno fortunato fu nell'altro grave problema, costituito dai rapporti con l'altra importante Chiesa anticalcedonese, quella di Siria, creando un conflitto teologico e personale, che si risolse solo al tempo del suo successore Anastasio. Cfr. Jean Maspéro (A. Fortescue,

G. Wiet), *Histoire des Patriarches d'Alexandrie, depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises jacobites (518-616)*, Paris 1923, pp. 278-317.

a) *De Nativitate* (ed. W.E. Crum, *Theological Texts from Coptic Papyri*, Oxford 1913). Prologo: la festa della Vergine. Annunciazione di Gabriele. Visita di Maria a Elisabetta. Nascita nella stalla. Contro gli eretici: Platone; Diofisiti. Il terremoto. Conclusione.

b) *Synodicon*. Il testo copto è tramandato solo da una iscrizione molto rovinata nel monastero di Epifanio (W.E. Crum, *Epiphanius*, II, p. 331), testo siriano in J.B. Chabot, *Chron. de Michel...*, II, p. 325.

2) Costantino di Siout visse sotto Damiano (578-605) e Andronico (610-622), nel periodo in cui la Chiesa egiziana di confessione anticalcedonese godette di relativa libertà e poté riorganizzare la propria vita spirituale e gerarchica. Si fece monaco a Sceti, S. Macario, sotto l'egumeno Daniel (485-575); viaggiò anche in Terra Santa. Fu quindi consacrato vescovo dell'importante centro di Siout (Licopoli; Assiut) nel Medio Egitto. Combatté contro i meliziani.

a) *In Athanasium 1* (ed. T. Orlandi, *Constantini Episcopi urbis Siout Epistola in Athanasium duo*, Louvain 1974). Prologo: sull'imitazione della virtù degli antichi Padri; esempio di Mosè. Miracolo del maremoto. Salvazione miracolosa di Atanasio. Miracolo dell'eucaristia. Sul Concilio di Nicea. Conclusione: giustificazione letteraria. *In Athanasium 2*. Prologo: sui sacerdoti indegni. Episodi atanasiani: la donna mentitrice; la fuga dalla chiesa; Arsenio. Insegnamenti morali: perdonare ai nemici; i commercianti fraudolenti. Conclusione: contro gli eretici.

b) *In Claudium 1* (ed. G. Godron, *Textes coptes relatifs à Saint Claude d'Antioche*, PO 35, 4 [= 166], Tournhout 1970). Editto di Diocleziano. Genealogia degli imperatori: Decio persecutore; Caro e Carino. Vittore, amico di Claudio, è figlio di Romano. Dopo la morte di Numeriano (ucciso regna Diocleziano. Guerra con i Mazici. Educazione e ritratto di Claudio. Guerra degli armeni contro Diocleziano (menzione delle località Ariforos e Ammotion). Claudio salva Diocleziano. Diverbio fra Claudio e Diocleziano. Claudio e Vittore tentati dal diavolo; incontrano Psote. Dialogo fra Claudio e Diocleziano, che condanna Claudio all'esilio. Martirio di Firmenzio. Dialogo con la madre di Vittore. Claudio in Egitto; Ariano. Morte di Claudio in Egitto. Conversione di Ariano ad Antiochia. Lamentazione della sorella di Claudio, Teognosta. Fine della persecuzione. Serie di miracoli: l'economista del santuario di Claudio. L'agente del fisco dell'imperatore Anastasio. Il posseduto dal demonio. Epilogo. Manca il testo Agrippida-Diocleziano (cfr. però p. 120, 18 dell'ed. Godron), e inoltre Basilide e i Teodori. Vi sono riferimenti a Psote e a Tracia - Ariforos. Paralleli: Eudossia (Diocleziano); Panine e Paneu (Psote).

c) *In Claudium 2*. Lettera di Giovanni ad Anastasio. Vani tentativi di Melizio. Diocleziano in guerra vuole richiamare Claudio, ma il corpo di Clau-

dio non può essere esumato. Violento dolore di Teognosta. Anastasio porta via il sangue del suo maestro. Miracoli postumi di Claudio: Dionisio pagano; Daniele prete meliziano; i tre ladri di pManhabin; Antonio di Shotep il mago. Esortazioni finali.

3) Giovanni vescovo di Shmun fu scrittore in lingua copta dell'epoca del patriarca Damiano, come attesta il passo dello storico Severo di Ashmunein, e una frase dello stesso Giovanni nell'Encomio di Antonio: «Chi è il più grande dei sacerdoti [...] Tu dirai con me che è Damiano». Della sua figura non vi sono però altre attestazioni nella tradizione letteraria copta. Di lui ci sono pervenute in copto due opere. Ambedue dimostrano una eccellente capacità costruttiva e di organizzazione del contenuto. Lo stile retorico è ridondante, e spesso complicato, secondo il gusto dell'epoca, derivato alla lontana da quello della «seconda sofistica». La caratteristica più rilevante di Giovanni, che si deduce dalle sue opere, è un acceso nazionalismo, che evidentemente è anche alla base della scelta dell'oggetto delle due omelie pervenute. In effetti all'epoca di Damiano la Chiesa copta tendeva a rinchiuersi in se stessa e a considerare l'Egitto regione in certo senso privilegiata, che poteva conservare da sola l'ortodossia contro quasi tutto il resto del mondo cristiano. Dal punto di vista letterario, si nota la sua partecipazione alla disputa sulla liceità di ritornare su argomenti già trattati dai grandi Padri greci antichi. Siamo infatti nel periodo in cui il copto tende ad affermarsi come lingua per ogni uso (dal popolare al dotto) all'interno della Chiesa, contemporaneamente al fatto che dei testi in lingua greca non ci si poteva più fidare dal punto di vista teologico.

a) *In Antonium* (ed. G. Garitte, *Panegyrique de Saint Antoine par Jean évêque d'Hermopolis*: OCP 9 [1943] 100-134, 330-365). Prologo: liceità di tornare su argomenti già trattati dai grandi Padri antichi, ma in greco. Lodi di Antonio e lodi dell'Egitto. Vocazione giovanile. Costumi ascetici. Altezza spirituale. Paragone fra Antonio e le schiere angeliche. Altre lodi. Antonio e gli autori ecclesiastici. Preghiera ad Antonio affinché impetri la protezione dei fedeli presso Dio. Si nota che l'autore evita di tracciare una vera e propria biografia del santo encomiato, come diventerà indispensabile in epoca successiva.

b) *In Marcum Evangelistam* (ed. T. Orlandi, *Studi Copti. 1. Un encomio di Marco Evangelista*, Milano 1968). Prologo, che lodava i grandi personaggi del cristianesimo egiziano; parafrasi degli episodi relativi a Paolo, Barnaba e Marco, dagli *Atti degli apostoli*; rapporti leggendari fra Marco e Pietro; atti di Marco ad Alessandria, secondo la narrazione apocrifà; conclusione esortatoria.

4) Pisenzio di Keft (cfr. W.E. Crum: ROC 20 [1915-1917] 38-42, Idem, *The Monastery of Epiphanius*, cit., I, 223-231). È il personaggio più conosciuto del periodo di Damiano, sia perché gran parte del suo archivio ve-

scovile è stato ritrovato (cfr. Revillout: *Revue d'Égyptologie* 9 [1900] 133 ss.; *Zeitsch. f. Aeg. Sprache* 17 [1879] 36-39; W.E. Crum, *Epiphanius...* cit., I, 223-231; ecc.), sia per la sua biografia, pervenuta in almeno tre redazioni (copta, di Giovanni Presbitero, Mosè di Keft; araba, ed. E. de Lacy O'Leary, PO 22, 313-488). Nato nel 568, monaco nel monastero di Febammon (Tebe), vescovo di Keft consacrato da Damiano ca. 598-601, morto nel 631-632. Oltre all'encomio di Onofrio, gli è attribuita una *Epistula prophetica* pervenuta in arabo (ed. Périer: ROC 19 [1913-1916]; cfr. G. Gabba Adbel Sayed, *Untersuchungen zu den Texten über Pesyntheus Bischof of Koptos [569-632]*, Bonn 1984).

5) Rufus di Shotep. Uno dei vescovi, protagonisti della fioritura letteraria in lingua copta dell'epoca di Damiano. Della sua vita non si conosce quasi nulla. Egli è nominato nel famoso passo in cui Severo di Ashmunein parla di quei vescovi; ed è nominato nella notizia del Sinassario dedicata a Costantino di Siout, da cui si apprende che vestì l'abito monacale (ca. 570?) insieme con Costantino. Lo stesso Costantino, in un suo *Encomio di Claudio*, parla di un suo viaggio a Gerusalemme con Rufus. Le sue opere sono conservate soltanto frammentariamente. I frammenti sono pubblicati da M. Sheridan, *Rufus of Shotep: Homilies on the Gospels of Matthew and Luke*, Roma 1998. Si tratta di due commentari, ai Vangeli di Matteo e di Luca. Secondo quanto nota lo Sheridan, lo stile è quello usuale delle opere di quest'epoca (retorica complicata e pesante, stile «seconda sofistica» asiatica); l'esegesi è di tipo allegorico, ma anche le esigenze filologiche del testo sono tenute in considerazione. Teologicamente sono interessanti una esposizione dell'economia della salute; un parallelo tra Eva e Maria; l'insistenza sull'armonia dei due Testamenti; alcune polemiche contro gli eretici, ma soprattutto l'ispirazione origeniana che pervade tutta l'opera. Essa rappresenta dunque l'ultimo tardivo esempio dell'esegesi alessandrina.

IX
CATENE ESEGETICHE
GRECHE*

a cura di CARMELO CURTI
MARIA ANTONIETTA BARBÀRA

*Di Carmelo Curti sono: *Caratteri generali* e *Salmi*; di Maria Antonietta Barbàra tutto il resto.

CARATTERI GENERALI

Con Catene esegetiche si indica una nuova forma di interpretazione della Bibbia consistente in raccolte di estratti da scritti esegetici della Sacra Scrittura, le quali furono confezionate da tardi compilatori traendo tali estratti da opere esegetiche anteriori generalmente non pervenuteci. Dobbiamo quindi essere grati a questi compilatori di Catene, i quali hanno fatto arrivare sino a noi, anche se in forma abbreviata, come si vedrà, rispetto agli originali, i commenti che i Padri della Chiesa dedicarono alla Scrittura. Il termine Catene per queste raccolte è moderno; gli antichi le definirono abitualmente con una delle seguenti espressioni: ἐξηγητικαὶ ἐκλογαὶ (= estratti esegetici), titolo dato alle varie Catene, non giunte sino a noi, di Procopio di Gaza (inizio del VI sec.), considerato il fondatore del genere catenario; συναγωγή τῶν ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν (= raccolta di estratti esegetici), denominazione attribuita alla Catena palestinese sui Salmi intorno alla metà del VI sec.; συναγωγή ἐξηγήσεων (= raccolta d'esegesi) nel XII sec.

In base all'aspetto esteriore le Catene si distinguono in tre classi: marginale, a due colonne, alternata. Nella classe marginale, il testo biblico, scritto in carattere più vistoso, è situato al centro del foglio, addossato al margine interno, e intorno a esso, sui tre margini esterni, sono disposti gli estratti esegetici; raramente accade anche che il testo della Scrittura sia collocato perfettamente al centro del foglio, e in tal caso gli estratti occupano tutti e quattro i margini. A questa classe si può assimilare un tipo di Catena che si è formata intorno a un commentario o a un'altra Catena già costituita. Ad es., nel ms. Reg. 44, il centro del foglio è occupato da un commento di Esichio ai Salmi, i margini da frammenti catenari dello stesso libro biblico; ancora, al centro del Cod. Palat. 20 è attestata una Catena su Luca, ai margini una Catena di Niceta sul medesimo Vangelo. Nella classe a due colonne, testo sacro ed esegesi stanno di fronte simmetricamente sulle due colonne del foglio. In quella alternata, al testo della Scrittura, introdotto e chiuso da virgolette, le quali si ripetono in corrispondenza sul margine del ms., seguono gli estratti esegetici su tutto il foglio senza interruzione.

Dal punto di vista delle fonti, le Catene si distinguono in primarie e secondarie. Il primo tipo non ha tratto il materiale conservatoci da fonti catenarie, ma direttamente da scritti esegetici in gran parte perduti; quelle

secondarie invece sono state confezionate utilizzando testi di una o più Catene primarie o secondarie. E poiché le fonti da cui sono stati ricavati gli estratti esegetici, direttamente nelle Catene primarie, indirettamente in quelle secondarie, per lo più non ci sono pervenute, bisogna riconoscere che proprio grazie alle Catene ci è dato recuperare, sia pure in frammenti – limite che ne riduce sensibilmente il contributo –, commenti autentici dei libri della Sacra Scrittura, che altrimenti si sarebbero irrimediabilmente perduti.

Ma l'apporto delle Catene non si esaurisce nella conservazione dei resti dei commenti scritturistici; esse, infatti, talvolta vengono in soccorso della tradizione diretta e ne migliorano qua e là il testo o correggendo mende evidenti o colmando lacune, causate per lo più da omoioteleuto, o offrendo lezioni alternative meritevoli talora di considerazione. Tra i tanti esempi che si potrebbero addurre ci limitiamo solo a pochi. Li traiamo da quella sezione dei *Commentarii* di Eusebio di Cesarea ai Salmi che ci è pervenuta sia direttamente grazie al cod. Coislin 44 (C), sec. X (Pss 51-95,3) sia per tradizione catenaria, di cui i mss. poziori sono l'Ambrosiano F 126 sup. (A), sec. XIII (Pss 83,4-150) e Patmos Monastero S. Giovanni 215 (P), sec. XII-XIII (Pss 78,5-150). Ps 79,9: C ...λαός, εἰδωλολατρήσας ἐν Αἰγύπτῳ μακροὺς χρόνους μικροὺς τε προενεγκάμενος καρπούς; P al posto di μικροὺς attesta μικρούς; manca A, dove il commento incomincia con il Salmo 83,4. Nonostante la singolare antitesi (μακροὺς χρόνους μικροὺς τε... καρπούς), la variante μικρούς di P non è forse da trascurare: Eusebio a sostegno dell'esegesi di Ps 79,9 subito dopo cita testualmente *Deut* 32,32-35, dove non si fa cenno di «scarsezza» di frutti, ma si evidenzia la loro «amarezza», e ricorre βότρους μικρίας, su cui sembra modellata la frase μικρούς... καρπούς. Considerata la somiglianza paleografica tra π e μ, C potrebbe essere incorso in un'inesattezza di lettura. Ps 80,8: C Ἀντί δὲ τοῦ· «Ἐπήκουσά σου ἐν ἀποκρύφῳ καταιγίδος», ὁ μὲν Ἀκύλας· «Ἐπακούσω σου ἐν ἀποκρύφῳ βροντῆς»; manca ancora A; P attesta dopo: ὁ δὲ Σύμμαχος· «Ἐπήκουσά σου διὰ κρυφαίου βροντῆς». Mi fanno ritenere sincero il testo di P alcune considerazioni: prima, ai catenisti è consueto ridurre le proporzioni del testo estratto più che accrescerle; seconda, un indizio della caduta della versione simmachiana si ricava dal μὲν tra l'articolo e Ἀκύλας, che nell'*usus scribendi* di Eusebio presuppone un δὲ. Infatti, quando l'esegeta di Cesarea riporta una sola versione esaplaire, suole introdurre δὲ tra l'articolo e il nome del traduttore (ὁ δὲ Ἀκύλας) oppure fa a meno della particella (ὁ Ἀκύλας); quando invece menziona più di una versione, si esprime solitamente così: ὁ μὲν Ἀκύλας..., ὁ δὲ Σύμμαχος..., ὁ δὲ Θεοδοτίων, oppure ὁ Θεοδοτίων. Peraltro l'omissione della versione simmachiana nella tradizione diretta si spiega agevolmente attribuendola a omoioteleuto (βροντῆς), che è per lo più all'origine della maggior parte delle omissioni in cui sogliono incorrere anche gli amanuensi più attenti e più scrupolosi. Ps 87,11-13: C τῷ πατρὶ δὲ μόνῳ δύναται εἶναι ταῦτα πεπεισμένους... La frase, palesemente guasta, è resa comprensibile

dalla variante δυνατὸν trādita da A e P concordemente: «avendo la convinzione che queste cose sono possibili solo al Padre...».

I frammenti esegetici, da cui sono costituite le Catene, si susseguono secondo lo stesso ordine dei versetti del libro biblico che è oggetto del commento, cioè al primo versetto (o gruppo di versetti) del libro seguono uno o più estratti interpretativi, allo stesso modo per il secondo versetto, poi per il terzo, e così via. Nelle Catene più antiche gli autori dei frammenti generalmente sono indicati nel corpo del testo o sui margini; i loro nomi raramente, e solo nei mss. più antichi, sono scritti per intero, più spesso sono abbreviati per mezzo di sigle, non sempre inequivocabilmente chiare. Spesso, o perché l'amanuense si riservava di scrivere tali nomi dopo l'ultimazione della copiatura, o perché lasciava questo compito a un rubricatore, i lemmi d'autore sono stati omessi. Assegnare una paternità a questi testi adespoti è compito non facile, specialmente dinanzi a frammenti brevi, che appunto per la loro brevità non presentano elementi concettuali o connotazioni stilistiche tali da incoraggiarne l'attribuzione. Minuziose e pazienti verifiche sono imposte all'editore anche dalle attribuzioni doppie o triple, ricorrenti frequentemente nei mss. catenari, per stabilire a quale dei due o tre esegeti indicati dal cod. il frammento vada assegnato o se non appartenga a nessuno di essi. Le stesse operazioni di verifica è consigliabile effettuare anche per gli scoli attribuiti a un solo autore, soprattutto nel dissenso dei vari testimoni sul nome; ma anche dinanzi a un'attribuzione univoca è saggio sollevare ragionevoli dubbi, poiché la tradizione catenaria, assai più di quella diretta, è esposta alle manipolazioni e alle contraffazioni.

Un problema non indifferente riguarda l'interpretazione dei lemmi d'autore che, espressi per lo più per mezzo di sigle non sempre univoche, costituiscono un'insidia per l'editore e sono stati già causa di diversi e irrimediabili errori nel corso della tradizione manoscritta per effetto delle errate soluzioni che di alcune sigle sono state date. Così è accaduto che talvolta siano stati scambiati i nomi di Origene e di Evagrio, che scritti per intero sono diversi, mentre hanno qualche somiglianza nelle sigle catenarie; infatti una delle sigle di Origene è ω⁹⁷ e quella abituale di Evagrio è ευ⁹⁸. La confusione, effettuata nel corso della tradizione manoscritta, tra i lemmi dei due esegeti ha sollevato problemi d'attribuzione, ad es., a proposito degli scoli sui Proverbi, che sono stati assegnati interamente sia a Origene, sia a Evagrio, o sono stati ripartiti tra i due Padri. Banali e disparati scambi di nomi possono essere stati causati dalla dimenticanza accidentale di scrivere le lettere iniziali maiuscole dei lemmi d'autore, che generalmente venivano aggiunte in un secondo tempo e con inchiostro di diverso colore, per lo più rosso o verde. Ad es., la sigla Ἀπολ' (= Apollinare), privata dell'alpha iniziale, diventa πολ' (= Policronio) e quest'ultima, a sua volta, privata della π iniziale, diventa la sigla di Olimpiodoro (ὀλ'). Ciò potrebbe spiegare l'alternanza di attribuzione, nei mss. delle Catene su Giobbe, degli stessi scoli tra i tre Padri. Alla stessa omissione ac-

cidendale della lettera iniziale del lemma è probabilmente da addebitare la confusione di nomi apparentemente diversi tra loro, quali Origene da una parte e Teodoro di Mopsuestia e Teodoro di Ciro dall'altra. Una delle sigle di questi ultimi è Θ^ω, che, privata del theta iniziale, diventa automaticamente la sigla di Origene (ΩΡ). Tale confusione di lemmi ha dato luogo, ad es., all'erronea assegnazione ad Origene di numerosi scolii di Teodoro di Mopsuestia sul Vangelo di Giovanni: errore a cui, ingannati dai lemmi e dall'edizione di Corderio, non si sono sottratti due editori accorti come Brooke e dopo di lui Preuschen (il curatore del commento origeniano al Vangelo di Giovanni per i GCS), i quali hanno indebitamente avallato l'attribuzione a Origene degli stessi scolii, che invece appartengono a Teodoro. Inoltre i due editori, confondendo talvolta la sigla di Origene (ΩΡ) con quella, in alcune scritture non molto diversa, di Fozio (ΦΩΤ), hanno pubblicato come nuovi frammenti origeniani alcuni testi del patriarca.

Le trappole tese dalle Catene non finiscono qui. Nel corso della tradizione manoscritta, alcune note di lettura, scambiate per sigle di autori, hanno prodotto anch'esse erronee attribuzioni e sollevano ancora seri problemi per l'editore moderno. Tali sono, ad es., γνώ(μη), che indica una specie di sentenza (e non l'inesistente esegeta Γνω), ὑπ(όδειγμα), che introduce un confronto (e non designa il commentatore Ὑπ[ότιος], mai esistito). Diverso è il caso di ΩΡ e ΧΡ (in scrittura capitale, con le due lettere sovrapposte Ω Χ), che possono essere le sigle rispettivamente di Origene e di Giovanni Crisostomo, ma possono essere anche note aventi lo scopo di richiamare l'attenzione del lettore sull'importanza del frammento: ΩΡ(αἰὼν), per rilevare l'ammirazione, con valore all'incirca di «Nota bene»; ΧΡ(υσοῦν), *aureum*, con significato analogo al precedente. Ne deriva che molti frammenti, assegnati ad Origene sulla base della sigla ΩΡ, potrebbero non appartenergli, ma essere anepigrafi e meritevoli d'attenzione da parte del lettore. Anche il lemma τοῦ αὐτοῦ, che si incontra frequentemente nei codici catenari a indicare che uno scolio è dello stesso autore dello scolio precedente, è da valutare con estrema cautela, poiché inizialmente poteva riferirsi a un esegeta diverso dall'attuale. È noto infatti che in una Catena piuttosto ampia, e forse anche per fare posto a nuovi esegeti, venivano eliminati intenzionalmente interi scolii con i rispettivi lemmi. Poteva accadere quindi che, scomparso il frammento precedente, τοῦ αὐτοῦ finisse per riferirsi all'autore del nuovo frammento, che ora lo precedeva ed era diverso dall'autore iniziale. Peraltro non si può escludere categoricamente che τοῦ αὐτοῦ, generalmente interpretato «del medesimo autore», possa intendersi in qualche caso come un richiamo al medesimo versetto («del medesimo versetto»). In tal caso corrisponderebbe pressappoco ad ἄλλως («altrimenti», «secondo un'altra interpretazione») e introdurrebbe un'altra spiegazione alternativa a quella già data sul versetto (è noto che lo stesso esegeta talora dà due interpretazioni dello stesso versetto, non necessariamente in opposizione).

Data la quantità di insidie che si celano nelle Catene, si rischia di cadere facilmente in errore e di fraintendere, al pari degli amanuensi, il significato vero di un lemma d'autore. Non solo, ma, sciolta anche esattamente una sigla, se si tiene conto che i lemmi d'autore non sempre sono attendibili, non bisogna accogliere passivamente la paternità indicata dalla Catena, ma verificarne la veridicità sfruttando tutti gli elementi disponibili; è saggio sincerarsi anzitutto sul grado di affidabilità della Catena, poi utilizzare ogni argomento, giovevole alla verifica, che può essere ricavato dall'estratto, da quello concettuale a quello linguistico-stilistico, da quello dottrinale a quello esegetico.

Tra le cause che hanno prodotto confusione nei lemmi d'autore e conseguentemente attribuzioni errate degli scolii è da annoverare il sistema di lavoro dei copisti. Si è già detto più sopra che le lettere iniziali maiuscole dei lemmi venivano scritte con inchiostro di colore diverso dopo la copiatura della Catena; si è anche accennato alle possibili false attribuzioni causate dalla dimenticanza accidentale, da parte del copista, di apporre al lemma la lettera iniziale. Se poi si tiene conto anche che i lemmi venivano scritti tutti insieme dopo il compimento della trascrizione della Catena e talvolta da un copista diverso da quello che ne aveva redatto il testo, è verosimile che si verificassero confusioni e 'slittamenti' di lemmi da un estratto all'altro, e inoltre che alcuni scolii rimanessero senza lemmi.

Questi frammenti anonimi alcuni editori attribuiscono all'esegeta dello scolio antecedente, nella convinzione che la mancanza di ogni indicazione significasse senz'altro identità d'autore, che l'amanuense intenzionalmente avrebbe tralasciato di ripetere. Probabilmente è da escludere l'intenzionalità, ma verosimilmente l'omissione è da imputare alla disattenzione del copista. Comunque stia la cosa, questo criterio di sanare l'anonimato di alcuni scolii è sembrato giustamente inaccettabile. Tuttavia ispirandosi a esso, gli editori degli scolii sull'Ecclesiaste di Dionigi di Alessandria hanno pubblicato sotto il suo nome quattro frammenti anonimi della Catena sull'Ecclesiaste di Procopio di Gaza, cioè 1,4; 2,9-11; 2,13; 2,22-23, i quali tutti nella Catena seguono immediatamente altrettanti frammenti espressamente attribuiti all'Alessandrino. A parte la considerazione che nella stessa Catena il nome di Dionigi e anche quello di altri esegeti sono ripetuti più di una volta in casi analoghi, l'arbitrarietà di questo criterio è stata mostrata dal fatto che uno dei quattro scolii, precisamente quello relativo ad *Ecc1 2,22-23*, spetta a Gregorio di Nissa. In conclusione, quanto all'identificazione degli scolii senza il nome dell'autore, escluso che essi appartengano necessariamente allo stesso autore dello scolio precedente, in mancanza di altri argomenti probanti, è prudente lasciarli quello che essi sono, cioè scolii adespoti. Tutt'al più si può esperire il tentativo che essi possano avere il loro autore in qualcuno degli esegeti rappresentati nella stessa Catena.

Varie attribuzioni errate nelle Catene sono state corrette grazie alla tradizione diretta. Così, ad es., sono stati restituiti a Gregorio di Nissa due sco-

lii su *Ecc1* 1,1 e 2,3, che nella Catena sull'Ecclesiaste di Procopio di Gaza – che pure è autore di Catene tra i più fededegni – sono attribuiti a Dionigi Alessandrino, mentre sono stati tolti allo stesso Gregorio due frammenti su *Ecc1* 1,5 e 1,12-13, assegnatigli nella stessa Catena; come è noto, possediamo in tradizione diretta le otto omelie sull'Ecclesiaste del Nisseno.

Ma non è frequente il caso che lo stesso commento ci sia giunto in entrambe le tradizioni, la diretta e la catenaria. Nell'assenza di quella diretta, è indispensabile un minuzioso e paziente controllo su tutta la letteratura esegetica riguardante il testo biblico a cui l'estratto si riferisce. Non solo, ma anche dinanzi a estratti autentici bisogna prendere in considerazione l'eventualità che essi siano desunti da opera esegetica diversa da quella a cui a prima vista si direbbero appartenere. Un frammento, poniamo, di Eusebio sui Salmi il catenista potrebbe aver tratto non dal celebre commento che l'esegeta di Cesarea dedicò a questo libro della Bibbia, ma da altro scritto anch'esso esegetico, ad es. dal commento di Isaia, o anche da altra opera non propriamente esegetica. Per fare un esempio concreto, nella Catena di Niceta sono stati reperiti quattro ampi estratti esegetici latini in traduzione greca: tre sul Vangelo di Luca, tratti dall'*Expositio fidei*, opera di cui la paternità ambrosiana è discussa; il quarto, anche sul Vangelo di Luca, è attribuito ad Ambrogio e si compone di due parti, delle quali la prima volge in greco *De fide* 2,7,58, l'altra, *De incarnationis dominicae sacramento* 3,35. Altri tre frammenti, ugualmente in versione greca, sono stati letti nella Catena autonoma sul Vangelo di Marco; due di essi, attribuiti ad Ambrogio, traducono *ad verbum* rispettivamente *De fide* 2,7,25-33 ed *Expositio evangelii secundum Lucam* 7,133; l'altro offre *Enarratio in Psalmum* 93,19 di Agostino. Come si vede, non sempre questi scolii sono desunti da scritti esegetici afferenti all'oggetto della Catena (lo scolio dell'ambrosiana *Expositio evangelii secundum Lucam* e l'altro dell'agostiniana *Enarratio in Psalmum* 93 nella Catena sul Vangelo di Marco), quando non sono ricavati addirittura da opere non esegetiche (i due estratti del *De fide* di Ambrogio nella stessa Catena sul Vangelo di Marco).

Il compilatore di una Catena offre abitualmente in forma ridotta testi di diversi esegeti, senza apportarvi aggiunte sostanziali; generalmente egli abbrevia sia saltando a piè pari le interpretazioni di interi versetti, sia effettuando riduzioni anche nei passi sui quali cade la sua scelta. I modi d'abbreviazione di cui si serve sono sostanzialmente due: o sopprime parole, frasi e interi periodi, che giudica non indispensabili al senso, introducendo, se ne rileva la necessità, parole e frasette di ricordo e mutando costrutti al fine di sanare gli eventuali guasti prodottisi in seguito alle soppressioni; o riassume riscrivendo *ex novo* e conservando nel nuovo dettato alcune parole o frasi caratterizzanti dell'esegesi che ha compendiato. Nell'un caso e nell'altro ci trasmette testi ridotti rispetto all'originale, ma mentre l'abbreviazione per *résumé* rispecchia del testo originario solo i concetti, quella per 'taglio' ne riproduce anche il dettato pure nelle

parti che hanno patito le decurtazioni. È ovvio che dei due sistemi è preferibile senz'altro quest'ultimo, poiché l'originale viene alterato lievemente e, pur abbreviato qua e là, resta sincero, riproponendo dell'esegeta utilizzato anche le connotazioni linguistiche, le *iuncturae* e gli altri procedimenti stilistico-retorici. È dato constatare una sagace applicazione della *ratio* per 'taglio' nella Catena palestinese sui Salmi, come è emerso dai numerosi raffronti effettuati tra i testimoni catenari e la tradizione diretta, per la quale gli stessi testi fortunatamente ci sono giunti. Il compilatore di questa prestigiosa Catena abitualmente ha operato sui modelli di cui disponeva per taglio e di rado per compendio, e nei pochissimi casi in cui è ricorso a quest'ultimo, l'ha fatto con grande scrupolo e discrezione, badando ad alterare il meno possibile la *facies* originaria dei testi utilizzati. L'entità dei tagli effettuati sui modelli da chi costruisce una Catena è varia e oscillante: va da interventi lievissimi, consistenti nell'eliminazione di qualche parola o frasetta, a soppressioni più vistose, che interessano proposizioni o interi periodi. Accade pure però, anche se raramente, che il catenista non intervenga affatto su qualche passo e lo riporti nella stesura integrale della fonte.

Come è difficile individuare i motivi dai quali un catenista si lascia guidare nelle riduzioni effettuate sui testi su cui opera, non meno difficile è rendersi conto dei criteri ai quali si ispira nello stralciare i passi che tramanda. L'ipotesi secondo cui egli avrebbe alternato estratti ad interpretazione letterale a estratti ad interpretazione allegorica è smentita spesso dalla constatazione che in non pochi casi sono messe insieme per l'esegesi di un versetto (o gruppo di versetti) due spiegazioni aderenti al medesimo orientamento esegetico. Dalle sue scelte non traspare una palese adesione a principi riconducibili ad una determinata tendenza esegetica, né che esse siano state influenzate da preoccupazioni dottrinali, poiché in tal caso non ci sarebbero giunti frammenti di scritti non ortodossi o sospetti. Esclusi gli orientamenti esegetici e le preoccupazioni dottrinali, in generale è ipotizzabile che quelle del catenista fossero scelte di merito, tese a perpetuare, con l'inclusione nella sua raccolta, il ricordo di quegli esegeti che, a suo giudizio, erano degni di menzione per l'eccellenza raggiunta nel campo dell'interpretazione della Sacra Scrittura. Quali che siano stati i criteri che orientarono le scelte del catenista, bisogna riconoscere che la composizione di una Catena esegetica non è attività prettamente meccanica, sibbene di quelle che impegnano l'intelletto e il *iudicium* di chi vi attende, sia che le sue operazioni riduttive siano effettuate per 'taglio', sia per *résumé*.

Abbiamo accennato più sopra alle molteplici insidie da cui l'editore di testi catenari deve guardarsi. La maggior parte di esse, come si è visto, affinisce specificamente alla tradizione manoscritta con i problemi a essa correlati: interpretazione dei lemmi d'autore, scioglimento delle sigle, autenticità degli scolii, ecc. A queste bisogna aggiungerne altre imputabili al compilatore della Catena. Accade infatti che egli, per quanto attento e diligente, talvolta, nelle sue operazioni abbreviative, manometta involonta-

riamente il testo della fonte in modo tale da esigere l'intervento dell'editore che, eliminando il guasto, lo renda comprensibile. Ecco un paio di esempi, tratti dalla mia personale esperienza, che coinvolgono il compilatore della Catena palestinese, uno dei più sagaci e più attenti a non alterare la struttura linguistica dell'originale, da cui ha desunto gli scolii che ci ha conservato.

Un esempio riguarda *Ps* 120,5. Dell'estratto è autore Giovanni Crisostomo, a cui l'assegnano concordemente i mss. poziori della Catena palestinese per questa sezione dei Salmi: A (Ambrosiano F 126 sup., sec. XIII) e P (Patmos Monastero S. Giovanni 215, sec. XII-XIII); sotto il nome del Crisostomo l'estratto figura anche in PG 55,346. Quanto ad A e P una precisazione, anche rapida, si impone: i due mss. discendono indipendentemente dal medesimo prototipo; A lo riproduce fedelmente, mentre P lo contamina con il commento integrale di Teodoreto ai Salmi, che trae da altra fonte (non catenaria). Raramente però – per motivi non precisabili – accade anche di trovare in P, oltre al commento integrale di Teodoreto, frammenti catenari del medesimo commento dedotti dalla fonte comune a entrambi i codici, i quali in tali casi concordano perfettamente anche sulla tradizione dell'esegeta di Cirro. Riportiamo da A P lo scolio che si riferisce a *Ps* 120,5:

Ἀπὸ τῆς μεταφορᾶς τῶν ἐν παρατάξει ἐστώτων, παρὰ τὴν χεῖρά σου στήσεται τὴν δεξιάν, ὥστε ἀχείρωτον εἶναι, ὥστε ἐνεργόν, ὥστε τρόπαιον ἰσῶν, ἐπεὶ δὲ μάλιστα αὕτη ἐστὶ, δι' ἧς ἅπαντα ἐνεργοῦμεν. Οὐ συμμαχία δὲ μόνον γενήσεται, ἀλλὰ καὶ σκέπη, τὴν ὀλόκληρον αὐτοῦ φυλακὴν καὶ τὴν ἐγγυτάτην συμμαχίαν διὰ τούτων παραστήσαι βουλόμενος.

L'espressione ἐπεὶ δὲ μάλιστα αὕτη ἐστὶ, δι' ἧς è manifestamente guasta, poiché il dimostrativo αὕτη non ha in essa, né nella precedente espressione, il sostantivo a cui riferirsi. La tradizione diretta, che presumibilmente offre la redazione integra, rivela la genesi della corruzione. A tal fine diamo il passo nella stesura della PG 55,346, indicando con il carattere corsivo le parole, espressioni e proposizioni che il catenista, abbreviando per 'taglio', ha eliminato:

Παραστάτης, φησὶν, ἔσται σου, σύμμαχος, βοηθός. Ὁρᾶς πῶς καὶ ἐνταῦθα βούλεται σε ἐνεργόν εἶναι; Ἀπὸ μεταφορᾶς δὲ τῶν ἐν παρατάξει ἐστώτων, παρὰ τὴν χεῖρά σου στήσεται τὴν δεξιάν, ὥστε ἀχείρωτον εἶναι, ὥστε ἐνεργόν, ὥστε ἰσχυρόν, ὥστε δυνάστην, ὥστε τρόπαιον ἰσῶν, ὥστε τὴν νίκην αἰρεσθαι, ἐπειδὴ μάλιστα αὕτη ἐστὶ, δι' ἧς ἅπαντα ἐνεργοῦμεν. Οὐκ ἔσται δὲ σοι παραστάτης μόνον, οὐδὲ σύμμαχος, ἀλλὰ καὶ σκέπη. Πάλιν λέγω διὰ τῶν παρ' ἡμῖν πραγμάτων τοῦ θεοῦ τὰς βοηθείας χαρακτηρίζει, τὴν ὀλόκληρον αὐτοῦ φυλακὴν καὶ τὴν ἐγγυτάτην συμμαχίαν διὰ τῆς δεξιᾶς καὶ τῆς σκέπης παρίστησι.

Come si rileva dalla redazione *plenior*, αὕτη si riferisce a τὴν νίκην della frase ὥστε τὴν νίκην αἰρεσθαι, che il compilatore della Catena ha soppresso senza avvedersi del guasto che l'eliminazione della frase causava nel contesto. In tali casi egli abitualmente rimedia nel modo più econo-

mico, così da non intaccare il senso alterando minimamente il dettato della fonte. Nel caso specifico bastava sostituire ἡ νίκη ad αὕτη. Ma evidentemente egli non se n'è avveduto ed ha lasciato correre.

Peraltro sembra che nell'estratto in esame il catenista non si sia impegnato a fondo, come si rileva da un altro travisamento di più lieve entità in cui è incappato alla fine del brano. Egli ha sostituito la frase διὰ τῆς δεξιᾶς καὶ τῆς σκέπης con διὰ τούτων, senza accorgersi che nel testo catenario il dimostrativo finisce con il riferirsi a συμμαχία e a φυλακή, che precedono immediatamente, invece che a δεξιὰ ed a σκέπη, su cui si appunta il brano nella stesura integrale.

L'altro esempio riguarda lo scolio relativo al versetto 4 del medesimo Salmo 120. Il cod. A lo trasmette adespoto, mentre P lo assegna a Teodoreto, sotto il cui nome figura anche nella PG 80,1877D, un'edizione dell'*Interpretatio in Psalmos* dell'esegeta di Cirro ritenuta generalmente affidabile sia per l'autenticità che per la qualità del testo. Non è quindi la paternità che ci induce a indagare sull'estratto, del quale si può accettare pacificamente l'attribuzione a Teodoreto, ma la nostra attenzione vi è attratta da una questione squisitamente testuale che chiama in ballo il compilatore della Catena. Lo scolio in questione suona così:

Φύσει γὰρ ἄγρυπνος ὁ φύλαξ· σοῦ δὲ σαλευομένου καὶ τοῖς ὀλισθηροῖς ἐπιβαίνοντος, τουτέστι τοῖς βιωτικοῖς καὶ μηδεμίαν ἔχουσι στάσιν, καὶ αὐτὸς οἷόν τινα νυσταγμὸν δέχεται τὴν ἀμέλειαν. Οὐκ ἔτι γὰρ σου φροντίσει, ἀλλὰ τοῖς ἐπιβουλεύειν πειρομένοις προήσεται.

Problemi solleva la frase καὶ τοῖς ὀλισθηροῖς ἐπιβαίνοντος, τουτέστι τοῖς βιωτικοῖς καὶ μηδεμίαν ἔχουσι στάσιν. Essa è attestata solo da A, il cui testo, se pure non esente da mende grossolane, per lo più ortografiche, risulta generalmente sincero. Il suo amanuense, infatti, rifugge dall'introdurvi alterazioni con emendamenti e ancor meno con aggiunte e coscienti omissioni. È quindi verosimile che egli trovasse la frase in questione nella fonte, donde, secondo la sua consuetudine, l'ha riportata fedelmente. La frase non è attestata in P (e anche in PG 80), evidentemente perché l'esemplare (non catenario) da cui questo ms. ha tratto il commento intero di Teodoreto non l'aveva: un'atetesi così vistosa e inopportuna sarebbe inammissibile anche per un copista come quello di P, se pure irresistibilmente soggiogato da impulsi emendatori. La frase quindi è certamente di provenienza catenaria, deriva cioè dalla Catena 'madre' di A e, salvo che per Teodoreto *plenior*, anche di P, dalla quale A l'ha desunta; essa non compare in P, perché questo testimonio, lo ripetiamo, ha tratto Teodoreto da un esemplare diverso, che tramandava l'*Interpretatio in Psalmos* integrale. Ha destato in noi sorpresa il fatto che abbiamo scoperto la frase in questione, pressoché identica, nell'esegesi del Crisostomo al versetto 3 dello stesso Salmo 20 (PG 55,345). A documentazione riportiamo dell'esegesi crisostomiana la parte comprendente la frase comune all'*Interpretatio in Psalmum* 120,4 di Teodoreto. Evidenziamo con il carattere corsivo le parole comuni ai due testi:

Τίς δὲ δίδωσιν εἰς σάλον τὸν πόδα; Ὁ πράγμασιν ἐπιβαίων ὀλισθηροῖς καὶ οὐκ ἔχουσιν ἰσχυρὰν βάσιν, οἷός ἐστιν ὁ τῶν χρημάτων ἔρωσ, οἷος ὁ τῶν βιωτικῶν πόθος.

Della manipolazione molto probabilmente bisogna far carico al compilatore della Catena palestinese, il quale, contravvenendo alla consueta correttezza, ha adattato al commento teodoretoano di Ps 120,4 un'espressione tolta dall'esegesi del versetto 3 di Giovanni Crisostomo. Dell'operazione, peraltro eseguita magistralmente, poiché il 'corpo' estraneo concettualmente si innesta coerentemente nel contesto, non si è avveduto l'indotto copista di A. È senz'altro da escludere che l'operazione risalga a Teodoreto stesso, il quale si sarebbe appropriato dell'espressione del Crisostomo e l'avrebbe incorporata nel suo commento; in tal caso non si spiegherebbe come essa si sia conservata in A, senza lasciare traccia in P né nei tre codd. tenuti a fondamento da Schulze nell'edizione teodoretoana della PG, correlati, questi e quello, con il Teodoreto *plenior*. In conclusione, la manipolazione è da imputare all'artefice della Catena palestinese, il quale così operando ha sconfessato la sua per molti aspetti provata integrità.

I due esempi sui quali ci siamo soffermati mostrano in modo evidente che i tranelli tesi dalle Catene sono tanti e insospettiti e che quanto più sono imprevedibili, tanto più difficile è individuarli. Nel primo esempio, il guasto non sfuggirebbe all'osservazione di un editore accorto, il quale tenterebbe in qualche modo di sanarlo sostituendo o aggiungendo ad αὐτῇ un sostantivo femminile di significato affine a νίκη, o addirittura νίκη, indotto dall'espressione che immediatamente precede ὡστε τρόπιον ἰστών. Nel secondo esempio invece, della frase crisostomiana, introdotta così magistralmente dall'artefice della Catena palestinese nello scolio di Teodoreto, difficilmente un editore, anche molto avveduto, si accorgerebbe. La nostra scoperta e l'individuazione della sua provenienza sono state casuali e facilitate dal fatto che dalla frequentazione delle Catene esegetiche abbiamo ricavato l'insegnamento di dubitare sempre di tutto e di sottoporre ad attenta e paziente verifica ogni particolare, anche il meno sospetto.

Studi: R. Devreesse, *Chaînes exégétiques grecques*: DBS 1 (1928) 1084-1233; G. Dorival, *Les Chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes. Contribution à l'étude d'une forme littéraire*, I, Leuven 1986, vii-xii; 1-98; M. Faulhaber, *Die Katenenhandschriften der spanischen Bibliotheken*: BiZ 1 (1903) 151-159; 246-255; 351-371; M. Geerard, *Catenae*: CPG 4 (1980) 185-259; G. Karo - I. Lietzmann, *Catenarum Graecarum catalogus*: Aus den Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, 1, 3, 5 (1902); E. Mühlberg, *Katenen*: TRE 18 (1989) 14-21; A. Rahlf, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments*, Berlin 1914; C. Curti, *Catene bibliche*: DPAC 1 (1983) 629-632; Idem, *1-Commentarii in Psalmos* di Eusebio di Cesarea: *tradizione diretta (Coislin 44) e tradizione catenaria*, in: *La critica testuale greco-latina*, oggi. *Metodi e problemi Atti del Convegno internazionale (Napoli 29-31 ottobre 1979)*, a. c. di E. Flores, Roma 1981, 375-382 (ora in: Idem, *Eusebiana I. Commentarii in Psalmos*, Catania 1982², 171-179); Idem, *Ancora sulla tecnica di abbreviazione del compilatore della Catena palestinese*, in: *Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco*, I, Palermo 1989, 497-515 (ora in: Idem, *Eusebiana I...* cit., 251-271); Idem, *La tradizione catenaria e il re-*

cupero dei commenti greci alla Bibbia: validità e limiti, in: *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità. Atti del Primo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi, Napoli, 16-18 ottobre 1987*, Napoli 1989, 159-165, a. c. di A. Garzra (ora in: Idem, *Eusebiana I...* cit., 275-282); Idem, *Ancora sulla Catena palestinese sui Salmi. Qualche insidia imputabile al suo redattore*, in: *Studia classica Iohanni Tarditi oblata*, a. c. di L. Belloni, G. Milanese, A. Porro, II, Milano 1995, 1225-1233; S. Leanza, *Problemi di ecdotica catenaria*, in: *Metodologie della ricerca...* cit., 247-266; rielaborato in parte in: Idem, *La letteratura esegetica in frammenti: la tradizione catenaria*. Aug 37 (1997) 25-36.

OTTATEUCO E RE

Ottateuco. Due tipi di Catene fondamentali a seguito della Petit. Già prima dell'inizio del VI secolo i frammenti, tratti da più fonti, si aggiunsero attorno alle *Quaestiones in Octateuchum* di Teodoreto di Cirro e formarono un insieme compatto, nel quale si distinguono le sezioni relative ai singoli libri biblici. Per *Gen*, la Petit, nel darne l'edizione integrale, ha riconosciuto una Catena unica, trädita in due recensioni: la primaria o pura; la secondaria o ibrida, la quale riprende frammenti della primaria spesso rimaneggiati, a complemento di una collezione antiochena strutturata attorno alle *Quaestiones* di Teodoreto. Questa collezione, trasmessa dal cod. Parigi, Biblioteca nazionale Coislin gr. 113, IX-X sec., era stata già edita dalla studiosa belga.

La Catena di tipo I Petit tramanda frammenti talvolta fusi con le *Quaestiones* di Teodoreto. Essa è attestata dai seguenti mss.: Sinai, gr. 2, X sec., la cui Catena su *Gen - Lev* è stata edita separatamente dalla Petit; Basilea, Biblioteca universitaria gr. 1, X sec., su *Gen - Ex*; Pietroburgo, Biblioteca pubblica gr. 124, XIII sec., su *Oct* (i due ultimi, del tipo I K. - L.); Mosca, Biblioteca sinodale gr. 385, X sec., su *Gen* (tipo II K. - L.).

La Catena di tipo II Petit (tipo III K. - L.) tramanda frammenti su *Gen - Reg*, di autori in parte più o meno sospetti di eresia e non appartenenti a una precisa scuola; essi rappresentano le principali tendenze esegetiche dei primi cinque secoli cristiani, quasi che il compilatore abbia voluto offrire una comoda sinossi esegetica. Più di una trentina su *Gen*, si riducono a cinque su *Ruth*: Basilio di Cesarea, Cirillo di Alessandria, Crisostomo, Ippolito, Origene, con un frammento ciascuno. I codici sono circa 50, ma appena una diecina i più rappresentativi, distinti dalla Petit in due gruppi: A e B, di cui il primo con testo più affidabile del secondo. La Catena, edita dalla Petit parzialmente, già nel Settecento fu pubblicata come «Catena di Niceforo» o *Lipsiensis*.

Re. I frammenti, numerosi per Atanasio e altri, si riducono a uno per Alessandro di Nicea (su *1 Sam* 16, 14). Sono editi nella «Catena di Niceforo» e in parte da Devreesse. L'Epitome di Procopio di Gaza tramanda frammenti su *Gen - Iud, Reg, Par*; gli autori sono quasi gli stessi della Catena di Niceforo, con la quale l'Epitome ha parentela, ma non identità. La Catena originaria, cui nel Prologo allude Procopio, vissuto tra la fine del V secolo e l'inizio del VI, è perduta; e l'Epitome pervenuta non è una Cate-

na (come la definisce M. Geerard, in CPG 7430; C 3), ma è una silloge di ἑξηγήσεις, sia ἑξ ὑπομνημάτων sia da altri scritti, ἐρρασιόμενοι, con l'intento, solo iniziale, di compilare una Catena riassumendo le fonti «per taglio» e citandole ἀποτλήξει. A un secondo stadio del lavoro si devono la fusione e il rimaneggiamento delle citazioni; si è ottenuto un «testo unico», come l'Epitome di Procopio su *Is*, diversamente che in altre opere esegetiche pure tradizionalmente attribuite allo stesso: l'Epitome su *Cant*, su *Prov*, su *Eccl*, ognuna delle quali è costituita da frammenti preceduti da sigle di autori. La tramandano una quindicina di codici, ma solo tre contengono l'opera intera.

Su *Lev* si conserva una Catena armena, edita da A. Zanolli; è traduzione di una perduta Catena greca imparentata con l'Epitome di Procopio.

Edizioni: Nicephoros Hieromonachos Theotokis, Σειρὰ ἐνὸς καὶ πεντήκοντα ὑπομνηματιστῶν εἰς τὴν Ὀκτάτευχον καὶ τὰ τῶν Βασιλειῶν, 2 voll., Leipzig 1772-1773 (il testo è contaminato con l'Epitome di Procopio e con *excerpta* di opere editate di vari Padri; per *Gen* si fonda sulla recensione secondaria). Epitome di Procopio: A. Mai, PG 87/1, 21-1220. Tr. lat., C. Clausey, Tiguri 1555 (inaffidabile). Catena armena: M. Geerard, CPG 1505.1; 1794.1. R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (fragments tirés des Chaînes)*, Città del Vaticano 1959; F. Petit, *Catena Graecae in Genesis et in Exodum*, I, *Catena Sinaitica*, CCG 2 (1977), sul cui testo v. M. Harl, ByzZ 73 (1980) 69 s., e le riserve di S. Leanza: Orpheus n.s. 2 (1981) 239 s., ribadite in Idem, *Problemi di ecdotica catenaria*, in: *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità. Atti del Primo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi*, a c. di A. Garzya, Napoli 1989, 247-250, 261 s.; F. Petit, *Catena Graecae...*, II, *Collectio Coisluniana in Genesim*, CCG 15 (1986); Eadem, *La Chaîne sur la Genèse. Édition intégrale*, I, *Chapitres 1 à 3*; II, *Chapitres 4 à 11*; III, *Chapitres 12 à 28*; IV, *Chapitres 29 à 50*, Louvain 1991-1996. Codd.: A. Rahlfs, *Verzeichniss...* cit., 377-380 (*Oct*, Epitome di Procopio), 385 (*Reg*).

Studi: P. Carrara, *Severo di Antiochia nelle Catene esegetiche alla Genesi*, Sileno 14 (1988) 171-178; R. Devreesse, *Chaînes...* cit., 1099-1114; G. Dorival, *Les Chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes. Contribution à l'étude d'une forme littéraire*, I, Leuven 1986, 53, 100-106; L. Doutreléau, *Recherches autour de la Catena Romana de Combéfis (B. N. Suppl. Gr. 428 - Vat. Barb. Gr. 529 - Mosq. 385)*, in: *Corona Gratiarum. Miscellanea patristica, storica et liturgica E. Dekkers O.S.B. XII lustra complenti oblata*, II, Brugge - s'Gravenhage 1975, 367-388; M. Faulhaber, *Die Katenenhandschriften der spanischen Bibliotheken: BiZ 1* (1903) 247-252 (*Reg*); M. Geerard, *Catena in Octateuchum et in Reges*, CPG 4 (1980), pp. 185 ss.; P. Géhin, *Un recueil d'extraits patristiques: les Miscellanea Coisluniana (Parisinus Coislunianus 193 et Sinaiticus gr. 461)*, RHT 22 (1992) 105 (capitoli esegetici, su *Gen - Ex*, traditi nel ms. Coisluniano gr. 193, XI sec.); G. Karo, I. Lietzmann, *Catenarum Graecarum...* cit., 2-20 (*Catena in Octateuchum et Regnorum libros*); S. Leanza, *L'esegesi del Levitico nella tradizione catenaria: Annali di storia dell'esegesi* 13 (1996) 211-227; F. Petit, *La Chaîne grecque sur la Genèse miroir de l'exégèse ancienne*, in: *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für E. Dassmann*, hrsg. von G. Schöllgen und C. Scholten, Münster 1996, 243-253; Eadem, *La Chaîne grecque sur l'Exode. Description générale et problèmes spécifiques*, SP 30 (1997) 97-101.

SALMI

Per il recupero dei resti degli scritti esegetici sui Salmi si ammette concordemente dagli specialisti delle Catene esegetiche che la fonte poizore

è costituita dalla cosiddetta Catena palestinese, la cui composizione si pone in Palestina nel VI secolo. Essa è una Catena primaria, trae cioè il materiale da opere esegetiche per lo più perdute trasmesse in tradizione diretta, e si distingue tra tutte le altre per l'ampiezza e la qualità degli estratti che ha conservato; è formata essenzialmente da estratti dei commenti di Eusebio di Cesarea, di Didimo e di Teodoreto, ai quali si devono aggiungere, ma soltanto per parti del Salterio, Apollinare di Laodicea, Asterio Sofista, Basilio di Cesarea, Cirillo di Alessandria, Giovanni Crisostomo, Origene e, solamente per *Ps* 118, Atanasio. La Catena palestinese ebbe due edizioni: una in tre volumi (*Pss* 1-50; 51-100; 101-150), dei quali sono pervenuti solo i primi due; l'altra in due volumi (*Pss* 1-76; 77-150), di cui si è conservato solo il secondo.

Dell'edizione in tre volumi solo il primo, su *Pss* 1-50, ci è arrivato in buone condizioni nella Catena di tipo VI, secondo la classificazione di Karo-Lietzmann, attestata nei seguenti mss.: Oxford, Biblioteca bodleiana, Barrocci gr. 235, IX-X sec.; Athos, Iviron 597, prima metà XI sec.; Bucarest, Biblioteca Accademia rumena gr. 931 + Costantinopoli, Biblioteca patristica Panaghia Kamariotissi 9, prima metà XI sec.; Monaco, Biblioteca nazionale gr. 359, X-XI sec.; Roma, Biblioteca vaticana gr. 1789, X-XI sec. Secondo il Richard, il prototipo di tutta la tradizione medievale è il Barocci, da cui derivano indipendentemente tra loro gli altri quattro (o cinque) codd. Questo eccellente testimonia è viziato da parecchie lacune che interessano *Pss* 7-8; 27-28; 32-33; 35-38 e che fortunatamente sono sanate dagli altri mss., grazie ai quali è dato ricostituire la totalità del testo perduto. Ai codd. suddetti ne sono stati aggiunti altri due: Oxford, Auct. 1.1 (= Misc. 179), XVII sec., pp. 169-292 (*Pss* 10-50) e pp. 262-284 (*Ps* 9); Oxford, Barrocci gr. 154, fine XV sec., che è un apografo di Barocci 235. L'onestà di questa Catena è stata provata da una verifica condotta da Richard sui commenti di Eusebio, Origene, Teodoreto e Didimo a *Ps* 37. Infatti fortunatamente il commento integrale di Eusebio a questo Salmo si è conservato sotto il nome di Basilio (PG 30,81-104); le due omelie di Origene sul medesimo Salmo ci sono giunte nella versione di Rufino, sicché con l'*Interpretatio in Psalmos* di Teodoreto, la cui edizione, riprodotta in PG 80, è affidabile, si dispone di tre delle quattro fonti utilizzate dal catenista. Dalla verifica è emerso che tutti gli estratti attribuiti ai tre esegeti nella Catena provengono integralmente da questi e che nessuno degli estratti, il cui lemma indica Didimo, può provenire da Eusebio, né da Origene, né da Teodoreto.

Il secondo volume, su *Pss* 51-100, si era conservato integralmente solo nel cod. 300 (C. II. 6) della Biblioteca nazionale di Torino, X sec., che fortunatamente ha subito danni irreparabili in seguito all'incendio del 26 gennaio 1904, dal quale gran parte dei fogli fu bruciata e i loro resti, inoltre, furono messi a soqquadro. D. Barthélemy ha cercato di riordinarli su fotocopie, che sono disponibili presso l'IRHT di Parigi, ma ciononostante il ms. resta gravemente lacunoso e nei frustoli recuperati scarsamente leg-

gibile. Bisogna anche rilevare che qualche anno prima dell'incendio fortunatamente Mercati aveva analizzato il contenuto dei ff. 1-21 (*Pss* 50-55), 208-229 (*Pss* 83-86), 291-323 (*Pss* 95-100) e aveva messo per iscritto delle annotazioni, utilizzate per la prima volta da Devreesse nella sua opera *Les anciens commentateurs grecs des Psaumes*. La perdita di questo ms. è grave, poiché sembra che esso fosse un testimoniao notevole al pari del Barrocci 325, almeno per la sua fedeltà nell'indicazione dei lemmi d'autore. Ne sentiranno la mancanza i futuri editori, come l'ha avvertita il Mühlberg, che di recente ha dato alla luce, in edizione generalmente affidabile, i resti dei commenti di Apollinare e di Didimo traendoli dai testimoni più autorevoli della Catena palestinese; la sua perdita fortunatamente non interessa Eusebio, la cui esegesi di *Pss* 51-95,3 si è conservata integralmente per tradizione diretta nel cod. Coislin 44 del X sec.

Il terzo volume, su *Pss* 101-150, è scomparso totalmente; sorte non diversa è toccata anche al primo volume (*Pss* 1-76) dell'edizione in due volumi. Dobbiamo il secondo volume, su *Pss* 77-150, alla Catena di tipo XI (Karo-Lietzmann – d'ora in poi K.-L.), il cui inizio (*Pss* 77,1-78,3) si trova nel cod. Vienna th. gr. 59, XIII sec. Il volume era forse attestato integralmente nel ms. Milano, Biblioteca ambrosiana F 126 sup. (A), XIII sec., che oggi è mutilo all'inizio e alla fine: incomincia, infatti, con *Ps* 83,4 e manca dei due ultimi estratti su *Ps* 150,6. Alle mutilazioni di A si può porre rimedio grazie a un altro testimoniao della medesima Catena di tipo XI, il ms. Patmos, Monastero S. Giovanni 215 (P), XII-XIII sec., che, mutilo anch'esso all'inizio, ma solo di uno o due fogli, incomincia con *Ps* 78,3. Come già indicò Richard e sulla sua scia hanno confermato con ulteriore documentazione altri studiosi tra cui lo scrivente, A e P discendono indipendentemente da un medesimo prototipo, copia di un cod. in onciale. Ma mentre A riporta fedelmente l'esemplare, P lo contamina introducendovi il commento integrale di Teodoro, che trae da altro testimoniao (non catenario) imparentato con il cod. Monaco, Biblioteca nazionale gr. 478 (XII sec.), cioè con il cod. 1 di Schulze, editore dell'*Interpretatio in Psalmos* di Teodoro (PG 80); tale commento P situa abitualmente prima degli estratti catenari, subito dopo il versetto (o gruppi di versetti) del Salmo su cui verte l'esegesi; v'inserisce anche, a *Pss* 114 e 115, ampi estratti delle omelie di Basilio sui Salmi. Nella Catena comune ad A e P erano sicuramente attestati anche estratti di Teodoro; da essa li ha verosimilmente desunti il copista di A, mentre quello di P, che del versetto del Salmo oggetto dell'esegesi aveva già trascritto, come si è detto, il commento integrale di Teodoro, si è astenuto dal ripeterlo nella redazione abitualmente abbreviata dell'estratto. La reduplicazione è tuttavia avvenuta, sia pure non frequentemente, sicché talvolta accade di leggere in P sia l'esegesi integrale, sia quella catenaria; nella tradizione di quest'ultima i due mss. naturalmente concordano, come nella trasmissione degli altri esegeti compresi nella Catena. Quanto alla reduplicazione, è verosimilmente da escludere che l'amanuense di P abbia ripetuto deliberata-

mente, quasi che avesse voluto offrire due *facies*, quella integra e quella catenaria, dello stesso passo: in tal caso avrebbe copiato per la seconda volta quegli estratti che nella Catena 'madre' si presentavano maggiormente sfigurati. Invece non troviamo applicato tale criterio, né sapremmo indicarne altro che potrebbe spiegare la ripetizione. Questa potrebbe forse essere stata causata da qualche momento di distrazione occorso al copista, il quale talvolta potrebbe non aver individuato nell'estratto abbreviato il testo integro precedentemente trascritto. Nella Catena comune ai due mss. è verosimile che gli estratti si susseguissero nell'ordine in cui figurano in A, nel quale Eusebio occupa generalmente il primo posto, subito dopo il versetto del Salmo da interpretare, mentre Teodoro si trova al secondo posto e talora anche più oltre. Si può quindi giustificare la dimenticanza dell'amanuense di P, poiché tra la prima e la seconda trascrizione poteva essersi interposto anche più di un estratto, cioè un numero considerevole di righe, oltre che, per le inevitabili interruzioni nella copiatura, un certo lasso di tempo. Tuttavia in alcuni casi, presumibilmente dopo la trascrizione dell'estratto, egli si è avveduto della ripetizione e ha annotato sul margine del foglio una delle seguenti frasi: τοῦ Θεοδοῦρου ἐστὶν καὶ προεγραφή, oppure τοῦ Θεοδοῦρου καὶ προέγραφα, oppure προέγραφα ἐν ταῖς τοῦ Θεοδοῦρου ἐξηγήσεσιν. Oltre che per la disposizione e la successione degli estratti, A è più affidabile di P anche per il testo che, pur non esente da mende grossolane, per lo più ortografiche, ma anche di altra natura – che rivelano conoscenza superficiale della lingua da parte dell'amanuense –, in linea di massima rispecchia più fedelmente il dettato della Catena originaria da cui insieme con P discende. Non può dirsi la stessa cosa dell'altro testimoniao, il cui copista, indubbiamente più dotto, ha alterato il testo della fonte intervenendo frequentemente su di esso per eliminare presunte mende o inesattezze. Ne deriva che il futuro editore, assumendo a base, per questa sezione del Salterio, la testimonianza di A, può nutrire fondate speranze di recuperare i commenti, ridotti nell'estensione – i catenisti abitualmente abbreviano i testi sui quali operano – ma sinceri, degli esegeti del Salterio rappresentati nella Catena. Peraltro le mende di A sono tali che un editore anche poco avveduto può restituirle alla forma corretta.

La tradizione diretta della Catena palestinese si è conservata in uno stato generalmente buono, ma tuttavia non tale da potere fare a meno, per sanare varie sue imperfezioni, del contributo della tradizione indiretta, rappresentata dalle Catene secondarie, così chiamate perché sono confezionate utilizzando materiale ricavato da altre Catene, siano esse primarie o secondarie. La tradizione indiretta si presenta sotto due forme: una parafrasi compendiata dell'intera Catena e raccolte di estratti della Catena primaria più o meno esattamente citati. La parafrasi compendiata della Catena di tipo VI su *Pss* 1-50 è giunta a noi in due recensioni: l'una quasi integrale si è meglio conservata nella Catena di tipo III (K.-L.); l'altra, in forma abbreviata, figura allo stato puro, ma solo in parte, nel cod. Athos, Va-

topedi 660, X sec e mischiata con frammenti d'altra provenienza, ma completa, nei mss Roma, Vaticano ottoniano gr 398, X sec (Catena di tipo IV K-L) e Mosca, Biblioteca sinodale gr 194, X-XI sec (Catena di tipo IV Muhlenberg e Geerard, di tipo XIII K-L). Secondo Richard, questa prima parte della parafrasi, relativa a Pss 1-50, della Catena palestinese è stata eseguita su un eccellente esemplare, certamente più antico del Barocci 235. Purtroppo essa offre un testo inficiato da troppe alterazioni per migliorare il testo della tradizione diretta, che peraltro ci è giunto in buono stato, ha però il merito di avere conservato i lemmi d'autore e può giovare a rivelare le omissioni invisibili del Barocci e delle sue copie. La sua sola pecca è di aver talora semplificato senza un criterio manifesto le attribuzioni doppie o triple della Catena. In conclusione, grazie alla Catena di tipo VI l'apporto della parafrasi per la sezione di Pss 1-50 è minimo e, più che il testo, riguarda propriamente altri particolari. Invece, se si tiene conto dell'impossibilità oggettiva di utilizzare appieno il cod 300 (C II 6) della Biblioteca nazionale di Torino, la parafrasi sarà estremamente utile per la ricostruzione del seguito della Catena, particolarmente per Pss 51-76, per quella sezione, cioè, per la quale, dopo il danno incalcolabile patito dal cod tornese, non è rimasto alcun altro esemplare a rappresentare la tradizione diretta.

La parafrasi della Catena palestinese su Pss 51-150 sfortunatamente è pervenuta in condizione peggiore di quella di Pss 1-50. Di essa nella Catena di tipo III (K-L) si sono conservati il testo, come sembra, integrale di Pss 84-89 e una parte relativa a Pss 61-77. Un certo numero di frammenti afferenti ai Salmi suddetti e alcuni altri frammenti su Pss 90-91, 93 e 100 si leggono nel cod Athos, Vatopedi 660. Per Pss 101-150 sembra che il testimonia pozzore sia la Catena atanasiana, così detta in quanto è costruita intorno al commento di Atanasio. Il suo ms migliore è Roma, Vaticano gr 754 (tipo XIII K-L), seguito da vicino dal cod Parigi, Coisl. 10 (tipo XIX K-L) e, per Pss 100-150, dai mss Roma, Vaticano ottoniano 398 (tipo IV K-L) e Mosca, Biblioteca sinodale 194 (tipo XIII K-L). Un altro testimonia ricco di frammenti, che diminuiscono di numero progressivamente, su Pss 100-103 è Roma, Vaticano gr 2057 (tipo II K-L). In questa parafrasi non è affatto rappresentata la sezione che riguarda Pss 51-60.

A tale vuoto si rimedia in parte ricorrendo all'altro ramo della tradizione indiretta, che offre estratti desunti dalla Catena palestinese, generalmente abbreviati rispetto ad essa. Delle varie forme in cui tali estratti si presentano una sola, che sfortunatamente è la più povera, si è ben conservata, in tradizione diretta, sino a Ps 71,9 nel solo cod Lesbo, Monastero di Leimon 49, X-XI sec. In esso gli estratti della Catena palestinese sono mescolati con altri elementi, tra cui una serie di estratti del commentario di Metrofane su Pss 1-6, 8-11, 15-17, 28, 35, 38-40, 51-56 e 67. Per il resto gli esegeti più frequentemente rappresentati sono Atanasio e, in misura inferiore, Esichio, Gregorio di Nissa e Clemente Alessandrino, citato a Pss 1, 2, 11, 17, 21, 31, 47. Una o due volte sono attestati altri commen-

tatori, tra cui Diodoro, Isidoro e Olimpiodoro. La Catena che contiene l'esemplare di Lesbo si ritrova in parte nel cod Vienna, Biblioteca nazionale th gr 8, XI sec, l'unico ms del tipo V (K-L), che, mutuo da Ps 5 a Ps 37, la dà, anche se un po' danneggiata, per Pss 38-42, 2 e 50-118. La cita infine quasi integralmente la Catena del cod Athos, Esphigmenou 73, XIII sec su Pss 1-27, 101-103, 118, 42-176, e ne dà un certo numero di estratti su Pss 119-122, 131-132, 136-137, molto più numerosi su Pss 138-150.

Un'altra raccolta molto più ricca di estratti della Catena palestinese si è conservata meno bene. Essa è mescolata con la Catena monofisita ed è citata largamente dalla Catena di tipo III (K-L), che sembra averla conservata integralmente per Pss 90-118 e ne riporta numerosi estratti su Pss 51-60 (non provenienti sicuramente dalla Catena del ms di Lesbo) e 78-83. Richard, analizzando il commento di Pss 90-107, vi ha scoperto numerose false attribuzioni, delle quali presumibilmente, secondo lo studioso, bisogna far carico al catenista della Catena III o ad un suo predecessore. Nella Catena monofisita ogni scolio era provvisto di paternità, mentre nella palestinese molti estratti mancavano del lemma d'autore. Di questi egli (il catenista o il predecessore) con criterio discutibile ha sanato l'anomalo assegnandoli all'ultimo esegeta citato.

Numerosi estratti della Catena palestinese sono offerti da due altre compilazioni. La prima è la Catena del cod Athos, Lavra B 83, XI-XII sec, che utilizza le Catene di tipo VI (su Pss 1-50) e di tipo XI (su Pss 51-150), dalle quali trae un grande numero di estratti soprattutto su Pss 1-91. Particolarmente utili sono gli estratti su Pss 51-76, che sono di qualche giovamento per la ricostruzione delle parti del cod tornese 300, unico testimonia per questa sezione della Catena, distrutte dal già menzionato incendio del 1904. L'altra compilazione è costituita dalla Catena di tipo VII (K-L), il cui autore mostra una spiccata predilezione per Origene. Gli estratti da essa conservati sembrano riferirsi a Pss 1-76, cioè al primo volume, in base alla divisione del Salterio in due volumi. Né l'una né l'altra di queste compilazioni sembrerebbe avere qualche affinità con la raccolta del ms di Lesbo. Richard avanza l'ipotesi che almeno per alcune delle sue parti la prima Catena sia debitrice della seconda, quanto alla Catena di tipo VII sembra che il suo compilatore abbia attinto direttamente a un esemplare della Catena di tipo VI.

In conclusione, la tradizione indiretta della Catena palestinese è ricca per Pss 1-50, ben provvista per Pss 51-118, estremamente povera per Pss 119-150. Dello *status* generalmente buono in cui si è conservata la tradizione diretta abbiamo già detto. Ne consegue che le speranze di recuperare i resti dei commenti ai Salmi degli esegeti compresi nelle Catene sono fondate.

Edizioni: Eusebio Pss 1-118 B de Montfaucon PG 23-71 1396 J B Pitra *Analec- ta sacra Spicilegio Solesmensi parata*, III *Patres Antiquissimi*, e typographeo Veneto *Me- chitarstarum Sancti Lazari* 1883 365-529 Pss 119-150 A Mai, PG 24, 9-78 edizioni da uti- lizzare con cautela poiché insieme con materiale sicuramente eusebiano ne hanno accol- to anche di dubbia paternità eusebiana o addirittura spurio cfr M-J Rondeau J Kirch

meyer DSp 4 (1961) 1688-1690 Generalmente affidabili sono per contro i commenti di Ps 37 e 51 95,3, giunti integri e per tradizione diretta, quello di Ps 37 tra le omelie di Basilio sui Salmi (Garnier, PG 30, 81 104), l'altro, su Pss 51-95,3, grazie al ms Coislin 44, sec X Su quest'ultimo commento, non del tutto immune da imperfezioni e inesattezze, cfr C Curti, *Per una nuova edizione dei -Commentarii in Psalmos- di Eusebio di Cesarea (ms Coislin 44)*, in Idem, *Due articoli eusebiani (-Commentarii in Psalmos-)*. Noto 1971, 11-34 18 ss (ora in Idem, *Eusebiana I Commentarii in Psalmos*, Catania 1989², 3-17 7 ss) Affidabili in genere sono anche gli estratti eusebiani desunti dall'eccellente Catena palestinese su Ps 49 (R Devreesse RBi 33 [1924] 78-81), su Ps 118 (M Harl, *La Chaîne palestinienne sur le Psaume 118, (Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Theodoret)*, SCh 189, 190, Paris 1972) e sul proemio ai Salmi graduali (119-133) (G Mercati, *L'ultima parte perduta del commentario di Eusebio cesariense ai Salmi RIL*, ser 2,31 [1898] 1036 1045, ora in Idem, *Opere minori*, II, Città del Vaticano 1937, 58 66) R Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs des Psaumes*, Città del Vaticano 1970, 89-146

Didimo A Mai, PG 39, 1156-1616, *Fragmenta aha* F Mingarelli, PG 39, 1617-1622 Dalla Catena palestinese Psv 1-50 (E Muhlenberg, *Psalmenkommentare aus der Katenenuberlieferung*, I, P15 15, 1975 121 375), Pss 51-150 (E Muhlenberg, *Psalmenkommentare* cit., II, PTS 16, 1977, 3 367) M Harl, *La Chaîne palestinienne* cit Dal papiro di Tura, con versione tedesca Psv 20 21 (L Doutreleau, A Gesché, M Gronewald *Didymus der Blinde, Psalmenkommentar [Tura-Papyrus]*, I, PTA 7, 1969), Pss 22-26,10 (M Gronewald, in *ibidem*, II, PTA 4, 1968), Pss 29-34 (M Gronewald - A Gesché, in *ibidem*, III, PTA 8, 1969), Pss 35-39 (M Gronewald, in *ibidem*, IV, PTA 6, 1969), Pss 40-44,4 (M Gronewald, in *ibidem*, V, PTA 12, 1970) R Devreesse, *Les anciens commentateurs* cit., 147-210

Teodoro J.L. Schulze, PG 80, 857-1997, su cui cfr R Devreesse DBS 1, 1135 1137, per i codici v A Rahlf, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments*, Berlin 1914, 405-406

Apollinare di Laodicea E Muhlenberg, *Psalmenkommentare* cit., I, 3-118

Asterio Sofista *Commentarii in Psalmos (homiliae XXXI)* M Richard, *Asterii Sophistae commentariorum in Psalmos quae supersunt Accedunt aliquot homiliae anonymae* SO, fasc supplet XVI (1956), Idem, *Corrigenda et addenda*, in E Skard, *Index Asterianus* SO, fasc supplet XVII (1962) 9-16, cfr M Geerard, CPG 2, 137-138, n 2815, R Devreesse, *Les anciens commentateurs* cit., 234-237

Basilio *Homiliae super Psalmos* 1, 7, 14a, 14b, 28, 29, 32, 33, 44, 45, 48, 59, 61, 114 J Garnier, PG 29, 209-494, *Fragmenta e Catena Nicetae* (tipo VIII) J-B Pitra, *Analecta sacra et classica* V, 76-103, *Versto Latina Rufini (Pss 1 e 59)* J Garnier, PG 31, 1723-1733, 1790-1794, per i codici v M Huglo, *Les anciennes versions latines des homélies de saint Basile* RBen 64 (1954) 129 132 Per i frammenti nelle Catene cfr R Devreesse, *Les anciens commentateurs* cit., 237-238, Idem DBS 1, 1127 Sui codici v S Y Rudberg, *Études sur la tradition manuscrite de saint Basile*, Lund 1953, 53-110, J Gribomont, *In tomos 29, 30, 31, 32 Patrologiae Graecae ad editionem operum Sancti Basilii Magni introducto*, Turnholti 1959, 1-6, Idem, *In tomos 29 adnotatones*, Turnholti 1959, 10 s Cfr M Geerard, CPG 2, 141, n 2836

Cirillo di Alessandria *Expositio in Psalmos* A Mai, PG 69, 717-1273, con aggiunte, a partire da Ps 4,2, desunte dalla Catena di Corderio (*Expositio Patrum Graecorum in Psalmos a Balithasare Corderio concinnata*, 3 voll., Antverpiae 1643-1646), chiose tra parentesi uncinata raccolta poco affidabile, poiché offre sovente frammenti abbreviati rispetto agli originali insieme con altri non autentici e appartenenti ad altri esegeti Più attendibili sono i frammenti editi da G Mercati, *Osservazioni a Proemi del Salterio di Origene, Ippolito, Eusebio, Cirillo Alessandrino e altri Con frammenti mediti*, Città del Vaticano 1948, 140-144, su Ps 2,7, *ibidem* 144, su Ps 1,5 *Alla ricerca dei nomi degli -altri- traduttori nelle omelie sui Salmi di S. Giovanni Crisostomo e variazioni su alcune Catene del Salterio*, Città del Vaticano 1952, 186 Cfr R Devreesse, *Les anciens commentateurs* cit., 224-233, M Geerard, CPG 3, 2-3, n 5202

Origene *Selecta in Psalmos* C et C V Delarue, PG 12, 1053-1685, *Excerpta in Psalmos* A Galland, PG 17, 105 149, J-B Pitra, *Analecta sacra*, II 444-483 (Pss 1-25), III 1-364 (Pss

26 150), R Cadiou, *Commentaires inédits des Psaumes Étude sur les textes d'Origène con tenus dans le manuscrit Vindobonensis* 8, Paris 1936 edizioni tutte da utilizzare con estrema cautela, poiché insieme con frammenti sicuramente origeniani vi figurano anche numerosi passi appartenenti ad altri commentatori del Salterio cfr H U von Balthasar, *Die Hiera des Evagrius* ZKTh 63 (1939) 86-106, 181-206, M-J Rondeau, *Le commentaire sui les Psaumes d'Évagre le Pontique* OCP 26 (1960) 307-348, C Curti, *Sono di Eusebio alcuni frammenti dei -Selecta in Psalmos- attribuiti ad Origene?*, in Idem, *Due articoli eusebiani* cit., 39-58 (ora in Idem, *Eusebiana I* cit., 21-32), R Devreesse, *Les anciens commentateurs* cit., 5 e nn 39, 40, 41, 6, nn 48, 49, 50, 51, 52, 53, Idem DBS 1, 1120-1122 *Homiliae V in Ps 36* (PG 12, 1319-1368), *Homiliae II in Ps 37* (*ibidem* 1369-1388), *Homiliae II in Ps 38* (*ibidem* 1391-1410), giunte nella versione di Rufino, che il confronto con alcuni frammenti traditi nella lingua originaria dall'affidabile Catena palestinese ha rivelato fededegne Di queste nove omelie oggi disponiamo anche dell'edizione critica con traduzione italiana di E Prinziavalli, *Origene, Homiliae in Psalmos XXXVI-XXXVII-XXXVIII*, a c di E P, Firenze 1991, il cui testo greco è stato riprodotto anche nell'edizione delle SCh 411 (1995), a c di H Crouzel e L Brésard Un frammento di un'omelia su Ps 82 è stato conservato da Eusebio (*b e 6, 38*) Devreesse ha dato gli *incipit* ed *explicit* di una lista di frammenti autentici contenuti in PG 12 e 17 e in Pitra, spianando così la strada al futuro editore di Origene (*Les anciens commentateurs* cit., 7-19), ha pubblicato integralmente gli estratti di Origene su Ps 118 (*ibidem* 19-85) e i pochi e brevi frammenti di Pss 119-150 (*ibidem* 85-88) Dopo di lui gli estratti origeniani su Ps 118 ha desunto dalla Catena palestinese M Harl, *La Chaîne palestinienne* cit edizione preferibile al testo di Devreesse sia perché è provvista di un commento puntuale ed esauriente, sia per la paternità degli estratti - per alcuni dei quali la studiosa ha sanato l'anonimato dei testimoni pozion della Catena palestinese ricorrendo alla tradizione indiretta della stessa Catena -, ma inaffidabile per il testo, tra l'altro sovente inficiato da inesattezze di varia natura cfr C Curti, *Il valore dei codici Ambrosiano F 126 sup e Patmos 215 per la ricostruzione della Catena palestinese sui Salmi RSLR* 10 (1974) 92-111 (ora in Idem, *Eusebiana I* cit., 95-116) Ancora un cenno sui *Tractatus sive Homiliae in Psalmos*, che G Morin pubblicò nel 1903 sotto il nome di Girolamo e il CCL ha ristampato nel 1958 mantenendone l'attribuzione L'ha con testata V Peri, *Omelie origeniane sui Salmi Contributo all'identificazione del testo latino* Città del Vaticano 1980 sarebbero, secondo lo studioso, omelie di Origene tradotte e adattate da Girolamo Egli ha addotto a sostegno della sua tesi il fatto che il Padre della Chiesa non li menziona nella lettera 112 ad Agostino, dove enumera i commentatori del Salterio La tesi di V Peri ha riscosso consensi, ma ha suscitato anche vivaci reazioni, tra cui quella di P Jay, *Jérôme à Bethléem les Tractatus in psalmos, in Jérôme entre l'Occident et l'Orient XVI^e centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem Actes du Colloque de Chantilly (septembre 1986)*, a c di Y-M Duval, Paris 1988 367-380 La querelle è a tutt'oggi *sub iudice*

Giovanni Crisostomo si sono conservate 58 omelie su Pss 4-12 (B de Montfaucon, PG 55 39-154), 43-49, 103-117, 119-150 (*ibidem* 167-498) Oltre a questi, Crisostomo fece oggetto di commento altri Salmi, come si ricava da vari indizi egli, nel corso dell'esegesi di Ps 140, lascia intendere di avere già interpretato Ps 62,3, inoltre, i florilegi offrono estratti su Pss 61, 103,9 e 106,23-24, ancora, diversi codici, per lo più vaticani, hanno conservato le segesi, integra o parziale, di Pss 103 e 106, che merita di essere esaminata con attenzione al fine di accertarne il valore Sarebbe anche opportuno indagare sull'ampiezza originaria delle omelie di Crisostomo sui Salmi Il contributo delle Catene alle 58 omelie conserva tesi è generalmente irrilevante Cfr R Devreesse DBS 1, 1132-1133, Idem, *Les anciens commentateurs* cit., 241, M Geerard, CPG 2,553-556

Studi C Curti, *Per una nuova edizione* cit.; Idem, *Il codice Patmos Monastero S. Giovanni 215 e i -Commentarii in Psalmos- di Eusebio di Cesarea*, in *Studi classici in onore di Quintino Cataudella*, II, Catania 1972, 321-365 (ora in Idem, *Eusebiana I* cit., 35-67) Idem, *Il valore dei codici* cit., Idem, *Osservazioni sul testo dei Salmi citato da Eusebio di Cesarea nei -Commentarii in Psalmos-*, in *Litterature comparate Problemi e metodo Stu*

di in onore di Ettore Paratore, II, Bologna 1981, 853-864 (ora in Idem, *Eusebiana I* cit., 155-168), Idem, I «Commentari in Psalmos» di Eusebio di Cesarea tradizione diretta (Cotillon 44) e tradizione catenaria, in *La critica testuale greco-latina, oggi Metodi e problemi Atti del Convegno internazionale (Napoli 29-31 ottobre 1979)*, Roma 1981, 373-382 (ora in Idem, *Eusebiana I* cit., 171-179), Idem, *Ancora sulla tecnica di abbreviazione del compilatore della Catena palestinese*, in *Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco*, I, Palermo 1989, 497-515 (ora in Idem, *Eusebiana I* cit., 251-271), Idem, *Ancora sulla Catena palestinese sui Salmi Qualche insidia imputabile al suo redattore*, in *Studia classica Iohanni Tarditi oblata*, II, Milano 1955, 1225-1233, Idem, *La Catena palestinese sui Salmi gradualis*, in *Scritti in onore di Alberto Grilli*, Brescia 1990, 93-101 (= *Paideia* 45 [1990] 93-101), R. Devreesse, *La Chaîne sur les Psaumes de Daniele Barbaro* RBi 33 (1924) 65-81, 498-521, Idem DBS I, 1114-1139, Idem, *Les anciens commentateurs* cit., G. Doval, *L'apport des Chaînes exégétiques grecques à une réédition des Hexaples d'Origène. A propos du Psaume 118* RHT 4 (1974) 45-74, Idem, *Origène dans les Chaînes sur les Psaumes deux séries inédites de fragments*, in *Origeniana Premier colloque international des études origéniennes (Montserrat, 18-21 septembre 1973)*, Bari 1975, 199-213, Idem, *La reconstitution du commentaire sur les Psaumes d'Eusèbe de Césarée grâce aux Chaînes exégétiques grecques, en particulier la Chaîne de Nicéas* Studia Patristica 15 (1985) 170-176, Idem, *Les Chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes Contribution à l'étude d'une forme littéraire*, 4 voll., Leuven 1986, 1989, 1992, 1995, M. Geerard, *Catenae in Psalmos*, CPG 4 (1980) 188-211, M. Harl, *La Chaîne palestinienne* cit., G. Karo - I. Lietzmann, *Catenarum Graecorum catalogus* Aus den Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen Philologisch-historische Klasse, 1, 3, 5 (1902), L. Mariès, *Un commentaire de Didyme publié sous le nom de Diodore* RSR 5 (1914) 73-78, G. Mercati, *L'ultima parte perduta* cit., Idem, *Osservazioni a Proemi del Salterio* cit., Idem, *Alla ricerca dei nomi degli «altri» traduttori* cit., Idem, *Psalterii Hexapli reliquiae Pars prima «Osservazioni» Commento critico al testo dei frammenti esaplan*, Città del Vaticano 1965, E. Muhlenberg, *Psalmkommentare*, cit., III, M. Richard, *Quelques manuscrits peu connus des Chaînes exégétiques et des commentaires grecs sur le Psautier* BIRHT 3 (1954) 87-106 (ora in Idem, *Opera minora*, III, Turnhout - Leuven 1977, n. 69), Idem, *Les premières Chaînes sur le Psautier ibidem* 5 (1956) 87-98 (ora in Idem, *Opera minora*, III, cit., n. 70), Idem, *Les manuscrits de la Chaîne du type VI sur les Psaumes* RHT 3 (1973) 19-38 (ora in Idem, *Opera minora*, III, cit., n. 71), G. Rietz, *De Origens prologis in Psalterium quaestiones selectae*, Iena 1914, M.-J. Rondeau, *Le commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique* cit., Eadem, *Le «Commentaire des Psaumes» de Diodore de Tarse et l'exégèse antique du Psaume 109/110* RHR 176 (1969) 5-33 153-188, 177 (1970) 5-33, G. M. Vian, *I codici vaticani del «Commento ai Salmi» di Atanasio* VetChr 13 (1976) 117-128

CANTICI BIBLICI

I frammenti sono tràditi soprattutto nei manoscritti catenari sul Salterio, pur essendo indipendenti dalle Catene sui Salmi. A seguito di Schneider, si distinguono due tipi di Catene, esichiana e multipla, sui Cantici, il cui numero oscilla tra quattordici e nove, secondo i canoni attestati rispettivamente nel V e nel VI secolo. Nel cod. Alessandrino, Londra, British Museum Royal I D V-VIII, del V sec., ff. 564^v-569, la serie di Odi segue un ordine che riflette l'uso liturgico specifico dell'Egitto: *Ex* 15, 1-19, *Deut* 32, 1-43; *1 Sam* 2, 1-10, *Is* 26, 9-20, *3-10*, *Hab* 3, 2-19, *Is* 38, 10-20, *Dan* 3, 26-45, *Dan* 3, 52-88, *Lc* 1, 46-55; *Lc* 2, 29-32, *Lc* 1, 68-79, dopo *Is* 38 trova posto la preghiera di Manasse, alla fine l'inno veterocristiano *Gloria In-*

vece, le glosse sui Cantici di Esichio di Gerusalemme nel cod. Venezia, Marciano gr. 535, XI-XII sec., seguono un differente ordine liturgico, il quale riflette quello della Chiesa di Gerusalemme e conferma l'autenticità dei lemmi, esclusivamente esichiani, preposti nelle Catene. Infatti, queste glosse non sono da attribuire a un compilatore posteriore a Esichio che le avrebbe combinate attingendo da diversi esegeti. Esse sono tratte da un Commentario di tipo scolastico di Esichio sui Cantici; probabilmente sono state composte proprio dall'autore nella forma pervenuta, la quale esclude la preghiera di Ezechia di *Is* 38 e forse inaugura in Palestina il processo di abbreviamento della serie delle Odi da 14 a 9. Il Commentario è stato completato, mediante frammenti tratti da altre opere di Esichio e in misura minore da commentari di altri esegeti, nella Catena esichiana. Le glosse dovevano essere attestate per intero nel cod. Torino, Biblioteca nazionale B. VII. 30, VIII sec., in gran parte distrutto nell'incendio del 1904 della Catena, «a margine intorno a un autore», rimane un estratto, eseguito per fortuna da Faulhaber qualche tempo prima, dove almeno sei scollii sono preceduti dal nome di Esichio. Allo stesso sono attribuite ben 147 brevi glosse, nella Catena del cod. Oxoniense Bodleiano Misc. gr. 5, del 950 ca., scoperta dallo stesso studioso, la quale contiene in tutto 169 frammenti, in parte attinti da altri autori: è una Catena multipla. Questo tipo, attestato nei manoscritti dal X sec. in poi, contiene frammenti degli stessi esegeti presenti nella Catena esichiana, ad es. di Teodoro, spesso anonimi. Ne aggiunge di altri, ad es., di Macario di Magnesia; sui Cantici di *Ion* e *Hab* di Cirillo di Alessandria, Gennadio di Costantinopoli, Gregorio di Nazianzo, Ipazio, Nicola di Ancira; uno su *Hab* 3, 1b-2 di Metodio di Patara; quattro su *Ion* 2, 2 s., 7 s. di Severo di Antiochia; sui Cantici di *Lc* degli stessi Cirillo e Severo, ma anche di Origene e Vittore di Antiochia, sui Cantici di *Dan* e *Lc* di Eudossio. I frammenti sui Cantici di Mosè sono tratti dalla Catena di Niceforo su *Gen - Reg*; quelli sulle preghiere di Isaia e di Ezechia e sui Cantici di Daniele da un archetipo di contenuto affine alle Catene di Giovanni Drungario su *Is* e *Dan*. Il tipo multiplo si è poi diffuso e ha costituito il nucleo della Catena nei mss. del X-XI sec., dove le glosse di Esichio sono abbreviate a vantaggio dei nuovi scollii; in esso si è fusa la Catena esichiana: «Typenmischung». Nei mss. catenari c'è traccia anche di un commento di Esichio limitato ai due Cantici di Mosè di *Ex* e *Deut* e a quello dei tre giovani nella fornace accesa di *Dan*. forse esso è estratto da suoi commentari oggi perduti sugli stessi libri, oppure da un suo primo commentario sulle Odi relativo solo a queste tre che sono le più anticamente attestate nelle Chiese della Siria.

Edizioni: B. Cordier, *Expositio Patrum Graecorum in Psalmos*, III, Antverpiae 1646, 853-962, Y.-M. Duval, *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine Sources et influence du Commentaire sur Jonas de saint Jérôme*, Paris 1973, 625-643, 647-671 fr. sul Cantico di *Ion* di Esichio, di Cirillo, di Gennadio, di Severo, di Ipazio, di Nicola di Ancira e anonimi, V. Jagič, *Supplementum Psalterii Bononiensis, Incerti auctoris explana-*

tio *Psalmorum graeca*, Wien 1917, 301-320 (Esichio). Cantici del NT: C.Fr.G. Heinrici, *Beiträge zu Geschichte und Erklärung des Neuen Testaments*, III, 2, Leipzig 1905, 111-115. Codd. A. Rahlfs, *Verzeichnis*. cit., 399-410.

St u d i : R. Devresse, *Châines...* cit., 1139 s., 1146 s. (Cantici di *Ion e Hab*), 1182 s. (Cantici del NT); M. Faulhaber, *Eine wertvolle Oxforde Handschrift*: ThQ 83 (1901) 218-232; Idem, *Die Katenenhandschriften der spanischen Bibliotheken*: BiZ 1 (1903) 357 ss.; M. Geerard, *Catenae in Odas*, CPG 4, pp. 212 s.; M. Richard, *Quelques manuscrits peu connus des Châines exégétiques et des commentaires grecs sur le Psautier*: BIRHT 3 (1954) 87-106 (ora in: Idem, *Opera minora*, III, Turnhout-Leuven 1977, n. 69); H. Schneider, *Die biblischen Oden im christlichen Altertum*: Biblica 30 (1949) 28-65, 239-272, 433-452, 479-500, G. M. Vian, *Un'antologia esegetica bizantina sui Salmi con inediti di Atanasio e Giovanni Crisostomo*: Annali di storia dell'esegesi 6 (1989) 127 s.

LIBRI SALOMONICI

Fondamentali le ricerche di Faulhaber.

a) *Cantico dei Cantici*. Si distinguono cinque tipi fondamentali, risalenti a una «Urkatene», la quale sarebbe anteriore al 450. La Catena di tipo A Faulhaber e Geerard (tipo III K. - L.) è su 1,6-4,1. È formata da estratti delle *Homiliae* di Gregorio di Nissa e del Commentario di Nilo di Ancira; dunque è comunemente considerata a due autori. Il cod. Venezia, Biblioteca Marciana gr. 23, X-XI sec., ff. 80-89, contiene *excerpta* fino a 4,6 (ma al f. 86^v si legge 6, 8 per confusione nell'ordine dei versetti) e scoli marginali con citazioni rare di Basilio, di Antioco, di Giovanni Crisostomo, di Marcario Magnete, di Olimpiodoro.

Nella Catena di tipo B Faulhaber e Geerard (tipo IV K. - L.) si distinguono due recensioni: B¹ e B². L'una, ad autori multipli, tramanda estratti dei tre Padri Gregorio di Nissa, Nilo di Ancira e Massimo il Confessore; è nata tra la fine del VII sec. e l'VIII per opera dello stesso compilatore della Catena dei tre Padri su *Provi*; è stata edita da Mai per errore sotto il nome di Procopio. B², *recensio plenior*, nata verso la fine dell'XI sec., aggiunge alla raccolta dei tre Padri estratti dalla ἐκρηνησεία di Teodoro di Cirro e da quella in versi politici di Michele Psello fino a 6, 9a.

La Catena di tipo C Faulhaber e Geerard (tipo II K. - L.) è rappresentata dalla ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν ἐπιτομή pervenuta sotto il nome di Procopio di Gaza († 530 ca.), la quale non è che una selezione abbreviata della Catena originaria perduta compilata da Procopio. A questa conclusione si giunge anche interpretando correttamente la citazione del nome di Eusebio di Cesarea nel titolo: essa non contiene un riferimento al tipo E dal quale l'Epitome dipenderebbe, secondo un'ipotesi formulata in passato; ma, poiché è accompagnata dalla formula ἀπὸ φωνῆς, attesta che l'esegesi di Eusebio, come degli autori citati nell'Epitome, era presente nella Catena originaria. Questi autori sono soprattutto Origene e Gregorio di

Nissa; in misura minore, Cirillo di Alessandria, Filone di Carpasia, Nilo di Ancira, Apollinare di Laodicea, Didimo di Alessandria. A seguito di Sovic' e di Rosenbaum, i numerosi codd. sono suddivisi in 3 famiglie, delle quali i migliori testimoni appartengono alla Biblioteca nazionale di Parigi: gr. 172, XVI sec.; gr. 154, XII sec.; e gr. 153, XI-XII sec.

Compilatore della Catena di tipo D Faulhaber e Geerard (tipo I K. - L.) è Policronio il Diacono, compendiatore di Catene vissuto verso il VI sec., dopo Procopio: il suo nome risulta dal *titulus* della Catena in codd. tardi; non è da confondere con l'omonimo vescovo di Apamea morto verso il 430. Estratto della Catena originaria di Procopio, il tipo D ha scoli in più rispetto all'Epitome di Procopio quale ci è pervenuta; ma per la costante assenza dei frammenti di Nilo, sia pure in compendio, rispetto al tipo C, è stato considerato da Faulhaber un sunto o un estratto del tipo C nella sua iniziale struttura priva di esegesi niliana: il rapporto di dipendenza sarebbe lo stesso che c'è rispettivamente tra le Catene di Procopio pervenute su *Prove* su *Eccle* e le Catene compilate da Policronio il Diacono sugli stessi libri. Non sempre è affidabile: qua e là il testo è compendiato liberamente e contaminato, essendo variamente frammista l'esegesi di diversi autori, che appaiono invece chiaramente distinti nel tipo C. L'esegesi di Gregorio prevale all'inizio, sino a 6, 8; quella di Origene alla fine (6,8-7,13; 8). I migliori testimoni sono i seguenti: Venezia, Marciano gr. 21, XI sec.; Milano, Ambrosiano gr. A. 148 inf., X-XI sec. Identifichiamo con una redazione abbreviata della Catena di quest'ultimo la «summa quaedam commentarii cuiusdam in Cant.» (così indicata da Langerbeck) di Cantabrigense, Trinity Coll. B. 7. 3, XIII sec., ff. 213-236; e la ἐκρηνησεία di Sinaitico gr. 311, del 1510, ff. 59-71^v.

La Catena di tipo E Faulhaber e Geerard (tipo V K. - L.), detta di Eusebio, è da annoverare tra gli esempi di pseudepigrafia. Infatti, Faulhaber ha dimostrato che il compilatore è ignoto né può essere Eusebio di Cesarea, poiché in massima parte gli scoli sono di esegeti posteriori. L'assurda attribuzione a Eusebio si deve a confusione dell'editore Meurs: questi riferì al *titulus* di tutta la Catena il nome dell'autore, che compare nel primo dei quattro o cinque prologhi con cui ha inizio la Catena; l'aberrazione cronologica fu poi maldestramente giustificata nella *Praefatio* III alla stampa fiorentina, dove si avanzò l'ipotesi che il compilatore fosse un oscuro Eusebio, posteriore al più famoso omonimo di Cesarea, cui la Catena sarebbe stata attribuita successivamente. Dunque a Eusebio si riconosce la paternità, messa in dubbio in passato, soltanto del primo prologo, cioè del primo scolio (non del «dernier scholion», come dice Devresse). L'attuale struttura della Catena consente di riconoscere un'affinità stretta con il tipo C, anche se non è concordemente ammesso il rapporto tra i due tipi, che non può essere di dipendenza del tipo C da E, né può articolarsi viceversa. Si arresta all'interpretazione di 6, 9. Non sempre affidabile per quanto concerne i nomi degli autori e il testo, è attinta in gran parte dalle *Homiliae* di Gregorio di Nissa, le quali non vanno al di

là dello stesso versetto, e in second'ordine da Filone di Carpasia, cui appartiene l'ultimo frammento. È attestata in codd. piuttosto recenti e affini tra loro.

Particolarmente affidabili per quanto concerne le attribuzioni sono due Catene dette autonome. L'una, Cantabrigense-Bodleiana, tramanda frammenti di Nilo, del cui Commentario intero è l'unico testimone, di Teodoro, di Gregorio di Nissa, di Origene. È attestata nel cod. Cantabrigense, Trinity Coll. O. I. 54, XI (?) sec., del quale è copia il cod. Oxoniense Bodleiano Auct. gr. E. II. 8 (= Misc. gr. 36), XVI sec., già attribuito al tipo C da Faulhaber, al tipo E da K. - L., intercalato tra i tipi A e C da Sovic' (v. C 85 Geerard). L'altra Catena è attestata nel cod. Barberiniano gr. 388, XIV-XV sec., ff. 130-162^v; ha fondo fortemente origeniano; si arresta a 8, 11 (f. 159), e non a 7, 6, come invece reputava Rahlfs (237, Sig. 645) sulla scia di Faulhaber e K. - L. Attribuita da questi ultimi due al tipo C, in realtà è un attendibile testimone del subarchetipo del testo di Procopio e verisimilmente della stessa Epitome procopiana.

Le Catene siriane tramandano frammenti dei *Commentarii in Cant.* di Giovanni bar Aphthonia, vissuto tra la fine del V e l'inizio del VI sec.; la Catena del monaco Severo compilata nell'861, fr. di Efrem, di Giacomo di Edessa *philoponos*.

Una Catena etiopica, attestata nel cod. Londra, British Mus., or. 743, XVII sec., ff. 21-29 (v. C 87 Geerard) tramanda un Commentario a scolii, brevissimi, composto forse da Abuna Enbâqom (Habakuk) nella seconda metà del sec. XVI; l'esegesi è cristologica ed è attinta da interpretazioni patristiche, attraverso le Catene greche, e da altre autoctone.

b) *Proverbi*. Si distinguono due tipi e una loro fonte, cioè l'Epitome di Procopio, i quali dipendono da una Catena (o da una famiglia di Catene) perduta, chiamata «source C» da Richard; questa potrebbe identificarsi con l'originaria Catena del sofista di Gaza. *Ἐξαλογῶν ἐπιτομή* di Procopio (tipo B Faulhaber e Devreesse; II K. - L.; v. C 91 Geerard) tramanda soprattutto frammenti di Origene, Didimo, Basilio di Cesarea, Eusebio di Cesarea, Evagrio. Nella struttura e nel titolo è parallela all'Epitome di Procopio su *Cant* ed è trädita quasi negli stessi mss. È inedita. La Catena di tipo I K.-L., Richard e Geerard (tipo C Faulhaber e Devreesse), è stata compilata da Policronio il Diacono. Cita frequentemente lo stesso Policronio, Basilio di Cesarea, il Crisostomo, Origene, Didimo; in misura minore, Olimpiodoro, Evagrio, Ippolito. I suoi codd. e quelli dell'Epitome di Procopio attestano due recensioni. La Catena di tipo III K. - L., Richard e Geerard (tipo A Faulhaber e Devreesse) era persa a Devreesse, sulla scia di Faulhaber, come una fonte dell'Epitome di Procopio. È una Catena medievale di pessima qualità, con i lemmi spesso errati. Più di 330 volte cita Origene; in misura minore, il Crisostomo, Didimo, quest'ultimo soprattutto fino a *Prov* 17 e su 24, probabilmente da un commentario completo sullo stesso libro. Da 24 in poi sono träditi quasi 150 fr. preceduti dal lemma Προκοπίου: la loro paternità non parve dubitabile già a Faulhaber per motivi d'ordine in-

terno; non hanno nessuna attinenza concettuale o stilistica con il Commentario edito dal Mai per errore sotto il nome di Procopio dal cod. Vaticano gr. 728 tardo e scorretto. Circa 356 scolii, brevi e spesso parafrastici del testo biblico, hanno il lemma Σὺ; prediligono l'interpretazione allegorica e morale con interesse ascetico; appartengono probabilmente ad un autore vissuto prima di Procopio, perché sono träditi anche nell'Epitome anonimamente oppure sotto il lemma ἄλλος. Il Mai, che ha edito la Catena, ha sciolto la sigla dubbiosamente in Σικυδίτου; ma il Sikydites, di cui si ha notizia come eventuale compilatore di una Catena sul VT, difficilmente potrebbe essere identificato con Σὺ o con il compilatore del tipo III. Faulhaber, invece, l'ha sciolta in Συμεῶνος o meglio Συμμάχου: ma non ci risulta che il Simmaco noto, vissuto nel V secolo, presunto autore di un Commentario su *Cant*, abbia commentato i *Prov*. Attendibile è l'ipotesi di Leanza, secondo cui è latente in questa sigla il nome di Evagrio, Ev. La Catena è attestata nel cod. Vaticano gr. 1802, XII sec.

Il cod. Parigi, Biblioteca nazionale, Coislin 193, XI sec. (v. C 93 Geerard), ff. 1-16^v tramanda frammenti di Ippolito, Didimo, Apollinare di Laodicea, Isidoro di Pelusio, tratti dalla «source C» secondo Richard. I codd. Venezia, Marciano gr. 23 e Parigi, Biblioteca nazionale, gr. 174, X-XI sec. (tipo V K. - L.; v. C 94 Geerard), hanno in comune tre «estratti di Catena»: i frammenti del primo estratto provengono da Procopio; quelli del secondo e terzo, quasi tutti dalla «source C».

c) *Ecclesiaste*. Sei fondamentali, di cui quattro edite. Le marcate corrispondenze che il Commentario di Olimpiodoro presenta con le Catene su *Eccle* di Procopio, Barberiniana, di Policronio e Auniense si spiegano supponendo una fonte comune, cioè una precedente silloge catenaria, da identificare secondo Faulhaber con l'originaria Catena di Procopio. Sembra avere invece una tradizione autonoma la Catena dei tre Padri, alla quale si è sopra accennato (tipo A Devreesse; v. C 100 Geerard); tramanda estratti di Gregorio di Nissa, Gregorio Taumaturgo (non il Teologo, come detto nel *titulus*), Massimo il Confessore; l'esegesi, che per il Nisseno si arresta a 3, 13, è completata fino a 12, 14 in alcuni codici.

Il commentario catenario di Olimpiodoro è a mezza strada tra il commento tradizionale e la Catena (tipo D Devreesse; v. C 103 Geerard). Anteriore al 530, è considerato a torto da Géhin un commento originale a interpretazioni multiple, tutte dello stesso compilatore. In realtà utilizza di prima mano le interpretazioni dei Padri precedenti, principalmente di Origene, Dionigi di Alessandria, Gregorio di Nissa, Didimo Alessandrino, riportate sempre anonime, introdotte spesso dall'avverbio ἄλλως, o da espressioni quali πρὸς ἑρπὸν, πρὸς διάνοιαν, e alternate con altre dello stesso Olimpiodoro; i rari lemmi d'autore che compaiono nella tradizione manoscritta rappresentano sporadiche individuazioni da parte di amanuensi dotti. Posteriore e limitata a 1 - 4, 8 è la Catena di Procopio (tipo II K. - L.; B Devreesse; v. C 101 Geerard). Tramanda estratti di Gregorio di Nissa, di Dionigi di Alessandria, di Nilo di Ancira, di Origene (tre: su 3, 3;

3, 7, 3, 16 s.), di Evagrio Pontico (due su 2, 26 e 4, 4), di Gregorio Taumaturgo (uno, su 2, 12, per errore attribuito al Nisseno da Faulhaber), e di Didimo Alessandrino, il cui testo non corrisponde con il commentario scoperto a Tura e, secondo Leanza, potrebbe essere esoterico rispetto a quello turano esoterico pure di Didimo. Tutti questi autori, eccetto il Taumaturgo, sono citati nel cod. Venezia, Marciano gr 22, XIII sec., ff. 67^v-83. Qui nel *titulus* la formula ἀπό φωνῆς precede i loro nomi anche quello di Olimpiodoro, il quale è stato espunto per errore da Faulhaber, ma risale all'archetipo, poiché frammenti di questo autore sono attestati nell'altro testimone della Catena, cod. Vienna, Biblioteca nazionale Teol. gr 147, prima metà del sec. XI. Questi due codd. sono gli unici che recano nell'*in-scriptio* il nome di Procopio, sono i veri testimoni della Catena. Non si possono accomunare ai codd. Athos, Iviron 676, sec. XIV (Catena atonita) e Vaticano Barberiniano gr 388, ff. 1-130 (Catena barberiniana v. C. 104 Geerard), i quali sono considerati da Géhin testimoni diretti della Catena di Procopio, ma rispetto a questa presentano significative differenze rilevate da Leanza: l'uno ha frammenti in più, l'altro attesta una Catena nata anche essa nella prima metà del sec. VI ma posteriore alla Catena di Procopio, presenta spesso una duplice redazione dei frammenti ed è impossibile identificare, come vuole Géhin per Evagrio, la redazione breve con la Catena di Procopio. La Catena barberiniana cita Evagrio, Origene, Didimo, una volta ciascuno, Gregorio Taumaturgo, Nilo, Olimpiodoro (rispettivamente su 5, 1e-2b, 2, 24a-c, 6, 9b). Essa, insieme con la Catena di Procopio e con il commentario di Olimpiodoro, dopo il VI sec. è stata utilizzata da Policronio il Diacono nella sua Catena (tipo I K - L, C. Devreesse, v. C. 102 Geerard) qui sono tramandati frammenti di Gregorio di Nissa, Gregorio Taumaturgo, Olimpiodoro, e spesso anonimi, parecchi dei quali attribuiti a Evagrio da Géhin. I codd., circa 30, sono suddivisi da Faulhaber in tre famiglie in base alle differenze o somiglianze riscontrate a 1, 11-16.

Quasi tutto il testo della Catena di Procopio è migliorato e in parte recuperato attraverso la Catena auniense, che lo riporta *ad verbum*, ma in redazione più ampia (v. C. 105 Geerard). Essa è del VI sec., non contamina e non mescola l'esegesi di autori diversi, non ne sintetizza il pensiero, attesta scolii soprattutto di Dionigi di Alessandria, ma anche di Origene, Didimo, Nilo di Ancira. Prende nome dal suo più antico testimone, il cod. Auniense GKS 6, sec. X, ff. 126-142^v, ed è stata individuata da Labate, che ha dato pure notizia di altre Catene. Tra queste è l'ateniese, attestata nel cod. Atene Ἱστορικὴ καὶ Ἐθνολογικὴ Ἐταιρεία 200, XIII sec., con lemmi, spesso non fededegni, di Gregorio di Nissa, di Olimpiodoro, di Didimo, e con frammenti anonimi di Gregorio di Agrigento. Menzione a parte richiede un'anonima silloge catenaria conservata nel cod. Parigi, Biblioteca nazionale, Coisl. 193, denominata *Collectio Coislumana* dal suo editore Géhin, che crede di riconoscerci il perduto Commentario su *Eccle* di Evagrio. Ma, anche sulla base di una corretta interpretazione del lemma ἄλλος che saltuariamente ricorre, Leanza ha respinto che si tratti

di una raccolta sia pure antologica di scolii di un unico autore, pur non escludendo che vi sia contenuto materiale evagriano.

Edizioni: A Rahlfs, *Verzeichnis* cit., 415-420 codd.
Cant. Recensione B¹ A Mai, PG 87/2, 1756-1780 da 6, 9 in poi. Recensione B² Fronton du Duc, PG 122, 537-685. Epitome di Procopio A Mai, PG 87/2, 1545-1754. Tipi D e E J Van Meurs, *Eusebi Polychroni, Pselli in Canticum canticorum expositiones graecae*, Lugduni Batavorum 1617. Inoltre, con bibliografia, S. Lucà, *La fine inedita del commento di Nilo d'Ancira al Cantico dei Cantici*, Aug 22 (1982) 365-403, M-G Guérard, *Nil d'Ancyre, Commentaire sur le Cantique des cantiques*, I, Sch 403, 1994, sino a 4, 1de.
Prov. Epitome di Procopio, tr. lat. parziale B Cordier, PG 87/2, 1779-1880. Tipo III A Mai, *Nova Patrum Bibliotheca*, VII, 2, Romae 1854, 1-81. M. Richard, *Le commentaire du codex Marcianus gr 23 sur Prov. XXX, 15-33*, in *Miscellanea Marciana di Studi Bessarionici*, Padova 1974, 357-370 (ora in Idem, *Opera minora*, III, Turnhout-Leuven 1977, n. 84). Pseudo Procopio A Mai, PG 87/1, 1221-1544.
Eccle. A Labate, *Catena Hauniensis in Ecclesiasten in qua saepe exegesis servatur Dionysii Alexandrini*, CCG 24, 1992 (con bibliografia), S. Leanza, *L'esegesi di Origene al libro dell'Ecclesiaste*, Reggio Calabria 1975, 13-20, Idem, *Procopii Gazaetae Catena in Ecclesiasten*, CCG 4, 1978, Idem, *Un nuovo testimone della Catena sull'Ecclesiaste di Procopio di Gaza il cod. Vindob. Theol. Gr 147*, CCG 4, Supplementum, 1983, S. Lucà, *Anonymus in Ecclesiasten commentarius qui dicitur Catena trium Patrum*, CCG 11, 1983. Olimpiodoro Fronton du Duc, PG 93, 477-628.

Studi: R. Devreesse, *Chaînes* cit., 1158-1161 (*Cantique*), 1161 ss. (*sur les Proverbes*) 1163 s. (*à l'Ecclesiaste*), M. Faulhaber, *Hobehed- Proverbien- und Prediger Katenen*, Wien 1902 (approfondisce lo studio avviato da E. Bratke e H. Achelis), M. Geerard, *Catena in Canticum canticorum*, CPG 4, pp. 222 ss., 225 s. (*in Proverbia*), 227 s. (*in Ecclesiasten*), G. Karo, I. Lietzmann, *Catenarum Graecarum* cit., 80-87 (*Catena in Canticum*), 67-78 (*in Proverbia*), 78 ss. (*in Ecclesiasten*).

Cant. M. A. Barbara, *Progetto di edizione critica dei frammenti di Origene sul Cantico degli Spoghi delle Catene e stato delle ricerche*, Annali di storia dell'esegesi 10 (1993) 446-450, con bibliografia, H. Langerbeck, *Gregori Nyseni in Canticum canticorum*, Leiden 1960, Praefatio, iii, xxiv s., S. Leanza, *L'esegesi poetica di Michele Psello sul Cantico dei cantici*, in *La poesia bizantina. Atti della terza Giornata di studi bizantini sotto il patrocinio della Associazione Italiana di Studi Bizantini* (Macerata, 11-12 maggio 1993), a c. di U. Criscuolo e R. Maisano, Napoli 1995, 146-150, Idem, *La letteratura esegetica in frammenti: la tradizione catenaria*, Aug 37 (1997) 33 s., H. U. Rosenbaum, *Der Hobehedkommentar des Nilus von Ancyra, Ms. Ogden 30 und die Katenenüberlieferung*, ZKG 91 (1980) 187-206, con bibliografia, M. Simonetti, *Didymiana*, VetChr 21 (1984) 129 s.

Prov. J. Frickel, *Zu Hippolyts Kommentar zu den Proverbien*, in *Lettere cristiane dei Libri Sapientiali: XX incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, 9-11 maggio 1991, Roma 1992, 179-182, P. Géhin, *Un recueil d'extraits patristiques les Miscellanea Coislumana (Parismus Coislumana 193 et Smaiticus gr 461)*, RHT 22 (1992) 96, S. Leanza, *Problemi di ecdotica catenaria*, in *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità. Atti del Primo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi*, Napoli, 16-18 ottobre 1987, a c. di A. Garzya, Napoli 1989, 253, 256, n. 28, Idem, *La letteratura esegetica* cit., 26 s., M. Richard, *Les fragments d'Origène sur Prov. XXX, 15-31*, in *Épétasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, 385 (ora in Idem, *Opera minora*, II, Turnhout Leuven 1977, n. 23, con bibliografia).

Eccle. S. Leanza, *A proposito di una recente edizione del presunto «Commentario all'Ecclesiaste» di Evagrio Pontico*, RSLR 33 (1997) 364-398 (su P. Géhin, *Evagre le Pontique, Schohes à l'Ecclesiaste*, Sch 397, Paris 1993), F. Vinel, *Que reste-t-il des Homélie sur l'Ecclesiaste de Gregoire de Nysse dans les Chaînes sur l'Ecclesiaste?* SP 32 (1997) 220-225.

GIOBBE

Le Catene sono formate essenzialmente da estratti appartenenti ai tre autori di cui ci è pervenuta l'esegesi continua completa in lingua greca: Olimpiodoro, i cui *Commentarii in Iob* costituiscono il nucleo della Catena Γ; Giovanni Crisostomo, rappresentato soprattutto dal *Commentarius in Iob*, ma anche da altre opere (*Ad populum Antiochenum hom. 5*; *Ad eos qui scandalizati sunt*; *Epistulae ad Olympiadem*; *Expositiones in Psalmos*; *In Matth hom. 33*; *In epistulam I Cor hom. 28*); Giuliano, un ariano del IV secolo, cui è da ascrivere il *Commentarius in Iob* attribuito in passato a Giuliano di Alicarnasso. Le Catene tramandano anche frammenti di Didimo di Alessandria, dal *Commentarius in Iob* che forse non fu mai completo o, più probabilmente, fu accessibile già nell'antichità solo parzialmente; infatti, gli estratti, su 1-16, 8a, corrispondono al *Commentarius* scoperto a Tura, il quale anche non sembra sia andato oltre 16, 8a. Di quattro frammenti sono espressamente indicate fonti differenti: ἐν τῷ Ἐκκλησιαστῆι e ἐν Παροιμίαις, cioè i commentari indicati anche da altre Catene; ἐν τοῖς Περὶ ψυχῆς, della cui esistenza si apprende solo qui. In misura minore, sono rappresentati anche altri autori: Severiano di Gabala, i cui frammenti sono tratti dai suoi *In Iob Sermones* 1-4 ormai restituitigli; Cirillo di Alessandria (tre fr.: su 3, 8; 34, 7; 38, 31b), Clemente di Alessandria (uno, su 1, 21), Eusebio di Cesarea (uno, su 40, 19), Nilo di Ancira (uno, su 4, 11); Dionigi l'Areopagita, i tre Cappadoci citati attraverso florilegi.

Le fonti di altri frammenti sono perdute. Numerosi anonimi tra questi sono da attribuire a Policronio di Apamea, quando corrispondono alla latina *Expositio libri Iob* comunemente rivendicata a Giuliano di Eclano, che la usò come fonte; e quando contengono riferimenti, tipici dell'Apameense, all'originale ebraico attraverso una traduzione denominata ὁ Ἐβραῖος. Per questa via U. e D. Hagedorn, gli attuali editori delle Catene su *Iob*, hanno restituito al fratello di Teodoro di Mopsuestia anche 10 fr. traditi sotto il nome di Didimo ma privi di corrispondenza con i commentari turani; e altri 23 (su 2,1-3,26), i quali sono traditi sotto il nome di Ἀπολιναρίου per un facile scambio dei nomi dei due autori. Delle perdute *Homiliae in Iob* di Origene sono pervenuti sotto il suo nome numerosi altri frammenti: secondo U. e D. Hagedorn, essi non corrispondono ai latini del *Tractatus in Iob* di Ilario di Poitiers, il quale è comunemente considerato niente più che una traduzione dall'Alessandrino; utile, tuttavia, potrebbe risultare un confronto con la *Expositio in Iob* del prete Filippo, che di certo contiene materiale origeniano. Altri frammenti ancora, poco meno di una trentina, appartengono a Metodio; altri a Evagrio, Severo di Antiochia, Esichio di Gerusalemme; due, a Teofilo di Alessandria, su 2, 9 e 38, 17; uno, a Teodoro di Mopsuestia, su 1, 6.

L'iniziale classificazione di Lietzmann, che ha distinto i mss. in due tipi, generalmente accolta dagli studiosi successivi, è precisata da U. e D. Ha-

gedorn. Questi identificano due «Vorläuferkatenen», α e β: l'una è riconoscibile ancora in alcuni mss., specialmente in Monaco, Biblioteca statale gr. 148, XIII sec.; l'altra è oggi rappresentata dai numerosi testimoni di una ricca «Γ-Redaktion», X sec., suddivisi in famiglie. Punto di partenza è l'ipotesi di Lietzmann, secondo cui tra i mss., circa 60, si devono distinguere innanzi tutto i più antichi, cioè le «Randkatenen»; Gerusalemme, Biblioteca del Patriarcato, Santa Croce 36, e Patmos gr. 171, i quali sono da assegnare all'VIII sec. e attesterebbero la struttura originaria delle Catene di *Iob*. Invece le «Textkatenen» compaiono nella tradizione Γ per la prima volta nel X secolo; finché nel XV secolo il tipo della Catena marginale scompare del tutto. Il *terminus post quem* della Catena precorritrice α è fissato dalla data di compilazione delle opere più tarde da essa utilizzate: i *Commentarii in Iob* di Olimpiodoro, composti nella prima metà del VI sec., e il *Contra additiones Iuliani* di Severo di Antiochia, da porre tra il 522 e il 538. Inoltre, poiché i due mss. più antichi appartengono a tipi catenari che rappresentano già rielaborazioni della Catena precorritrice α, si può supporre che questa sia nata nel VI sec. e che di lì a poco sia stata rielaborata. Quanto alla tradizione Γ, un ampliamento del suo materiale esegetico è attestato nel cod. della Biblioteca Vaticana Pio II gr. 1, XII sec. (tipo I K. - L.; tipo intermedio tra I e II, secondo Bertini), il quale ha caratteri propri: attorno al fondo, costituito dal *Commentarius* del Crisostomo, sono aggiunti altri estratti: soprattutto di Olimpiodoro; in misura minore, di Atanasio, Isidoro di Pelusio; uno ciascuno, di Adriano, Basilio di Seleucia, Cirillo di Gerusalemme, Gregorio Taumaturgo (rispettivamente su 1, 11; 38, 7; 42, 6; 3, 16). La più importante e profonda elaborazione della tradizione Γ è rappresentata dalla Catena tradita in alcuni mss. sotto il nome di Niceta metropolita di Eraclea. Contrassegnata come tipo II nel *Catalogus* di Karo - Lietzmann, è attestata nei 23 codd. lì elencati e in alcuni altri aggiunti da U. e D. Hagedorn, che però non si pronunziano sui rapporti dei testimoni e ne auspicano un'analisi dettagliata a parte. Niceta aggiunge alla redazione Γ, utilizzata come base, frammenti in parte attinti da una tradizione catenaria più antica e identificabile spesso nelle due Catene precorritrici α e β: gli estratti più brevi sono raggruppati sì da formare una compagine più vasta; invece, i più lunghi sono intessuti «a treccia» fra loro, con maestria, sì da salvare sempre la coerenza espositiva nonostante la loro origine eterogenea. Altri fr. aggiunti da Niceta mancano nelle altre Catene su *Iob*; sono attinti da opere di Cirillo di Alessandria, di Isidoro di Pelusio, di Nilo di Ancira, inoltre di Dionigi di Alessandria, di Efrem. Altri ancora sono tratti da una «fonte sconosciuta» oppure appartengono a possibili altri autori finora non identificati.

I lemmi della prima edizione, curata da Young nel 1637, sono poco attendibili, anche al confronto con una traduzione latina edita qualche tempo prima da Comitoli. Prive di fondamento sono le indicazioni fornite, sulla base di differenti mss., da Comitoli e Young sul nome del compilatore: secon-

GIOBBE

Le Catene sono formate essenzialmente da estratti appartenenti ai tre autori di cui ci è pervenuta l'esegesi continua completa in lingua greca: Olimpiodoro, i cui *Commentarii in Iob* costituiscono il nucleo della Catena Γ ; Giovanni Crisostomo, rappresentato soprattutto dal *Commentarius in Iob*, ma anche da altre opere (*Ad populum Antiochenum hom. 5; Ad eos qui scandalizati sunt; Epistulae ad Olympiadem; Expositiones in Psalmos; In Matth hom. 33; In epistulam I Cor hom. 28*); Giuliano, un ariano del IV secolo, cui è da ascrivere il *Commentarius in Iob* attribuito in passato a Giuliano di Alicarnasso. Le Catene tramandano anche frammenti di Didimo di Alessandria, dal *Commentarius in Iob* che forse non fu mai completo o, più probabilmente, fu accessibile già nell'antichità solo parzialmente; infatti, gli estratti, su 1-16, 8a, corrispondono al *Commentarius* scoperto a Tura, il quale anche non sembra sia andato oltre 16, 8a. Di quattro frammenti sono espressamente indicate fonti differenti: ἐν τῷ Ἐκκλησιαστικῇ ἐν Παροιμίαις, cioè i commentari indicati anche da altre Catene; ἐν τοῖς Περὶ ψυχῆς, della cui esistenza si apprende solo qui. In misura minore, sono rappresentati anche altri autori: Severiano di Gabala, i cui frammenti sono tratti dai suoi *In Iob Sermones* 1-4 ormai restituitigli; Cirillo di Alessandria (tre fr.: su 3, 8; 34, 7; 38, 31b), Clemente di Alessandria (uno, su 1, 21), Eusebio di Cesarea (uno, su 40, 19), Nilo di Ancira (uno, su 4, 11); Dionigi l'Areopagita, i tre Cappadoci citati attraverso florilegi.

Le fonti di altri frammenti sono perdute. Numerosi anonimi tra questi sono da attribuire a Policronio di Apamea, quando corrispondono alla latina *Expositio libri Iob* comunemente rivendicata a Giuliano di Eclano, che la usò come fonte; e quando contengono riferimenti, tipici dell'Apameense, all'originale ebraico attraverso una traduzione denominata ὁ Ἑβραῖος. Per questa via U. e D. Hagedorn, gli attuali editori delle Catene su *Iob*, hanno restituito al fratello di Teodoro di Mopsuestia anche 10 fr. traditi sotto il nome di Didimo ma privi di corrispondenza con i commentari turani; e altri 23 (su 2,1-3,26), i quali sono traditi sotto il nome di Ἀπολινάριος per un facile scambio dei nomi dei due autori. Delle perdute *Homiliae in Iob* di Origene sono pervenuti sotto il suo nome numerosi altri frammenti: secondo U. e D. Hagedorn, essi non corrispondono ai latini del *Tractatus in Iob* di Ilario di Poitiers, il quale è comunemente considerato niente più che una traduzione dall'Alessandrino; utile, tuttavia, potrebbe risultare un confronto con la *Expositio in Iob* del prete Filippo, che di certo contiene materiale origeniano. Altri frammenti ancora, poco meno di una trentina, appartengono a Metodio; altri a Evagrio, Severo di Antiochia, Esichio di Gerusalemme; due, a Teofilo di Alessandria, su 2, 9 e 38, 17; uno, a Teodoro di Mopsuestia, su 1, 6.

L'iniziale classificazione di Lietzmann, che ha distinto i mss. in due tipi, generalmente accolta dagli studiosi successivi, è precisata da U. e D. Ha-

gedorn. Questi identificano due «Vorläuferkatenen», α e β : l'una è riconoscibile ancora in alcuni mss., specialmente in Monaco, Biblioteca statale gr. 148, XIII sec.; l'altra è oggi rappresentata dai numerosi testimoni di una ricca « Γ -Redaktion», X sec., suddivisi in famiglie. Punto di partenza è l'ipotesi di Lietzmann, secondo cui tra i mss., circa 60, si devono distinguere innanzi tutto i più antichi, cioè le «Randkatenen»: Gerusalemme, Biblioteca del Patriarcato, Santa Croce 36, e Patmos gr. 171, i quali sono da assegnare all'VIII sec. e attesterebbero la struttura originaria delle Catene di *Iob*. Invece le «Textkatenen» compaiono nella tradizione Γ per la prima volta nel X secolo; finché nel XV secolo il tipo della Catena marginale scompare del tutto. Il *terminus post quem* della Catena precorritrice α è fissato dalla data di compilazione delle opere più tarde da essa utilizzate: i *Commentarii in Iob* di Olimpiodoro, composti nella prima metà del VI sec., e il *Contra additiones Iuliani* di Severo di Antiochia, da porre tra il 522 e il 538. Inoltre, poiché i due mss. più antichi appartengono a tipi catenari che rappresentano già rielaborazioni della Catena precorritrice α , si può supporre che questa sia nata nel VI sec. e che di lì a poco sia stata rielaborata. Quanto alla tradizione Γ , un ampliamento del suo materiale esegetico è attestato nel cod. della Biblioteca Vaticana Pio II gr. 1. XII sec. (tipo I K. - L.; tipo intermedio tra I e II, secondo Bertini), il quale ha caratteri propri: attorno al fondo, costituito dal *Commentarius* del Crisostomo, sono aggiunti altri estratti: soprattutto di Olimpiodoro; in misura minore, di Atanasio, Isidoro di Pelusio; uno ciascuno, di Adriano Basilio di Seleucia, Cirillo di Gerusalemme, Gregorio Taumaturgo (rispettivamente su 1, 11; 38, 7; 42, 6; 3, 16). La più importante e profonda elaborazione della tradizione Γ è rappresentata dalla Catena tradita in alcuni mss. sotto il nome di Niceta metropolita di Eraclea. Contrassegnata come tipo II nel *Catalogus* di Karo - Lietzmann, è attestata nei 23 codici elencati e in alcuni altri aggiunti da U. e D. Hagedorn, che però non si pronunziano sui rapporti dei testimoni e ne auspicano un'analisi dettagliata a parte. Niceta aggiunge alla redazione Γ , utilizzata come base per i frammenti in parte attinti da una tradizione catenaria più antica e identificabile spesso nelle due Catene precorritrici α e β : gli estratti più brevi sono raggruppati sì da formare una compagine più vasta; invece, i più lunghi sono intessuti «a treccia» fra loro, con maestria, sì da salvare sempre la coerenza espositiva nonostante la loro origine eterogenea. Altri fr. aggiunti da Niceta mancano nelle altre Catene su *Iob*; sono attinti da opere di Cirillo di Alessandria, di Isidoro di Pelusio, di Nilo di Ancira, inoltre di Dionigi di Alessandria, di Efreḿ. Altri ancora sono tratti da una «fonte sconosciuta» oppure appartengono a possibili altri autori finora non identificati.

I lemmi della prima edizione, curata da Young nel 1637, sono poco attendibili, anche al confronto con una traduzione latina edita qualche tempo prima da Comitoli. Prive di fondamento sono le indicazioni fornite, sulla base di differenti mss., da Comitoli e Young sul nome del compilatore: secon-

do l'uno, Olimpiodoro, che però non compilò Catene, ma fu autore di commenti; secondo l'altro, Niceta di Eraclea, che rimaneggiò con aggiunte.

Alle Catene greche si è ispirato Yovhannēs Vanakan (1181-1251), religioso del Convento armeno di Getik', che ha compilato la Catena armena, attestata da più di 50 codd.

Edizioni P Iunius (Young), *Catena Graecorum Patrum in Beatum Job*, collectore Niceta Heraclaeae metropolitae graece nunc primum in lucem edita et latine versa, Londini 1637 Tr latina. P Comitoli, Lugduni 1585, U e D Hagedorn, *Die alteren griechischen Katenen zum Buch Hiob*, I, PTS 40, 1994, su 1,1-8,2; II, PTS 48, 1997, su 9,1-22,30 Codd A Rahlfs, *Verzeichnis* cit., 415-420

Didimo P Young, PG 39, 1120-1153 *Commentarii* scoperti a Tura, con versione tedesca, su 1-4 A Henrichs, *Didymos der Blinde, Kommentar zu Hiob* [Tura Papyrus], I, PTA 1, 1968 (cfr ibidem, Einleitung, 14 s.), su 5,1-6,29 Idem, II, PTA 2, 1968, su 7, 20c-11 U e D Hagedorn, L Koenen, *Didymos* cit., III, PTA 3, 1968, su 12, 1-16, 8a Idem, IV/1, PTA 33/1, 1985 Esegisi in armeno Ch Renoux, *La Chaîne arménienne sur le livre de Job*, in *Le Livre de Job chez les Pères* (Cahiers de Biblia Patristica 5), Strasbourg 1996, 141-161 (tr francese, con bibliografia)

Studi M Aubineau, *Sévère d'Antioche, Homélie cathédrale XXIV, In Ascensionem Un fragment syriaque identifié (CPG 7037) et deux fragments grecs retrouvés* RSLR 24 (1988) 81-92, U Bertini, *La catena greca in Giobbe* Biblica 4 (1923) 129-142 131 (dei frequenti lemmi ἄλλος e ἄλλως dà interpretazione discutibile), 140 ss (cod Vaticano Pio II gr 1), M P Ciccarese, *Sulle orme di Gerolamo La Expositio in Iob del presbitero Filippo*, in *Motivi letterari ed esegetici in Gerolamo Atti del convegno di studi, Trento, 6-7 dicembre 1995*, a c di C Moreschini, G Menestrina, Brescia 1997, 258 n 50, 267 s., R Devreesse, *Chaînes* cit., 1140-1145, P Évioux, *Isidore de Péluse, Lettres*, I, *Lettres 1214-1413*, Sch 422, 1997, 158 (Introduction fr su 3, 23, 38, 28, 39, 12), M Geerard, *Catena in Iob*, CPG 4, 213 ss. D Hagedorn, *Der Hiobkommentar des Arianers Julian*, PTS 14, 1973, xxvii ss (Einleitung), U e D Hagedorn, *Olympiodor Diakon von Alexandria, Kommentar zu Hiob*, PTS 24, 1984, xix-xxxv (Einleitung), Idem, *Johannes Chrysostomos, Kommentar zu Hiob*, PTS 35 1990, xxvii-xxxvi (Einleitung), G Karo, I Lietzmann, *Catenarum Graecarum* cit., 87-99 (*Catena in Iob*, 87-94, 94-99 rispettivamente I tipo, 29 codd., distinti in sette famiglie, e II tipo, 23, i quali «per familias describere non audeo»), S Leanza, *Sapientziali (libri) DPAC 2* (1983), 3081-3096 3083, Idem, *Pour une réédition des scolies à l'Éclésiaste de Denis d'Alexandrie*, in *Ἀλεξανδρινὰ Mélanges offerts à Cl Mondésert*, Paris 1987, 239 (fir editi in passato tra i resti di Dionigi di Alessandria, ma che non gli appartengono), I Lietzmann, *Catenen Mitteilungen über ihre Geschichte und handschriftliche Überlieferung* Freiburg i Br., Leipzig, Tübingen 1897, 22 s., 65-70

PROFETI

Primario è lo studio di M. Faulhaber, *Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften*, Freiburg i. Br. 1899.

a) *Profeti minori*. Due tipi fondamentali. La Catena di Filoteo (tipo I K. - L.) si è costituita forse tra la seconda metà del V sec. e la prima metà del VI. Se ne è fissato il *terminus ad quem* sulla base dei lemmi d'autore e del prologo, i quali conferiscono a Teodoreto rispettivamente l'attributo τοῦ μακαρίου e il titolo di «santo», onori che gli furono revocati dopo la con-

danna del Concilio di Costantinopoli del 553. Il tipo I sarebbe dunque uno dei primi esempi di Catene, se non il primo in assoluto. Ma le argomentazioni di Faulhaber non sono parse convincenti a Zuntz, che ha posto l'origine della Catena intorno all'VIII secolo. Il Filoteo nominato nel prologo, «Philotheus, nutrito con lo studio delle (sacre) Scritture», è verisimilmente il compilatore della Catena e non un tardo copista della stessa. Di lui nient'altro sappiamo. Per tentare un'identificazione, tra gli scrittori che hanno questo nome e sono alquanto noti meriterebbe attenzione prima degli altri il monaco della Madre di Dio del Roveto, nel Sinai, vissuto prima di Simeone il Nuovo Teologo. La nostra Catena si fonda su due autori, di cui ci è pervenuto il commento sui profeti minori: Teodoreto, commento continuo; Esichio di Gerusalemme, scoliastico. La loro esegesi ha una diversa disposizione nei codici della Biblioteca Vaticana Chigiano R. VIII. 54, X sec., e Ottoniano gr. 452, XI sec., che sono i testimoni poziori delle due famiglie individuate nella tradizione manoscritta: il Chigiano attesta concomitanti ma separati i commenti dei due Padri, piuttosto che una vera Catena. Ma il tipo I, comunemente considerato «a due autori», tramanda anche alcuni frammenti di altri due Padri, di cui possediamo il commento continuo dei profeti minori: Cirillo e Teodoro di Mopsuestia; il nome di quest'ultimo è deformato in Θεόδοτος nell'unico frammento tràdito, su Os 2, 16, tratto dai *Commentarii in XII prophetas*; in alcuni codici i frammenti di Teodoreto e di Esichio sono integrati all'*Expositio in Os, Hab, Ion, Nah, Mich* di Teofilatto di Achrida. Nel cod. Vaticano gr. 347, XI sec., la Catena è a un solo autore, Esichio, «type III» secondo Duval.

Fonte originaria dell'altra Catena (tipo II K. - L.) sono i *Commentarii in XII prophetas* di Teodoreto, integrati in seguito con scoli marginali di altri autori: Ipazio di Efeso, i cui 95 frammenti riguardano tutti i profeti minori e sono tratti da un *Commentarius* su ogni profeta; Gennadio di Costantinopoli, due frammenti su *Ion* 3 tratti da una delle numerose omelie attribuitegli da Gennadio di Marsiglia (*vir. ill.* 90); Tarasio, patriarca di Costantinopoli, due, Gregorio di Nazianzo, uno tratto dall'*Oratio* II, 106 e 109. La Catena è attestata nei codd. Firenze, Laurenziano Plut. XI. 22, dell'a. 1285, Vaticano gr. 582, XIII sec. Inoltre, nel cod. Torino, Biblioteca nazionale B I 2, sono tràditi frammenti di Cirillo, Teodoreto e altri autori da identificare. La Catena siriana attestata nel cod. Vaticano sir. 103 contiene esegesi su *Ioel* ascritta a Efreem Siro: ma le fonti e l'autenticità dei frr. non sono sicure

b) *Profeti maggiori*. Compilatore è Giovanni Drungario, VII-VIII sec. autore dei prologhi: su *Is, Ier, Ez* ha rielaborato una Catena originaria, invece su *Dan* l'ha composta per la prima volta.

Isaia Si distinguono tre tipi. L'Epitome di Procopio, compilata dal sofista di Gaza, tramanda frammenti senza nomi di autori (Catena di tipo B Faulhaber); utilizza direttamente i commenti dei Padri, è indipendente dalla Catena di Giovanni Drungario (tipo A Faulhaber; I-IV K. - L.). Quest'ultima contiene circa 4200 frammenti, soprattutto di Cirillo di Alessan-

dria, tratti dal *Commentarius in Isaiam prophetam*, dai *Commentarii in Lucam*, in *Matthaeum*, in *Iohannem*, dai *Glaphyra in Pentateuchum*; in misura minore, scoli degli altri quattro grandi commentatori di *Is*, cioè Basilio di Cesarea, Teodoro di Eraclea, che, insieme con Eusebio di Cesarea e Teodoro di Cirro, forse rappresentano un primo stadio della Catena; gli estratti di Severo di Antiochia sono stati aggiunti probabilmente in un secondo momento. Rare sono altre citazioni: 1 brevissima dell'abate Apollonio, non meglio identificato, su 42, 3; di Giuseppe Flavio, su 45, 1; di Ireneo, su 42, 5, da *Adversus haereses* V, 12, 2. Talvolta, quando più frammenti della stessa opera di un esegeta occorrono sullo stesso versetto, sono preceduti ognuno dal lemma d'autore (τοῦ Βασιλείου oppure Εὐσεβίου) e non da un καὶ μετ' ὀλίγα o da un τοῦ αὐτοῦ. Da qui si formula l'ipotesi che la nostra Catena sia stata compilata in due tappe e, per opera di Drungario (il secondo redattore), sia rielaborazione di una precedente Catena. Quest'ultima è identificata da Faulhaber con la Catena del presbitero Andrea (tipo C), cosiddetta dal nome del compilatore (o copista) che si legge in alcuni mss.; sarebbe successiva a Massimo il Confessore († 662) che vi è citato, originariamente più lunga di com'è pervenuta. Ma in realtà la Catena di Andrea non è che uno dei numerosi esemplari nei quali è riprodotta la Catena di Drungario. Fra questi è da annoverare una redazione costantemente abbreviata, la Catena di Niceta di Eraclea (tipo IV K. - L.), secondo l'attribuzione del prologo tràdito dal cod. Firenze, Laurenziano Plut. V. 9, dell'XI sec. Si limita a *Is* 1-16 l'altra Catena poziere, compilata da Nicola IV Muzalone (tipo V K. - L.), arcivescovo a Cipro, patriarca di Costantinopoli nel 1147-1151, morto nel 1154. Il più antico cod. che l'attesta è Firenze, Laurenziano Plut. V. 8, del XII sec. Non ha rapporto con alcuna delle suddette Catene greche la Catena armena attestata nel ms. Roma, Biblioteca Casanatense 2150, scritto in Polonia nell'a. 1565 da un sacerdote, Gregorio.

Geremia, Baruch, Lamentazioni. La fonte più compulsata sono i *Commentarii in Ieremiam*, in *Ieremiae epistulam*, in *Baruch* e in *Lamentationes* di Olimpiodoro. Più di 100 sue citazioni ricorrono nella Catena su *Bar*, di contro alle rare di Atanasio, Cirillo di Alessandria (non di Gerusalemme, come dice Devreesse), Severo (rispettivamente su 3, 38; 3, 3; 3, 36 ss.). Nella Catena su *Lam* quasi 300 frammenti appartengono a Olimpiodoro, di contro a un centinaio di Origene e pochi rari di altri. Quanto a *Ier*, le Catene sono due: una piccola, su *Ier* 1-4 (tipo A Faulhaber; cfr. G. Karo, I. Lietzmann, *Catenarum Graecarum...*, 113); l'altra grande, di Giovanni Drungario (tipo B Faulhaber; I-II K. - L.). La prima, a due autori, tramanda solo estratti di Teodoro e da un Commentario pseudocrisostomico; è attestata nel ms. Vaticano gr. 675, XV sec., modello di Vaticano gr. 1204, XVI sec. La seconda attinge copiosamente da Olimpiodoro, di cui tramanda più di 800 frammenti, ma anche dal commento, forse incompleto, di Giovanni Crisostomo, cui attribuisce più di 760 frammenti, i quali sono in gran numero autentici e del tutto differenti da quelli ascritti al-

lo stesso nella Catena piccola. In misura minore contiene frammenti di Teodoro di Cirro, identici a quelli del tipo I; di Cirillo di Alessandria, spesso preceduti dall'indicazione della fonte (*De adoratione et cultu in spiritu et veritate, Explanatio in Psalmos, Commentarius in Isaiam prophetam, Commentarii in Matthaeum, in Lucam, in Iohannem*); di Vittore di Antiochia; Origene; Apollinare; Severo di Antiochia; Eusebio di Cesarea; Gregorio Taumaturgo; rari di Teofilo di Alessandria (su 2, 36 e 3, 2. 4); uno di Ippolito (su 17, 11, da *De Antichristo*, 54 s.), di Isidoro di Pelusio (su 2, 18). Otto frammenti sono preceduti dal lemma Πολυχρονίου, ma, per il loro contenuto esegetico troppo allegorico, non è possibile che appartengano al vescovo di Apamea; piuttosto si potrebbero riconoscere a un suo omonimo, per esempio a Policronio il Diacono, peraltro noto come compilatore della Catena di tipo D su *Cant.* Al fratello di Teodoro di Mopsuestia difatti sarebbero da attribuire i frammenti lemmatizzati nella nostra Catena ἐξ ἀνεπιγράφου, così come altri 18 preceduti dallo stesso lemma nella Catena su *Lam*; invece a Teodoro appartarrebbe la maggior parte dei 46 frammenti ἐξ ἀνεπιγράφου della Catena su *Bar*. Quest'ipotesi avanzata da Faulhaber è insostenibile secondo Dieu, che invece si è sforzato di rivendicare all'Apameense il commento su *Ier* pervenutoci nella Catena piccola sotto il nome del Crisostomo, ma manifestamente spurio e completamente differente da quello dei frammenti Πολυχρονίου e dell'ἀνεπίγραφος della Catena grande sullo stesso libro. La Catena grande, della quale i testimoni pozirosi sono i codici della Biblioteca Vaticana Chigiano R. VIII. 54 e Ottoboniano gr. 452, rispettivamente X e XI sec., è stata edita da Ghisleri. Il teatino però vi ha intercalato i frammenti della Catena piccola ascritti al Crisostomo, evidenziandoli con asterisco. Oltre a ciò, quando l'edizione era già alle stampe, scoprì nella biblioteca del duca d'Altemps un ms. tardo e scorretto, Vaticano Ottoboniano gr. 7, XVI sec., il cui testo ai ff. 1-49 corrispondeva ai frammenti attribuiti al Crisostomo nella Catena piccola. I dubbi che egli poteva avere sull'autenticità di questi ultimi svanirono; e dal ms. Altempsiano aggiunse nella sua edizione, pubblicandoli alla fine di essa, dei frammenti su 8ss., 20-52 ed altri nuovi su 1-6, 11-19: in ciò motivato anche dal fatto che nel testo già edito su 1-4 secondo la Catena piccola c'era qualche omissione. Il risultato ultimo di questo modo di operare non è stato una Catena vera e propria, ma una serie di spiegazioni, secondo il senso letterale, mistico e morale. La situazione si è aggravata nel *Supplementum* fornito dal Migne: un'edizione «quasi inservibile», nella quale i passi del ms. Altempsiano, che il Ghisleri si era preso cura di separare, sono mescolati con gli altri provenienti dalle Catene piccola e grande; e sono dimenticati non pochi asterischi e passi importanti. Quanto ai fr. attribuiti al Crisostomo, già considerati inautentici dal primo editore del Santo, il Savile (1612), trascurati come «quisquillie» (PG 56, 153 s.) dal Montfaucon nella sua riedizione del Crisostomo (1718-1738), poi dal Fix nella sua stampa (1834-1839), si è già detto che parvero a Dieu degni di appartenere a un importante esegeta

qual è Policronio di Apamea; e notizie interessanti, in parte risalenti a rabbinici, vi ha trovato il Mercati, che li ha studiati e ne ha auspicato un'edizione a parte.

Ezechiele. Una sola, di Giovanni Drungario (tipo I K. - L.). È formata essenzialmente da estratti di Teodoro, il cui *Commentarius in Ezechielem* è abbreviato per tagli; Policronio di Apamea; Origene; in misura minore, di Cirillo di Alessandria, Eusebio di Cesarea (su 32, 2 e 43, 13), Basilio di Cesarea (su 1, 27), Gregorio di Nissa (su 37, 4). Nel prologo Giovanni Drungario afferma di avere attinto i frammenti dai tre autori, che definisce «eretici», soprattutto rappresentati e dai commentari dei santi Padri; di aver anche utilizzato annotazioni marginali, che ha reperito in una precedente Catena e ha lemmatizzato con ἄλλος perché prive di attribuzione d'autore. Queste ultime sono più di 233 e distribuite per tutta la Catena; sono correlate fra loro con riferimenti interni, ad es. con un ὡς ἔφαμεν; appartengono a un solo esegeta di area antiochena con buone conoscenze archeologiche, geografiche, storiche, etnografiche e linguistiche; sono imparentate con i frammenti di Policronio caratterizzati da esposizioni cronologiche e spesso sembrano farne parte: riempiono la lacuna accennata da un καὶ μετ' ὀλίγα di uno scolio di Policronio, oppure diventano più rare là dove quelle di Policronio sono più numerose. Dunque è attendibile l'ipotesi che la maggior parte dei frammenti preceduti dal lemma ἄλλος appartengano proprio all'Apameense. Essi potrebbero provenire da una primitiva Catena formata attorno ai *Commentarii* (o meglio *Scholìa*) su *Ez* dello stesso, o marginale costituita da questi ultimi e dagli estratti di ἀνεπίγραφος/Policronio su *Ier*, *Lam* e di Teodoro su *Bar*. Un'altra ipotesi avanzata da Faulhaber sarebbe da verificare con un auspicabile studio d'insieme dell'attività di Policronio, se lo stesso esegeta abbia compilato la Catena originaria compulsata da Drungario e abbia utilizzato soprattutto le proprie spiegazioni.

Ai codici indicati da Faulhaber, Karo - Lietzmann ne hanno aggiunti 4, tra i quali Firenze, Laurenziano Plut. XI. 4, sec. XI (II tipo), con Catene su *Is* - *Dan* disposte a corona intorno al testo dei dodici profeti minori. Vi sono contenute glosse su *Ez* attribuite a Esichio, cui in realtà appartengono per argomenti di critica interna ed esterna; provengono dalla tradizione diretta, nella quale si sono mantenute fino all'XI sec., quando fu copiato il manoscritto.

Daniele. Una sola, di Giovanni Drungario (tipo I K. - L.), che riproduce fedelmente le fonti utilizzate. Vi si distinguono tre sezioni: su Susanna (ὄρασις α'); su *Dan.* 1-12 (ὄρασις β' - ια'); su Bel e il drago (ὄρασις ιβ'). Su Susanna la Catena tramanda poco meno di 40 frammenti di Ippolito e, ancor meno, di Ammonio di Alessandria e del Crisostomo; su Bel e il drago, una diecina di estratti di Ammonio e rari di Policronio, del Crisostomo, di Severo di Antiochia. Più numerosi sono i frammenti su *Dan* 1-12, dei quali circa 500 sono tratti dai *Commentarii in Daniele* di Policronio di Apamea. In misura minore, provengono da varie opere del Crisostomo,

anche dall'*Interpretatio in Daniele* di autenticità dubbia; e dal *Commentarium in Daniele* di Ippolito; forse da commentari su *Dan* oggi perduti di Apollinare di Laodicea e di Eusebio di Cesarea. Rari sono i fr. di Cirillo di Alessandria, dei quali tre editi su 5, 2 e su 7, 10, 13; di Basilio di Cesarea, su 3, 49 e su 7, 10; di Origene, su 1, 8 e 4, 25; di Didimo di Alessandria, su 2, 34; di Esichio di Gerusalemme, sullo stesso versetto e su 6, 23; di Atanasio di Alessandria, su 4, 14; di Vittore di Antiochia, su 2, 45. Con un fr. su 9, 24, tratto da una citazione della *Demonstratio evangelica* di Eusebio di Cesarea, è presente in questa sezione anche Giulio Africano, la cui *Epistula ad Origenem*, insieme con l'*Epistula* responsiva di Origene *ad Iulium Africanum*, precede nella Catena la sezione su Susanna. Più di 100 frammenti traditi anonimi o preceduti dal lemma ἄλλος danno un'esegesi letterale, ma non sembrano attinti da uno stesso commentario o autore; in parte sono note esplicative, forse apposte dal compilatore della Catena.

Ai cod. indicati da Faulhaber, Karo - Lietzmann hanno aggiunto i Laurenziani Plut. XI. 4, e V. 9, dell'XI sec. (II tipo). Di una Catena armena, segnalatagli da dom B. Outtier, ha dato notizia Richard: composta con i commentari di Ippolito, di Efrem, di Stefano di Siunia, edita a Costantinopoli nel 1826, lasciava sperare, se confrontata con il testo greco del *Commentarium in Daniele* di Ippolito, un sensibile miglioramento di quest'ultimo.

Edizioni: A. Rahlfs, *Verzeichnis...* cit., 428 ss.: codd.

Profeti minori: I.A. Cramer, *Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum*, III, Oxonii 1838 (rist. Hildesheim 1967), 35, 37 s., 124 (Nicola di Ancira); F. Diekamp, *Analecta patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik*, Roma 1938, 130-151 (Ipazio); Y.-M. Duval, *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. Sources et influence du Commentaire sur Jonas de saint Jérôme*, Paris 1973, 625-644 (Esichio di Gerusalemme), 651 s. (Gennadio di Costantinopoli), 657-662 (Ipazio); cfr. *ibidem* 376, n. 4, e 452, n. 54; M. Faulhaber, *Die Propheten-Catenen...* cit., 26 s. (prologo del tipo I) e 21-26, 32 s. (Esichio, rispettivamente su *Abd* 1-21 e su *Zach* 14, 20 ss.); Idem, *Hesychii Hierosolymitani Interpretatio Isaiae prophetiae*, Freiburg i.Br. 1900, Prolegomena, ix s. (Esichio su *Os* 1, 1-11); M. Geerard, CPG 6557 (Κεφάλαια, attribuiti da Faulhaber a Esichio); M. Stark, *Hesychius von Jerusalem, Scholien zum Propheten Joel*: JbAC 37 (1994) 37-44.

Profeti maggiori: Prologhi delle Catene di Giovanni Drungario su *Is* - *Dan*: M. Faulhaber, *Die Propheten-Catenen...* cit., 192-196. Su *Is* B. de Montfaucon, PG 24, 81. Su *Is* - *Ez*: E. Klostermann, *Die Überlieferung der Jeremiahomilien des Origenes*, Leipzig 1897, 34-37. *Is*: Epitome di Procopio: J. Curterius, PG 87/2, 1817-2717; A. Rahlfs, *Verzeichnis...* cit., 433: codd. Prologo della Catena di Nicola IV Muzalone: A.M. Bandini, PG 106, 1059-1062.

Ier, *Bar*, *Lam*: M. Ghislerii *Romani in Jeremiam prophetam Commentarii*, I, in *Ier.* 1-10, II, in *Ier.* 11-52, III, in *Lamentationes et in Baruch*, Lugduni 1623.

Ier: M. Ghisleri, PG 64, 740-1037: compilazione di frammenti da opere di vari esegeti.

Dan: A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio et Vaticanis codicibus edita*, I, 2, 1825, 161-221 (parziale); *ibidem*, I, 3, 1825. 1831, 27-56 (da quest'ultima sono tratti i fr. della PG, distribuiti secondo ciascun autore); J.B. Pitra, *Analecta sacra spicilegio solesmensi parata*, II, Typis Tusulanis 1884, 253-268 (su Susanna).

Studi: R. Devreesse, *Chânes...* cit., 1146 s. (*Les petits Prophètes*), 1147-1158 (*Isaie - Daniel*); M. Faulhaber, *Die Katenenhandschriften der spanischen Bibliotheken*: BiZ 1 (1903)

361-367, M Geerard, *Catena in Prophetas minores*, CPG 4, 215 s, in *Isaiam*, 216 ss, in *Jeremiam*, 218 s, in *Ezechielem*, 220, in *Danielem*, 220 ss, G Karo, I Lietzmann, *Catenarum Graecarum* cit., 99-102 (*Catena in XII Prophetas*), 102-110 (*in Isaiam*), 111-114 (*in Jeremiam Baruch Threnos*), 114 ss (*in Ezechielem*), 116 ss (*in Danielelem*)
Profeti minori G Dorval, *Les Chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes Contribution à l'étude d'une forme littéraire*, I, Leuven 1986, I, 32, 34, 109 s; S Leanza, *Uno scoliaste del V secolo Esichio di Gerusalemme* Annali di storia dell'esegesi 8 (1991) 519-533 525-533, M Stark, *Joel* RLAC 18 (1997) 397, 399, G Zuntz, *Die Aristophanes-Scholien der Papyri Byzantion* 14 (1939) 545-614 576 s (ora in Idem, *Die Aristophanes-Scholien*, Berlin 1975², 88-107)
Is G Dorval, *Des commentaires de l'Écriture aux Chaînes*, in *Le monde grec ancien et la Bible*, dir da C Mondésert, Paris 1984, 361-383 368-375
Jer, Bar, Lam L Dieu, *Le commentaire sur Jérémie du Pseudo-Chrysostome serait-il l'oeuvre de Polychronius d'Apamée?* RHE 14 (1913) 685-701, G. Mercati, *Alla ricerca dei nomi degli altri traduttori nelle omelie sui Salmi di S. Giovanni Crisostomo e variazioni su alcune Catene del Salterio*, Città del Vaticano 1952, 135-146, D R Miller, *Found a Folio of the Lost Full Commentary of John Chrysostom on Jeremiab* HSPH 94 (1992) 379-385, con bibliografia
Ez L Vianès, *Les Gloses sur Ezéchiel d'Ilésychius de Jérusalem dans le Laurentianus Pluteus XI 4* REAug 41 (1995) 315-323
Dan M Richard, *Les difficultés d'une édition des oeuvres de S. Hippolyte* SP 12 (1975) 56 (ora in Idem, *Opera minora*, I, Turnhout-Leuven 1976, n 11)

Prophetologion Il cod. Parigi, Biblioteca nazionale, Coisl. 193, XI sec., ff 40^v-64^v, 65-66, tramanda una Catena esegetica, o forse una curiosa raccolta miscellanea di estratti patristici, non su un libro biblico particolare ma su letture liturgiche praticate durante la quarantesima soprattutto su *Gen, Prov, Is*, ma anche su altri Profeti, *Ex* e *Iob*. Questo documento, unico nel suo genere, potrebbe essere la copia delle note marginali scritte sul suo *Prophetologion* da un monaco che disponeva di una biblioteca ammirevole. Difatti le fonti sono l'esegesi di Giovanni Crisostomo su *Gen*, una Catena esegetica a due autori (Ippolito e il Crisostomo) su *Prov*, la stessa utilizzata dai tipi catenari I e II sullo stesso libro, una Catena su *Iob*. Sono citati occasionalmente Atanasio, Basilio, Epifanio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Niceforo di Costantinopoli, Olimpiodoro

Studi P Géhin, *Un recueil d'extraits patristiques les Miscellanea Coislmana (Parisinus Coislmanus 193 et Smaiticus gr 461)* RHT 22 (1992) 98 s., 113-129

LIBRI DEL NUOVO TESTAMENTO

1 Vangeli

È discutibile la data di composizione, posta all'inizio del VI sec. per *Lc* da J. Sickenberger (*Titus von Bostra Studien zu dessen Lukashomilien*, Leipzig 1901), per *Matth Mc* e *Io* da J. Reuss (*Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht*, Münster i. W. 1941).


Matteo. Quattro tipi fondamentali. Il tipo A Reuss e Geerard comprende quattro Catene. la prima, costituita soprattutto da estratti delle *Homiliae in Matthaeum* di Crisostomo, ma anche di Isidoro di Pelusio, di Cirillo di Alessandria, di Teodoro monaco; la prima accresciuta, arricchita da

frammenti di Fozio, Basilio, Atanasio, Origene, Massimo, Gregorio di Nazianzo; la prima abbreviata, compilata al tempo di Leone Patrizio, che è indicato come epitomatore in alcuni mss. tardi e visse sotto l'imperatore Leone VI Σοφός (886-911), comprende numerosi frammenti per lo più anonimi da attribuire a Crisostomo; l'integra, composta all'inizio dell'VIII sec., sulla base della Catena prima tramanda frammenti di vari autori, tra cui Severo, Teodoro di Eraclea, Teodoro di Mopsuestia. Intorno al X sec. sei classi di Catene si sono costituite dalla Catena prima del tipo B Reuss e Geerard, attribuita allo Pseudo-Pietro di Laodicea. Questi, compilatore di altri due commenti catenari, pure senza lemmi d'autore, oggi rappresentati nelle Catene di tipo B su *Lc* e di tipo B prima su *Io*, probabilmente non è da identificare con il Pietro di Laodicea indicato in mss. tardi come autore di commenti su *Matth, Lc, Io*. Anteriore al 1080 è la Catena di tipo C Reuss e Geerard (IV K. - L.), compilata da Niceta metropolita di Eraclea in Tracia, l'ultimo grande catenista, con numerosi frammenti generalmente preceduti dai nomi fededegni, tratti soprattutto da Crisostomo. A questo autore attinge copiosamente anche la Catena di tipo D Reuss e Geerard (III K. - L.), composta nell'XI sec. e attestata nel cod. Parigi, Biblioteca nazionale gr. 194, XIII sec. Estratti sono offerti anche dalle Catene attestate nei seguenti codd.: Athos, Lavra B. 113, XI sec. (tipo E Geerard); Vaticano gr. 349 e Parigi, Biblioteca nazionale Suppl. gr. 1225, entrambi XI sec., Roma, Biblioteca dei Lincei A. 300, XII-XIII sec. Particolarmente utile è la Catena di Macario Crisocefalo, metropolita di Filadelfia nel 1336-1382, che nei λόγοι 14-15 (su 17, 1-9 e 25, 31-46) attinge non soltanto dalle Catene anteriori, ma anche da altre fonti (tipo V K. - L.). È traduzione di una Catena greca o meglio di un florilegio dogmatico la Catena copta, detta di Robert Curzon, la quale a sua volta è stata tradotta in arabo in un monastero monofisita di Egitto all'inizio del XIII sec. Entrambe le Catene, copta e araba, non hanno corrispondenza con alcuna delle Catene note.

Marco. Estratti sono trasmessi dai *Commentarii in Marcum* attribuiti a Vittore di Antiochia, di cui si distinguono due recensioni. I frammenti provengono soprattutto dalle *Homiliae in Matthaeum* di Crisostomo, dai *Commentarii in Matthaeum* e in *Iobannem* di Origene, dalle *homiliae* dedicate a Luca da Cirillo di Alessandria e dai *Commentarii in Lucam* di Tito di Bostra. Alcuni appartengono a Basilio di Cesarea su 9, 50, a Gregorio di Nissa su 15, 29-32, ad Ambrogio e Agostino, tradotti in greco, su 14, 34, traditi anche in una Catena autonoma attestata nel cod. Vaticano gr. 1692, XIII sec. Circa 180 estratti sono tramandati nel cod. Parigi, Biblioteca nazionale gr. 194. Pochi invece in altre compilazioni autonome attestata nei codd. romani Palatino gr. 220, X sec., Vaticano gr. 349 e Biblioteca dei Lincei A. 300.

Luca. A seguito di Reuss si distinguono cinque tipi fondamentali, dei quali il più antico è il tipo A, trasmesso sotto il nome di uno Pseudo-Tito di Bostra (tipo c Sickenberger; I K. - L.; A-B Geerard). In questo tipo e nel

tipo B dello Pseudo-Pietro di Laodicea (tipo r Sickenberger; II K. - L.; C-D Geerard) Reuss individua tre tappe, datate tra il VI e l'VIII sec.: una «Grundform» e due sottogruppi (una «Erweiterte Grundform»; una «Vollkatene»). I catenisti hanno attinto soprattutto alle 156 *homiliae* su Luca di Cirillo, delle quali tre sono pervenute in tradizione diretta, numerose in versione siriana; attraverso il confronto con quest'ultima si è potuto accertare l'autenticità di parecchi dei frammenti pervenuti sotto il nome di Cirillo, i quali in parte appartengono ad altre opere dell'Alessandrino o sono pseudepigrafi. Altre fonti compulsate sono le *Homiliae in Matthaeum* di Crisostomo, i *Commentarii in Lucam* di Tito di Bostra e di Origene; di quest'ultimo anche le *Homiliae in Lucam*. Una fonte pregevole per la sua affidabilità e il numero dei frammenti, circa 3300 di quasi 70 autori, è la Catena di tipo C (IV K. - L.; F Geerard), compilata da Niceta di Eraclea tra il 1100 e il 1117. Gli estratti, di cui più di 870 appartengono a Crisostomo, si riducono a tre per Cosma di Maiuma (non l'Indicopleuste, come suggerisce Geerard); a due ciascuno, per Cirillo di Gerusalemme su 3, 3 e 10, 18, e Giustino martire su 1, 35 e 5, 10; a uno ciascuno, per Alessandro monaco su 2, 1, Anastasio (un presbitero o il discepolo di Massimo) su 2, 20, Andrea di Creta su 1, 3, Flaviano I di Antiochia su 1, 35, Fostero su 23, 32s., Gennadio di Costantinopoli su 6, 3, Giovanni di Carpato su 8, 56, Giulio Africano su 3, 24, Giuseppe Flavio su 6, 3, Ignazio di Antiochia su 3, 21, Isaia di Sceti su 14, 26, Metodio d'Olimpo su 11, 32, Paolo di Emesa su 23, 33, Sinesio di Cirene su 11, 4, Teodoro di Eraclea su 10, 13. Sono menzionati anche esegeti latini in traduzione greca: quattro volte Ambrogio; 1 volta ciascuno, Cipriano su 23, 40, Giovanni Cassiano su 18, 10, Silvestro papa e Leone I papa, entrambi su 23, 33. Una cinquantina di frammenti su Lc 1 sono preceduti dal lemma τοῦ Ἱεροσολύμων/Ἱεροσολύμου e attribuiti a Esichio di Gerusalemme da Sickenberger. I numerosi codd., in cui è attestata la nostra Catena, si dividono in tre classi; po- ziore è Vaticano gr. 1611, a. 1116-1117. Dal tipo C dipende la Catena di Macario Crisocefalo, λόγοι 1-13 (tipo V K. - L.); i rari frammenti aggiunti sono preceduti dal lemma

α  ω.

La Catena di tipo D (tipo p Sickenberger; III K. - L.; E Geerard), X-XI sec., è anteriore a quella di Niceta. Essa sola tramanda alcuni frammenti di Teodoro di Mopsuestia, di Cirillo di Alessandria, di Fozio; e qualcuno di Modesto di Gerusalemme su 2, 34, 36, di Ammonio su 12, 46, di Atanasio di Corinto su 24, 40, di Cesario su 6, 1. Abbrevia o parafrasa i testi, ma senza alterarli. Si limita a 1, 1 - 11, 33 la Catena di tipo E Reuss (in parte corrispondente al tipo II K. - L.), attestata nel cod. Londra, British Bible Society 24 (*codex Zacynthius rescriptus*), il quale, datato al VII-VIII sec. o forse non anteriore al 750, è il più antico testimone delle Catene su Lc. Estratti sono offerti anche dalle Catene autonome dei codd. Vienna, Bi-

biblioteca nazionale, Teol. gr. 301, XI sec. (tipo F Reuss), e Monaco, Biblioteca statale gr. 208, IX-X sec., su 1, 1 - 2, 40.

Giovanni. Sei tipi fondamentali. Sono formate essenzialmente da estratti delle *Homiliae in Iobannem* di Crisostomo e del *Commentarius in Iobannem* di Cirillo di Alessandria. A questi esegeti si devono aggiungere Ammonio, Origene, rappresentato dai *Commentarii in Iobannem* e forse dagli *Excerpta in quasdam partes Iobannis* attribuitigli da Girolamo (*Ep.* 33, 4). Il tipo A comprende quattro Catene, datate da Reuss a partire dal V-VI sec. fino all'inizio dell'VIII: la prima è a due autori, Crisostomo ed Esichio di Gerusalemme; la prima accresciuta aggiunge i frammenti di Fozio; la prima abbreviata, compilata da Leone Patrizio, tramanda parecchi frammenti senza il nome dell'autore, ma da restituire quasi tutti a Crisostomo; l'integra offre quelli di numerosi altri Padri, tra cui Ammonio, Apollinare, Teodoro di Eraclea. Due Catene rappresentano il tipo B: la prima, dello Pseudo-Pietro di Laodicea, senza lemmi d'autore (corrispondente al tipo VI K. - L.); l'integra, (corrispondente al tipo II K. - L.), con più di 800 frammenti, soprattutto di Ammonio o preceduti dai lemmi ἐκ διαφόρων ἀνεπιγράφοις. Crisostomo è l'autore di gran lunga più citato nelle Catene del tipo C (III K. - L.) ed E (corrispondente al tipo IV K. - L.): l'una, dell'inizio del X sec., con lemmi non sempre fedegni; l'altra, compilata nel 1080 da Niceta di Eraclea, dalla quale dipende il λόγοις 16 di Macario Crisocefalo. Estratti di Crisostomo, Ammonio, Cirillo, Teodoro di Eraclea, Teodoro di Mopsuestia sono frequenti nella Catena di tipo F e in quella posteriore di tipo D attestata nel cod. Roma, Biblioteca Vallicelliana gr. E. 40, X-XI sec. (corrispondente al tipo V K. - L.) Frammenti sono offerti anche dalle Catene attestate nei seguenti codd. Athos, Lavra B. 113 (tipo G Geerard); Monaco, Biblioteca statale gr. 208; Parigi, Biblioteca nazionale Suppl. gr. 1225; Vaticani gr. 349, gr. 1229 del l'XI-XII sec., gr. 1618 del XVI sec.; Biblioteca dei Lincei A. 300.

Edizioni: Matth. J. Reuss, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*, Berlin 1957; P. de Lagarde, *Catena in Evangelia aegyptiaca quae supersunt*, Göttingae 1886, 182; F.J. Caubet Iturbe, *La Cadena árabe del Evangelio de san Mateo, I Texto, II Versión* Città del Vaticano 1969-1970.

Mc. T. Peltano, *Victoris Antiocheni Commentarii*, Ingolstadt 1580. Recensione I: C. I. Mathaei, Βίπτωρος πρεσβυτέρου Ἀντιοχείας καὶ ἄλλων τινῶν ἀγίων πατέρων ἐξήγησις εἰς τὸ κατὰ Μάρκον ἄγιον εὐαγγέλιον ex codicibus Mosquensibus, 2 tt., Moscouiae 1775; S. Márkfi, *Codex graecus quatuor Euangeliorum e Bibliotheca Uniuersitatis Pestinensis cum interpretatione hungarica*, Pestini 1860, 125-201. Recensione II: P. Possinus, *Catena Graecorum Patrum in euangelium secundum Marcum*, Romae 1672; I.A. Cramer, *Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum*, I, Oxonii 1840 (rist., Hildesheim 1967), 259-447. Catena copta: P. de Lagarde, *Catena...* cit., 82-115.

Lc. J. Reuss, *Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben*, Berlin 1984 (sul cui testo cfr. M. Aubineau, *Les Catenaes u Lucam de J. Reuss et Cyrille d'Alexandrie*. ByzZ 80 [1987] 29-47). Catena copta: P. de Lagarde, *Catena...* cit., 115-180.

Io. J. Reuss, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*, Berlin 1966. Catena copta: P. de Lagarde, *Catena...* cit., 180-232.

Studi R Devreesse, *Chaînes* cit, 1164-1175 (*sur saint Matthieu*), 1175-1181 (*sur saint Marc*), 1181-1194 (*sur saint Luc*), 1194-1205 (*sur saint Jean*), M Geerard, *Catenae in Matthaeum*, CPG 4, pp 228-235, 235 ss (*in Marcum*), 237-242 (*in Lucam*), 242-248 (*in Iobannem*), G Karo, I Lietzmann, *Catenarum Graecarum* cit, 119-131 (*Catenae in Matthaeum*), 131 s (*in Marcum*), 132-143 (*in Lucam*), 143-151 (*in Iobannem*) sono divisi in tipi I-VII, dietro indicazione di E Preuschen cfr ibidem, 144)

Matth F J Caubet Iturbe, *La Cadena copto-árabe de los Evangelhos y Severo de Antioquia*, in *Homenaje a J Prado Miscelánea de estudios bíblicos y hebraicos*, edd L Alvarez Verdes, E J Alonso Hernández, Madrid 1975, 421-432, G Dorival, *La postérité littéraire des Chaînes exégétiques grecques* REByz 43 (1985) 216 (bisogna datare l'attività di Pietro di Laodicea a partire dal 940), Idem, *Les Chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes Contribution à l'étude d'une forme littéraire*, I, Leuven 1986, 39, 110 (le Catene sul NT sono state composte dopo Procopio di Gaza, è impossibile provare la loro esistenza all'inizio del VI sec.), P Géhin, *Un recueil d'extraits patristiques les Miscellanea Coislinaiana (Parisinus Coislanius 193 et Sinaiticus gr 461)* RH1 22 (1992), 97, 99, P van Deun, *Les extraits de Maxime le Confesseur contenus dans les Chaînes sur l'Évangile de Matthieu*, in *Philostor Miscellanea in honorem C Iaga septuagenarii*, edita ab A Schoors, P van Deun, Leuven 1994, 295-328

Mc P van Deun, *Les extraits de Maxime le Confesseur contenus dans les Chaînes sur l'Évangile de Marc* OLP 25 (1994) 169-173

Lc M Aubineau, *Sévère d'Antioche, Homélie cathédrale XXIV, In Ascensionem Un fragment synaïque identifié (CPG 7037) et deux fragments grecs retrouvés* RSLR 24 (1988) 81-92 (un fr dalla Catena di tipo C), M A Barbara, *I frammenti attribuiti ad Ambrogio e Agostino nella tradizione catenaria bizantina* Annali di storia dell'esegesi 15 (1988) 279-284, A Guida, *Il Commento a Luca di Teodoro di Mopsuestia Frammenti veri e presunti* BBGG 45 (1991) 59-68, J Reuss, *Ein unbekannter Kommentar zum 1 Kapitel des Lukas-Evangeliums* Biblica 58 (1977) 224-230 attribuzione dei frammenti του Ἱεροσολύμων non a Esichio ma ad un ignoto Antiocheno (si fonda sulle differenze esegetiche rispetto al *Commentarius brevis* ma questo, già attribuito sulla base delle Catene a Esichio di Gerusalemme - v tra l'altro M Geerard, CPG 6553 -, è in effetti di paternità dubbia)

Io S Leanza, *Problemi di ecdotica catenaria*, in *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità Atti del Primo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi, Napoli, 16-18 ottobre 1987*, a c di A Garzya, Napoli 1989, 254 s

2. Atti degli apostoli

Le Catene sono rappresentate essenzialmente dai mss. della Catena di Andrea, la quale tramanda anche esegesi sulle Epistole cattoliche ed è cosiddetta da un'indicazione contenuta nel cod Parigi, Biblioteca nazionale, Coislín gr. 25, X sec. Ma Andrea non ne è il compilatore: probabilmente il suo nome fu apposto solo in un secondo momento allo stesso codice o ad un suo vicino ascendente. Il nucleo è costituito dalle *Homiliae in Acta apostolorum* di Crisostomo, alle quali si aggiunsero frammenti di diverse opere dello stesso Padre: *in Matthaeum*, *in Iobannem*, *in epistulam ad Romanos*, *in epistulam ad Colossenses*, *in epistulam II ad Timotheum homiliae*, *in epistulam I ad Corinthios* e *in epistulam I ad Timotheum argumentum et homiliae*. Si inserirono anche numerosi estratti di Ireneo, Didimo, Cirillo di Alessandria, Severiano di Gabala, Isidoro di Pelusio, Severo di Antiochia, Ammonio; in misura minore, di Nicola di Ancira, su 2,

19 e 7, 43, tratti forse dai *Commentarii in Amos* e *in Ioel*, e di Epifanio, su 8, 9; 10, 13 s.; 11, 4 ss. Rari frammenti appartengono ad Apollinare su 1, 17, Arsenio su 7, 58, Gregorio di Nazianzo su 2, 3, Gregorio di Nissa su 2, 29, Teofilo di Alessandria su 8, 20 s. Due frammenti, su 2, 17 e 13, 40 s., sono preceduti nei mss. dal lemma di Teodoro, monaco o presbitero, e probabilmente sono da attribuire a Teodoro di Mopsuestia, che commentò gli *Atti*. Un primo stadio della nostra Catena è forse rappresentato dal cod Vaticano Reginese gr. 6, XVI sec., che comprende testi di Crisostomo su 2, 4-7, 59 insieme con rari frammenti di altri autori. I mss. utilizzati finora sono Coislín gr. 25, e Oxford, New College 58, XII-XIII sec., quest'ultimo riprodotto nell'edizione curata da Cramer. Una redazione abbreviata e privata dei lemmi della Catena di Andrea è attestata dai Commentari dello Pseudo-Ecumenio. Questi sono attribuiti falsamente a Ecumenio non nell'*editio princeps* curata da Bernardino Donato (Venezia 1532) ma nel titolo della ristampa grecolatina di Morel (Parigi 1631). Ecumenio non è affatto citato nel *titulus* delle Catene manoscritte ed è soltanto uno degli autori nominati nella raccolta. Una Catena con fondo crisostomico e citazioni di Didimo, Severiano, Cirillo (di Alessandria), Severo è attestata anche dai Commentari di Teofilatto.

Edizioni Catena di Andrea I A Cramer, *Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum*, III, Oxonii 1838 (rist., Hildesheim 1967) 425-451, varianti del cod Coislín n. gr. 25 Commentari di Pseudo-Ecumenio F Morel, PG 118, 43-308 Commentari di Teofilatto PG 125, 495-1132

Studi R Devreesse, *Chaînes* cit, 1205-1209, M Geerard, *Catenae in Actus apostolorum*, CPG 4, 249 s., G Karo, I Lietzmann, *Catenarum Graecarum* cit, 152-155 (*Catenae in Acta apostolorum*), S Leanza, *Pour une réédition des scolies à l'Écclésiaste de Denys d'Alexandrie*, in *Ἀλεξανδρινὰ Mélanges offerts à Cl Mondésert*, Paris 1987, 240, 246 (fr su *Eccle* 5, 4 di Dionigi di Alessandria, edito da Felpe per errore come scolio su *Act* 5, 4 proviene dai *Commentarii in Eccle* di Dionigi per il testo v. A Labate, *Catena Haumenensis in Ecclesiasten in qua saepe exegesis servatur Dionysii Alexandrini*, CCG 24, 1992, 80 s.), P van Deun, *Les extraits de Maxime le Confesseur contenus dans les Chaînes sur le Nouveau Testament, abstraction faite des Évangiles* OLP 23 (1992) 205-217

3 Epistole di Paolo

Secondo Staab, le Catene si sono formate a partire dal VII-VIII sec. Fonte primaria è l'interpretazione di tutte le epistole di Crisostomo, attestata già nelle due Catene più antiche, le quali rappresentano rispettivamente i due gruppi principali su *Rom - Core* e su *Gal - Hebr*. Dell'una il ms. poiziore è Vaticano gr. 762, X-XI sec. (tipo I K. - L.); l'altra, fino a *Hebr* 13, 17, è attestata unicamente nel cod. Parigi, Biblioteca nazionale, Coislín 204, XI sec. (tipo IV K. - L.). Quest'ultimo è importante testimone dei *Commentarii in Ephesios* di Origene, dei quali contiene fr. ampi attinti forse direttamente da un'edizione completa. Il cod. Vaticano gr. 762 offre circa 60 estratti dei *Commentarii in epistulam Pauli ad Romanos* di Origene tra-

dotti da Rufino, e altrettanti delle omelie su *Cor*, delle quali ci informa Girolamo (*epist.* 49, 3). Esso tramanda anche un fr. su *1 Cor* 4, 4 s. di Eusebio di Cesarea, che è l'unica reliquia del suo *Commentarius in 1 Cor*; estratti di Isidoro di Pelusio, di Acacio di Cesarea; molto numerosi di Apollinare, di Teodoreto, di Severiano. Offre un lungo fr. su *Rom* 7, 18 ss. di Didimo e gran parte della sua esegesi su *2 Cor*; un centinaio di estratti di Diodoro di Tarso su *Rom*, da 5 in poi; il maggior numero dei frammenti pervenuti di Cirillo di Alessandria e dei *Commentarii in s. Pauli epistulas* di Gennadio di Costantinopoli. Molti di questi ultimi sono tramandati anche nella Catena su *Rom - 1 Cor* 1, 12, attestata nel cod. Vienna, Biblioteca nazionale, Teol. gr. 166, sec. XIV (tipo VII K. - L.), la quale fu compilata forse da Niceta di Eraclea, cui sono particolarmente familiari gli autori recenti lì citati: Anastasio I di Antiochia, Giovanni Climaco, Giovanni Damasceno, Massimo. I frammenti di Cirillo provengono dal suo Commentario su *Rom*, perduto in tradizione diretta; ne è testimone importante anche la Catena del cod. Athos, Pantocrator 28, X sec., su *Rom* 6, 6 - *Hebr.* Questa, compilata nell'VIII-IX sec., a tratti presenta convergenze con le altre Catene: su *2 Cor*, da 6 in poi, con la Catena rappresentata dal già menzionato cod. Vaticano gr. 762; su *Gal - Col*, con la Catena del cod. Coislino 204, insieme con la quale è pure importante testimone dei frammenti su *Gal* di Eusebio di Emesa; altrove si identifica con la Catena di Pseudo-Ecumenio su *Rom - Hebr* (tipo VI K. - L.). Quest'ultima si è formata verso la fine dell'VIII sec. e si è accresciuta attraverso varie recensioni fino al IX-X sec. con frammenti dapprima anonimi, poi provvisti di lemmi d'autore e appartenenti a vari autori, da Clemente sino a Fozio. Il Patriarca è stato tra le fonti più utilizzate, insieme con Crisostomo, le *Interpretationes* di Teodoreto, i *Commentarii in Pauli epistulas* di Ecumenio, la Catena del cod. Vaticano gr. 762. I codd., in numero di circa 50, sono stati divisi in due gruppi da K. - L. in base alla presenza o all'omissione di alcune citazioni di Fozio. Queste, piuttosto numerose, sono collocate dopo quelle di altri autori sugli stessi versetti; talvolta sono apposte in margine, come «ultimo anello» delle Catene su Paolo, ma mancano nei mss. posteriori all'XI sec. Nell'edizione curata da Donato i lemmi del ms. tenuto a base sono posti sul margine; nella PG sono in gran parte riprodotti inseriti nel testo.

A Niceta di Eraclea si deve la compilazione di un'altra Catena, su *Hebr* 1-8,11 (tipo V K. - L.); il suo ms. poiziore, Ambros. E. 2. inf., XIII sec., offre preziosi estratti di Cirillo di Alessandria, autore di un Commentario su *Hebr* oggi perduto; altri di Origene (sul Prologo e su 1, 8); numerosi di Basilio con l'indicazione delle fonti. A queste ultime fa riferimento anche la Catena monacense (tipo II K. - L.), su *Rom* 7,7-16,26, la quale prende nome dal suo codice poiziore, Monaco, Biblioteca statale gr. 412, XIII sec.; compilata forse nel X sec., cita quasi gli stessi autori del cod. Vaticano gr. 762.

Edizioni: K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche aus Kate-nenhandschriften gesammelt*, Münster i. W. 1933 (rist., 1984), con bibliografia.

Studi: C.P. Bammel, *A New Witness to the Scholia from Origen in the Codex von der Goltz*, in: *Origeniana quinta. Papers of the 5th International Origen Congress Boston College, 14-18 August 1989*, ed. by R.J. Daly, Leuven 1992, 137-141 (confronto tra fr. del cod. catenario Vaticano Palatino gr. 204, sec. XII, e le note marginali del cod. Athos, Lavra 184. B. 64, X sec., già studiato da E.F. von der Goltz, *Eine textkritische Arbeit des 10ten bezw. 11ten Jahrhunderts*, Leipzig 1899); R. Devreesse, *Châines...* cit., 1209-1224; P. Éviex, *Isidore de Péluze, Lettres*, I, *Lettres* 1214-1413, SCh 422, 1997, 158 s.; M. Geerard, *Catena in Pauli epistulas*, CPG 4, 250-258; G. Karo, I. Lietzmann, *Catenarum Graecarum...* cit., 157-170 (*Catena in epistulas s. Pauli*); R.A. Layton, *Origen as a Reader of Paul. A Study of the Commentary on Ephesians*, diss., Univ. of Virginia, 1996 (nel testo del cod. Coislino 204 sono interpolate glosse marginali, le quali documentano tra esso e il suo stadio più antico «due generazioni di attività editoriale, la cui ultima fase si è svolta in area costantinopolitana non prima della metà del sec. VIII e riguarda l'inserimento di frammenti di Origene e di tre anonimi appartenenti al Damasceno); K. Staab, *Die Pauluskatenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht*, Roma 1926; S.J. Voicu, *Gennadio di Costantinopoli. La trasmissione del frammento In Hebr. 9, 25*: OCP 48 (1982) 435 ss.

4. Epistole cattoliche

A seguito di Staab, si distinguono due momenti nella «Urkatene» tra il VI e l'VIII sec., rappresentati dal Commentario originario e dalla Catena di Andrea. Il primo nello stadio iniziale è costituito da frammenti anonimi, da attribuire in gran parte a Didimo e a Severo; quest'ultimo († 538) offre il termine *post quem* per l'origine del Commentario. Testimoni poiziori dello stadio iniziale sono i codd. Vaticani gr. 1270 e 652, l'uno tra la fine del XII e l'inizio del XIII sec., l'altro del XIV sec., imparentati tra loro. Il Commentario non è un estratto della Catena di Andrea, come si è ritenuto in passato; esso è stato utilizzato dallo Pseudo-Andrea, che ha attinto altri frammenti dall'ampia letteratura di tutti i secoli della cristianità sino alla sua epoca. Le opere più compulsate dallo Pseudo-Andrea non appartengono a Didimo e Clemente, i due Padri che hanno commentato in modo specifico le Epistole cattoliche. Clemente non è mai citato; ma nel Commentario originario troviamo traccia delle sue *Hypotyposeis*, delle quali sono pervenuti frammenti in traduzione latina grazie a Cassiodoro con il titolo di *Adumbrationes in epistulas canonicas*. Quanto a Didimo, sono contrassegnati dal suo lemma 5 fr. (su *Iac* 1, 1 e 4, 6; su *1 Petr* 2, 7; 3, 12 e 3, 16), i quali in parte corrispondono con la *Didymi Alexandrini in epistulas canonicas brevis enarratio*, della quale sono pervenuti frammenti in latino e che forse è identificabile con un suo Commentario su *Iac - Iuda* tradotto in latino da Epifanio Scolastico (cfr. Cassiod. *inst.* 8, 6, 1). Con l'*Enarratio* latina concorda anche una cinquantina di frammenti anonimi della Catena di Andrea, da attribuire a Didimo e trasmessi quasi identici nel Commentario originario, da dove lo Pseudo-Andrea li ha tratti. Dunque l'*Enarratio* potrebbe essere non un'opera di Didimo ma la traduzione di una Catena greca, testimone del Commentario originario poi elaborato dai catenisti. Nella Catena di Andrea l'autore più citato, una cinquantina di volte, è Crisostomo da varie *homiliae*, cui si deve aggiungere Severo di

Antiochia da *homiliae* ed *epistulae*. Pseudo-Andrea trasmette in misura minore anche frammenti di Origene, di Massimo, la cui presenza pone il termine *a quo* per la composizione della Catena tra la seconda metà del VII sec. e l'inizio dell'VIII. Offre estratti del *Commentarius magnus in Psalmos* di Esichio di Gerusalemme e rari di altri autori. Filone di Alessandria su *2 Petr* 2, 5, Erma su *Iac* 1, 11, Atanasio su *1 Petr* 4, 1 e su *2 Petr* 3, 8, Efrem su *2 Petr* 2, 5, Ammonio su *1 Petr* 3, 19s. I frammenti anonimi sono circa 240, dei quali fa parte la cinquantina da attribuire a Didimo, si infittiscono verso la fine della Catena e al primo frammento è preposto il lemma ἕξ ἀπελυγγύραφου. Essi probabilmente costituivano la «Urkatene», della quale è rimasta traccia nei migliori testimoni dello stadio iniziale del Commentario originario, poi elaborata da Pseudo-Andrea con l'aggiunta dei frammenti lemmatizzati, la progressiva diminuzione di questi ultimi, e quindi il graduale incremento degli anonimi, si spiega con la solerzia decrescente del nostro redattore nel corso del lavoro o con una meccanica dispersione per mano dei copisti. La Catena di Andrea è attestata essenzialmente da tre testimoni di una stessa famiglia. Parigi, Biblioteca nazionale, Coislin gr. 25, X sec., il più antico e secondo Staab il migliore, Oxford, New College 58, XII-XIII sec. e Roma, Biblioteca Casanatense gr 1395, XVI sec., i quali rispettivamente sono a base delle edizioni della Catena curate da Cramer e da Niceforo Kalogeras. Quest'ultimo erroneamente ha pubblicato la Catena di Andrea come *editio princeps* dell'esegesi di Eutimio Zigabeno. È derivato in parte dalla Catena di Andrea un Commentario in recensione duplice rappresentata dai Commentari di Pseudo-Ecumenio e dai Commentari di Teofilatto.

Edizioni Commentario originario C F Matthaei, *SS apostolorum septem Epistolae catholicae Scholia ad septem Epistolas catholicas nunc primum edita e codicibus D et H*, Rigae 1782, 181-245 Catena di Andrea I A Cramer, *Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum*, VIII, Oxonii 1844 (rist., Hildesheim 1967), 1-170, 583-596, N Kalogeras, *Εὐθυμίου τοῦ Ζιγαβήνου ἑρμηνεία*, 2 voll., ἐν Ἀθήναις 1887 Commentari di Pseudo-Ecumenio B Donato, PG 119, 452-721 Commentari di Teofilatto PG 125, 1132-1288, 126, 9-104, Ch Renoux, *La Chaîne arménienne sur les Épîtres catholiques*, I, *La Chaîne sur l'Épître de Jacques*, II, *La Chaîne sur l'Épître de Pierre*, III, *La Chaîne sur la première Épître de Jean*, IV, *La Chaîne sur 2-3 Jean et Jude*, PO 43/ 1, 44/ 2, 46/1-2, 47/2, 1985, 1987, 1994, 1995

Studi R Devreesse, *Châines* cit., 1224-1228; M Geerard, *Catena in Epistulas catholicas*, CPG 4, 258 s., G Karo, I Lietzmann, *Catenarum Graecarum* cit., 155 ss (*Catena in Epistulas catholicas*), S Leanza, *La letteratura esegetica in frammenti: la tradizione catenaria* Aug 37 (1997) 33 (un fr su *Iac* 4, 10 tradito sotto il nome di Dionigi di Alessandria, in passato ritenuto autentico e pubblicato tra i resti di questo Padre, in realtà non gli appartiene), Ch Renoux, *L'Assomption de Moïse d'Origène à la Chaîne arménienne sur les Épîtres catholiques*, in *Recherches et tradition. Mélanges patristiques offerts à H Crouzel*, sous la direction d'A Duplex, Paris 1992, 239-249, K Staab, *Die griechischen Katenenkommentare zu den katholischen Briefen* Biblica 5 (1924) 296-353, A Strobel, *Ein Katenenfragment mit Irenaeus Adv Haer V, 24, 2f* ZKG 68 (1957) 139-143 (fr su *1 Petr* 2, 16 appartenente a Ireneo, esumato tra i numerosi anonimi della Catena di Andrea)

5. Apocalisse

Il cod. più noto è Meteora 573, X sec., il quale tramanda una quarantina di frammenti anonimi, attribuiti generalmente a Origene da Harnack, ma non pochi estratti provengono dall'*Adversus haereses* di Ireneo, alcuni da Clemente, uno forse da Didimo. Dei tre commentari su *Apoc* pervenuti uno è di Ecumenio (VI sec.), che cita Atanasio, i tre Cappadoci, Ippolito, e anche Giuseppe, Aquila, Clemente; un altro è di Andrea, vescovo di Cesarea di Cappadocia (seconda metà del VI sec.), che cita fra gli altri Giustino, Papia dall'*Explanatio sermonum Domini*; il terzo è di Areta, finito di comporre verso l'a. 895. Nel 950 circa un contemporaneo di Ecumenio, vescovo di Tricca in Tessaglia, ha composto una Σύνοψις σχολική, attingendo frammenti dal commentario di Andrea e rielaborando parti del *Commentario* di Ecumenio.

Edizioni Cod Meteora 573 C Diobouniotis, A Harnack, *Der Schohen-Kommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis. Nebst einem Stück aus Irenaeus, liber V, graece* Leipzig 1912 Commentario di Ecumenio H C Hoskier, *The Complete Commentary of Oecumenius to the Apocalypse for the First Time from Manuscripts at Messina, Rome, Salomica and Athos Edited*, Ann Arbor (Michigan) 1928, M De Groote, *Die Schohen aus dem Oecumenius-Kommentar zur Apokalypse Kritische Herausgabe* SEJG 37 (1997) 111-131 (con bibl.) Commentario di Andrea J. Schmid, *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes*, I, *Der Apokalypse-Kommentar des Andreas von Kaisareia Text*, München 1955 (con bibliografia) Commentario di Areta B Donato, Veronae 1532, I A Cramer, PG 106, 493-785 Σύνοψις σχολική M. De Groote, *Die σύνοψις σχολική aus dem Kommentar des Oecumenius zur Apokalypse* SEJG 32 (1991) 107-119 (con bibliografia)

Studi M De Groote, *Die σύνοψις σχολική zum Apokalypse-Kommentar des Arethas. Nebst einem Anhang: die handschriftliche Überlieferung des Apokalypse-Kommentars des Arethas* SEJG 34 (1994) 125-134, Idem, *Die «Quaestio Oecumeniana»* SEJG 36 (1996) 67-105, R Devreesse, *Châines* cit., 1228-1231, S Leanza, *La letteratura esegetica in frammenti: la tradizione catenaria* Aug 37 (1997), 33 (un fr su 22, 3 edito in passato tra i resti di Dionigi di Alessandria in realtà non gli appartiene)

X
LETTERATURA
CANONICA
E LITURGICA*

a cura di ANGELO DI BERARDINO
MANEL NIN

* La parte canonica è di Angelo Di Berardino, invece quella liturgica è di Manel Nin

INTRODUZIONE

La Chiesa bizantina non ha elaborato un diritto canonico completo, ma accettava come autoritativo e normativo un *corpus* canonico, che comprendeva le decisioni conciliari, sia ecumeniche sia locali, e scritti dei Padri. Nei primi secoli delle comunità cristiane una parte rilevante di indicazioni liturgiche e canoniche viene messa per iscritto in testi specifici e di facile uso; nascono così quei testi che vanno sotto il nome di letteratura canonistico-liturgica (*Kirchenordnung*, *Church Order*) cioè quella letteratura di carattere liturgico e canonico, la quale, sulla scia delle lettere pastorali, offre indicazioni pratiche nello svolgimento della vita liturgica e nell'organizzazione delle comunità cristiane per un loro corretto funzionamento. Inoltre essa unisce a norme liturgiche, indicazioni disciplinari, etiche ed organizzative per i vari stati di vita (clero, sposati, vergini, vedove, monaci).

La Chiesa di lingua greca, da cui partono queste traduzioni, ben presto avrà tutta una legislazione canonica di origine conciliare e una liturgia ben organizzata, per cui i documenti più antichi vengono emarginati, e talvolta condannati. Nei secoli successivi invece le altre Chiese orientali, mancando di un *corpus* canonico ben strutturato e completo, continuano a fare affidamento su di essi e li trasmettono alle generazioni successive. Questo fenomeno spiega la scomparsa degli antichi testi originariamente scritti in greco e la loro conservazione in altre lingue. Nel I e nel IV volume della *Patrologia* sono già stati enumerati molti di questi testi. Quanto segue vuole essere una continuazione e un completamento.

1. *Costituzioni Apostoliche*

Questa è la collezione più antica e la più importante e vasta di testi pseudepigrafici di questo genere letterario, che però sostanzialmente è una compilazione che riprende e rielabora documenti anteriori, anche molto antichi: in particolare la *Didascalia Apostolica* (1-6), la *Didaché* (7,1-32), la *Traditio Apostolica* (8,3-45), con l'aggiunta finale dei *Canonii Apostolici*. L'inizio del libro VIII potrebbe basarsi sul trattato *Sui carismi* di Ippolito. Il compilatore tuttavia attinge anche da altri testi, come la *Prima Lettera* di

Clemente, dalle Pseudo-clementine, da testi apocrifi, da formulari liturgici, dalla prassi liturgica dei suoi tempi e del suo ambiente, ecc.; e anche da formulari liturgici giudaici (7,33-38; 8,12). Si discute se l'interpolazione di formulari giudaici sia stata fatta da lui stesso, oppure se fosse un materiale già preesistente. Il compilatore presenta l'opera come se fosse di Clemente (8,46,13; 8,47,85); egli non si è limitato alla semplice giustapposizione di testi esistenti, ma è intervenuto in essi con omissioni, interpolazioni e aggiunte. In tal modo vengono trattate tutte le diverse istituzioni ecclesiastiche e ogni suddivisione del suo contenuto non può che essere sommaria, perché le varie tematiche ritornano anche, altrove: la condotta cristiana, la gerarchia, la riconciliazione dei penitenti, l'iniziazione cristiana, le ordinazioni, l'anno liturgico, le vedove, gli orfani, i martiri, gli scismi, i carismi, l'etica e l'iniziazione cristiana, l'eucarestia. Alcuni argomenti, come i martiri, non appartenevano più al vissuto cristiano quotidiano della Chiesa, ma sono stati trattati perché erano parte dei documenti anteriori. Talvolta il compilatore non è riuscito a ben amalgamare la diversità delle fonti, in quanto non è stato in grado di eliminare certe contraddizioni lasciate qua e là (l'apostolo Giacomo talvolta è dato come ancora vivo [2,55,2; 6,12 ss.; 8,4,1], talaltra come già morto [5,8,1; 7,46,2]).

Il compilatore, pur sfruttando fonti di ambiente giudeo-cristiano, fa emanare le *Costituzioni Apostoliche* insieme da tutti gli apostoli, incluso Paolo, e anche da rappresentanti tipici della tradizione giudeo-cristiana; questo indica che si voleva superare la divisione esistente tra le varie correnti cristiane dei secoli II e III. Il ricorso alla polemica contro altre tradizioni, l'uso della condanna dei contestatori dell'ordine gerarchico con il richiamo all'ubbidienza e la forte affermazione dell'autorità degli apostoli tendono a superare le diversità e a creare una unità disciplinare e istituzionale (cfr. Metzger, SC 320, pp. 50 s.).

Gli studiosi non sono riusciti a identificare l'anonimo compilatore, che era senz'altro di tendenze ariane; sono stati proposti diversi nomi; il più accreditato potrebbe essere un certo Giuliano, ariano, che sarebbe anche l'autore del *Commentario ariano su Giobbe* (CPG 2075) e l'interpolatore delle *Lettere* di Ignazio di Antiochia (CPG 1026). Questa identificazione è accettata pienamente da Nautin, che pensa che Giuliano fosse vescovo di Neapolis presso Anazarbo (DPAC 1, 825 s.). Metzger si orienta invece verso un gruppo di persone, che erano in condizione di raccogliere la documentazione necessaria, riunirla e diffonderla (SC 320, p. 54). L'opinione comune colloca la compilazione delle *Costituzioni Apostoliche* nella Siria, con preferenza ad Antiochia, intorno all'anno 380. Le *Costituzioni Apostoliche* furono ripudiate dal Concilio Quinisesto (o *in Trullo*) del 691/692, come inficcate di eresia (can. 2). Mentre lo stesso concilio invece accetta la parte finale, che riporta i *Canoni Apostolici*, nei quali viene detto esplicitamente che bisognava ricevere le *Costituzioni Apostoliche*, comando dichiaratamente disatteso dai Padri conciliari.

Per la bibliografia v. spec. *infra*, sotto gli *85 Canoni Apostolici*; in latino cfr. E. Hauler ed E. Tidner: cfr. CPG 1731; PG 1,509-1156 (la tr. latina è J. B. Cotelier del 1724); F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, 2 voll., Paderborn 1905, rist., Torino 1959; P. A. de Lagarde, *Constitutiones Apostolorum*, Leipzig 1862, rist., Osnabrück 1962; M. Metzger, *Les Constitutions Apostoliques*, SC 320, 1985; 329, 1986; 336, 1987; P. F. Beatrice, *Traditions apocryphes dans la Théosophie de Tübingen*: Apocrypha 7 (1996) 109-122, spec. 111-113 e 121.

Traduzioni - Latine: Cfr. F. X. Funk, *op. cit.*, e in Pl., E. Hauler, *Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensta latina. Accedunt Canonum qui dicuntur Apostolorum et Aegyptiorum reliquiae*, Lipsiae 1900; E. Tidner, *Didascaliae apostolorum, Canonum ecclesiasticorum, Traditionis apostolicae uersiones latinae*, Berlin 1963.

Francese: M. Metzger, *op. cit.*

Inglese: A. Roberts, J. Donaldson, *The Constitutions of the Holy Apostles. Ante Nicene Fathers*, Gran Rapids, rist., 1970, vol. 7, pp. 391-505.

Studi: DACL 3,2732-2748 (bibliografia); DDC 4,453-459 (bibliografia); *Coptic Encyclopedia* 2, 451-453; F. X. Funk, *Die apostolischen Konstitutionen*, Rottenburg 1891; C. H. Turner, *A Primitive Edition of the Apostolic Constitutions and Canons: An Early List of Apostles and Disciples*. JTS 15 (1913) 53-65; Idem, *Notes on the Apostolic Constitutions*, II, *The Apostolic Canons*. JTS 16 (1915) 523-538; D. Hagedorn, *Der Hiobcommentar*, Berlin 1973, pp. xxxvii-viii; P. Sigal, *Early Christian and Rabbinic Liturgical Affinities: Exploring Liturgical Acculturation*. NTS 30 (1984) 63-90; D. A. Fiensy, *Prayers Alleged to be Jewish. An Examination of the Constitutiones Apostolorum*, Chico (Ca.) 1985; A. Endermalm-Ogawa, *Un langage de prière juif en grec. Le témoignage des deux premiers livres des Maccabées*, Stockholm 1987; A. Piédagnel, *Cyrille de Jérusalem: Catéchèses Mystagogiques*, SC 224, Paris 1988, pp. 188 s. (concordanze con le *Costituzioni*); D. A. Fiensy, *The Hellenistic Synagogal Prayers: One Hundred Years of Discussion*. Journal StudPseud 5 (1989) 17-27; Th. Kopecek, *Neo-Arianism Religion: The Evidence of the Apostolic Constitutions*, in: *Arianism: Historical and Theological Reassessments, Papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies*, Philadelphia 1985, pp. 153-179; B. Steimer, *Vertex Traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen*, Berlin 1992, pp. 114-133; M. Metzger, *Le mariage dans les communautés et l'psychologie des témoignage de Constitutions Apostoliques*, in: *Le mariage. Conf. Saint-Serge*, Roma 1994, 223-238; Idem, *La fidélité dans le mariage selon le témoignage des Constitutions Apostoliques*. RDC 44/2 (1994) 1-15; E. Maria Synek, *„Diese Gesetz ist gut, heilig, es zwingt nicht...“. Zum Gesetsbegriff der Apostolischen Konstitutionen*, Wien 1997.

Gli *85 canoni ecclesiastici* (o *Canoni Apostolici*) costituivano la parte finale delle *Costituzioni Apostoliche* (8,46), e hanno circolato come loro parte integrante. Molto spesso hanno avuto vita indipendente dalla collezione, e con un nome proprio. L'autore ha utilizzato i concili greci del IV secolo: Nicea, Ancira (314), Neocesarea (ca. 319), Antiochia (ca.330), Laodicea. Talvolta l'autore attinge direttamente a canoni conciliari, talaltra la coincidenza con i concili si limita solo allo stesso argomento.

Siccome i *Canoni Apostolici* facevano parte delle *Costituzioni Apostoliche*, e non furono aggiunti posteriormente, la loro redazione deve risalire alla prima parte della seconda metà del IV secolo (cfr. SC 320, p. 32) e non ci sono motivi per dubitare che non siano dello stesso autore. Essi contengono prescrizioni su tutta l'organizzazione delle comunità cristia-

ne. L'ultimo canone è una lista dei libri biblici da accettare: non nomina l'*Apocalisse*, ma include le due *Lettere* di Clemente e le «Costituzioni in otto libri, che a voi vescovi sono state trasmesse per mio mezzo, Clemente». Nella loro brevità affrontano tanti argomenti senza alcun ordine preciso. Il canone 50 presenta un ampio sviluppo teologico per spiegare la triplice immersione nel battesimo; in molti manoscritti la digressione è stata soppressa a ragione della sua dottrina sullo Spirito Santo; quando viene conservata, essa si presenta in una duplice recensione: la più lunga, perduta in greco ma conservata nelle traduzioni orientali, secondo Schwartz e Turner, è il testo originale; quella più corta invece è una recensione corretta teologicamente (vi usa anche il termine *homoousios*, contrario alla teologia dell'autore).

Non solo la pretesa di apostolicità ma anche la loro utilità pratica diedero subito successo ai *Canonici Apostolici* anche in ambiente ufficiale. Giovanni Scolastico, patriarca di Costantinopoli (565-577), li include all'inizio della sua collezione. Il Concilio in Trullo (691/692), pur ripudiando le *Costituzioni Apostoliche*, nello stesso canone accetta i *Canonici Apostolici*, che pure ne erano la conclusione (can. 2). L'accettazione da parte del Concilio in Trullo assicurò a essi una enorme fortuna. Furono tradotti in tutte le lingue antiche: 1) in siriano e usati sia dai monofisiti (giacobiti) che dai nestoriani (cfr. F. Nau, *La version...*; A. Vööbus, *The Synodicon...*); 2) in copto (cfr. H. Tattam, *The Apostolical...*, pp. 173-212); 3) in etiopico (cfr. W. Fell, *Canones...*); 4) in arabo (PO 8,664-693); 5) in armeno (cfr. V. Hakobian, *Kanonenagirk'...*, pp. 18-66); 6) in georgiano (E. Gabidzashvili, *Didi...*, pp. 216-226); 7) in paleoslavo; 8) in sogdiano. In latino furono tradotti, insieme con le *Costituzioni Apostoliche*, già nel corso del V secolo, ma tale traduzione non sembra aver conosciuto larga diffusione (cfr. C.H. Turner). Dionigi il Piccolo tradusse in latino solo i primi 50 canoni, per la prima edizione della sua raccolta, la *Dionisyana* (PL 67,141-148). Egli osserva che molti non li accettavano, tuttavia gli sembrava che dei papi li avessero utilizzati (PL 67,142). Molti, dice – ma non precisa se in Oriente o in Occidente – li rifiutavano. Alcuni canoni erano in pieno contrasto con le tradizioni della Chiesa latina: la ripetizione del battesimo degli eretici (cann. 46 e 47); la riordinazione del clero eretico (can. 68); l'omissione nell'elenco di libri biblici, dell'*Apocalisse* e di *Giuditta* e l'inclusione delle due *Lettere* di Clemente e delle *Costituzioni* stesse (can. 85). Tuttavia, quantunque il *Decretum Gelasianum* relegasse i *Canonici Apostolici* tra gli apocrifi, quelli tradotti vennero inclusi nelle collezioni canoniche posteriori (F. Maassen, *Geschichte...*, pp. 438-440); ancora 17 di essi sono inclusi nel *Decreto* di Graziano.

Edizioni e traduzioni: CPG 1740; Mansi 1,29-48; 49-57 (i 50 nella traduzione di Dionigi il Piccolo); PG 137,36-217; Hfl-Lecl 1,2, pp. 1216-1220; F.X. Funk, *Didascalia et constitutiones apostolorum*, Paderborn 1905, rist., Torino 1959, I, pp. 564-592; M. Metzger, *Les Constitutions Apostoliques*, SC 336, Paris 1987, pp. 274-311 (ed. e tr. francese); H. Tattam, *The Apostolical Constitutions of Canons of the Apostles in Coptic with an English Tran-*

slation, London 1848, rist., New York 1965; W. Fell, *Canones apostolorum aethiopicæ*, Leipzig 1871; F. Nau, *La version syriaque de l'Octateuque de Clément traduite en français*, Paris 1913; E. Gabidzashvili, *Didi Sadzuliskanoni*, Tblissi 1975; V. Hakobian, *Kanonenagirk'Hayoc'*, I, Erevan 1964; C.H. Turner, *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissimis*, Oxford 1899-1913, I, 1, pp. 1-34; I, 2, pp. 32n-32nn; E. Hauler, *Didascalie apostolorum fragmenta Veronensia latina. Accedunt Canonum qui dicuntur Apostolorum et Aegyptiorum reliquiae*, Lipsiae 1900, pp. 93-101; E. Tidner, *Didascalie apostolorum, Canonum ecclesiasticorum, Traditionis apostolicae versiones latinae*, Berlin 1963; Joannou, I, 2, 1-55 (con tr. francese e latina); A. Vööbus, *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, CSCO 367, Louvain 1975,, 58-72; CSCO 368, 72-83 (tr.); F. Boxler, *Die sogenannten Apostolischen Constitutionen und Canones*, Kempten 1874 (tr. tedesca); A. Roberts, J. Donaldson, *The Constitutions of the Holy Apostles. Ante Nicene Fathers*, Gran Rapids, rist., 1970, vol. 7, pp. 391-505 (tr. inglese).

Studi: F. Nau: DTC 2, 1605-1612; G. Bardy: DDC 2, 1288-1295; P. Nautin: DPAC 1, 576 s.; *Coptic Encyclopedia* 2, 451-453; C.H. Turner, *A Primitive Edition of the Apostolic Constitutions and Canons: An Early List of Apostles and Disciples*, JTS 15 (1913) 53-65; Idem, *Notes on the Apostolic Constitutions*, II, *The Apostolic Canons*, JTS 16 (1915) 523-538.

2. Opere dipendenti dalle «Costituzioni Apostoliche»

Le *Costituzioni Apostoliche* appartengono a quel genere di opere di grande utilità pratica e pertanto soggetto a una continua rilettura, riscrittura e adattamento alle situazioni locali a seconda dell'evolversi delle comunità cristiane. Questo tipo di testi, proprio per la loro utilità pratica, appartiene a un genere, che possiamo definire di testi «vivi», cioè soggetti a subire continui adattamenti regionali e locali non solo successivi ma anche contemporanei, a seconda delle Chiese. La riscrittura di un testo si impone in quanto esso viene riletto all'interno di una diversa tradizione liturgica e canonica. In tal modo si tenta di conciliare tradizioni diverse, e il documento riscritto conserva l'alone di antichità e di autorità, sia nella parte antica sia nella nuova. Invece questo genere di testi, pur passando sotto l'alta autorità apostolica, che garantiva la loro accettazione e la loro validità, era soggetto a una continua riscrittura per venire incontro alle nuove necessità religiose, sociali, liturgiche e organizzative degli utilizzatori.

a) L'*Epitome* (detta anche *Costituzione trasmessa da Ippolito*) è una rielaborazione e riduzione del libro VIII delle *Costituzioni Apostoliche*, che in questa parte dipendono dalla *Tradizione Apostolica*. Inizialmente conteneva anche gli 85 *Canonici Apostolici*, ancora presenti nell'*Ottateuco siriano* e in quello arabo. Il compilatore dell'*Epitome* in qualche caso preferisce rifarsi direttamente alla fonte (*Tradizione Apostolica*), evitando l'intermediario (*Costituzioni Apostoliche*), come è il caso della preghiera di ordinazione episcopale e l'istituzione dei lettori (*Epitome* 4 e 13); quest'ultima avviene mediante la consegna del libro e non la imposizione della mano del vescovo. Questo fenomeno ha sconcertato gli studiosi, per

cui alcuni lo collocano a prima delle *Costituzioni Apostoliche*, altri a un periodo successivo, tuttavia l'esame della sua teologia, in particolare di quella trinitaria, spinge a datarlo a un periodo più tardo. Inoltre il compilatore ha soppresso le formule liturgiche relative al battesimo e all'eucarestia (8, 11-15, 29, 32, 17, 35-41) per rispetto della disciplina dell'arcano comandata nelle stesse *Costituzioni* (8, 47, 45), egli ha reso ortodosse alcune espressioni (es *Epitome* 6 rispetto a *Cost Apost* 8, 16, 3). Il compilatore, quando fa riferimento alle ordinazioni, nomina Ippolito e non gli apostoli come fa altrove.

Edizioni e traduzioni: CPG 1741 I X Funk *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, II Paderborn 1905 rist Torino 1959 pp 72 96 cfr XI XIX

Studi: E Schwartz *Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen* Schriften der wiss. Gesellschaft in Strasburg 6 Straßburg 1910 pp 26 89 27 39 Hanssens pp 78 s A Faivre *Naissance d'une hiérarchie* Paris 1977 pp 96 98 P Nautin, DPAC 1 827 Cfr M Metzger *Les Constitutions Apostoliques* SC 320 Paris 1985 p 42 B Botte *La tradition Apostolique* Munster 1963 1989^s pp xxvii s B Steimer *Vertex Traditionis Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen* Berlin 1992 pp 80 86

b) *Ottateuco di Clemente* Nome dato da P de Lagarde a una collezione siriana in otto libri, che sotto molti aspetti e una traduzione, revisione e adattamento siriano di documenti precedenti, sostanzialmente si basa sulle *Costituzioni Apostoliche*. Essa ci è giunta in tre differenti recensioni siriana, copta e araba. Poiché tutti i documenti riportati erano originariamente in greco, questa doveva essere la lingua originale della collezione, almeno quella conosciuta da Severo di Antiochia († 538). Il traduttore appone la data della traduzione, il 687, alla fine del II libro, non sappiamo quando sono stati tradotti gli altri, forse nello stesso periodo. La recensione siriana comprende 1) il *Testamento di nostro Signore Gesù Cristo* (libri I e II), 2) *Costituzione ecclesiastica degli apostoli* (libro III), 3) il libro VIII delle *Costituzioni Apostoliche* (fino al cap. 46), con numerose omissioni (libri IV-VII), 4) gli *85 Canon degli apostoli* (libro VIII). Omette la *Tradizione Apostolica*, riportata dalle altre due recensioni come libro III, queste nel libro I riportavano il *Testamento*, e nel II la *Costituzione ecclesiastica*.

Edizioni: CPG 1733, P A de Lagarde *Reliquiae uirae ecclesiasticae antiquissimae Graece et syraice*, Leipzig 1856 (ed parziale), rist., Osnabruck 1967, pp 2 32, 44 61 (siriano paginazione siriana), 20 25, 74 77 80 89 (greco)

Traduzioni - Francese: F Nau in *Le Canoniste contemporain*, XXX XXXII (dal 1907 al 1909) (dove si traduce tutto l'*Ottateuco* di Clemente fino al 1913 rist *La Version syriaque de l'Octateuque de Clement*, Ancienne litterature syriaque, fasc IV Paris 1913 - rist a c di Pio Ciprotti, Milano 1967, con introduzione)

Inglese: A Voobus *The Didascalia Apostolorum in Syriac*, CSCO 401 402 406 407 Scr Syr 175 176 e 179 180 Louvain 1979, pp 50 220 (bibliografia p 402)

Studi: DDC 6 1065 1066, A Baumstark, *Über den -Octateuchus Clementinus, seine Geschichte und seine handschriftliche Überlieferung* Romisch Quartalschrift 14 (1900) 1 45 B Steimer *Vertex Traditionis Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen* Berlin 1992 pp 141 148

c) *Synodos Alexandrina* (meglio conosciuta come *Canones ecclesiastici*) (V secolo). Una collezione di testi canonici della Chiesa alessandrina, conservata in copto (sahidico e bohairico), arabo ed etiopico, ma il cui originale era greco, la traduzione etiopica deriva da quella araba ed è la più completa, anche se contiene delle interpolazioni. Nella traduzione araba costituisce il I libro della collezione, in due libri, pubblicata da Lagarde dei 127 canoni degli apostoli. La collezione in copto è suddivisa in 78 canoni, 71 in arabo. La *Synodos Alexandrina* (PO 8, pp 573 [23]-623 [113]) comprende 1) *Costituzione ecclesiastica degli apostoli* (da Botte denominata *Canon degli Apostoli*) (cann 1-30, arabo 1-20), 2) *Tradizione apostolica* (detta anche *Costituzione della chiesa egiziana*) (cann 31-62, arabo 21-47), ma con parentele anche con il *Testamento di NSGC* e i *Canon di Ippolito*, 3) parte del libro VIII delle *Costituzioni Apostoliche*, con aggiunta delle preghiere (cann 63-78, arabo 48-71). Questa parte viene denominata *Regole ecclesiastiche* da Hanssens (cfr *La liturgia*, pp 96 ss).

Edizioni e traduzioni: CPG 1732 Etiopico G W Horner *The Statutes of the Apostles or Canones Ecclesiastici*, London 1904 H Duensing, *Der aethiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt*, Göttingen 1946 Sahidico P A de Lagarde *Aegyptiaca* Göttingen 1883, rist., Osnabruck 1972, pp 209 291, U Bouriant, *Les canons apostoliques de Clement de Rome* Rec de travaux relatifs a la phil et a l'archeol egypt 5 (1984) 199 216 6 (1985) 97-115, J Leipold *Saudische Auszüge aus dem 8 Buche der Apostolischen Konstitutionen* Leipzig 1904 W Till, J Leipold, *Der Koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts* Berlin 1954 (ed della parte centrale) Bohairico H Tattam, *The Apostolic Constitutions or Canons of the Apostles in Coptic with an English Translation*, London 1948 Arabo G W Horner, *The Statutes* cit., (testo e tr.), pp 89 125, J Perier, A Perier, *Les -127 canons des apôtres-* Paris 1912, rist in PO 8,4, Turnhout 1971²

Studi: W Riedel, *Die kirchenrechtlichen Quellen Patriarchats Alexandrien*, Leipzig 1900 rist., Aalen 1968 Hanssens, pp 31-47 e 519-526, B Botte, *La tradition Apostolique* Munster 1963, 1989^s, pp xii xxvi, B Steimer, *Vertex Traditionis Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen*, Berlin 1992, pp 134-140, Coptic Encyclopedia 2,453-456 (s v *Ecclesiastical Canons*)

3 Collezioni canoniche greche

Premessa Già nel corso del II e del III secolo si sono tenute delle riunioni conciliari in varie regioni dell'Impero. La più importante per il numero di partecipanti e la loro provenienza è quella di Antiochia contro Paolo di Samosata (268). Con la fine delle persecuzioni e con la libertà religiosa i cristiani possono riunirsi liberamente in assemblee conciliari, spesso volute dagli imperatori, per trattare i problemi comuni a un livello

lo più alto. Le riunioni conciliari possono essere di una regione o più regioni, di una parte dell'Impero, l'occidentale o l'orientale, oppure cosiddette ecumeniche, ma in realtà non si raggiunge mai la totale partecipazione episcopale. Nel corso del IV secolo, la maggior parte dei concili più importanti si riunisce in ambiente di lingua greca, e, talvolta, vi partecipano anche alcuni vescovi occidentali. Tuttavia anche in Occidente abbiamo numerose assemblee, come Rimini (359) e Aquileia (381), e in Africa, le quali ebbero una notevole partecipazione episcopale. Dal V secolo in poi si accentua la separazione tra Chiesa latina e quella greca, per cui a quegli stessi concili considerati ecumenici, tenuti in Oriente, si registra una scarsa partecipazione occidentale.

Tuttavia dei primi concili sia ecumenici che provinciali non conserviamo gli *Acta*, che riferiscono i dibattiti, ma solo le deliberazioni, cioè i canoni oppure le professioni di fede. Solo della «Conferenza» di Cartagine del 411, a cui prese parte s. Agostino, si è conservato tutto il dibattito (SC 4 volumi: 194, 195, 224, 373). I testi dei secoli IV e V ci sono giunti in collezioni alquanto posteriori, e quindi in una situazione di incertezza, determinata anche dalla qualità e dall'età dei manoscritti. Queste collezioni hanno carattere privato. Da qui il loro moltiplicarsi e la loro diversità. Da parte dei compilatori non si cercava la completezza delle decisioni conciliari precedenti, in quanto essi non miravano a un'opera di studio o di conservazione, ma a utilità pratica. Anche i concili orientali prima del 691 in lingua greca sono accessibili soltanto nella recensione che ne fece Giovanni Scolastico (565-577), patriarca di Costantinopoli.

a) Il Concilio *in Trullo* [nella sala del palazzo imperiale] (detto anche Concilio Quinisesto), celebrato a Costantinopoli tra il 691 e 692, considerato ecumenico dagli orientali, al canone 2 fa un elenco delle fonti canoniche riconosciute. Dopo avere accettato gli *85 Canoni Apostolici* e rigettato le *Costituzioni Apostoliche* (cfr. *supra*, pp. 659 ss.), aggiunge: «Confermiamo anche tutti gli altri sacri canoni che sono stati emanati dai santi e benedetti Padri, cioè, dei 318 santi Padri riuniti a Nicea, di quelli in Ancyra; anche di quelli in Neocesarea, come pure di quelli di Gangra; inoltre di quelli di Antiochia in Siria ed anche di quelli di Laodicea in Frigia; in più, dei 150 riuniti in questa città imperiale custodita da Dio (Costantinopoli), dei 200 che si sono riuniti nella metropoli di Efeso e dei 630 santi e benedetti Padri di Calcedonia; parimenti di quelli di Serdica, di Cartagine; ancora di quelli convenuti per la seconda volta in questa città imperiale [del 394] [...]. Anche i canoni di Dionigi arcivescovo della grande città di Alessandria; di Pietro, arcivescovo e martire di Alessandria; di Gregorio il Taumaturgo, vescovo di Neocesarea; di Atanasio, arcivescovo di Alessandria; di Basilio, arcivescovo di Cesarea in Cappadocia; di Gregorio, vescovo di Nissa; di Gregorio il Teologo; di Anfilochio di Iconio; di Timoteo Primo, vescovo di Alessandria; di Teofilo, arcivescovo della stessa grande città; di Cirillo, anch'egli arcivescovo della grande città di Alessandria; di

Gennadio, patriarca di questa città imperiale [...], anche il canone emanato da Cipriano, arcivescovo e martire della terra degli africani e dal suo sinodo». Il canone 1 del Concilio ecumenico niceno II del 787 fa riferimento a questa decisione del Trullano, la quale in tal modo viene confermata.

Il Concilio trullano pertanto indica le fonti canoniche, che con alcuni aggiustamenti costituiscono il diritto canonico bizantino e delle Chiese nazionali uscite dalla Chiesa ortodossa. Venne eliminato il canone di Cipriano, in quanto richiedeva la ripetizione del battesimo degli eretici. Inoltre si aggiunsero i canoni del Concilio di Nicea II (787); il VII Concilio ecumenico, ma non i 27 canoni (Joannou, 1, 289-348) del Concilio di Costantinopoli (869), perché non considerato ecumenico dai bizantini, ma accettato come VIII Concilio ecumenico invece dai canonisti occidentali; i suoi canoni non si trovano nelle collezioni bizantine.

Vennero a far parte della collezione canonica anche i canoni del Concilio *in Trullo* del 691/692, non senza perplessità e difficoltà. Tale concilio aveva approvato 102 canoni elaborati da una commissione di esperti senza discutere del loro contenuto in un dibattito al modo tradizionale. Papa Sergio (687-701), di origine siriano, non volle firmare gli Atti, nello spazio vuoto a lui riservato nella copia, perché contenevano alcune norme in esplicito e voluto contrasto con la tradizione occidentale (Mansi 12,3). Il can. 13: i chierici sposati potevano continuare a convivere con le proprie consorti; il 36: che la sede patriarcale di Costantinopoli avesse *aequalia privilegia* della sede romana; il 55: condanna della pratica romana del digiuno del sabato; ecc. Per questo rifiuto del papa, l'inviato di Giustiniano II tentò di deportarlo a Costantinopoli, secondo i voleri dell'imperatore, ma senza riuscirci. Il suo successore, papa Costantino I (708-715) si recò in Oriente, dove firmò una copia purgata.

Il Concilio *in Trullo* si svolse in un momento particolare per l'Impero bizantino: la persistenza del paganesimo, la pressione dell'Islam sulle frontiere orientali e quella degli Slavi sulle frontiere del nord. Il suo intento era quello di una purificazione della Chiesa da ogni inquinamento proveniente dall'esterno: perché *si iudaicae vel graecae improbitatis reliquiae maturo veritatis frumento immixtae sint, radicitus tamquam zizanium evellatur* (Joannou, 1,109; Mansi 11,933). Da qui l'emanazione di una vasta legislazione di un'ampiezza inconsueta rispetto alle precedenti esperienze conciliari.

Anche in ambiente orientale esistevano dei dubbi sulla ecumenicità del Quinisesto e quindi sulla autorità dei suoi canoni. Molti l'accettarono ben presto, per esempio s. Giovanni Damasceno (*De imagin. oratio* 3: PG 94,1417D e 1420A). Ma le perplessità continuarono ancora al tempo del Concilio di Nicea II (cfr. Mansi 13,41D; PG 100,848A; 845C). L'incertezza proveniva dal fatto che i suoi canoni non fossero emanati dal Concilio ecumenico del 680-681. Per superare diffusi dubbi, ben presto si ricorse in ambiente bizantino all'idea che quello del 691/692 fosse un concilio gemello, la semplice continuazione, di quello *in Trullo* del 680-681: del re-

sto si era svolto nella stessa sala e più o meno con gli stessi partecipanti. Anzi in un periodo successivo, forse dal canonista Balsamone, fu inventato il termine *penthekte*, tradotto in latino *quinisextus*, l'unione del Concilio V e VI: siccome i concili ecumenici di Costantinopoli del 553 e quelli dell'*in Trullo* del 680-681 non emanarono norme disciplinari, quello del 691/692 venne considerato come complemento ai due precedenti. A ogni modo per la loro accettazione da parte del Concilio di Nicea II (787), che da esso cita due canoni, con l'inclusione nel *Nomocanon* cosiddetto di Fozio (PL 104, 975-1218), nel *Syntagma canonum* dello stesso Fozio (PG 104, 441-976) i canoni trullani acquistarono piena legittimità ed autorità, arricchendo il diritto canonico bizantino.

Tutti questi documenti del diritto canonico, emanati in tempi e luoghi diversi, presentano notevoli discrepanze tra di loro; qualcuno sembra in pieno contrasto con la loro tradizione come i canoni 3, 4 e 5 di Serdica (del 343) che riconoscono il diritto di appello al papa da parte dei vescovi orientali condannati alla deposizione dal proprio sinodo provinciale. Si risolve la difficoltà dicendo che quei canoni avevano un valore contingente in quanto, durante la lotta all'arianesimo, furono emanati per proteggere i vescovi ortodossi. Comunque nella Chiesa bizantina non venne mai elaborato un *corpus* canonico omogeneo per evitare un conformismo giuridico a scapito della *oikonomia* e della *akribia*.

Pertanto il can. 2 del Concilio *in Trullo* indica l'ordine della collezione canonica in uso alla fine del VII secolo, come era andata formandosi. Questo ordine, per i testi conciliari, viene confermato anche dalla traduzione siriana fatta negli anni 500-501 e da quella latina di Dionigi il Piccolo, che si basa sulla *graeca auctoritas* (PL 142A). Tali fonti del diritto canonico bizantino sono: 1) i *Canoni Apostolici*; 2) i quattro concili ecumenici, che hanno emanato canoni: Nicea (325), Costantinopoli (381), Efeso (431), Calcedonia (451); 3) concili «locali», che sono tutti del IV secolo e in lingua greca, ma con l'inclusione del Concilio latino di Cartagine del 419; 4) un'antologia dei Padri della Chiesa: 4 canoni di Dionigi di Alessandria († 265), 10 oppure 11 canoni di Gregorio il Taumaturgo († 270 circa [l'undicesimo canone suscita perplessità]), 15 canoni di Pietro di Alessandria († 311), 2 oppure 3 canoni di Atanasio di Alessandria (373) (il can. 3 non era nel *Syntagma XIV titularum*), 92 canoni di Basilio di Cesarea († 379), 1 canone di Gregorio di Nazianzo († 389/390), 8 canoni di Gregorio di Nissa (390 ca.), un canone di Anfilochio di Iconio († 399), 18 di Timoteo di Alessandria († 385 ca.), 14 di Teofilo di Alessandria († 412), 5 di Cirillo di Alessandria († 444), un canone di Gennadio di Costantinopoli († 471), e per ultimo un canone di Cipriano († 258). Tra i Padri prevalgono decisamente quelli della Chiesa alessandrina. Naturalmente a questo elenco vanno aggiunti i 102 canoni emanati dallo stesso concilio. Con questi nuovi testi il concilio talvolta modifica, interpreta, abolisce canoni precedenti. Pertanto, nel momento stesso che sanzionava la legislazione precedente, procedeva a un suo adattamento.

b) Ma come era andata formandosi questa vasta collezione? Tutti i passaggi del processo di formazione non sono chiari, ma qui conviene indicare alcune tappe fondamentali. Il primo nucleo consistente della collezione si formò nel corso del IV secolo, detto *Syntagma antiochenum* (*Syntagma canonum*, *Corpus canonum orientale*). Quando il Concilio di Calcedonia del 451 (can. 1) afferma di accettare i canoni stabiliti dai santi Padri in tutti i concili, esso si riferisce a una precisa raccolta già esistente; durante il dibattito si fa riferimento più volte a tale raccolta usando il termine *Biblios* o espressioni simili e usandone dei canoni: per es. nella sessione XII i canoni 95 e 96 (cann. 16 e 17 del Concilio di Antiochia – ACO II, I, 3, p. 48 [407], Mansi 7, 282), ecc. Nella *Biblios* c'erano i canoni del Concilio di Costantinopoli del 381 (ACO II, I, 3, p. 96 [455]) e di Nicea (ACO II, I, 3, p. 95[454]), ecc. I vescovi della Pisidia, nel 458, scrivendo all'imperatore Leone, fanno riferimento al can. 83 (Antiochia, can. 4) (ACO II, V, p. 51). Pertanto tale raccolta, usata a Calcedonia e dai vescovi di Pisidia, aveva la stessa numerazione continua, cioè: cann. 1-20 (Nicea); 21-45 (Ancira); 46-59 (Neocesarea: inizialmente erano 14 canoni, successivamente il can. 13 venne suddiviso in due); 60-79 (Gangra); 80-104 (Antiochia). Questa circostanza spingerebbe a intendere il canone 1 del Concilio di Calcedonia del 451 come di carattere generale senza uno specifico riferimento a una collezione precisa, non così L'Huillier (*The Church...*, pp. 206 ss.; cfr. spec. Ivan Žužek, in: *Iuris*). Non possediamo tale collezione, e neanche il concilio specifica se parla di una collezione determinata oppure di una qualsiasi, in quanto ogni collezione, come è la sorte di opere di tal genere redatte per un uso pratico, era destinata a essere continuamente accresciuta e aggiornata. Tuttavia circolavano altre collezioni con i canoni 4 e 5 di Ancira riuniti in un solo testo. Anche in Occidente, almeno a Roma, esisteva una collezione che includeva i canoni di Serdica del 343 già nel 419 in occasione del dibattito su Apiario, la quale risaliva a qualche decennio prima.

Inoltre ogni Chiesa, almeno quelle principali, doveva possedere una collezione canonica per l'uso dei vescovi e nelle riunioni conciliari; la collezione di Antiochia è la più conosciuta. Viene citata anche quella di Amasea; ma anche Alessandria doveva avere la sua, dove vennero aggiunti gli Atti di Efeso del 431 e del 449 (Honigmann, pp. 75 e 82). Forse agli inizi si era partiti mettendo insieme i Concili di Ancira e Neocesarea (due città del Ponto e la collezione detta *pontica*), ai quali venne aggiunto poi quello di Gangra del 343 (anch'essa città pontica). Questa collezione autonoma, fatta da un autore omeo, circolava ad Antiochia, per cui a questo piccolo *corpus* furono aggiunti (360-378) i 25 canoni del Concilio di Antiochia del 330 ca., che dal V secolo furono considerati invece del Concilio di Antiochia del 341, detto *in encaeniis* (cfr. Turner, II,1, p. 228; DDC 1,589; L'Huillier, *Church...*, p. 210 e note). I canoni di Antiochia riscuotevano autorità presso alcuni – nel 404 citati da Teofilo di Alessandria e rifiutati dai seguaci di Giovanni Crisostomo (Palladio, *Dial.* p. 9, 20; 9, 60-SC 441, pp. 183 e 187) –, ma da altri erano considerati con diffidenza nel

IV secolo perché tenuti da un concilio di eretici del 341. Nel 379, e per rispetto e autorità, forse sotto il vescovo Melezio i canoni di Nicea sono collocati all'inizio della collezione, e segnano in tal modo ormai l'accettazione del Concilio di Nicea e il trionfo dell'ortodossia. La collezione fu tradotta in latino. In un momento successivo, non si sa quando, alla fine vennero posti i 60 canoni disciplinari del Concilio di Laodicea. Non sappiamo quando questi canoni furono inseriti nella collezione antiochena, perché essi mancano nella traduzione latina detta *Prisca*. Essi in realtà sono frutto di una compilazione di due serie diverse come si deduce da doppioni (es. canoni 10 e 31; 9 e 34, ecc.). Nel 410, nel sinodo del metropolita Isaac di Seleucia-Ctesifonte, i vescovi della Persia adottano anch'essi i canoni di Nicea; le loro decisioni confermano i canoni dei «Padri occidentali», la loro collezione antiochena già comprendeva anche il Concilio di Costantinopoli del 381, e successivamente aggiungono i canoni di Calcedonia del 451. Un manoscritto siriano dell'anno 500 circa ha uniti i due canoni 4 e 5, e contiene anche i Concili di Laodicea, Costantinopoli del 381 e Calcedonia. Anche Severo di Antiochia possiede una collezione simile, ma senza i canoni di Calcedonia.

Tale raccolta, sempre una raccolta privata, ha un ordine cronologico, eccetto per il Concilio di Nicea collocato all'inizio della collezione, ordine che influirà nelle collezioni successive: cann. 1-20 (Nicea: 1-20), 21-45 (Ancira: 1-25), 46-59 (Neocesarea: 1-40), 60-79 (Gangra: 1-20), 80-104 (Antiochia: 1-25), 105-163 (Laodicea: 1-59); in un momento successivo vennero aggiunti i quattro canoni del Concilio ecumenico di Costantinopoli (381) e i due del 382 (e anche uno del 394, detto settimo canone: Honigmann, p. 77). Nel corso del V secolo questa collezione viene completata con i 27 canoni del Concilio di Calcedonia (451). Tuttavia nelle varie recensioni potevano esserci delle divergenze, per esempio in qualche si ebbe la fusione tra il can. 4 e 5 di Ancira, come si deduce dal confronto con la traduzione siriana e con quella di Dionigi il Piccolo. Nella *Collectio Dionysiana* Dionigi anzitutto fece una prima redazione della sua opera canonica (manoscritto nella Vaticana, Palat. lat. 577), pubblicata da Strewé. Questa prima collezione comprendeva una lista di rubriche, i 49 (50) *Canoni Apostolici* e i Concili (Nicea, Ancira, Neocesarea, Gangra, Antiochia, Laodicea, Costantinopoli, Serdica, Cartagine e Calcedonia, senza il can. 28). Poi fece una seconda redazione corretta, dove il Concilio di Calcedonia (451) non è più alla fine ma tra quello di Costantinopoli del 381 e di Serdica. Nelle due recensioni di Dionigi, che si basa sulla *graeca auctoritas* (PL 67,142A), i canoni di Costantinopoli sono suddivisi in tre invece dei soliti 4. Il Concilio del 381 emanò in realtà solo quattro canoni disciplinari sugli ariani; nelle collezioni posteriori si trovano altri canoni: i canoni 5 e 6 sono del Concilio di Costantinopoli del 382 (Grumel, n. 5); il 7 è un estratto di una lettera della Chiesa di Costantinopoli a Martirio di Antiochia (cfr. Grumel, n. 145) sulla recezione nella Chiesa degli eretici pentiti. Questi canoni non figurano nella tradu-

zione latina di Dionigi il Piccolo. Durante il V secolo nella raccolta antiochena vennero aggiunti i *Canoni Apostolici*, infatti già esistevano nella copia tradotta da Dionigi.

Nel corso del VI secolo la raccolta greca si accrebbe ancora con l'inserimento dei canoni del Concilio di Serdica (Sofia del 343), di Cartagine (419) e degli otto canoni del Concilio ecumenico di Efeso (431). Quest'ultimo non aveva pubblicato canoni in senso stretto: i primi sei inseriti nella raccolta sono brani della lettera sinodale della sessione del 17 luglio; il settimo canone è un'acclamazione conciliare sull'intangibilità del Credo niceno fatta il 22 luglio, il quale afferma che non ci deve essere altra professione di fede se non quella di Nicea; mentre l'ottavo è una mozione sull'autocefalia di Cipro. Il Concilio di Serdica, convocato dagli imperatori Costante I e Costanzo II per suggerimento di papa Giulio, aveva lo scopo di esaminare la questione atanasiana e di altri vescovi; fu presieduto da Ossio di Cordova. I 21 canoni di Serdica presentano una redazione latina diversa da quella greca, per cui si pensa che tale diversità risalga al concilio stesso, che fece due redazioni o traduzioni. Mentre il Concilio di Cartagine del 419 presenta 133 canoni, di cui 126 di concili anteriori e 7 nuovi. Pertanto il *Corpus antiochenum* è andato accrescendosi sempre di più; fino a Giovanni Scolastico non conteneva però testi dei Padri. Ancora non vengono utilizzati in queste collezioni, nelle sue varie recensioni, brani estratti dalle opere dei Padri, ma solo testi conciliari. Proprio per il bisogno di avere delle norme scritte e precise per l'amministrazione della giustizia e per le necessità di norme nella disciplina, nella liturgia e nelle eventuali controversie di ogni genere, molto frequenti in quei secoli si ricorre ai Padri (*Corpus antiochenum adauctum*). Giovanni Scolastico è il primo a compiere una tale operazione con l'introduzione di testi di Basilio di Cesarea; la sua idea fu ben accolta ed ebbe successo, perché altri lo imitarono con l'inserimento di testi di altri Padri, in particolare quelli menzionati nel Concilio *in Trullo*. Anche se la decisione tuttavia sulla scelta dei testi dei Padri non si impone subito, come si può vedere nelle collezioni posteriori, però si fa strada.

Il *corpus antiochenum*, ora perduto, quello che già comprendeva i canoni di Costantinopoli del 381, fu tradotto in latino nel V secolo; vennero fatte due versioni: una detta *Isidoriana* (o *Hispana*) e l'altra *Prisca* (o *Itala*). Fu tradotto anche in siriano, in una prima versione agli inizi del V secolo; una seconda volta nel 500/501 e incluso nel *Synodicon* della Chiesa siriana; questa nuova versione riporta l'acclamazione del Concilio di Efeso sul Credo niceno e i canoni del Concilio di Calcedonia del 451 (cfr. Vööbus e Selb). Tale collezione è importante anche per la ricostruzione dell'originale greco.

c) L'uso della collezione, come ormai si era costituita, non era facile perché i testi erano collocati in ordine cronologico: ordine che si ritrova nella traduzione latina e in quella siriana. Quella di Dionigi riflette l'ordin-

del testo greco originale, nel quale i canoni erano disposti con una numerazione continua. Tuttavia mentre nella sua prima traduzione i canoni di Calcedonia venivano dopo quelli di Serdica e di Cartagine (cfr. Strewé, *Die Canonesammlung...*, pp. 19-22; 61-98); nella seconda invece sono inseriti prima di Serdica (PL 67, 171B-176D), ma con numerazione propria; nella traduzione siriana essi costituiscono i numeri 167-193.

Uno sconosciuto canonista, verso il 535, pensò di redigere una collezione sistematica, al posto del tradizionale ordine cronologico, di tutto il materiale a sua disposizione in 60 titoli o rubriche (*Collectio sexaginta titularum*); siamo a dopo la pubblicazione del *Codex Iustinianus* (529), che segue un ordine sistematico. Questa collezione è scomparsa, ma su di essa ci informa Giovanni III Scolastico (o di Antiochia, era nato nel villaggio di Sermion a 60 km a sud-est); Giovanni, ordinato sacerdote nel 559, era stato inviato a Costantinopoli come apocrisario, ambasciatore stabile, dal suo vescovo Domno III (Domnino) (545-559); nel 565 dall'imperatore Giustiniano fu nominato patriarca della capitale (31 gennaio 565-31 agosto 577) al posto di Eutichio, che poté rientrare in carica solo dopo la sua morte. Come patriarca non era gradito né ai monofisiti né agli ortodossi. Forse prima di essere inviato a Costantinopoli, in ogni caso prima di essere eletto patriarca, aveva rielaborato la *Collectio sexaginta titularum* con un ordine diverso in cinquanta titoli (*Synagoga quinquaginta titularum*, CPG 7550) sul modello delle *Pandette (Digesto)* di Giustiniano: un ordine logico e sistematico con titoli sui capitoli; in realtà la nuova collezione non costituisce un grande progresso rispetto a quella precedente, tuttavia si impose. Nella prefazione spiega la sua metodologia, vantando la sua opera rispetto a quella di «altri», che avevano male ripartito i canoni e avevano omesso Basilio. Critica pertanto l'autore della collezione in 60 titoli, senza nominarlo. L'ordine della materia procede secondo la dignità dei soggetti: dal patriarca fino ai monaci e alle monache; nei due ultimi titoli tratta dei concili (49) e delle feste (50), non inserisce il canone 28 del Concilio di Calcedonia; e neanche quelli del Concilio di Cartagine. Vi include anche 60 canoni da due lettere di Basilio di Cesarea, indirizzate, la prima e la seconda, ad Anfiloquio di Iconio (*Epp.* 199 e 217). Il fatto che egli rimprovera ai predecessori di avere omesso Basilio, ma non l'assenza di Serdica e di Efeso, significa che i canoni di questi concili erano già inseriti nella collezione usata. Tuttavia i canoni di Efeso non stavano ancora nella collezione greca tradotta da Dionigi agli inizi del V secolo. Inoltre in 41 titoli della *Synagoga* aveva inserito anche leggi imperiali, prese dal *Codice* di Giustiniano, dal *Digesto* e dalle *Novelle*, anche qui introducendo una novità che avrà fortuna, creando il genere del *Nomocanon*. Egli, essendo un avvocato (scolastico), ad Antiochia aveva già fatto qualcosa di simile da 13 *Novelle* di Giustiniano su materie ecclesiastiche, redigendone una collezione in 87 titoli (*Collectio LXXXVII capitularum*: CPG 7551; I. B. Pitra, *Iuris ecc. Graecorum*, II, 385-405). Nei manoscritti questa collezione figura come appendice alla precedente. Inoltre

a essa viene aggiunta un'altra in 25 titoli: questa collezione già esisteva prima di lui ma venne ampliata. La posizione occupata successivamente come patriarca di Costantinopoli favorì la diffusione della sua collezione (cfr. Grumel, n. 259b), in quanto divenne la raccolta canonica della sede principale orientale. Giustiniano con la *Novella* 6 aveva conferito valore legale alle leggi ecclesiastiche, per cui tutti i giuristi devono conoscerle. L'esperienza di Giovanni Scolastico aveva favorito la nascita di collezioni che vanno sotto il nome di *Nomocanon*: una combinazione di leggi imperiali (*nomoi*) e leggi canoniche (*canones*).

Al tempo del secondo patriarcato di Eutichio (577-582) viene composto il *Syntagma XIV titularum*, una via di mezzo dei sistemi precedenti: una prima parte riporta tutta la materia canonica in 14 titoli con un accenno ai canoni, la seconda invece riporta il loro contenuto intero. Inoltre la collezione aggiunge altri testi: il cosiddetto canone 7 del Concilio di Costantinopoli del 381, il canone 28 del Concilio di Calcedonia del 451, ommesso in precedenza, e un testo del Concilio del 29 settembre del 391 di Costantinopoli (contro l'accettazione di una condanna postuma di una persona non giudicata da viva; canone inserito come il 135 del Concilio di Cartagine [Honigmann, pp. 4 ss.]); inoltre altri 16 canoni di Basilio, presi da un'altra lettera canonica, e testi di altri otto Padri. L'anonimo autore conosce la collezione di Giovanni, ma non lo nomina. Secondo Honigmann questo anonimo potrebbe essere lo stesso patriarca Eutichio, ma la collezione sarebbe stata terminata dal suo successore per sostituirla con quella di Giovanni Scolastico (pp. 63 e 67). Nella prima edizione di questo *Syntagma XIV titularum* furono inseriti anche i canoni del Concilio di Cartagine del 25 maggio del 419 (Honigmann, p. 70); dopo la riconquista di parte dell'Africa romana da parte di Giustiniano i canoni africani vengono conosciuti anche in ambito bizantino. Il canone 2 del Concilio trullano del 691/692 considera come fonti del diritto canonico orientale quelle riportate nella sua prima edizione, conservata in due manoscritti di Pappos. Al tempo di Fozio ormai le vecchie collezioni cronologiche sono scomparse dalla circolazione.

Il *Syntagma XIV titularum*, di cui non esiste ancora una edizione del testo originale, fu utilizzato sotto l'imperatore Eraclio (610-641) per elaborare, sempre a Costantinopoli, il *Nomocanon XIV titularum* (Pitra II, 433-640), tra il 629 e il 640, da parte di uno sconosciuto autore, forse un certo Enantiofane (PLRE 3, 1447, n. 113). La prima parte (a cui si riferisce propriamente il titolo) affronta i diversi argomenti della disciplina ecclesiastica (gerarchia, culto, amministrazione, gli eretici, ecc.); la seconda riproduce i testi *in extenso* (85 *Canoni Apostolici*, i concili ecumenici e locali, e i testi dei Padri della Chiesa); nella terza le leggi imperiali fino all'imperatore Eraclio (612-629). In questa collezione vengono aggiunti il can. 7 del Concilio di Costantinopoli del 381, il 28 di Calcedonia, un brano del Concilio di Costantinopoli di Nettario del 394 e i canoni del Concilio di Cartagine del 419; successivamente fu aggiunta anche una lettera

di Cipriano sul rinnovo del battesimo degli eretici. Il *Nomocanon XIV titulorum* venne rielaborato al tempo di Fozio con l'aggiunta dei canoni del Concilio in Trullo, del Niceno II e di due altri concili svoltisi negli anni 861 e 879, omettendo i canoni del Concilio di Costantinopoli dell'869/870, considerato come VIII Concilio ecumenico in Occidente; così con questa seconda edizione il *Nomocanon* assunse la sua forma definitiva, fissando il *corpus* canonico dell'ortodossia. Il *Nomocanon* fu tradotto da s. Metodio in slavo – poi integrato da Saba, arcivescovo dei Serbi –, divenendo la raccolta ufficiale delle Chiese slavo-ortodosse.

Tutte le collezioni orientali non contengono lettere papali, come avvenne in Occidente con l'inserimento delle decretali pontificie, ma solo testi di alcuni eminenti Padri. Inoltre l'inserimento delle leggi imperiali, operazione che non si compie in Occidente, se da una parte favoriva chi doveva consultare la collezione, dall'altra sottolineava lo stretto rapporto tra Chiesa e Impero. Le Chiese ortodosse, non avendo elaborato un diritto canonico organico, si affidano ancora alle collezioni antiche; ma i canoni non sono ben determinati e il loro numero varia a seconda dei diversi manoscritti e le diverse edizioni; per questo viene sentita fortemente l'esigenza di avere edizioni affidabili degli antichi canoni elaborati in momenti storici particolari. La determinazione del Concilio in Trullo del 691 resta l'unica con carattere ufficiale sull'ampiezza del diritto ecclesiastico mediante un catalogo di canoni riconosciuti e approvati.

P e G Ballerini, *De antiquis tum editis tum ineditis collectionibus et collectoribus canonum ad Gratianum usque*, PL 56, 11-354, I B Pitra, *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, 2 voll., Romae 1864-1868, J C v Hefele, H Leclercq, *Les conciles grecs dans les collections canoniques de l'Occident*, in Hfl-Lecl 3, 1149-1200, F Maassen, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts im Abendland*, Graz 1870, rist., Graz 1956, Joannou, N Milash, *Das Kirchenrecht in der morgensländische Kirche*, II ed., Mostar 1905, rist., 1981, H S Alivastos, *Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinians*, Berlin 1913, F Cunitzer, *Les sources du droit ecclésiastique*, Paris 1930, A Strewé, *Die Canonensammlung des Dionysius Exiguus in der ersten Redaktion*, Berlin-Leipzig 1931, E Schwartz, *Die Kanonensammlungen der alten Reichskirche* ZRGKan 25 (1936) 1-114 (= *Gessamelte Schriften*, IV, Berlin 1960, pp 159-275), Idem, *Die Kanonensammlung des Johannes Scholastikos* Sitzungsberichte der Bayer Akad., phil.-hist. Abt. 6 (1933), H S Alivastos, *Les canons 13, 30 et 55 du Trullanum* RSBN 5 (1939) 581-585, Idem, *Das kanonische Recht der orthodoxen Kirche* Ekklesia 10 (1939) 75-90, W A Jurgens, *The Date of the Council of Gangra* The Jurist 20 (1960) 1-12, E Honigmann, *Le concile de Constantinople de 394 et les auteurs du «Syntagma des XIV titres»*, in *Trois mémoires posthumes*, Bruxelles 1961, pp 1-83, C De Clercq, *Fontes iuridici ecclesiarum orientalium*, *Studium Historicum*, Romae 1967, Grumel, A Voobus, *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, I, CSCO 367, Louvain 1975 (testo), CSCO 368, Louvain 1975 (tr.), P L'Huilier, *Origine et développement de l'ancienne collection canonique grecque* *Messenger de l'Exarcate* 93/96 (1976) 53-65, W Selb, *Kanonensammlungen der orientalischen Kirchen und das Corpus canonum der Reichskirche*, in *Speculum iuris et ecclesiarum Festschrift für W M Ploch*, Wien 1967, pp 371-383, Idem, *Kodifikationen im alteren orientalischen Kirchenrecht*, in *Oesterr. Landesreferate zum VIII Intern. Kongress für Rechtsvergleichung in Pescara 1970*, Wien 1970, 17-23, Idem, *Orientalisches Kirchenrecht*, 2 voll., Wien 1981, L D Davis, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787) Their History and Theology*, Wilmington (Delaware) 1983, rist., Collegeville (Minnesota) 1990, P Menevissoglou, *Istortke Eisagooge eis*

tous kanonous Orthodoxou Ekklesias, Stockholm 1990 [Introduzione storica ai canoni della Chiesa Ortodossa], *Concilia Oecumenicorum Decreta*, ed. bilingue, a c. di G Alberigo, Bologna 1991, D Salachas, *La normattiva del Concilio Trullano commentata dai canonisti bizantini del XII secolo Zonaras, Balsamone, Arstenos* Oriente Cristiano 31(1991) (numero monografico), Ivan Žužek, in *Ius in Vita et Missione Ecclesiae Acta Symposii internationalis iuris canonici occ. X anniversario promulgationis CIC*, Città del Vaticano 1994, pp 678-735, V J Pospshil, *Eastern Catholic Church Law*, Brooklyn (NY) 1993 (cfr. Introduzione), D Salachas, *Istituzioni di diritto canonico delle chiese orientali. Strutture ecclesiastiche nel CCEO*, Bologna 1993; *The Council in Trullo Revised*, a c. di G Nedungatt, M Featherstone, Roma 1995 (nuova ed. dei canoni e tr. inglese, pp. 45-185), P L'Huilier, *The Church of the Councils*, Crestwood (NY) 1996, D Salachas, *Il diritto canonico delle Chiese orientali nel primo millennio. Confronti con il diritto canonico attuale delle chiese orientali*, CCEO, Bologna 1997; B. E. Ferme, *Introduzione alla storia del diritto canonico*, Firenze 1998.

4. Liturgie cristiane orientali dopo il V secolo

Il V secolo segna, a partire dalle diverse correnti dottrinali e culturali, una progressiva diversificazione – oppure si potrebbe soltanto parlare di allontanamento mutuo – delle diverse Chiese e anche delle diverse famiglie liturgiche. A ogni modo Antiochia – divisa da un doppio patriarcato, quello calcedoniano e quello anticalcedoniano – sarà pure ancora fonte di influsso liturgico: nel medioevo la liturgia etiopica sarà riformata a partire da modelli antiocheni; e anche Gerusalemme avrà il suo influsso sulla liturgia costantinopolitana, armena e georgiana. I diversi scismi ed evoluzioni politico-ecclesiali portano a una situazione liturgico-ecclesiale divisa in tre grandi gruppi: un gruppo siro-orientale, un gruppo anticalcedoniano e un gruppo calcedoniano. A partire dal V secolo tende a sparire l'improvvisazione e i testi e i riti ormai diventano assai stabili. Ad Alessandria la liturgia, dopo Calcedonia, si sviluppa in una doppia direzione: quella calcedoniana, greca, che nel medioevo subirà un forte influsso costantinopolitano-bizantino; quella copta che andrà per conto suo e resterà fedele alle sue anafore proprie di tradizione e origine antiochena ma che, per legami anticalcedoniani tra Antiochia e Alessandria, sono venute verso l'Egitto. Da Alessandria sorgerà il rito etiopico che in pratica sarà un rito che si farà strada a partire dall'accomodazione della liturgia alessandrina, antiochena e con influssi più tardivi bizantini. Ad Antiochia la liturgia – con gli influssi che le vengono dalla liturgia gerosolimitana attraverso l'anafora di s. Giacomo –, si sviluppa in tre grandi rami già sopra accennati: la liturgia di Antiochia e Gerusalemme, che si consoliderà attorno alla liturgia siro-occidentale, la liturgia della Mesopotamia e della Persia, che a sua volta si consoliderà attorno alla liturgia siro-orientale, e la liturgia bizantina. Questo processo di unificazione liturgica sarà assai lento anche in ambiente bizantino e fino al IX secolo non cominciamo ad avere testi eucologici tramandati nei codici. Per conoscere l'evoluzione della liturgia dobbiamo affidarci alle descrizioni che ci vengono fatte sia dai Padri nelle loro catechesi o mistagogie, sia dai commentatori liturgici. Calcedonia e il

dopo concilio segneranno da una parte l'isolamento oppure l'evoluzione indipendente a livello liturgico delle Chiese anticalcedoniane, e dall'altra parte il progressivo predominio della liturgia costantinopolitana sulle liturgie greche, cioè sulle liturgie di quelle Chiese che rimangono calcedoniane. In queste sedi episcopali delle volte i cambiamenti liturgici, oppure di testi o libri liturgici, vanno collegati a cambiamenti, di solito violenti, a livello politico-sociale. Quest'epoca segna anche lo sviluppo non soltanto eucaristico ma anche dell'ufficiatura, e questo attorno principalmente a due centri: Gerusalemme e Costantinopoli. A Gerusalemme, verso la metà del V secolo ci sono i primi esemplari di lezionario, e verso l'inizio del VII secolo si sviluppa la preghiera delle Ore – *Horologion* –, in conformità alle diverse ore di preghiera della giornata. Verso l'inizio del VIII secolo Costantinopoli ha un'ufficiatura per la cattedrale e le parrocchie. Verso il VII-VIII secolo si sviluppa già il ciclo delle diverse settimane – *Octoechos* –, e cominciano ad apparire già i *Typika*, cioè i libri che regolano gli usi liturgici dei diversi luoghi.

Bibliografia: A. Baumstark, *Liturgie comparée*, Chevetogne 1953³; N. Borgia, *Origine della liturgia bizantina*, Grottaferrata 1933; I-H. Dalmais, *Initiation à la Liturgie*, Paris 1958; Idem, *Le Liturgie orientali*, Roma 1982; P. De Meester, *Studi di Rito Bizantino*, vol. II, P. IV, *Rituale-Benedizionale Bizantino*, Roma 1930; P. Evdokimov, *La prière de l'Église d'Orient, Approches Oecuméniques*, Paris 1966; D. Gelsi, *Liturgie Orientali*, in: *Nuovo dizionario di liturgia*, Roma 1984, 983-1007; J.M. Hanssens, *Institutiones Liturgicae de Ritibus Orientalibus*, Roma 1930; S. Janeras, *Bibliografia sulle Liturgie Orientali (1961-1967)* (manoscritto); M. Nin, *The Liturgical Heritage of the Eastern Churches*, in: *Catholic Eastern Churches: Heritage and Identity*, a c. di P. Pallath, Mar Thoma Yogam, Roma 1994; H. Paprocki, *Le Mystère de l'Eucharistie*, Paris 1993; *Petit Dictionnaire de l'Orient Chrétien*, a c. di J. Assfalg, P. Krüger, Turnhout 1991; A. Raes, *Introductio in Liturgiam Orientalem*, Roma 1947; S. Salaville, *Liturgies Orientales: notions générales, éléments principaux*, Paris 1932; J.M. Sauget, *Bibliographie des liturgies orientales (1900-1960)*; R. Taft, *La Liturgia delle Ore in Oriente e in Occidente: le origini dell'ufficio divino e il suo significato* [The Liturgy of the Hours in East and West], Roma 1988; Idem, *The Byzantine Rite. A Short History*, American Essays in Liturgy Series, Collegeville 1992; *La bibliographie classifiée de la liturgie syrienne orientale*, a c. di P. Yousif, Mar Thoma Yogam/The St. Thomas Christian Fellowship, Roma 1990.

5. Libri liturgici orientali

Lo sviluppo e la codificazione dei libri liturgici in ognuna delle liturgie orientali vanno legati alla storia e alle vicende locali o nazionali di ognuna delle Chiese. Se si eccettua il rito bizantino, di cui ci sono parecchi studi per ognuno dei diversi libri liturgici, per le altre liturgie – studio storico-critico, filologico, nonché edizioni critiche – è ancora spesso tutto da fare. Alcune delle Chiese orientali si servono ancora dei manoscritti nell'uso liturgico normale, per l'impossibilità di portare a termine delle edizioni critiche, e anche per difficoltà di tipo materiale ed editoriale. Presentazioni sui libri liturgici delle diverse Chiese orientali sono state fatte recente-

mente in alcuni manuali di liturgia. In questa presentazione diamo la lista dei diversi libri liturgici delle liturgie orientali, trattenendoci un po' di più per quelli bizantini, di cui si offre un aggiornamento bibliografico.

Libri liturgici bizantini.

Euchologion. Libro liturgico bizantino, per l'uso del vescovo, del sacerdote e del diacono, che contiene le parti proprie per la Divina Liturgia e anche gli altri sacramenti. Ci sono due tipi di eucologio: il Grande Eucologio che contiene le parti del sacerdote e del diacono per la Divina Liturgia, Vespro e Orthros, e il Piccolo Eucologio, che contiene i testi per i sacramenti, eccetto la Divina Liturgia e l'Ordinazione. *Triodion*, che contiene i testi propri dalla pre-quaresima al Sabato santo. *Pentecostarion*, che contiene i testi propri dalla domenica di Pasqua fino alla domenica di Tutti i Santi, la prima dopo Pentecoste. *Octoechos* – libro degli otto toni –, che contiene i testi propri per le ufficiature quotidiane, secondo il ciclo delle otto settimane, che seguono otto toni, con otto melodie e diversi testi. *Mineon*, con il proprio dei santi per i dodici mesi dell'anno. *Apostolo*, che è un lezionario con le letture del Nuovo Testamento: *Atti degli apostoli*, *Paolo* e le *Epistole* cattoliche. *Evangelo*, con i testi evangelici per l'eucaristia ed il mattutino festivo. *Salterio*, diviso in 20 *kathismi* o parti, per il vespro ed il mattutino. *Horologion*, che è un libro di Ore, sintetico, che contiene le parti principali dell'ufficio.

Edizioni: J. Goar, *Euchologion sive rituale Graecorum*², Graz 1960; M. Arranz, *L'Eucologio Costantinopolitano agli inizi del secolo XI*, Roma 1996; J. Mateos, *Un Horologion inédit de Saint-Sabas. Le Codex sinaïtique grec 863 (IX siècle)*, in: *Mélanges Eugène Tisserant II*, ST 233, Città del Vaticano 1964, pp. 47-76; S. Parenti, E. Velkovska, *L'Eucologio Barberini Gr. 336*, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia 80, Roma 1995.

Traduzioni e studi: R. Cappuyns, *L'histoire des livres liturgiques grecs*. Studi bizantini e neoellenici 4 (1940) 470-473. Tr. francese di tutti i libri liturgici bizantini: D. Guillaume, Roma-Parma 1973-1997. T. Federici, *Libri liturgici orientali. Anamnesis* 2, Casale Monferrato 1978, pp. 217-223; Idem, *Revisione dei libri liturgici nell'Oriente oggi*. *Notitiae* 15 (1979) 640-654; P.-M. Gy, *La question du système des lectures de la liturgie byzantine*, in: *Miscellanea liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro* 2, Roma 1967, pp. 251-261; A. Jacob, *La tradition manuscrite de la Liturgie de saint Jean Chrysostome (VIII^e-XII^e siècles)*, in: *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, II, Paris 1970, pp. 109-138; C. Korolevskij, *Liturgical Publications of the Sacred Eastern Congregation*: *Eastern Churches Quarterly* 6 (1945-1946) 87-96, 388-399; E.G. Pentelakis, *Les livres liturgiques ecclésiastiques de l'Orthodoxie*. *Irénikon* 13 (1930) 521-557; A. Raes, *Les livres liturgiques grecs publiés à Venise*, in: *Mélanges Eugène Tisserant II*, ST 233, Città del Vaticano 1964, pp. 209-222; E. Velkovska, *Lo studio dei lezionari bizantini*. *Ecclesia Orans* 13 (1996) 253-272.

I Typika bizantini. Come appendice ai libri liturgici bizantini presentiamo i *typika*. Il termine *typikon* è dato, nella tradizione bizantina, ai testi di carattere normativo sia in ambito giuridico, sia liturgico, sia monastico. A livello liturgico il *Typikon* è il manuale che per ogni giorno indica le diverse celebrazioni – testi dell'ufficiatura, della celebrazione della Divina Liturgia e per altre celebrazioni nelle diverse feste – sia per il ciclo mobile annuale

sia per il ciclo fisso delle feste dei santi del calendario. Il *Typikon* contiene anche delle informazioni sul modo di svolgersi delle diverse celebrazioni liturgiche. I *Typika* sono legati ad autori la cui personalità riesce a diventare normativa per altre comunità ecclesiali e monastiche (cfr. Teodoro Studita, † 826). A livello monastico troviamo poi ancora due gruppi di *typika*, quelli che hanno la loro origine da un padre spirituale fondatore di un monastero, che ha praticato la vita monastica e la codifica per coloro che lo seguiranno, e quelli che hanno la loro origine dall'autorità civile – imperiale – che ha fondato il monastero e che ne stabilisce l'osservanza per i monaci che dovranno vivere lì. Tra i primi troviamo i *Typika* di S. Saba a Gerusalemme (VI sec.), di S. Teodoro Studita († 826), del Monte Athos (ca. 970); tra i secondi segnaliamo quelli di Giovanni II Comneno (1136) e di Michele VIII Paleologo (1280). Le Chiese bizantine di tradizione slava fanno riferimento alle edizioni del *Typikon* di S. Saba, mentre quelle di tradizione greca fanno riferimento piuttosto al *Typikon* di S. Teodoro Studita. I principali *Typika* vanno legati, nell'origine, a qualche regola monastica e sono usciti da diversi centri monastici importanti. Vorrei dire qualcosa di tre di loro: il *Typikon* di S. Saba, a Gerusalemme, il *Typikon* di Studion, a Costantinopoli, e il *Typikon* della Grande Chiesa, anche a Costantinopoli. Il *Typikon* di S. Saba, a Gerusalemme, riflette le tradizioni dei centri monastici della Palestina nella sua epoca più fiorente, IV-VI secolo, e riflette una liturgia fortemente monastica: veglie notturne, con un posto rilevante dato al *Salmo* 118 nell'ufficiatura... Questo *Typikon* venne diffuso – grazie all'autorità del fondatore del monastero da dove esso proveniva – nelle Chiese melchite di Alessandria e di Antiochia e finalmente, nel XII-XIII secolo, anche nella capitale Costantinopoli. Il *Typikon* di Studion, cioè del monastero di questo nome fondato nel 463 nella capitale, riflette anche una struttura fortemente monastica. Fu un monastero fortemente legato alla tradizione spirituale dei monaci chiamati acemeti, cioè «coloro che non dormono», in quanto la liturgia veniva celebrata ventiquattro ore su ventiquattro. Questo *Typikon* ebbe influsso sull'Asia Minore, Monte Athos, l'Italia bizantina e anche sulla Russia. Il *Typikon* della Grande Chiesa comprende gli uffici celebrati sia nella chiesa dell'Anastasi di Gerusalemme – finché non venne soppiantato dal *Typikon* di S. Saba e della chiesa Aghia Sofia a Costantinopoli. Contiene la Divina Liturgia, il vespro, il mattutino e diverse preghiere celebrate durante la quaresima. Sottolinea anche le diverse preghiere sia dei preti sia del popolo che, di solito, partecipava in forma responsoriale. Quest'influsso, possiamo dire monastico, sull'ufficiatura delle cattedrali venne anche sia dalle lotte iconoclaste, in cui i monaci giocarono un ruolo predominante, sia dalla progressiva scelta, tra i monaci, dei candidati all'episcopato.

Bibliografia: J. Mateos, *Le Typikon de la Grande Église*, 2 voll., OCA 165-166, Roma 1962-1963; P. De Meester, *Les typiques de fondation*, in: *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Bizantini* (sett. 1936), II, Roma 1940, pp. 489-518; R. Janin, *Le monachisme byzantin au Moyen Âge. Commende et Typika (X^e-XIV^e siècle)*, REB 22 (1964) 5-44; M. Nun, *Typikon*, in: *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, vol. 15 (1988), 415.

Libri liturgici siro-orientali.

I principali libri liturgici siro-orientali possono raggrupparsi sotto questi nomi e argomenti: *Hudra* – ciclo – contiene i testi per tutti gli uffici di tutte le feste. *Gazza* – tesoro – contiene le composizioni liturgiche per gli uffici vigiliari (*lelya*). *Kashkuil* – che contiene tutto – riporta i testi dell'*Hudra* e anche quelli per i giorni feriali. *Warda* – rosa – è una raccolta di testi poetici usati come antifone. *Ktaba daqdam wadbatar* – libro di prima e dopo –, contiene i testi domenicali a partire dalla Pasqua. *Tre lezionari*: Vecchio Testamento, Epistole ed Evangelario. *Naq-payatha draze* – supplemento dei misteri –, cioè canti per la celebrazione della liturgia.

Libri liturgici siro-occidentali.

I libri liturgici siro-occidentali fino a oggi editi sono soprattutto quelli curati sotto il patriarcato di I.-E. Rahmani, patriarca siro-occidentale cattolico nel primo quarto del XX secolo; negli ultimi anni è iniziata una pubblicazione del testo siriano di alcuni libri liturgici presso il monastero siro-occidentale ortodosso di S. Efrem in Olanda. I principali libri liturgici sono: *Ktobo d'anaphuras* – libro delle anafore –, che contiene le preghiere e le anafore recitate dal sacerdote; *Diaconale*, libro con le parti del diacono e le risposte del popolo; *'Atiqto* – vecchio –, per le letture del VT; *Sblibo* – apostolo –, per le letture delle *Epistole* paoline, diviso in tre cicli: domeniche, feste mobili, feste fisse e ferie; *Evangelario*, diviso in tre cicli, come l'apostolo; *Fanqitbo*, collezione di testi liturgici per le feste dell'anno; ha sette volumi; *Shimo* – semplice –, libro per gli uffici della settimana; *Salterio*, contenente i salmi da recitare nelle ufficiature; *Libro dei sedri*, che contiene le diverse collezioni di *sedri*. Il *sedro* – ordine – è un testo recitato dal sacerdote, che contiene un'introduzione ed un'ammonizione di tipo omiletico con riferimento alla festa che si celebra o al giorno della settimana.

Libri liturgici copti.

Una raccolta di 21 libri liturgici ci è pervenuta nella tradizione copta; questo fatto indica una assai povera codificazione dei testi: *Eucologio*, che contiene il formulario della liturgia eucaristica con le tre anafore usate, cioè quella di s. Basilio, s. Gregorio e s. Cirillo, del mattutino e dell'ufficio dei vesperi; *Diaconale*, contenente le parti variabili del diacono e del popolo; *Katameros* – lezionario, con tre parti: una per le domeniche, feste e giorni settimanali; una per la quaresima; una per la Pasqua e la Pentecoste; *Sinassario*, che è un tipo di martirologio, letto nella celebrazione eucaristica dopo la lettura degli *Atti degli apostoli*, per indicare la continuità della storia della salvezza; *Al-Tasafir*, che contiene la traduzione araba delle letture e una serie di commenti alle letture della messa; *Al-Mawa'iz*, che contiene un'antologia di testi omiletici di tradizione patristica; *Al-Hutab*, che contiene una serie di testi che si leggono prima del Vangelo della messa; *Al-Tamagid*, che contiene degli inni e delle dossologie per le feste dei santi; *Al-Mayamir*, che contiene una serie di omelie

descrittive della festa che si celebra; *Al-Sirah*, che contiene biografie dei santi lette dopo l'*Al-Mayamir*, *Libro della processione*, per le processioni delle due feste della Croce e per la domenica delle Palme; *Horologion*, che contiene l'ordinario per le sette Ore dell'ufficiatura; *Salmodia annuale*, che contiene le odi e i *Theotokia* per i giorni della settimana e le dossologie per le feste dei santi; *Salmodia di Khoiak*, che contiene uffici propri del mese di Khoiak – prima di Natale –, dedicato alla Madonna; *Difnar*, che contiene un menologio con una piccola informazione sui santi che si celebrano, e degli inni per le feste dei santi; *Ufficio di Laqqan*, che contiene un benedizionale per la benedizione dell'acqua nell'Epifania, il Giovedì santo e la festa dei SS. Pietro e Paolo; *Liturgia della Settimana Santa*, che contiene le preghiere per la Settimana santa, a partire dal sabato di Lazzaro fino alla domenica di Pasqua; *Libro della Santa Pasqua*, che contiene il lezionario della Settimana santa.

Libri liturgici etiopici.

Messale, con una ventina di anafore; *Manuali* diversi per la penitenza, per il matrimonio, per l'unzione degli ammalati; *Deggua*, antifonale con i *Salmi*, antifone e altri testi per l'ufficio; *Soma deggaa*, antifonale della Quaresima; *Antifonale* per le feste; *Simodos*, che contiene un elenco delle feste dei santi.

Libri liturgici armeni.

Tonac'oyc', che è la versione armena del *Typikon greco*, cioè il libro che regola le feste e le celebrazioni liturgiche; *Horbrdatetr* – libro dei misteri –, che sarebbe il messale con la liturgia di s. Atanasio che è quella che viene usata nella Chiesa armena; *Caoc'*, lezionario con le pericopi bibliche per le celebrazioni; *Zamagirk'*, cioè il libro delle Ore, corrispondente all'*Horologion greco*; *Sarakan*, che è l'antifonario con le parti variabili dell'ufficio, e il *Tagaran* che è un innario con anche le parti variabili dell'eucaristia; *Matoc'*, che è il rituale della liturgia armena; *Pontificale*, con le parti proprie del vescovo.

Bibliografia: F.Y. Alichoran, *Missel Chaldéen*, Paris 1982; C. Moussess, *Les huit éditions du Missel chaldéen: Proche Orient Chrétien 1 (1951) 209-220*; Idem, *Les Livres Liturgiques de l'Église Chaldéenne*, Beyrouth 1955; H. Malak, *Les Livres Liturgiques de l'Église Copte*, in: *Mélanges Eugène Tisserant III*, Città del Vaticano 1964, pp. 1-35; *La bibliographie classifiée de la liturgie syrienne orientale*, a c. di P. Yousif, Mar Thoma Yogam/The St. Thomas Christian Fellowship, Roma 1990.

6. Le anafore orientali

Nell'Oriente ci troviamo con tre grandi famiglie di anafore: quella alessandrina, quella antiochena e quella chiamata semplicemente orientale che viene anche considerata originaria del ramo antiocheno, benché il suo isolamento in cui ben presto – III-IV secolo – le Chiese della Persia e del-

la Mesopotamia rimasero, fece sì che il loro sviluppo liturgico andasse per conto proprio.

Anafore alessandrine.

A livello liturgico, la Chiesa alessandrina sarà assai parca in testi eucologici. Il primo testo anaforico di origine alessandrina è il cosiddetto Papiro di Strasburgo, un testo frammentario, databile al IV secolo, il quale assieme alla cosiddetta «anafora di Barcellona», ci permette di ricostruire la celebrazione dell'eucaristia nell'ambiente alessandrino del IV secolo.

Per quanto riguarda la Chiesa egiziana greca sono da indicare le seguenti anafore: anafora di San Marco; frammento Der-Balyzeh, VI-VII secolo; anafora dell'*Eucologio* di Serapione, IV secolo; anafora di Barcellona.

Per quanto riguarda la Chiesa Copta: anafora di Cirillo di Alessandria; frammento codice Lovaniense Copto 27, VI secolo; frammento codice copto Br.M. 4.

Per quanto riguarda la Chiesa etiopica, la sua tradizione anaforica è più numerosa delle altre due tradizioni alessandrine, e ha parecchi influssi di origine antiochena: anafora dei nostri santi padri gli apostoli; anafora di nostro Signore Gesù Cristo; anafora di s. Giovanni, figlio del tuono; anafora di Maria Vergine, figlia di Dio; anafora dei 318 Padri ortodossi; anafora di Atanasio; anafora di Epifanio di Salamina; anafora di Giovanni Crisostomo; anafora di Cirillo Alessandrino; anafora di Dioscoro Alessandrino; anafora di Nostra Signora, Maria Madre di Dio.

Anafore antiochene.

L'origine e i testi più antichi delle anafore di tradizione antiochena bisogna cercarli nei commenti dei Padri del IV secolo: Catechesi Mistagogiche di Gerusalemme, IV-V secolo; Pseudo-Dionigi, *Hierarchia Ecclesiastica* (III,3,11,12.); Teodoro di Mopsuestia, *Catechesi Mistagogica*, VI secolo; anafora del *Testamentum Domini Nostri Iesu Christi*.

Per quanto riguarda la Chiesa bizantina: anafora di s. Giovanni Crisostomo; anafora di s. Basilio; anafora di s. Giacomo, fratello del Signore; anafora di Epifanio di Salamina; anafora di s. Gregorio di Nazianzo.

Per quanto riguarda la Chiesa siro-occidentale: anafora dei dodici apostoli; anafora siriana di s. Giacomo, fratello del Signore; anafora di Timoteo Alessandrino; anafora di Severo di Antiochia; anafora di Cirillo; anafora di Ignazio di Antiochia; anafora di Giovanni di Bostra; anafora prima di Clemente Romano; anafora di Giulio di Roma; anafora di Eustazio di Antiochia.

Per quanto riguarda la Chiesa armena: anafora di s. Atanasio Alessandrino; anafora di s. Gregorio di Nazianzo; anafora di s. Isacco; anafora di s. Cirillo Alessandrino; anafora di s. Giacomo, fratello del Signore.

Anafore siro-orientali.

Benché la tradizione siro-orientale abbia una origine antiochena, le anafore hanno subito una evoluzione particolare. Si trovano in questa tradizione tre anafore: Anafora di Addai e Mari; anafora di Teodoro di Mopsuestia; anafora di Nestorio.

Edizioni: A Hanggi, I Pahl, *Præx Eucharistica Textus e varus liturgus antiquioribus selectis*, Friburg 1968, Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, SCh 126 bis, Paris 1988, R Tonneau, R Devresse, *Les Homélie Catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, ST 145, Città del Vaticano 1945, *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, a c di I E Rahmani, Maguntia 1899, F Y Alichoran, *Missel Chaldéen*, Paris 1982, AA VV, *Anaphorae syriacae, quotquot in codicibus adhuc repertae sunt*, cura Pontificii Instituti Studiorum Orientalium editae et latine versae, 3 voll., Roma 1939-1981, R Roca-Puig, *Anáfora de Barcelona y altres pregàries*, Barcelona 1994

Studi: AA VV, *Segno di unità Le più antiche eucaristie delle chiese* Qiqajon, Bose 1996, AA VV, *Eucharisties d'Orient et d'Occident Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge*, I-II, Paris 1970, A Baumstark, *Liturgie comparée*, Chevetogne 1953³, J N Berkers, *Catalogue des manuscrits du fonds patrilial de Rahmani conservés à Charfet, contenant des anaphores* Proche-Orient Chrétien 12 (1962) 224-242, B Boite, *Problème de l'anaphore syrienne des apôtres Addai et Mari* OrSyr 10 (1965) 89-106, Idem, *La structure des anaphores orientales* Bulletin du Comité des Etudes (St Sulpice) 22, 3 (1958) 233-247, F E Brigham, *Liturgies Eastern and Western I Eastern Liturgies* Oxford 1896, rist., Oxford/New York 1965, I H Dalmais, *Quelques grands thèmes théologiques des anaphores orientales*, in *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, 2 voll., Lex Orandi 46-47, Paris 1970, pp 179-195, C Giraud, *Eucaristia per la Chiesa Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire della «Lex orandi»*, Allosiana 22, Brescia 1989, Idem, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica*, Analecta Biblica 92, Roma 1989, J Godart, *Traditions anciennes de la grande prière eucharistique* Questions Liturgiques et Paroissiales 47 (1966) 248-272, 48 (1967) 9-36, 198-218, A González Fuente, *Pregiere eucaristiche della tradizione cristiana*, Padova 1983, A G Hamman, *L'Eucharistie dans l'antiquité chrétienne*, Textes choisis et présentés par, Paris 1981, Idem, *Prières eucharistiques des premiers siècles à nos jours*, Foi Vivante 113, Paris 1969, J M Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, II-III, *De Missa rituum orientalium*, Roma 1930-1932, W F Macomber, *The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari* OCP 32 (1966) 335-371, E Mazza, *L'anafora eucaristica Studi sulle origini*, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia 62, Roma 1992, M Nin, *The Liturgical Heritage of the Eastern Churches*, in *Catholic Eastern Churches Heritage and Identity*, a c di P Pallath, Mar Thoma Yogam, Roma 1994, Idem, *Liturgia, fonte di vita nello Spirito Per un approccio liturgico alla teologia, a partire della Lettera Apostolica «Orientale Lumen»* Seminarium 36 (1966) 222-233, H Paprocki, *Le mystère de l'eucharistie*, Paris 1993, J Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, 6 fasc., Florilegium Patristicum 7, Bonn 1935-1937, J M Sánchez Caro, V Martin Pindado, *La gran oración eucarística textos de ayer y de hoy*, Madrid 1969, J M Sánchez Caro, *Eucaristia e historia de la salvación Estudio sobre la plegaria eucarística oriental*, BAC 439, Madrid 1983, R Taft, *The Great Entrance A History of the Transfer of Gifts and other Pre-Anaphoral Rites of the Liturgy of St John Chrysostom*, OCA 200, Roma 1978², pp xxxi-xxxiv

7. I Commenti mistagogici

I commenti alla liturgia eucaristica – dopo i grandi testi mistagogici del IV-V secolo – sono stati diversi in Oriente, sia quelli di tradizione bizantina, sia quelli delle tradizioni siro-orientale, siro-occidentale e armena. I commenti mistagogici apportano un contributo importante allo studio della teologia delle anafore orientali, per il fatto che, dopo lo studio dei testi anaforici per quanto riguarda origine e contenuto, i commenti mistagogici illuminano sullo spirito e l'atteggiamento con cui i testi anaforici sono stati vissuti in un'epoca determinata. Nella tradizione bizantina accennia-

mo ad alcuni dei commenti. La *Mystagogia* di Massimo il Confessore (580-662), scritta verso 628-630, cerca di spiegare al lettore il significato simbolico delle diverse parti della celebrazione eucaristica; in primo luogo l'autore presenta il simbolismo dell'edificio cultuale, e quindi quello delle diverse parti della liturgia. La *Storia Ecclesiastica* attribuita a Germano di Costantinopoli († 733), che si trattiene specialmente nel commento all'anafora eucaristica, fa una esegesi dei testi liturgici tipicamente simbolica nella linea delle *Omélie Catechetiche* di Teodoro di Mopsuestia: la celebrazione liturgica è una commemorazione della vita di Cristo, specialmente della sua morte e risurrezione ed è, allo stesso tempo, un anticipo della liturgia celeste. La *Protheoria*, attribuita a Nicola, vescovo di Andida in Panfilia (XI secolo), fa un commento soprattutto allegorico del testo dell'anafora eucaristica, cercando di vedere sempre gli archetipi di cui le cerimonie liturgiche sono simbolo. Il *Commento alla Divina Liturgia* di Nicola Cabasilas (1320-1392), il commento mistagogico più conosciuto fino a oggi, parte da una interpretazione possiamo dire reale della liturgia – le preghiere e le cerimonie hanno un significato che è loro proprio – per passare poi a un'interpretazione più simbolica. È un testo che diventa anche importante in rapporto con la teologia eucaristica occidentale per il fatto che solleva due punti centrali: la natura sacrificale dell'eucaristia e il ruolo dell'epiclesi nella Consacrazione. Il *Commento* di Simeone di Tesalonica († 1429) si presenta nella stessa linea simbolica della *Storia Ecclesiastica* del medesimo autore.

Edizioni: N Cabasilas, *Explication de la Divine Liturgie*, SCh 4/4bis, Paris 1943/1967, R Cantarella, *S. Massimo il Confessore La Mistagogia ed altri scritti*, Firenze 1990

Studi: R Bornert, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VI^e au XV^e siècle*, Archives de l'Orient Chrétien 9, Paris 1966, F E Brightman, *The Historia Mystagogica and Other Greek Commentaries on the Byzantine Liturgy* JTS 9 (1908) 248-267, 387-397; N Cabasilas, *Commento della Divina Liturgia*, Padova 1984, I H. Dalmais, *Place de la Mystagogie de saint Maxime le Confesseur dans la Théologie Liturgique Byzantine* SP 5, TU 80, pp 277-283, Berlin 1962, L M Gatti, *Massimo il Confessore Bibliografia*, Milano 1987, G Gharib, *Nicolas Cabasilas et l'explication symbolique de la liturgie* POC 10 (1960) 114-133, Maxime le Confesseur, *Mystagogie*, in *Irénikon* 13 (1936) 466-472, 596-597, 717-720, 14 (1937) 66-69, 182-185, 282-284, 444, 448, 15 (1938) 71-74, 185-186, 276-278, 390-391, 488-492, N Ozoline, *La symbolique cosmique du temple chrétien selon la mystagogie de Saint Maxime le Confesseur*, in *Mystagogie pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne*, Conférences Saint-Serge XXXIX Semaine d'Études Liturgiques, Paris 1992, pp 253-262, E Steffen, *Importance de l'Anaphore dans les commentaires de la liturgie en Orient*, in *La prédication liturgique et les commentaires de la liturgie*, Conférences Saint-Serge XXXVIII Semaine d'Études liturgiques, Paris 1991, pp 205-219, A Troubnikoff, *Commentaires sur la Divine Liturgie*, Meudon 1971

INDICI

INDICE DEI NOMI

- Abas 317.
 Abbeelos J.B. 426.
 Abbibus (Habib) di Doliche 185.
 Abd al-Masih 555.
 Abdel Malek 233.
 'Abdisho' 489. *vedi* Giuseppe Hazzaya.
 Abdisho di Nisibi 191.
 Abel A 364.
 Abgar VIII il Grande 436.
 Abgar (monaco) 453.
 Abgar (re di Edessa) 450.
 Abraham (monaco) 559. 567.
 Abramo (biblico) 107. 345. 463. 546.
 Abramo (monaco di S. Saba) 231.
 Abramo (re) 306.
 Abramo (vescovo di Kratea) 294.
 Abramo (vescovo di Nisibi) 445.
 Abramo bar Dashandad 483.
 Abramo di Beth Rabban 474.
 Abramo di Efeso 150. 285.
 Abramo di Kashkar il Grande 476. 479-480.
 482 487.
 Abramo di Nathpar 480. 482.
 Abramo il Confessore 452.
 Absamias 448.
 Abuna Enbâqom (Habakuk) 634.
 Acacio di Beroea 182. 186-187. 189.
 Acacio di Cesarea 652.
 Acacio di Costantinopoli 9. 39-42. 50-51. 55.
 57. 356.
 Acacio di Melitene 179 184 190. 335.
 Adda 534
 Adda 450 456 681.
 Adriano (esegeta) 224 639.
 Adriano I (papa) 297-298.
 Aeliano 549
 Aezio (presbitero di Costantinopoli) 134.
 Afraate 441. 443-445. 449. 479. 481.
 Agapito Diacono 44-45.
 Agapito I (papa) 45. 48. 65. 67. 145. 389.
 Agatone di Costantinopoli 133.
 Agatonico di Tarso 348. 514. 536-537.
 Agazia 46.
 Agostino (santo) 27. 167. 224-225. 616. 647.
 666.
 Akhmim 568.
 Alarico 561.
 Alcifrone 268.
 Alessandro (discepolo di Eusebio di Alessandria) 350.
 Alessandro (monaco) 648.
 Alessandro (vescovo di Alessandria) 504.
 553. 560.
 Alessandro di Antiochia 175. 181.
 Alessandro di Apamea 185.
 Alessandro di Cipro 243.
 Alessandro di Ierapoli 29. 177. 180. 182.
 184-189.
 Alessandro di Nicea 621.
 Alessandro Magno 455
 Alfio 267.
 Alipio Presbitero 29.
 Allogenes 515.
 al-Mundhir 394.
 Ambrogio (santo) 15. 225. 290. 616. 647-648.
 Ammona 540.
 Ammonio (figlio di Ermia) 365. 467.
 Ammonio di Alessandria 328. 409-410. 644.
 648-650. 654
 Ammonio Monaco 281
 Ammonio Sacca 270 272. 365 380. 410
 Amos 295. 300.
 'Amr ibn al-'As 364.

Anassagora 272.
 Anastasio (discepolo di Massimo il Confessore) 111-112. 122. 129.
 Anastasio (presbiterio o discepolo di Massimo) 648.
 Anastasio Bibliotecario 122. 129-131. 245.
 Anastasio di Alessandria 218. 220. 395. 570.
 Anastasio di Antiochia 218. 220. 239.
 Anastasio di Gerusalemme 257.
 Anastasio I di Antiochia 84. 95. 206-213. 227. 285-286. 307. 652.
 Anastasio I (imperatore) 40. 42-43. 49-51. 56. 164. 197. 227-228. 264. 347. 423. 454.
 Anastasio II di Antiochia 206.
 Anastasio II (imperatore) 132-133.
 Anastasio il Persiano (santo) 103-104. 254.
 Anastasio l'apocrisario 112. 129-131.
 Anastasio Sinaita 85. 100. 188. 204. 206. 247. 260. 321-340. 344. 358. 409-410.
 Anatolio di Laodicea 346.
 Anatolio di Costantinopoli 30.
 Andragate 562.
 Andrea (catenista) 642. 650-651. 653-654.
 Andrea (conte) 549.
 Andrea di Cesarea 17. 31. 160-161. 655.
 Andrea di Creta 133. 165-166. 648.
 Andrea di Samosata 168. 181-182. 187-188. 190. 329.
 Andronico 571.
 Anfiochio di Iconio 90-91. 96. 319. 666. 668. 672.
 Anfiochio di Side 31-32.
 Anna (santa) 134. 242.
 Anniano 345-346.
 Antimo di Costantinopoli 45. 48. 145. 205. 262. 389-390.
 Antimo di Trebisonda 64-67. 360.
 Antioco 632.
 Antioco (monaco) 169. 287. 303-304.
 Antipatro di Bostra 258.
 Antonino Cesare 438.
 Antonino di Beroea 216.
 Antonio d'Egitto (santo) 39. 154. 253. 498. 504-506. 540. 563. 572.
 Antonio di Choziba 305-306.
 Antonio l'Agiografo 177-178.
 Anup 540.
 Aphu 538-540.
 Apiario 669.
 Apollinare di Laodicea 15-16. 135. 158. 226. 309. 311. 377. 613. 623-624. 633. 635. 643. 645. 649. 651-652.
 Apollo (abate) 642.
 Apollo (monaco) 559. 566.
 Apollo di Bauti 540-541.
 Apollodoro 345.
 Apollofane 142.
 Apollonio Rodio 268.
 Apringio di Calcide 185.
 Aquila 383. 655.
 Arcadio (arcivescovo di Cipro) 244-245.
 Arcadio (arcivescovo di Costanza) 406.
 Arcadio (imperatore) 25. 28. 275. 345-346. 561.
 Areta 655.
 Ario 344. 351. 560. 563.
 Aristone di Pella 409.
 Aristotele (lo Stagirita) 170. 209. 267-268. 300. 311. 365-366. 369. 373-375. 378. 381. 403. 467. 490-491.
 Armasio 323.
 Aron 542.
 Arriano 268.
 Arsenio 561. 651.
 Artemio 235.
 Asclepio 365. 458.
 Asterio Sofista 623.
 Atanasio di Alessandria 12-13. 15. 91. 109. 151-152. 271. 330. 353. 463. 502. 504-505. 509. 542-543. 548. 552-556. 560. 562. 563. 621. 623. 626. 639. 642. 645. 647. 654-655. 666. 668. 680-681.
 Atanasio di Antiochia 395.
 Atanasio di Balad 491.
 Atanasio di Corinto 648.
 Atanasio di Nisibi 164. 199.
 Atanasio di Persia 176.
 Atanasio di Qennesrê (*detto* il Cammelliere) 162.
 Atanasio II 490.
 Attico 272. 381.
 Attico di Costantinopoli v. 27. 31.
 Avito di Vienne 80.
 Babai di Nisibi 482.
 Babai il Grande 453. 459. 476. 480-482. 484.
 Babu 445.
 Bacheo 569.
 Bahram I 533.
 Bahram II 533.
 Balai 457.
 Balsamone 668.
 Bar Sahde 453.
 Barbara (santa) 134. 235.
 Bardesane 428-429. 436-437.
 Barhadbeshabba 'Arbaya 423. 474.

Barhadbeshabba (prete di Nisibi) 423. 476.
 Bar-Hebraeus (Abu l-Farag Griguryus Ibn al-'Ibri) 426.
 Barlaam 135. 238.
 Barnaba (apostolo) 158. 175. 243. 572.
 Barsanufio 17. 253. 278-279. 282. 314.
 Barsauma 461.
 Basilide 528.
 Basilio di Antiochia 178.
 Basilio di Cesarea 6. 12. 14. 16. 30-31. 88. 96. 99. 114. 167. 170. 225. 329. 383. 403. 415-416. 442. 487. 502. 503. 540. 543. 553. 555-556. 621. 623-624. 632. 634. 642. 644-645. 647. 652. 666. 668. 671-673. 679. 681.
 Basilio di Cilicia 290.
 Basilio di Seleucia 88. 639.
 Basilisco 39-41. 143. 228. 353.
 Bautò 28.
 Beda 19.
 Belisario 58. 62. 152.
 Beniamino I di Alessandria 323. 408. 570.
 Berikhisho' 484.
 Besa 544. 548. 550. 562. 566-567.
 Besarion (apa) 512.
 Boezio 237-238. 241-242.
 Bonifacio I (papa) 26.
 Bonifacio II (papa) 44.
 Bonos (Bonosos) 103.
 Buddha 238.
 Cabasilas N. 683.
 Calandio 51.
 Callinico (monaco) 39.
 Calliopio 27.
 Candidato 106.
 Carisio 79.
 Carlo il Calvo 116.
 Cassiano 348. 539.
 Cassiodoro 18. 42-43. 224. 653.
 Casso 266.
 Caterina di Alessandria (santa) 254.
 Cedreno 82.
 Celestino I (papa) 27-28. 78. 349.
 Cerinto 502.
 Cesario 159. 648.
 Cherobosco 363. 365.
 Cipriano 648. 667-668. 674.
 Ciriaco di Tiana 164.
 Ciriaco (discepolo di Eutimio il Grande) 292-293.
 Cirillo di Alessandria 8-9. 12-15. 27-37. 41. 51-52. 54-55. 57-61. 64. 66. 69-79. 101. 109. 111. 163. 167-168. 179-192. 198. 200. 223. 225. 253. 255-256. 261. 302. 307. 309. 313. 325-329. 334-337. 339. 349-352. 354. 356. 362. 376. 378. 407. 456. 463. 482. 536. 544. 552. 554. 560-561. 563. 568-569. 621. 623. 631. 633. 638-639. 641-652. 666. 668. 679. 681.
 Cirillo di Gerusalemme 639. 642. 648.
 Cirillo di Scitopoli 18. 80. 81. 163. 204. 254. 257-259. 288-289. 291-294. 296. 308-309. 315. 318.
 Cirillona 448.
 Ciro (martire) 302.
 Ciro (patriarca di Costantinopoli) 132.
 Ciro di Edessa 474-475.
 Ciro di Fasi (poi patriarca di Alessandria) 101. 118. 300. 343. 407-409.
 Ciro di Panopoli 32.
 Ciro di Tiana 164-165.
 Claudio (imperatore) 450.
 Clemente 159. 270. 272. 287. 380-381. 383. 501. 626. 638. 652-653. 655. 660. 662.
 Clemente Romano 681.
 Cleopatra 347.
 Colluto 360. 362.
 Conone di Tarso 151-153. 320. 360.
 Coricio di Gaza 263. 281.
 Corippo 47.
 Cosma (fratello adottivo di Giovanni Damasceno) 233-234.
 Cosma di Maiuma 648.
 Cosma Indicopleuste 107. 359. 389. 401-403. 410. 471. 474. 648.
 Cosma *vestitor* 134.
 Cosroe (generale) 549.
 Cosroe I (scià di Persia) 83. 206-207.
 Cosroe II (scià di Persia) 124. 285. 295. 482.
 Costante II (imperatore) 11. 102. 108-109. 671.
 Costantina (figlia di Tiberio) 97.
 Costantino (vescovo di Laodicea) 215-216. 360.
 Costantino diacono 92.
 Costantino di Antiochia 401.
 Costantino di Apamea 229.
 Costantino di Siout 395. 570-571. 573.
 Costantino I il Grande (imperatore) 25. 42. 144. 243. 253. 311. 400. 425. 450.
 Costantino il vescovo 570.
 Costantino I (papa) 132. 667.
 Costantino II (imperatore) 563.
 Costantino IV Pogonato (imperatore) 11. 133.
 Costantino V Copronimo (imperatore) 4-5. 11.

- Costantino VI (imperatore) 5
 Costanzo II (imperatore) 133 563 671
 [Cratete] 268
 Crisafio 36
 Crisippo di Gerusalemme 259
Chronicon Paschale 63 105 107 346 409
 Ctesifonte 304
 Custaios 533
- Dadisho del Bet Aramaye 482
 Dadisho Qatraya 484 485
 Dalmazio (archimandrita) 32 33
 Damascio 136 140 143 365
 Damaso (papa) 186
 Damiano di Alessandria 214 217 221 360
 392 394 400 404 558 569 573
 Damele (biblico) 226 631
 Daniele di Harran 183
 Daniele di Raithou 282
 Daniele di Salah 473
 Daniele di Sceti 408 571
 Daniele lo Stilita 32
 Davide (vescovo di Harran) 425 426
 Demetrio (santo) 146 149
 Demetrio di Filippi 60 87 145
 Demofilo 142
 Dexippo 345
 Diadoco di Fotica 17 125 283
 Didimo (il Cieco) 13 154 558 623 624
 633 636 638 645 650 655
 Diocleziano Gaio Aurelio Valerio (imperatore) 347 363 560
 Diodoro di Tarso 31 59 74 158 179 311
 478 627 652
 Diodoro Scolastico 266
 Dionigi (*magister militum orientis*) 187
 Dionigi di Alessandria 15 16 171 615 635
 639 654 666 668
 Dionigi di Antiochia 267 268
 Dionigi di Roma 16
 Dionigi di Tella 204
 Dionigi di Tell Mahre 221 426
 Dionigi il Piccolo 353 662 668 670 672
 Dionigi I Areopagita v 17 87 101 102 113
 114 118 121 123 126 135 137 142
 287 289 290 303 308 407 469 638
 Dioscoride 549
 Dioscoro (legato romano) 55
 Dioscoro di Alessandria 30 36 37 58 149
 158 183 227 255 311 343 350 355
 376 544 547 558 561 562 566 568
 616 636 681
Doctrina Patrum 85 130 141 164 165
 168 196 234 236 239 260 321 339
 360 362 393
- Domezio (vescovo di Laodicea) 215
 Domiziano (egumeno della laura del Santo Martirio) 80
 Domiziano (metropolita di Melitene) 285
 Domiziano di Ancira 75 163
 Domiziano Tito Flavio (imperatore) 222 347
 Dominno (storico) 194
 Domno di Antiochia 176 183 350 351
 Domno III (Domnino) 94 95 672
 Doroteo (curatore di una raccolta di massime di Zosimo) 287
 Doroteo 565
 Doroteo di Gaza 17 279 280
 Doroteo di Marcianopoli 37
 Dositeo 280 518
- Ebedjesu 196
 Ecumenio 17 160 161 222 223 651 652 655
 Efestone 363
 Efrem (greco) 408
 Efrem di Antiochia 58 62 64 69 163 190
 204 225
 Efrem il Siro 93 428 429 442 445 448 449
 452 456 458 459 465 472 634 639
 641 645 654
 Egeria 254
Ektbesis (Ἐκθῆσις) 10 58 59 82 102 108
 111 112 124 158 303
 Elanskaia 554
 Elena (imperatrice) 254 450
 Elia (biblico) 254
 Elia di Gerusalemme 219 257 318 357
 398
 Elia di Nisibi 453
 Elias Ekdikos 156
 Elladio di Tarso 37 184 188 189
 Enanisho 483 484
 Enanisho di Bet Qoqa 483
 Enantiofane 673
 Enea di Gaza 13 265 269 271 272 381 383
Enkyklion 41
 Enoch 540
 Eobulo di Litra 162-163
 Epifanio 157
 Epifanio arcidiacono 349
 Epifanio di Costantinopoli 44 60 62 64
 144 145
 Epifanio Scolastico 653
 Epifanio II di Cipro 393
 Epifanio di Salamina 11 158 234 266 268
 506 529 543 571 651 681
 Eraclide di Calcedonia 150

- Eracliano di Calcedonia 144 145
 Eraclide di Nissa 154
 Eraclio (imperatore) 3 4 10 101-106 108
 109 111 122-123 133 149 158 162
 244 303 305 406 407 424 478 673
 Erastostene 345
 Ereczio di Antiochia 38
 Erma 287 654
 Ermia 365
 Ermogene 349
 Erode 295 548 550
 Esichio del Sinai 284-286
 Esichio di Castabala 179
 Esichio di Gerusalemme 259 611 626 631
 638 641 644 645 648 649 654
 Eucheno 224
 Eudocia 259
 Eudossia Augusta 28 32 275 561
 Eudossio 631
 Eufemio 50
 Eufrazio (patriarca di Antiochia) 53 204
 Eugenio di Seleucia 151-153 360
 Eulogio di Alessandria 260 327 392-393
 395
 Eunomio 332 537
 Eupsycho 27
 Euripide 103
 Eusebio (presbitero tesoriere di S Sofia) 69
 80 145 163 314
 Eusebio (vescovo di Tessalonica) 146 148
 Eusebio di Alessandria 350
 Eusebio di Ancira 26
 Eusebio di Cesarea 5 11-12 18 107 144
 222 226 258 345-347 415 425 450
 457 491 560 612 616 623-625 632 634
 638 642-645 652
 Eusebio di Dorileo 34 36-37 167 183 329
 Eusebio di Emesa 226 415-416 652
 Eusebio di Eraclea 33
 Eusebona 164
 Eustazio (abate di Ancira) 287
 Eustazio di Antiochia 144 415 681
 Eustazio di Berito 183
 Eustazio di Epifania 228
 Eustazio di Perrhe 216
 Eustazio Monaco 149 150
 Eustrazio di Costantinopoli 85 88-90 215
 Eutero di Tiana 37
 Eutiche 34 36 38 40 41 51-52 58 59 64
 68 70 76 158 176 183 256 311 350-
 351 357 376 463
 Eutichio di Costantinopoli 47 84 85 88 90
 95 97 672 673
- Eutimio il Grande (santo) 18 179 183 255
 258-259 291-293
 Eutimio Zigabeno 247 654
 Eutropio 28 347
 Evagnio di Soli 243
 Evagnio Pontico 10 17 80 82 154 117 124
 125 253 265 283 287 309 348 477
 480-481 487 505 536 543 613 634
 636 638
 Evagnio Scolastico 18 47 57 82 84 85 114
 178 193 204 206 215 227-228 231
 246 263 285-287 317 358 400
 Ezechia (biblico) 401 631
 Ezechiele (biblico) 226 457
- Facondo di Ermiane 8 163 183
 Fausto (diacono alessandrino) 535
 Fausto (figlio di Dalmazio archimandrita) 32
 Felice II (papa) 51
 Felice III (papa) 40 42 356
 Filippico Bardane 132 133 165
 Filippo (biblico) 525
 Filippo (prete) 638
 Filippo di Anatolia 560-561
 Filone di Alessandria 170 270-272 340 365
 380 383 409-410 580-581 654
 Filone di Carpasia 410 633-634
 Filone lo Storico 344
 Filosseno 332
 Filosseno di Mabbūgh (Xenaias) 231 260
 433 456 459 462-463 465 468 480
 Filoteo (catenista) 640 641
 Filoteo Cocchino 286
 Filoteo del Sinai 286
 Firmino (santo) 81 163
 Firmo di Cesarea v 26 29-30
 Flavia 318
 Flaviano (governatore) 549
 Flaviano di Costantinopoli 30 36 38 176
 183-184 337 350
 Flaviano I di Antiochia 197 463 648
 Foca (imperatore) 101 103 146 149 300
Formula Hormisdæ 51 56
 Fostero 648
 Fotino (manicheo) 216
 Fotino di Costantinopoli 98 100 158
 Fozio 95 118 122 143 144 152-155 202
 204 224 226-227 264 283 290 305
 308 360 362 364 368 388 392 401
 614 647 649 652 668 673 674
 Fravita di Costantinopoli 42 356
- Gabriele (esegeta) 485
 Gabriele di Singar 476 482

Gaiano di Alessandria 64 158 162 359
 389 392 559 564
 Gaio 118 142
 Galbio 106
 Galeno 467
 Gelasio (papa) 40
 Gelasio di Cesarea 144
 Gelasio di Cizico 143-144 248
 Gemellino di Perhae 190
 Gennadio di Costantinopoli 39 176 631
 641 648 652 667 668
 Gennadio di Marsiglia 196 507 641
 Gennadio Scolario 369
 Gerasimo 294
 Geremia 226 358
 Germano di Costantinopoli 121 133 134
 366 683
 Geronimo di Gerusalemme 298 340
 Gessio 267
 Giacobbe (biblico) 463
 Giacobbe di Kaphra Rehima 178
 Giacomo (apostolo) 515 523 524 660 675
 681
 Giacomo (monaco) 478 480
 Giacomo Abila 488
 Giacomo Baradeo 69 151 205 213 214
 217 320 391-394 396 397 470 559
 Giacomo di Edessa 85 199 200 225 226
 458 490 491 634
 Giacomo di Gerusalemme 569
 Giacomo di Nisibi 445
 Giacomo di Sarug 465-466 468 473
 Giacomo il Veggente 488
 Giacomo Persiano 569
 Giamblico 365
 Gioacchino (santo) 134
 Giobbe 91 613 638
 Giobio 202 203
 Giordanes 241
 Giorgio (cattolico) 483 485
 Giorgio (Eleusios) Siceota 151
 Giorgio (igumeno del monastero di Beella)
 291
 Giorgio (monaco martire) 453
 Giorgio (santo) 165 244
 Giorgio (vescovo di Hirta) 443
 Giorgio Arsas 101
 Giorgio degli Arabi 491
 Giorgio di Alessandria 407
 Giorgio di Nicomedia 105
 Giorgio di Pisidia 48 103 105
 Giorgio il Chozibita 305-306
 Giorgio il Grammatico 158
 Giorgio Monaco 82 157-158
 Giorgio Sincello 107 345-346
 Grosafat 135
 Giovanni (apostolo) 518 523
 Giovanni (discepolo di Giovanni di Paralos)
 570
 Giovanni (evangelista) 66 142 160 222
 223 287 564 594 614 649
 Giovanni (martire) 302
 Giovanni (padre di Cirillo di Scitopoli) 291
 Giovanni (patriarca di Gerusalemme) 233
 241
 Giovanni (presbitero della chiesa di Chalko-
 prateia) 105
 Giovanni (santo) 681
 Giovanni (storico) 144
 Giovanni (vescovo di Cizico) 115
 Giovanni (vescovo di Ierapoli) 176
 Giovanni bar Aphtonìa 87 225 226 467
 490 634
 Giovanni bar Penkaye 424 483
 Giovanni Battista (santo) 91 134 147 165
 259 301 347 390 410 548 550 564
 565
 Giovanni Cassiano 648
 Giovanni Claudus 405
 Giovanni Climaco 17 282 284 286 652
 Giovanni Crisostomo (santo) 12 16 27 28
 39 91 108 134 170 181 192 225 235
 241 249 280 299 407 475 481 502
 540 553 554 556 560 561 614 618 621
 623 632 634 638 639 642 644 646-653
 669 681
 Giovanni Damasceno (santo) 11 14 19-20
 31 45 168-169 179 204 233 241 244
 247 296 298 314-315 371 375 376 652
 667
 Giovanni del Sinai 254
 Giovanni di Alessandria 366 368
 Giovanni di Amida 454
 Giovanni di Antiochia 28-29 33-37 41 74
 179-183 185-191 409
 Giovanni di Apamea 459 468 473
 Giovanni di Ashmunem 395
 Giovanni di Berito 184
 Giovanni di Beth Hanina 404
 Giovanni di Bostra 681
 Giovanni di Carpato 155-156 648
 Giovanni di Celle 391 393 406
 Giovanni di Cesarea (Grammatico) 57 62
 70 198 260 261 367 368 393
 Giovanni di Choziba 260
 Giovanni di Cizico 116 123
 Giovanni di Costantinopoli 164

Giovanni di Dalyatha 231 424 481 483
 487 488
 Giovanni di Efeso 97 152 204 214 296
 320 390-391 394 404-405 423
 Giovanni di Epifania 227-228
 Giovanni di Euboea 242
 Giovanni di Gabala 230
 Giovanni di Gaza 17 253 278-279 292 314
 Giovanni di Germanicia 181
 Giovanni di Licopoli 567-568
 Giovanni di Mauma 355 565
 Giovanni di Nikiu 96 323 359 408-409
 563
 Giovanni di Paralos 395 514 570
 Giovanni di Raithou 283
 Giovanni di Scitopoli 123 135 169 289-290
 Giovanni di Shmun 570 572
 Giovanni di Tessalonica 146-149
 Giovanni Diacrinomeno 226-227
 Giovanni Drungario 226 631 641 642 644
 Giovanni Filopono 96 152 153 208 212
 217 237 320 360 363 369 373-383 388
 393 395 396 398 403 410
 Giovanni I (papa) 44
 Giovanni II (papa) 60-62 64 79 87 145
 Giovanni II Comneno 678
 Giovanni II di Cappadocia 50
 Giovanni II di Costantinopoli 43
 Giovanni II Nicota 358
 Giovanni III 426
 Giovanni III (papa) 85
 Giovanni III Scolastico 89 94-97 152 213
 320 368 662 666 671-673
 Giovanni il beato recluso 570
 Giovanni il Cubiculario 113 122-123
 Giovanni il Solitario 456 459 468
 Giovanni IV (papa) 108
 Giovanni IV (patriarca di Alessandria) 95
 207
 Giovanni IV di Gerusalemme 317
 Giovanni IV il Digiunatore 97-100
 Giovanni l'Egiziano 390-391
 Giovanni l'Elemosimere 176 244-245 248
 292 295 297 300 305 344 406-407
 Giovanni l'Escasta 291-293
 Giovanni l'Ossita 156
 Giovanni lo Sulita 458
 Giovanni Malalas 85 95 107 193 194 228
 347 409
 Giovanni Mosco (o Giovanni Eukratas) 18
 150 245 285 289 295-297 300 302
 318 406
 Giovanni Presbitero 573
 Giovanni Rufo (di Beit-Rufin o di Antiochia)
 274-275
 Giovanni Scoto Eriugena 116-117 289
 Giovanni VI di Costantinopoli 132-133
 Giovenale di Gerusalemme 255-256 275
 318 562
 Gioviano (imperatore) 445
 Girolamo 80-81 170 253 507-508 649 652
 Giuda 91 550
 Giuda Tommaso (apostolo) 439 525
 Giuliano (arano) 638 660
 Giuliano (architetto) 267
 Giuliano (presbitero) 404-405
 Giuliano di Alicarnasso 64 84 158 161-162
 197-198 201 203 206 261 317 358-359
 361 389 395-397 404 409 559-560
 Giuliano di Atramizio 146
 Giuliano di Bostra 290
 Giuliano di Eclano 638
 Giuliano di Serdica 33
 Giuliano di Tabia 38
 Giuliano l'Apostata 175 268 561
 Giulio (papa) 671 681
 Giulio Africano 645 648
 Giulio Cesare 347 423
 Giulio Africano 216
 Giunilio 224
 Giuseppe 655
 Giuseppe Flavio 223 642 648
 Giuseppe Hazzaya 476 481 483-484 489
 Giustiniano (padre di Germano di Costanti-
 nopoli) 133
 Giustiniano I (imperatore) 3 6 9-10 13 44
 46-50 54-89 95-96 145 148 152 163
 168 193 197 205-206 215 227-228 230
 254 263 292 306 309 312 314-316
 321 360 367 389 394 423 475 477
 559 564 566 570 672 673
 Giustiniano II Rhotmetro (imperatore) 7
 132-133 170 667
 Giustino I (imperatore) 9 40 43-44 49 50
 52 56 63 97 161 197 228-229 389
 404 423 463 466 559
 Giustino II (imperatore) 88 95 152 200
 213 228-229 285 320 368 389 423
 Giustino martire 160 270 648 655
 Giustino samantano 537
 Giwargis (Giorgio) I di Seleucia Ctesifont
 230
 Golinduch (martire) 90 215
 Graziano 662
 Gregenzio 306
 Gregorio Ab-'l Fara- (Barhebreo) 364 365
 Gregorio di Agrigento 169-171 636

- Gregorio di Alessandria 227.
 Gregorio di Antiochia 285-286.
 Gregorio di Cipro 482.
 Gregorio di Nazianzo 12. 17-18. 109. 114-116. 118. 157. 159. 169-170. 238-239. 271. 279-280. 478. 502. 557. 631. 641. 647. 651. 668. 681.
 Gregorio di Nissa 88. 115. 120. 126. 170-171. 225. 236. 264. 268-269. 271-273. 332. 335. 377. 381. 383. 400. 502. 557-558. 615-616. 626. 632-636. 644. 647. 651. 666. 668.
 Gregorio il Teologo 635. 666.
 Gregorio Magno (papa) 88. 90. 97. 100. 170. 207. 296. 360. 392.
 Gregorio Presbitero 157.
 Gregorio Taumaturgo 635-636. 639. 643. 666. 668.
 Gregorio (esarca del nord Africa) 119.
 Gregorio (presbitero) 642.
 Gregorio (santo) 679.
 Habib (martire) 452.
 Haddad P. 424.
 Hareth-bar-Gabala 320.
 Henana di Adiabene 424. 474-477. 479. 481-482.
Henoticon 9. 39. 43. 48. 50. 52. 55. 57. 64. 70. 72. 73. 77. 164. 195. 197. 257. 262. 266. 356. 357. 559.
 Heraklammon 549.
 Herban 306.
Historia monachorum in Aegypto 154. 541. 543.
 Iazdkart I 453.
 Iazdkart II 453.
 Ibas di Edessa 10. 58-59. 76-79. 163. 176. 183. 190-192. 339. 367. 461.
 Ibn al-Qifti 364. 367.
 Ieraca 506.
 Ierocle 266. 270. 272. 380.
 Ieronimo 567.
 Ieroteo 140. 469.
 Ignazio di Antiochia 287. 504. 648. 660. 681.
 Ilario (eremita) 253.
 Ilario di Poitiers 638.
 Imerio (retore) 268.
 Imerio di Nicomedia 37.
 Inachio 30.
Inno acatisto (Akathistos) 19. 101.
 Innocenzo di Maronea 60. 63. 87. 145.
 Innocenzo I (papa) 175.
 Ipazio di Efeso 39. 58. 61. 63. 69. 87. 145. 150. 631. 641.
 Iperechio 407.
 Ippolito 160. 347. 557. 621. 634-635. 643. 645. 655. 659. 664.
 Irene (madre di Costantino VI) 5.
 Ireneo 160. 287. 516-517. 524. 552. 642. 650. 655.
 Ireneo di Harpasos 165.
 Ireneo di Tiro 183. 185-186. 351.
 Isaac (monaco) 542.
 Isaac di Seleucia Ctesifonte 670.
 Isacco (patriarca) 189. 463.
 Isacco di Antiochia 458. 481.
 Isacco di Gerusalemme 304.
 Isacco di Ninive (Isacco il Siro) 230-233. 482. 484-485. 487.
 Isaia 138. 196. 226. 267. 281. 487. 501. 540. 542. 616. 631. 641.
 Isaia (abba) 277.
 Isaia di Ermopoli 355.
 Isaia di Gaza (e/o Sceti?) 274. 277. 280. 648.
 Isaia di Tahal 479.
 Isaia l'Anacoreta 277.
 Ishai 474-475.
 Isho'bar Nun 483.
 Isho'yabh II 477-478. 488.
 Isho'yabh III il Grande 475. 477-479. 481. 483.
 Isho'yabh (vescovo di Ninive) 478.
 Isidoro (amministratore) 219.
 Isidoro (gnostico) 528.
 Isidoro di Pelusio 349. 627. 635. 639. 643. 646. 650. 652.
 Isocrate 45. 268.
 Isodad di Merv 196.
 Kaleb Ella Asbeha (Elesboam) (re) 306.
 Karkha di Bet Sloh 453.
 Kjarur 512.
 Lamprizio 349.
 Leone I Magno (papa) 8. 26-27. 30-31. 37. 39. 41. 43. 50. 52. 54-55. 62. 73. 78-79. 168. 183-184. 211. 290. 336. 352-354. 358. 376. 397. 648.
 Leone I il Trace (imperatore) 31. 37-39. 106. 176. 178. 353. 410. 669.
 Leone III l'Isaurico (imperatore) 4. 11. 26. 133.
 Leone Magister 46.
 Leone Patrizio 647.
 Leone VI (imperatore) 647.
 Leonzio (monaco) 169-170.
 Leonzio (presbitero di Costantinopoli) 80. 90-92. 319.

- Leonzio (presbitero di Gerusalemme) 299.
 Leonzio di Arabisso 85.
 Leonzio di Bisanzio 14. 32. 85. 88. 90. 150. 163. 168. 202. 209. 239. 261. 307-313. 316. 321. 359. 376-377. 563.
 Leonzio di Gerusalemme 76. 90. 260-261. 289. 308-309. 312-313.
 Leonzio di Neapolis 244-248. 297. 340. 406.
 Leonzio Scolastico 310-311.
 Levi 524.
 Libanio 268.
 Liberato 31. 87. 145. 204. 316. 358-359. 563.
 Licinio 144.
 Lollino 224.
 Longino 355. 562. 566-567.
 Longino di Nubia 391. 393. 404-406.
 Longino (presbitero) 145.
 Luca (evangelista) 225. 564. 573. 616. 647-648.
 Luciano 268. 438.
 Lucio 567.
 Macario 39. 114. 120. 125. 155. 487. 561-562.
 Macario Crisocefalo 647-649.
 Macario di Antiochia 228-229. 231.
 Macario di Corinto 277. 284. 286.
 Macario di Magnesia 631-632.
 Macario di Tkou 566.
 Macario l'Egiziano 480. 540.
 Macedonio 42. 50. 161. 311. 542.
 Macrina 268.
 Manasse (monaco) 559. 630.
 Mani (o Manicheo) 532. 534. 560.
 Mar Aba 402. 471. 474-475.
 Mar Afnimaran 487-488.
 Mar Dadisho 191.
 Mar Gani 487.
 Mar Giorgio 480.
 Maran Zeka 488.
 Marcello di Ancira 504.
 Marciano 566-568.
 Marciano (imperatore) 3. 37. 256. 352-353.
 Marciano (pretore) 267.
 Marciano (vescovo di Gaza) 281.
 Marcione 436.
 Marco (evangelista) 225. 572. 616. 647.
 Marco (monaco siro) 487.
 Marco (vescovo) 542.
 Marco (vescovo di Balad) 477.
 Marco diacono 275-276.
 Marco diadoco 344.
 Marco di Isauria 215.
 Marco l'Asceta 284.
 Marco l'Eremita 164. 280.
 Mari 59. 76-77. 681.
 Maria (madre di Marciano) 281.
 Mariano (prefetto) 148.
 Mariniano (console) 266.
 Marone di Anazarbo 260.
 Marone di Edessa 328-329. 339.
 Marsane 529-530.
 Marta (madre di Simeone Stilita il Giovane) 229.
 Martina 108.
 Martino I (papa) 11. 109. 111. 131. 299.
 Martirio di Antiochia 192. 195. 670.
 Martirio di Gerusalemme 257.
 Martirio (abba) 282.
 Martirio-Sahdona 476. 478-479. 481.
 Martyrios 568.
 Marutha di Maipherqat 452-453. 455.
 Massenzio 195.
 Massimiano di Costantinopoli 28. 37. 180. 349.
 Massimiliano (o Massimino) di Anazarbo 180-181. 184.
 Massimo di Antiochia 183. 255.
 Massimo il Confessore 10-11. 14. 102. 105. 108-132. 135. 144. 156-158. 168-169. 212. 236-237. 239. 244. 264. 283-284. 289. 300. 303. 307. 332. 360. 632. 635. 642. 647-648. 652. 654. 683.
 Matteo (evangelista) 525. 564. 573. 646.
 Matteo (santo) 567.
 Matteo Blastares 99-100.
 Mattia (apostolo) 523.
 Maurizio (imperatore) 89. 97-98. 100. 148. 207. 227-228. 285. 295.
 Melchisedek 472. 520.
 Melezio di Mopsuestia 179. 184-186. 189. 241.
 Melezio di Antiochia 670.
 Melitone di Sardi 502-504. 553.
 Melitone il Filosofo 438.
 Memnone di Efeso 34. 182.
 Mena 45-46. 65. 67. 80-81. 88-89. 101. 108. 148. 163. 314.
 Menandro 268.
 Mercurio (santo) 560.
 Mesrop Maštoc' 577. 579. 593.
 Metodio (santo) 674.
 Metodio d'Olimpo 160. 638. 648.
 Metodio di Patara 631.
 Metrofane 626.
 Michele il Siro 32. 84. 162. 275. 367. 371. 372. 426. 563.
 Michele Psello 264. 283. 632.

Michele VIII Paleologo 678
 Miles di Rai 452
 Mimmerno 170
 Mnasone 409
 Modesto di Gerusalemme (santo) 34 304
 306 406 648
 Mose 141 196 254 383 402 631
 Mose (archimandrita) 567
 Mose (monaco) 281
 Mose di Keft 573
 Mundhir bar Hareth 214

Namosaya 472
 Narsai 455 456 460 462 465 473
 Narsete 83 405 564
 Nefalio 197 261 325 329 356 357
 Nemesio di Emesa 236 239 377 378
 Neoterio 185
 Nersete di Lambron 595
 Nestoriano 194
 Nestorio 8 10 15 28-31 33 37 41 51-53
 55 58 59 61 66 68 70 71 74 76 78 79
 158 167 179 182 185 187 189-192 227
 228 230 243 256 290 309 311 324-
 326 329 336 337 349 351 354-355 462
 471 475 478 544 546 561 681
 Nestorio di Nuhadra 483
 Nettario 673
 Niceforo Callisto Xanthopoulos 27 228
 283 363-364 367 371-372 383
 Niceforo di Costantinopoli 247
 Niceforo Kalogeras 654
 Niceforo Urano 206
 Niceforo (catena di) 621 631
 Niceta Coniate 69
 Niceta di Eraclea 225 358 611 616 639
 640 642 647-649 652
 Nicia (vescovo di Laodicea) 215
 Nicodemo l'Agiorita 277 284 286
 Nicodemo (Filocalia) 114 120 155
 Nicola (santo) 165
 Nicola di Ancira 164 631 650
 Nicola di Andria 683
 Nicola IV Muzalone 642
 Nilo di Ancira 171 224 264 287 632-636
 638-639
 Nonno (origenista) 81 308 316
 Nonno di Harran 425
 Nonno di Panopoli 46 48 103
 Numentio 379

Olimpiade 108 154
 Olimpiodoro Diacono 16 358 365 613
 627 632 634-636 638 640 642

Omar (califfo) 364
 Omar II (califfo) 489
 Omero 268 528 530 537
 Onofrio 543 573
 Onorio (imperatore) 561
 Onorio (papa) 101-102 109 111 229 300
 Origene 10 13 16-17 68 75 80 117 120
 125 154 163 225 226 239 258 264
 271-272 313-314 316 383 500 503
 613-614 621 623 627 631 636 638
 642 645 647 649 651 654 655
 Orione di Tebe 332
 Ormsda (papa) 40 43-45 50 51 53 57 61
 144
 Orsiesi 506 507 510 512 535 536 540
 Ossio di Cordova 671
 Ovidio 48

Pacomio 498 505-512 514 540 553 567
 568
 Pafnuzio 144
 Palladio 154 192 348 407 503 514 539
 669
 Palladio (vescovo di Najrân) 306
 Pambo di Sceti 568
 (p)Amoun 540
 Pancrazio (santo) 321
 Panfilo Teologo 203 258 321
 Panodoro 345-346
 Pantaleone (presbitero bizantino) 299
 Panteno 272 380
 Paolo (apostolo) 71 135 140 301 519 524
 572 652 660
 Paolo di Antiochia (il Nero o di Beith Ukka
 me) 44 152 213 214 217 320 391-394
 404-405
 Paolo di Callimico 199 203
 Paolo di Edessa 200 226
 Paolo di Elusa 289 294 318
 Paolo di Emesa 179 180 335 648
 Paolo di Nisibi (Paolo il Persiano) 83 216
 475 490
 Paolo di Samosata 15 158 192 329 354
 665
 Paolo di Tabennesi 69 145 204
 Paolo di Tamma 537 540
 Paolo di Tebe 505
 Paolo di Tella 430
 Paolo Evergetino 277
 Paolo II di Costantinopoli 109 111 229
 Paolo il Greco 289
 Paolo l'Ebreo 53
 Paolo Silenziano 46 48
 Papa bar Aggai 452 453

Papia 160 655
 Papisco 340 409
 Papnute 542 543 562 568
 Papohe 541
 Pappos 534
 Parasceve (santa) 242
 Partenio 29
 Paterno di Tomi sul Krim 53
 Patrizio (monaco di S Saba) 231
 Pelagio 27 181
 Pelagio (apocrisano) 316
 Pelagio di Celenders 216
 Pelagio I (papa) 69 75 80-81 83
 Pelagio II (papa) 100
 Petra (apa) 541
 Phaidon 144
 pHib 540 541
 Pietro (V sec.) 562
 Pietro (apostolo) 301 450 502 515 523
 525 564 572
 Pietro (prefetto d Africa) 122
 Pietro di Apamea 44 67
 Pietro di Callimico 214 217-221 394-395
 397 401 470
 Pietro di Gerusalemme 69 80 163 314-315
 Pietro di Laodicea 647
 Pietro di Mira 38
 Pietro di Traianopoli 35
 Pietro Iberico 197 256 274-275 390 569
 Pietro il Fullone 40 51 175 194-195 204
 227 274 317 458
 Pietro I di Alessandria 344 564 666 668
 Pietro II di Alessandria 281
 Pietro IV di Alessandria 213-214 391-394
 404
 Pietro Lombardo 234 241
 Pietro Mongo 40 42 51 195 257 356-357
 559 564 568
 Pietro Presbitero 132
 Pietro Sabbazio 49
 Pindaro 268
 Piro di Costantinopoli 102 108-109 111
 119 123-124
 Pisenzio di Keft 570 572
 Platone 45 125 267-269 271-272 381-383
 526 530 537
 Plouto 267 269-272 375 379 530
 Plutarco 272 381
 Polibio 268
 Policarpo 142 287 433
 Policronio di Apamea 638 643-644
 Policronio il Diacono 613 633 636 643
 Polifane 537
 Pontano 156

Pontone 266
 Porfirio 234 270-272 275-276 365 377
 380-381 529
 Prmasio di Adrumeto 216
 Proba il Sofista 217 221
 Probo 395 470
 Proclo Licio Diadoco 135 136 140 143
 194 264 266 272 365 381
 Proclo di Cappadocia 164
 Proclo di Costantinopoli 28-29 31 35 36
 38 57 159 182 191 319
 Procopio di Cesarea 47 49 57 228 264
 405
 Procopio di Gaza 13 16 262-265 267-268
 281 611 615-616 621 622 632-636 641
 Properzio 48
 Proterio Alessandrino 9 38 257 352 353
 pSeleusio 542
 Pseudo-Agatonico 348
 Pseudo-Andrea 653 654
 Pseudo-Basilio di Cesarea 504
 Pseudo-Cesareo 65
 Pseudo-Cesario 158-159 360
 Pseudo-Cirillo 239
 Pseudo-Clemente 287
 Pseudo-Dionigi di Tell-Mahre 425
 Pseudo-Dionigi l'Areopagita 159 169 198
 242 270-272 275 309 328 378 383
 467 487 681
 Pseudo-Dioscoro 544
 Pseudo-Ecumenio 651-652 654
 Pseudo-Gregenzio 306
 Pseudo-Martino di Antiochia 192
 Pseudo-Mosè di Corene 401
 Pseudo-Pietro di Laodicea 647-649
 Pseudo-Procopio 632
 Pseudo-Tito di Bostra 647
 Pseudo-Zaccaria Retore 423
 pSulusia 542
 Pulcheria 28

Quore 455 461

Rabban Shabur 484-487
 Rabbula di Edessa 187-192 432 451 455
 456 459 461 463
 Rabbula di Samosata 184
 Regino di Costanza 243
 Romano Grammatico 365
 Romano il Melode 19 93 166
 Romano (monaco) 197 355
 Rufino 81 144 248 623 652
 Rufus di Shotep 395 570 573
 Rustico 180 189

- Saba 18. 291-293. 308. 314. 674.
 Sabba 281.
 Sabello 219.
 Sabiniano 176.
 Sahak 27. 179.
 Salmaios 533.
 Salomone 86. 171. 434-435. 504.
 Sarapione (diacono) 266.
 Scenute 511. 514. 536-537. 539-540. 544-551. 553. 558-559. 561. 566-568.
 Scitiano 534.
 Sebeos 305.
 Senofonte 268.
 Serapione 438. 681.
 Sergia 108.
 Sergio di Cipro 249.
 Sergio di Rish'ayna 365. 467. 469.
 Sergio di Tella 213-214. 364. 366.
 Sergio I di Costantinopoli 10. 14. 100-103. 105-109. 111. 118. 123-124. 300. 303. 307. 323. 364. 407. 478.
 Sergio il Grammatico 197-198. 201. 203. 368. 377.
 Sergio (papa) 667.
 Sergio (santo) 286.
 Sergio (vescovo di Arsinoe) 307.
 Serido 278-279.
 Sesto (filosofo) 581.
 Sesto Giulio Africano 107. 345-347.
 Seth 518.
 Severiano di Gabala 554. 638. 650-652.
 Severo (monaco) 634.
 Severo (scriba) 425.
 Severo di Antiochia 8-9. 14. 44-45. 48. 50. 52. 57-58. 62-65. 67-68. 73. 91. 97. 104. 145. 149-150. 152-153. 161-162. 164. 168. 184. 197-201. 203. 205-206. 209. 215. 220. 222. 226. 260-262. 266. 275. 290. 325. 329. 357-359. 363. 367-368. 376. 378. 389-390. 392. 399. 400. 404. 463. 466. 490. 559. 564. 631. 638-639. 642-644. 647. 650-651. 653. 664. 670. 681.
 Severo di Ashmunein 359. 556. 563. 572-573.
 Severo di Sebekt 225. 490-491.
 Severo di Sinnada 33.
 Shahid I 426.
 Shapur I 441.
 Shapur II 443. 445. 452-453.
 Shem'on de-Taybutteh (Simeone il Pieno di Grazia) 233.
 Shubhalmaran 482.
 Sibilla (ama) 540.
 Sikydites 265. 635.
 Silvestro (papa) 648.
 Simeone di Bet Arsham 453-454.
 Simeone di Tessalonica 683.
 Simeone il Folle 246.
 Simeone il Nuovo Teologo 284. 641.
 Simeone Metafraste 297.
 Simeone Stilita il Giovane 95. 206. 229.
 Simeone Stilita il Vecchio 177-178.
 Simeone (biblico) 319.
 Simmaco 265. 635.
 Simone (santo) 453.
 Simone di Taibuto (o Taibuteh) 483. 486-487.
 Simone il Mago 502. 518.
 Simplicio 365-366.
 Simplicio (papa) 40.
 Sinesio di Cirene 18. 268. 271. 648.
 Sisto (papa) 349.
 Socrate Scolastico 18. 27. 29. 42. 144. 160. 248.
 Socrate (filosofo) 537.
 Sofia (moglie di Giustino II) 152.
 Sofocle 268.
 Sofronio di Gerusalemme 10. 101-102. 111. 113. 123. 244-245. 295-297. 299-303. 323-324. 393. 406.
 Sopatro 266. 401.
 Soti 345.
 Sozomeno Scolastico 18. 27. 42. 160. 192. 453.
 Spiridone (santo) 144. 244. 246. 248.
 Stefano (beato) 488.
 Stefano (compagno di studi di Enea di Gaza) 266.
 Stefano (vescovo di Hnes) 566.
 Stefano bar Sudaili 468-469.
 Stefano di Alessandria 300.
 Stefano di Bostra 297. 340.
 Stefano di Cipro 152.
 Stefano di Ierapoli 90. 176.
 Stefano di Larissa 44.
 Stefano di Siunia 645.
 Stefano Gobar 388.
 Stefano il Sofista 217. 221. 395. 470.
 Stefano II di Ierapoli 215. 360.
 Strategio 303-304.
 Stratonico 537.
 Successo di Diocesarea 189.
 Suidas 267. 367-369.
 Talassio Abate 131-132.
 Talassio di Cesarea di Cappadocia 26. 29. 31.
 Talassio il Libico 116-117. 122.

- Tarasio 641.
 Tauro 382.
 Taziano 428. 430. 432-433. 435.
 Temistio di Alessandria 65. 152-153. 216. 359-362.
 Teoctisto 567.
 Teodato (re dei Goti) 65.
 Teodora 48. 57. 63. 65. 67. 69. 151. 159. 205. 216. 320. 360. 389. 564.
 Teodoreto di Ciro (o di Cirro) 8. 10. 12. 14-15. 18. 33. 42. 59. 74. 76. 79. 144. 163. 167-168. 175. 177-178. 181-183. 186-189. 226. 236. 264. 276. 307. 337. 350-351. 354. 367. 614. 618-621. 623-625. 631-632. 634. 640-644. 652.
 Teodoro (amministratore) 219.
 Teodoro (monaco pacomiano) 507. 509-511. 540.
 Teodoro (papa) 109. 229.
 Teodoro (santo) 259.
 Teodoro (sofista) 266.
 Teodoro (vescovo di Petra) 288. 294.
 Teodoro (vescovo di Pharan) 101.
 Teodoro (vescovo di Trimitunte) 249.
 Teodoro di Cipro 175.
 Teodoro Abu Qurra 235.
 Teodoro Ascida 75. 80-81. 163. 314-317.
 Teodoro bar Kōnai 492-493.
 Teodoro Diacono 110.
 Teodoro di Alessandria 213. 217. 366. 391-393. 404-405.
 Teodoro di Bostra 320.
 Teodoro di Copri 391. 404-406.
 Teodoro di Eraclea 16. 226. 642. 647-649.
 Teodoro di File 359. 404-406.
 Teodoro di Karh Guddan 467.
 Teodoro di Merw 467.
 Teodoro di Mopsuestia 10. 31. 59. 68. 74-77. 79. 158. 163. 179. 181. 184. 190-192. 196. 216. 230. 311. 367. 380. 383. 402. 455. 461-462. 471. 475. 478. 481. 492. 614. 638. 641. 643. 647-649. 651. 681. 683.
 Teodoro di Pafo 248.
 Teodoro di Pharan 307-308.
 Teodoro di Raithou 239. 307-308. 311.
 Teodoro di S. Giorgio 151.
 Teodoro di Scitopoli 81. 289. 315-316.
 Teodoro il Lettore 18. 42-43. 195. 227.
 Teodoro Monaco 361-362. 646.
 Teodoro Sincello 105-106.
 Teodoro Spudeo 131.
 Teodoro Studita 97. 280. 282. 678.
 Teodosio (figlio dell'imperatore Maurizio) 97.
 Teodosio I (imperatore) 5. 561. 567-568.
 Teodosio II (imperatore) 26-28. 31-37. 42. 182-183. 227. 255. 350-351. 442.
 Teodosio (monaco) 255.
 Teodosio (presbitero alessandrino) 391. 404-406.
 Teodosio (vescovo di Cesarea in Bitinia) 130.
 Teodosio (vescovo di Scitopoli) 289.
 Teodosio di Alessandria patriarca 48. 64-65. 69. 96. 151-153. 205. 213. 217. 320. 359-360. 362. 368. 389-394. 398. 404. 559. 563-565. 568.
 Teodosio di Gerusalemme 256. 275.
 Teodosio il Cenobiarca 288-289. 294. 318.
 Teodoro (magistrato) 549.
 Teodoto di Ancira 35.
 Teodoto di Antiochia 181.
 Teodulo (presbitero ed esegeta) 196.
 Teofane (cronista) 63. 133. 162. 207.
 Teofane il Confessore 351.
 Teofane il Recluso 231.
 Teofilatto (esegeta) 651. 654.
 Teofilatto di Achrida 641.
 Teofilatto Simocatta 215.
 Teofilo di Alessandria 13. 345-346. 355. 514. 535-536. 538-539. 545. 547. 560. 569. 638. 643. 651. 666. 668-669.
 Teofobio 362.
 Teognio (presbitero di Gerusalemme) 318.
 Teogonio 289. 294.
 Teona 151-153.
 Teopista 565.
 Teopisto Diacono 352. 562. 567.
 Teopompo (scolastico) 118.
 Teotecno (vescovo di Livia) 288.
 Tiberio (imperatore) 90. 97. 207. 214. 227-228. 295.
 Ticone (vescovo di Amathous, santo) 406.
 Ticonio 224.
 Timoteo (corrispondente di Eustazio) 149.
 Timoteo (diacono alessandrino) 535. 562.
 Timoteo (discepolo di Paolo) 136. 141.
 Timoteo (presbitero di Gerusalemme o di Antiochia) 91. 318-319.
 Timoteo (storico) 194.
 Timoteo Alessandrino 681.
 Timoteo Eluro (Timoteo II di Alessandria) 38. 41. 51. 149. 167. 184. 353-356. 358. 410. 543-544. 560-561. 565. 568-569.
 Timoteo I 483. 488-489.
 Timoteo I di Costantinopoli 43. 372. 383.
 Timoteo IV (III) di Alessandria 52. 162. 358-359. 389. 392. 559. 564.

- Timoteo Presbitero 105.
 Timoteo Primo di Alessandria 666. 668.
 Timoteo Salofaciolo (Pshoi) 561.
 Tito (*comes domesticorum*) 185.
 Tito (ierarca) 142.
 Tito di Bostra 225. 647-648.
 Tolomeo 345.
 Tommaso (apostolo) 515. 523.
 Tommaso (Gerusalemme) 303.
 Tommaso (manicheo) 534.
 Tommaso (monaco) 115. 118. 122.
 Tommaso d'Aquino (santo) 241. 369.
 Tommaso di Edessa 470-471. 474-475.
 Tommaso di Eraclea 225.
 Tommaso di Germanicia o di Damasco 216.
 Tommaso di Harqel 433.
 Tommaso di Marga 480.
 Tommaso di Tessalonica 87.
Tomus ad Flavianum (Leone Magno) 30.
 37. 39. 41. 52. 54. 55. 58. 59. 62. 65. 66.
 69. 79. 84. 195. 211. 257. 336. 352. 354.
 358. 397. 475.
 Totila 74.
 Traiano (imperatore) 451.
 Triphyllios 248.
 Tucidide 268.
 Τύπος 11. 102. 109.
 Ulpiano 266.
 Unnerico (re) 265. 268.
 Vahram II 452.
 Vahram V 453.
 Valente (imperatore) 561.
 Valentiniano (imperatore) 28. 561.
 Valentiniano III (imperatore) 347.
 Valentino 515-516. 528.
 Victor (apa) 512.
 Victor di Tabennesi 568.
 Vigilio (papa) 10. 46. 75. 83. 88. 101. 108.
 Vigilio di Tapso 8.
 Vitaliano 53-54.
 Vittore (diacono) 53.
 Vittore di Antiochia 224-225. 631. 643. 645.
 647.
 Vittorino di Petovio 17.
 Vologeso 445.
 Yazid (califfo) 11.
 Yovhannēs Vanakan 640.
 Zaccaria 399.
 Zaccaria (santo) 134.
 Zaccaria di Gerusalemme 303-305.
 Zaccaria Scolastico (o Retore) 13. 18. 40. 42.
 64. 184. 228. 257. 262-263. 266-267. 275.
 356. 563.
 Zaccheo 448.
 Zenobio (archimandrita) 567.
 Zenobio (discepolo di Efrem) 458.
 Zenobio di Zefiro 177.
 Zenodoro 266.
 Zenone di Kurion 243.
 Zenone (imperatore) 9. 39-41. 50-51. 143.
 168. 196. 228. 243. 257. 263. 266-267.
 353. 356-357. 559.
 Zenone l'Isaurico (*magister militum*) 194.
 Zoilo 69.
 Zonara 57. 133.
 Zoneo 267.
 Zooro 67.
 Zoroastro 453. 515. 521.
 Zosimo 28. 287.
 Zostriano 521.
 Zotenberg H. 32.
 Zuntz G. 641.

INDICE GENERALE

| | |
|--|----|
| PRESENTAZIONE DI ANGELO DI BERARDINO | v |
| ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI | vi |

I. INTRODUZIONE

DI MANLIO SIMONETTI

| | |
|--|----|
| 1. L'ambiente politico e sociale | |
| 2. L'ambiente religioso | |
| 3. La produzione letteraria | 1. |
| Bibliografia | 20 |

II. LETTERATURA DI AREA COSTANTINOPOLITANA
E MICROASIATICA

| | |
|--|---|
| Introduzione | 2 |
| ATTICO DI COSTANTINOPOLI | 2 |
| EUDOSSIA AUGUSTA | 2 |
| MASSIMIANO DI COSTANTINOPOLI | 2 |
| ALIPIO PRESBITERO | 2 |
| PARTENIO DI COSTANTINOPOLI | 2 |
| FIRMO DI CESAREA | 2 |
| ANATOLIO DI COSTANTINOPOLI | 3 |
| BASILIO ARCHIMANDRITA | 3 |
| ANFILOCHIO DI SIDE | 3 |
| CIRO DI PANOPOLI | 3 |

| | |
|---|----|
| DALMAZIO ARCHIMANDRITA | 32 |
| GIULIANO DI SERDICA | 33 |
| SEVERO DI SINNADA | 33 |
| EUSEBIO DI ERACLEA | 33 |
| MEMNONE DI EFESO | 34 |
| EUSEBIO DI DORILEO | 34 |
| TEODOTO DI ANCIRA | 35 |
| PIETRO DI TRAIANOPOLI | 35 |
| EUTICHE | 36 |
| FLAVIANO | 36 |
| DOROTEO DI MARCIANOPOLI | 37 |
| ERECZIO DI ANTIOCHIA | 38 |
| GIULIANO DI TABIA | 38 |
| PIETRO DI MIRA | 38 |
| CALLINICO | 39 |
| ACACIO DI COSTANTINOPOLI | 39 |
| ZENONE | 40 |
| BASILISCO | 41 |
| FRAVITA DI COSTANTINOPOLI | 42 |
| TEODORO IL LETTORE | 42 |
| GIOVANNI II DI COSTANTINOPOLI | 43 |
| EPIFANIO DI COSTANTINOPOLI | 44 |
| AGAPITO DIACONO | 44 |
| MENA | 45 |
| PAOLO SILENZIARIO | 46 |
| La vita | 46 |
| Le opere | 46 |
| 1. <i>Descriptio S. Sophiae</i> | 46 |
| 2. <i>Descriptio Ambonis</i> | 47 |
| 3. <i>Epigrammata</i> | 48 |
| ANTIMO DI COSTANTINOPOLI | 48 |
| GIUSTINIANO IMPERATORE | 49 |
| I. I PRIMI PASSI DI GIUSTINIANO NELLA POLITICA ECCLESIASTICA
E NELLA TEOLOGIA (518-527) | 49 |
| 1. La fine dello scisma acaciano | 50 |
| 2. La formula teopaschita quale interpretazione autentica
di Calcedonia e i monaci sciti | 53 |
| 3. La posizione di Giustiniano - una cristologia latina? | 56 |

| | |
|--|----|
| II. LA POLITICA ECCLESIASTICA FINO ALLA ROTTURA CON I MONOFISITI
(527-536) | 57 |
| 1. Incontro con i monofisiti antiocheni | 57 |
| 2. La svolta di Roma sulla questione della formula teopaschita | 61 |
| 3. Verso una rottura definitiva con i monofisiti | 62 |
| 4. L'inno 'O Μονογενής e la fine di una comunione liturgica | 63 |
| 5. Il caso del patriarca Antimo | 64 |
| 6. La rottura definitiva con i monofisiti | 67 |
| III. IL PERCORSO DI GIUSTINIANO VERSO UNA CHIESA IMPERIALE
CALCEDONESE NEL SEGNO DELLA <i>RESTAURATIO IMPERII</i> (536-553) | 68 |
| 1. Il programma di Giustiniano per Alessandria:
«La vittoria di Cirillo a Calcedonia» | 69 |
| 2. L'anatema contro la cristologia antiochena come garanzia
di un'interpretazione autentica di Calcedonia | 74 |
| 3. L'idea (o le idee) dominante della politica di Giustiniano
nei confronti dell'Occidente | 74 |
| 4. La questione dei Tre Capitoli | 75 |
| 5. I dodici anatematismi di Cirillo e l'interpretazione autentica
della definizione di Calcedonia | 78 |
| 6. Contro gli origenisti | 80 |
| IV. EPILOGO: AL CULMINE DELLA POTENZA MONDANA (553-565) | 83 |
| 1. Un colloquio con Paolo di Nisibi | 83 |
| 2. L'ultimo editto di Giustiniano - un enigma irrisolto | 84 |
| INNOCENZO DI MARONEA | 87 |
| EUTICCHIO DI COSTANTINOPOLI | 88 |
| EUSTRAZIO DI COSTANTINOPOLI | 89 |
| Le opere | 89 |
| 1. <i>Vita di Eutichio</i> | 89 |
| 2. <i>Vita di Golinduch</i> | 90 |
| 3. <i>Sullo stato delle anime dopo la morte</i> | 90 |
| 4. <i>Sull'anima e gli angeli</i> | 90 |
| LEONZIO, PRESBITERO DI COSTANTINOPOLI | 90 |
| COSTANTINO DIACONO | 92 |
| ROMANO IL MELODE | 92 |

| | |
|--|-----|
| GIOVANNI SCOLASTICO | 94 |
| La vita | 94 |
| Le opere | 95 |
| 1. <i>Sermo catecheticus</i> | 95 |
| 2. <i>Synagoga L titulorum</i> | 96 |
| 3. <i>Collectio LXXXVII capitulorum</i> | 96 |
| 4. <i>Lettere e decreti</i> | 96 |
| GIOVANNI IV IL DIGIUNATORE | 97 |
| La vita | 97 |
| Le opere | 98 |
| 1. <i>Sermo de paenitentia et continentia et virginitate</i> | 98 |
| 2. <i>Syntagma XIV titulorum</i> | 98 |
| 3. <i>Canonarium</i> | 98 |
| 4. <i>Didascalia Patrum</i> | 99 |
| 5. <i>Canonicum</i> | 99 |
| 6. <i>Lettere</i> | 100 |
| FOTINO DI COSTANTINOPOLI | 100 |
| SERGIO DI COSTANTINOPOLI | 100 |
| GIORGIO DI PISIDIA | 103 |
| La vita | 103 |
| Le opere | 103 |
| 1. <i>Poemi storici</i> | 103 |
| 2. <i>Poemi teologici</i> | 104 |
| 3. <i>Poemi minori</i> | 104 |
| 4. <i>Vita di Sant'Anastasio il Martire</i> | 104 |
| TIMOTEO PRESBITERO | 105 |
| TEODORO SINCELLO | 105 |
| CHRONICON PASCHALE | 107 |
| SERGIA | 108 |
| PIRRO DI COSTANTINOPOLI | 108 |
| PAOLO II DI COSTANTINOPOLI | 109 |
| TEODORO DIACONO | 110 |
| MASSIMO IL CONFESSORE | 110 |
| La vita | 110 |
| Le opere | 112 |
| Le opere ascetiche | 113 |
| 1. <i>La vita ascetica</i> | 113 |
| 2. <i>Quattro centurie sull'amore</i> | 114 |

| | |
|---|-----|
| Le opere dogmatiche | 114 |
| 1. <i>Quaestiones et Dubia</i> | 114 |
| 2. <i>I primi Ambigua (Ambigua ad Ioannem)</i> | 115 |
| 3. <i>Domande a Talassio</i> | 116 |
| 4. <i>Due centurie sulla teologia e la dispensazione del Figlio di Dio incarnato (Centurie gnostiche o Capitoli teologici ed economici)</i> | 117 |
| 5. <i>Quindici Capitoli</i> | 118 |
| 6. <i>Domande a Teopompo</i> | 118 |
| 7. <i>Ambigua posteriora (Ambigua ad Thomam)</i> | 118 |
| 8. <i>Disputa con Pirro</i> | 119 |
| 9. <i>Opuscula teologici e polemici</i> | 119 |
| Le opere esegetiche | 120 |
| 1. <i>Sul Salmo 59</i> | 120 |
| 2. <i>Sulla Preghiera del Signore</i> | 120 |
| Le opere liturgiche | 121 |
| 1. <i>Mistagogia</i> | 121 |
| 2. <i>Computus ecclesiasticus</i> | 122 |
| Altre opere | 122 |
| 1. <i>Epistulae</i> | 122 |
| 2. <i>Scholìa al Corpus Dionysiacum</i> | 123 |
| 3. <i>Agiografia</i> | 123 |
| Teologia | 124 |
| I DISCEPOLI DI S. MASSIMO | 129 |
| GIOVANNI VI DI COSTANTINOPOLI | 132 |
| GERMANO DI COSTANTINOPOLI | 133 |
| AEZIO, PRESBITERO DI COSTANTINOPOLI | 134 |
| COSMA | 134 |
| DIONIGI L'AREOPAGITA | 135 |
| La vita | 135 |
| Le opere | 136 |
| 1. <i>Gerarchia celeste</i> | 138 |
| 2. <i>Gerarchia ecclesiastica</i> | 139 |
| 3. <i>Nomi divini</i> | 140 |
| 4. <i>Teologia mistica</i> | 141 |
| 5. <i>Lettere</i> | 142 |
| Conclusione | 143 |
| GELASIO DI CIZICO | 143 |
| ERACLIANO DI CALCEDONIA | 144 |
| IPAZIO DI EFESO | 145 |

| | |
|---|-----|
| GIOVANNI DI TESSALONICA | 146 |
| La vita | 146 |
| Le opere | 146 |
| 1. <i>Omellie</i> | 147 |
| 2. <i>Pregbiera</i> | 147 |
| 3. <i>Miracoli di san Demetrio</i> | 148 |
| EUSTAZIO MONACO | 149 |
| ABRAMO DI EFESO | 150 |
| GIORGIO SICEOTA | 151 |
| CONONE VESCOVO DI TARSO;
EUGENIO VESCOVO DI SELEUCIA; TEONA | 151 |
| La vita | 151 |
| Le opere | 153 |
| 1. <i>Epistula ad eorum asseclas</i> | 153 |
| 2. <i>Cononitarum tractatus contra doctrinam
 Philoponi de resurrectione</i> | 153 |
| ERACLIDE DI NISSA | 154 |
| GIOVANNI DI CARPATO | 155 |
| La vita | 155 |
| Le opere | 155 |
| 1. <i>Centuria ai monaci in India</i> | 155 |
| 2. <i>La seconda centuria</i> | 156 |
| 3. <i>Opere spurie</i> | 156 |
| GREGORIO PRESBITERO | 157 |
| GIORGIO MONACO | 157 |
| La vita | 157 |
| Le opere | 157 |
| 1. <i>Sulle eresie</i> | 157 |
| 2. <i>Sulla data della Pasqua</i> | 158 |
| GIORGIO IL GRAMMATICO | 158 |
| PSEUDO-CESARIO | 158 |
| ANDREA DI CESAREA | 160 |
| GIULIANO DI ALICARNASSO | 161 |
| EOBULO DI LISTRA | 162 |
| DOMIZIANO DI ANCIRA | 163 |
| NICOLA DI ANCIRA | 164 |
| CIRO DI TIANA | 164 |

| | |
|---------------------------------|-----|
| IRENEO DI HARPASOS | 165 |
| ANDREA DI CRETA | 165 |
| FLORILEGI | 166 |
| GREGORIO DI AGRIGENTO | 169 |

III. LETTERATURA GRECA DELLA SIRIA

| | |
|---|-----|
| Introduzione | 175 |
| STEFANO DI IERAPOLI | 176 |
| ZENOBIO DI ZEFIRO | 177 |
| SIMEONE STILITA IL VECCHIO | 177 |
| La vita | 177 |
| Le opere | 178 |
| ANTONIO L'AGIOGRAFO | 178 |
| ACACIO DI MELITENE | 179 |
| ESICHIO DI CASTABALA | 179 |
| PAOLO DI EMESA | 179 |
| MASSIMILIANO (O MASSIMINO) D'ANAZARBO | 180 |
| TEODOTO DI ANTIOCHIA | 181 |
| GIOVANNI DI ANTIOCHIA | 181 |
| DOMNO DI ANTIOCHIA | 183 |
| EUSTAZIO DI BERITO | 183 |
| GIOVANNI DI BERITO | 184 |
| MELEZIO DI MOPSUESTIA | 184 |
| ABBIBUS DI DOLICHE | 185 |
| ALESSANDRO DI APAMEA | 185 |
| ALESSANDRO DI IERAPOLI | 186 |
| ANDREA DI SAMOSATA | 187 |
| ELLADIO DI TARSO | 188 |
| SUCCESSO DI DIOCESAREA | 189 |
| RABBULA DI EDESSA | 189 |
| IBAS DI EDESSA | 191 |
| PSEUDO-MARTIRIO DI ANTIOCHIA | 192 |
| GIOVANNI MALALAS | 193 |
| PIETRO IL FULLONE | 194 |
| TEODULO, PRESBITERO ED ESEGETA | 196 |
| SEVERO DI ANTIOCHIA | 197 |

| | |
|---|-----|
| La vita | 197 |
| Le opere | 198 |
| 1. <i>Opere di controversia</i> | 198 |
| 2. <i>Lettere</i> | 199 |
| 3. <i>Omèlie</i> | 199 |
| 4. <i>Inni</i> | 200 |
| La dottrina | 200 |
|
 | |
| GIOBIO MONACO | 202 |
| SERGIO IL GRAMMATICO | 203 |
| EFREM DI ANTIOCHIA | 204 |
| GIACOMO BARADEO | 205 |
| ANASTASIO I DI ANTIOCHIA | 206 |
| La vita | 206 |
| 1. L'OPERA TEOLOGICA DI ANASTASIO | 208 |
| 2. CONTRO IL CONCETTO DI «SOSTANZA DIVISIBILE»
E CONTRO LA SEPARAZIONE TRA SOSTANZA ED ENERGIA | 209 |
| 3. L'ANALISI ANASTASIANA DEL CONCETTO DI ENERGIA | 210 |
| 4. ANASTASIO OMILETA | 213 |
|
 | |
| PAOLO DI ANTIOCHIA (IL NERO) | 213 |
| STEFANO II DI IERAPOLI | 215 |
| COSTANTINO, VESCOVO DI LAODICEA | 215 |
| PAOLO DI NISIBI | 216 |
| PIETRO DI CALLINICO | 217 |
| La vita | 217 |
| Le opere | 218 |
| 1. <i>Hymnus pentasyllabus de crucifixione</i> | 218 |
| 2. <i>Contra Tritheistas</i> | 218 |
| 3. <i>Contra Damianum</i> | 219 |
| 4. <i>Epistula ad episcopos Mesopotamiae (frammento siriano)</i> | 220 |
| 5. <i>Tractatus contra Iohannem archimandritam</i> | 221 |
| 6. <i>Anaphora</i> | 221 |
| 7. <i>Epistula ad episcopos Orientis</i> | 221 |
|
 | |
| ECUMENIO | 222 |
| ADRIANO ESEGETA | 224 |
| VITTORE DI ANTIOCHIA | 224 |
| GIOVANNI BAR APHTONIA | 225 |
| GIOVANNI DRUNGARIO, CATENISTA | 226 |
| GIOVANNI DIACRINOMENO | 226 |
| EVAGRIO SCOLASTICO | 227 |

| | |
|--|-----|
| MACARIO DI ANTIOCHIA | 228 |
| SIMEONE STILITA IL GIOVANE | 229 |
| GIOVANNI DI GABALA | 230 |
| ISACCO DI NINIVE | 230 |
| La vita | 230 |
| Le opere | 231 |
| 1. <i>Prima Parte</i> | 231 |
| 2. <i>Seconda Parte</i> | 232 |
| 3. <i>Il Libro della Grazia</i> | 232 |
|
 | |
| GIOVANNI DAMASCENO | 233 |
| La vita | 233 |
| Le opere | 234 |
| 1. <i>Scritti dogmatici</i> | 234 |
| 2. <i>Scritti morali e ascetici</i> | 235 |
| 3. <i>Scritti esegetici</i> | 235 |
| 4. <i>Agiografia</i> | 235 |
| 5. <i>Predicazione</i> | 235 |
| 6. <i>Poesia</i> | 236 |
| Pensiero teologico | 236 |
| 1. <i>Caratteristiche letterarie delle opere</i> | 236 |
| 2. <i>Orientamento monastico</i> | 237 |
| 3. <i>Dottrine particolari</i> | 238 |
| Posterità | 241 |
|
 | |
| GIOVANNI DI EUBOIA | 242 |
| REGINO DI COSTANZA | 243 |
| ALESSANDRO DI CIPRO | 243 |
| ARCADIO, ARCIVESCOVO DI CIPRO | 244 |
| LEONZIO DI NEAPOLIS | 244 |
| La vita | 244 |
| Le opere | 245 |
| 1. <i>Vita di Giovanni l'Elemosiniere</i> | 245 |
| 2. <i>Vita di San Spiridone di Trimitunte</i> | 245 |
| 3. <i>Vita di Simeone il Folle</i> | 246 |
| 4. <i>Sermoni</i> | 247 |
| 5. <i>Adversus Iudaeos</i> | 247 |
|
 | |
| TEODORO DI PAFO | 248 |
| TEODORO, VESCOVO DI TRIMITUNTE | 248 |
| SERGIO DI CIPRO | 248 |

IV. SCRITTORI DELLA REGIONE PALESTINESE

| | |
|---|-----|
| Introduzione | 253 |
| GIOVENALE DI GERUSALEMME | 255 |
| TEODOSIO DI GERUSALEMME | 256 |
| MARTIRIO DI GERUSALEMME | 257 |
| ANTIPATRO DI BOSTRA | 258 |
| CRISIPPO DI GERUSALEMME | 259 |
| GIOVANNI DI CESAREA | 260 |
| ZACCARIA SCOLASTICO | 262 |
| PROCOPIO DI GAZA | 263 |
| SIMMACO | 265 |
| ENEA DI GAZA | 265 |
| La vita | 265 |
| Le opere | 267 |
| 1. <i>Epistole</i> | 268 |
| 2. <i>Teofrasto</i> | 268 |
| Fonti filosofiche e patristiche. Pensiero | 269 |
| GIOVANNI RUFO | 274 |
| La vita | 274 |
| Le opere | 274 |
| 1. <i>Vita di Pietro l'Iberico</i> | 274 |
| 2. <i>Panegirico di Teodosio, vescovo di Gerusalemme.</i> | 275 |
| 3. <i>Pleroforie</i> | 275 |
| MARCO DIACONO | 275 |
| ISAIA DI GAZA (E/O SCETI?) | 277 |
| La vita | 277 |
| Le opere | 277 |
| 1. <i>Asceticon</i> | 277 |
| 2. <i>Sui gradi della vita monastica</i> | 278 |
| BARSANUFIO E GIOVANNI | 278 |
| La vita | 278 |
| Le opere | 279 |
| 1. <i>Domande e risposte</i> | 279 |
| DOROTEO DI GAZA | 279 |
| La vita | 279 |
| Le opere | 280 |

| | |
|---|-----|
| 1. <i>Istruzioni e Lettere</i> | 280 |
| 2. <i>Vita di San Dositeo</i> | 280 |
| Dottrina | 280 |
| CORICIO DI GAZA | 281 |
| AMMONIO MONACO | 281 |
| GIOVANNI CLIMACO | 282 |
| La vita | 282 |
| Le opere | 282 |
| 1. <i>La Scala dell'Ascensione Divina</i> | 282 |
| 2. <i>Il Pastore</i> | 284 |
| ESICHIO DEL SINAI | 284 |
| GREGORIO DI ANTIOCHIA | 285 |
| FILOTEO DEL SINAI | 286 |
| ZOSIMO | 287 |
| ANTIOCO MONACO | 287 |
| TEOTECNO, VESCOVO DI LIVIA | 288 |
| TEODORO, VESCOVO DI PETRA | 288 |
| PAOLO DI ELUSA | 289 |
| GIOVANNI DI SCITOPOLI | 289 |
| CIRILLO DI SCITOPOLI | 291 |
| La vita | 291 |
| Le opere | 291 |
| 1. <i>Vita di Eutimio</i> | 292 |
| 2. <i>Vita di Saba</i> | 293 |
| 3. <i>Vita di Giovanni l'Escicasta</i> | 293 |
| 4. <i>Vita di Ciriaco</i> | 293 |
| 5. <i>Vita di Teodosio</i> | 294 |
| 6. <i>Vita di Teogonio</i> | 294 |
| 7. <i>Vita di Abramo</i> | 294 |
| 8. <i>Vita di Gerasimo</i> | 294 |
| GIOVANNI MOSCO | 295 |
| La vita | 295 |
| Le opere | 296 |
| 1. <i>Prato spirituale</i> | 296 |
| 2. <i>Vita di Giovanni l'Elemosiniere</i> | 297 |
| STEFANO DI BOSTRA | 297 |
| GERONIMO DI GERUSALEMME | 298 |
| LEONZIO, PRESBITERO DI GERUSALEMME | 299 |

| | |
|---|-----|
| PANTALEONE, PRESBITERO BIZANTINO | 299 |
| SOFRONIO DI GERUSALEMME | 299 |
| La vita | 299 |
| Le opere | 301 |
| 1. <i>Lettera sinodica</i> | 301 |
| 2. <i>Lettera ad Arcadio di Cipro</i> | 301 |
| 3. <i>Sermoni liturgici</i> | 301 |
| 4. <i>Lode e miracoli di Ciro e Giovanni</i> | 302 |
| 5. <i>Vita di San Giovanni l'Elemosiniere</i> | 302 |
| 6. <i>Panegirico di San Giovanni il Teologo</i> | 302 |
| 7. <i>Versi classici</i> | 302 |
| 8. <i>Versi liturgici</i> | 303 |
| Teologia | 303 |
| STRATEGIO | 303 |
| ZACCARIA DI GERUSALEMME | 304 |
| MODESTO DI GERUSALEMME | 305 |
| ANTONIO DI CHOZIBA | 305 |
| PSEUDO-GREGENZIO | 306 |
| TEODORO DI RAITHOU | 307 |
| LEONZIO DI BISANZIO | 308 |
| LEONZIO SCOLASTICO (DE SECTIS) | 310 |
| LEONZIO DI GERUSALEMME | 312 |
| PIETRO DI GERUSALEMME | 314 |
| TEODORO DI SCITOPOLI | 315 |
| TEODORO ASCIDA | 316 |
| GIOVANNI IV DI GERUSALEMME | 317 |
| TEOGNIO, PRESBITERO DI GERUSALEMME | 318 |
| TIMOTEO DI GERUSALEMME | 318 |
| TEODORO DI BOSTRA | 320 |
| PANFILO TEOLOGO | 321 |
| ANASTASIO SINAITA | 321 |
| La vita | 321 |
| L'opera | 323 |
| 1. <i>L'Hodegos opera del VII secolo</i> | 323 |
| 2. <i>Contenuto e struttura dell'Hodegos</i> | 324 |
| 3. <i>Uno sguardo d'insieme alla cristologia di Anastasio</i> | 334 |
| 4. <i>Appendice: altri testi autentici e spuri</i> | 337 |
| MARONE DI EDESSA (CPG 6986) | 339 |
| SCRITTI ANONIMI ADVERSUS IUDAEOS DEL VII SECOLO | 339 |

V. SCRITTORI ALESSANDRINI ED EGIZIANI

| | |
|--|-----|
| Introduzione | 343 |
| MARCO DIADOCO | 344 |
| FILONE LO STORICO | 344 |
| PANODORO | 345 |
| ANNIANO | 346 |
| BARBARUS SCALIGERI E IL CHRONOGRAPHUS ANONYMUS | 347 |
| AGATONICO DI TARSO (PSEUDO-) | 348 |
| ERMOGENE | 349 |
| EPIFANIO ARCIDIACONO | 349 |
| EUSEBIO DI ALESSANDRIA | 350 |
| DIOSCORO DI ALESSANDRIA | 350 |
| PROTERIO ALESSANDRINO | 352 |
| TIMOTEO ELURO | 353 |
| PIETRO MONGO | 356 |
| NEFALIO | 356 |
| OLIMPIODORO DIACONO | 358 |
| TIMOTEO IV (III) DI ALESSANDRIA | 358 |
| TEMISTIO, DIACONO DI ALESSANDRIA | 359 |
| TEODORO MONACO | 361 |
| COLLUTO | 362 |
| GIOVANNI FILOPONO | 363 |
| La vita | 363 |
| Le opere | 369 |
| I. <i>Commenti a opere aristoteliche</i> | 369 |
| II. <i>Commenti a Porfirio</i> | 370 |
| III. <i>Commenti a Platone</i> | 370 |
| IV. <i>Scritti medici</i> | 370 |
| V. <i>Scritti matematici</i> | 370 |
| VI. <i>Scritti astronomici</i> | 370 |
| VII. <i>Scritti grammaticali</i> | 370 |
| VIII. <i>Scritti sulla cosmologia</i> | 370 |
| IX. <i>Scritti su questioni filosofiche, matematiche e fisiche</i> | 371 |
| X. <i>Scritti teologici monofisiti</i> | 371 |
| XI. <i>Scritti triteistici</i> | 372 |
| XII. <i>Scritti sulla resurrezione</i> | 372 |
| XIII. <i>Scritti antiariani</i> | 373 |
| XIV. <i>Altri scritti teologici</i> | 373 |

| | |
|--|-----|
| Il pensiero | 373 |
| STEFANO GOBAR | 388 |
| TEODOSIO DI ALESSANDRIA | 389 |
| GIOVANNI L'EGIZIANO | 390 |
| PIETRO IV DI ALESSANDRIA | 391 |
| TEODORO, PATRIARCA DI ALESSANDRIA | 391 |
| EULOGIO DI ALESSANDRIA | 392 |
| GIOVANNI DI CELLE | 393 |
| DAMIANO, PATRIARCA DI ALESSANDRIA | 394 |
| La vita | 394 |
| Le opere | 396 |
| 1. <i>Epistula synodica ad Iacobum Baradaeum</i> | 396 |
| 2. <i>Sermo incathedrationis</i> | 396 |
| 3. <i>Epistula consolatoria</i> | 397 |
| 4. <i>Epistula I ad Petrum Callinicensem</i> | 397 |
| 5. <i>Epistula II ad eundem</i> | 397 |
| 6. <i>Epistula III ad eundem</i> | 398 |
| 7. <i>Adversus Tritheistas</i> | 398 |
| 8. <i>Epistula proluxa</i> | 399 |
| 9. <i>Apologia secunda</i> | 399 |
| 10. <i>Epistula per Gerontium allata</i> | 400 |
| 11. <i>Epistula festalis</i> | 400 |
| 12. <i>Epistula ad episcopos Orientis</i> | 400 |
| 13. <i>Homilia in nativitate Christi</i> | 400 |
| COSMA INDICOPLEUSTE | 401 |
| LONGINO DI NUBIA | 404 |
| TEODOSIO, PRESBITERO ALESSANDRINO | 404 |
| TEODORO DI COPRI | 405 |
| TEODORO DI FILE | 405 |
| GIOVANNI L'ELEMOSINIERE | 406 |
| GIORGIO DI ALESSANDRIA | 407 |
| CIRO DI ALESSANDRIA | 407 |
| IPERECHIO | 407 |
| DANIELE DI SCETI | 408 |
| GIOVANNI DI NIKIU | 408 |
| AMMONIO DI ALESSANDRIA | 409 |
| AMMONIO ALESSANDRINO | 410 |

VI. LETTERATURA SIRIACA

A CURA DI PAOLO BETTIOLO

| | |
|---|-----|
| Premessa | 415 |
| Introduzione | 417 |
| 1. <i>Strumenti</i> | 417 |
| 2. <i>Lingua, ambiente, storia delle Chiese di Siria:</i>
<i>prime indicazioni.</i> | 419 |
| CRONACHE E STORIE ECCLESIASTICHE SIRIACHE
(IN ORDINE CRONOLOGICO) | 422 |
| I. TRA II E INIZI IV SECOLO: IL RADICAMENTO DEI CRISTIANESIMI IN SIRIA | 427 |
| LA PESHITTA DELL'«ANTICO TESTAMENTO» | 430 |
| APOCRIFI DELL'«ANTICO TESTAMENTO»: II BARUC E IV ESDRA | 432 |
| DIATESSARON, VETUS SYRA E PESHITTA
DEL NUOVO TESTAMENTO | 432 |
| ODI DI SALOMONE | 434 |
| BARDESANE | 436 |
| MARA | 438 |
| MELITONE IL FILOSOFO | 438 |
| ATTI DI GIUDA TOMMASO | 439 |
| II. IL IV SECOLO:
LA GRANDE STAGIONE DEL CRISTIANESIMO «CATTOLICO» IN SIRIA | 441 |
| AFRAATE | 443 |
| EFREM | 445 |
| CIRILLONA | 448 |
| LIBER GRADUUM (fine IV - inizi V secolo) | 449 |
| DOTTRINA DI ADDAI | 450 |
| ATTI DEI MARTIRI | 451 |
| III. TRA I PRIMI DECENNI DEL V E I PRIMI DECENNI DEL VI SECOLO:
LA STAGIONE DELL'ELLENIZZAZIONE E DIVISIONE DELLA CHIESA D'ORIENTE | 455 |
| BALAI | 457 |
| ISACCO DI ANTIOCHIA | 458 |
| GIOVANNI IL SOLITARIO | 459 |
| NARSAI | 460 |

| | |
|--------------------------------|-----|
| FILOSSENO DI MABBÛGH | 462 |
| GIACOMO DI SARUG | 465 |
| SERGIO DI RISH'AYNA | 467 |
| STEFANO BAR SUDAILI | 468 |

IV. TRA TERZO O QUARTO DECENNIO DEL VI E FINE VIII SECOLO:

| | |
|---|-----|
| IL CONSOLIDARSI DELLE DISTINTE TRADIZIONI NELLA SIRIA BIZANTINA,
PERSIANA E INFINE UNITARIAMENTE ARABA | 470 |
|---|-----|

| | |
|---|-----|
| CAVERNA DEI TESORI | 472 |
| DANIELE DI SALAH | 473 |
| LE SCUOLE DI NISIBI E SELEUCIA-CTESIFONTE
NEL VI SECOLO | 473 |
| BABAI IL GRANDE | 476 |
| ISHO'YABH II E ISHO'YABH III,
CATTOLICI DELLA CHIESA DI PERSIA | 477 |
| MARTIRIO-SAHDONA | 479 |
| IL MONACHESIMO NESTORIANO | 479 |
| 1. <i>Autori monastici minori</i> | 482 |
| 2. <i>Dadisho' Qatraya</i> | 484 |
| 3. <i>Isacco di Ninive</i> | 485 |
| 4. <i>Simone di Taibuteb</i> | 486 |
| 5. <i>Giovanni di Dalyatha</i> | 487 |
| 6. <i>Giuseppe Hazzaya</i> | 489 |

| | |
|--|-----|
| LA TRADIZIONE ERUDITA DELLA CHIESA GIACOBITA | 490 |
| 1. <i>Giacomo di Edessa</i> | 490 |
| 2. <i>Giorgio degli Arabi</i> | 491 |

| | |
|-----------------------------|-----|
| TEODORO BAR KŌNAI | 492 |
|-----------------------------|-----|

VII. TESTI PATRISTICI IN LINGUA COPTA

A CURA DI TITO ORLANDI

| | |
|------------------------|-----|
| Introduzione | 497 |
|------------------------|-----|

| | |
|--|-----|
| GLI APOCRIFI ANTICHI E L'INFLUSSO GIUDAICO | 499 |
| MELITONE E GLI ASIATICI | 502 |
| ANTONIO | 504 |
| PACOMIO E I PACOMIANI | 506 |
| 1. <i>Regole</i> | 508 |
| 2. <i>Lettere</i> | 508 |

| | |
|---|-----|
| Pacomio (Pseudo-), <i>Catechesi</i> | 508 |
| Pacomio (Pseudo-), <i>Excerpta</i> | 509 |

| | |
|--|-----|
| TEODORO | 509 |
| ORSIESI | 510 |
| 1. <i>Lettere 1 e 2</i> | 510 |
| 2. <i>Lettere</i> | 511 |
| 3. <i>Regole</i> | 511 |
| Orsiesi (Pseudo-), <i>Catechesi sull'omosessualità</i> | 512 |
| Orsiesi (Pseudo-), <i>Logoi per il Sabato santo</i> | 512 |
| Kjarur, <i>Profezie</i> | 512 |

| | |
|--|-----|
| TESTI GNOTICI | 512 |
| 1. <i>Testi valentiniani</i> | 516 |
| 2. <i>Testi setbiani</i> | 518 |
| 3. <i>Testi iranici</i> | 521 |
| 4. <i>Testi asiatici</i> | 522 |
| 5. <i>Testi ermetici</i> | 525 |
| 6. <i>Testi morali</i> | 526 |
| 7. <i>Testi speculativi e polemici</i> | 527 |
| 8. <i>Diversi</i> | 529 |

| | |
|---|-----|
| TESTI MANICHEI | 531 |
| L'ORIGENISMO E LA QUESTIONE
DELL'ANTROPOMORFISMO | 535 |
| PAOLO DI TAMMA E IL MONACHESIMO ANTROPOMORFITA | 537 |
| LE «HISTORIAE MONACHORUM» | 541 |
| LE «GNOMAI DI NICEA» E LA «DIDASCALIA» | 543 |
| SCENUTE | 544 |
| La vita | 544 |
| Carattere letterario | 545 |
| Teologia | 546 |
| Morale | 548 |
| Attività contro i pagani | 550 |

| | |
|--------------------------------------|-----|
| TRADUZIONI OMILETICHE | 551 |
| CALCEDONIA E LE PLEROFORIE | 558 |
| PLEROFORIE | 565 |
| Testi pleroforici copti | 566 |

| | |
|-------------------------------|-----|
| DAMIANO E BENIAMINO | 569 |
|-------------------------------|-----|

VIII. TESTI PATRISTICI IN ARMENO (SECC. V-VIII)

A CURA DI SEVER J. VOICU

| | |
|---|-----|
| Introduzione. | 577 |
| I TIPI DI TRADUZIONI | 578 |
| GLI AUTORI TRADOTTI | 580 |
| LA BIBBIA | 593 |
| 1. <i>Canoni scritturistici medievali</i> | 594 |
| 2. <i>Antico Testamento</i> | 594 |
| 3. <i>Esaple</i> | 594 |
| 4. <i>Nuovo Testamento</i> | 595 |
| 5. <i>Catene esegetiche</i> | 595 |
| GLI APOCRIFI | 595 |
| 1. <i>Apocrifi dell'Antico Testamento</i> | 596 |
| 2. <i>Apocrifi del Nuovo Testamento</i> | 596 |
| I TESTI AGIOGRAFICI | 597 |
| TEOLOGI E FILOSOFI ARMENI | 597 |
| GLI STORICI. | 601 |
| I FLORILEGI | 605 |
| LA LITURGIA | 606 |
| IL DIRITTO | 607 |

IX. CATENE ESEGETICHE GRECHE

A CURA DI CARMELO CURTI E MARIA ANTONIETTA BARBÀRA

| | |
|---|-----|
| Caratteri generali | 611 |
| OTTATEUCO E RE | 621 |
| SALMI | 622 |
| CANTICI BIBLICI | 630 |
| LIBRI SALOMONICI | 632 |
| GIOBBE | 638 |
| PROFETI | 640 |
| LIBRI DEL NUOVO TESTAMENTO | 646 |
| 1. <i>Vangeli</i> | 646 |
| 2. <i>Atti degli apostoli</i> | 650 |
| 3. <i>Epistole di Paolo</i> | 651 |
| 4. <i>Epistole cattoliche</i> | 653 |
| 5. <i>Apocalisse</i> | 655 |

X. LETTERATURA CANONICA E LITURGICA

A CURA DI ANGELO DI BERARDINO E MANEL NIN

| | |
|---|---------|
| Introduzione. | 659 |
| 1. <i>Costituzioni Apostoliche</i> | 659 |
| 2. <i>Opere dipendenti dalle «Costituzioni Apostoliche»</i> | 663 |
| 3. <i>Collezioni canoniche greche</i> | 665 |
| 4. <i>Liturgie cristiane orientali dopo il V secolo</i> | 675 |
| 5. <i>Libri liturgici orientali</i> | 676 |
| 6. <i>Le anafore orientali</i> | 680 |
| 7. <i>I Commenti mistagogici</i> | 682 |
|
Indice dei nomi |
687 |