

PONTIFICIUM ATHENAEUM S. ANSELMII DE URBE
FACULTAS S. THEOLOGIAE

**Ermeneutica ed esegesi biblica secondo
gli scritti di Evagrio Pontico**

Marcin Szymon Hiżycki OSB
(9397)

THESIS AD LAUREAM IN STUDIIS MONASTICIS

MODERATOR

Prof. Mark Sheridan OSB

Romae 2013

Possiamo perciò dire che tutta la vita della comunità era condizionata dall'interpretazione della Sacra Scrittura. E' stato detto che la storia del dogma è la storia dell'esegesi, in quanto tutta l'elaborazione della dottrina cristiana si fonda su un certo numero di passi scritturistici, interpretati alla luce di determinate esigenze; ma lo stesso si può affermare di ogni altro aspetto della vita della chiesa.

(M. SIMONETTI, Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica, SEA 23, Roma 1985, p. 9.)

Ringraziamenti

Ringraziare è sempre una cosa piacevole. È dunque con grande gioia che ora mi appresto a dimostrare la mia gratitudine a tutti coloro che mi hanno aiutato durante il lavoro di stesura della mia tesi.

Anzitutto vorrei ringraziare la mia Comunità di Tyniec e, particolarmente, il padre abate Bernard Sawicki: è grazie a loro se ho potuto godere di un tempo tranquillo per poter lavorare.

Il mio ringraziamento va inoltre al Padre Mark Sheridan, mio moderatore paziente e sapiente, il quale mi ha accompagnato durante tutto il cammino con la sua saggezza, la sua esperienza e il suo forte incoraggiamento. La sua grandissima erudizione è stata ed è per me un incentivo a proseguire ed approfondire sempre più la materia di studio.

Durante i miei studi sono stato ospite di diverse comunità benedettine: l'abbazia di Collegetville e l'abbazia di Maredsous. Ai confratelli di questi monasteri non potrò mai esprimere appieno la mia gratitudine: sia per l'ospitalità, sia per i loro cuori aperti. Un ringraziamento lo devo all'abbazia di Praglia dove sono stato ospite molte volte e dove mi sono sempre sentito come a casa.

Durante il mio lavoro mi sono stati di aiuto anche i consigli di alcuni illustri studiosi. Vorrei pertanto ringraziare la prof.ssa Ewa Wipszycka, padre Henryk Pietras SI, padre Columba Stewart OSB, padre Pierre-Maurice Bogaert OSB, padre Luke Dysinger OSB: i loro consigli, la possibilità di consultare le loro biblioteche private e il calore umano del quale sono ricche le loro persone mi hanno permesso di arrivare al porto di destinazione.

Non meno importanti sono stati i legami di amicizia con Grażyna Majewska, Monika Piskorska, Łukasz Piotrkowicz OSB, Michał Gronowski OSB, Philippe Nouzille OSB e padre Rafał Zarzeczny SI: il loro ottimismo e il loro umorismo hanno contribuito, molto spesso, ad allontanare quelle fosche nubi che alle volte si addensavano sui miei pensieri.

Grazie di cuore anche all'amico d. Cristiano Ballan OSB (Praglia) che mi ha aiutato non soltanto correggendo pazientemente il mio italiano e controllando i libri ai quali non

avevo accesso ma soprattutto con la sua amicizia fedele e serena con la quale mi insegna sempre la gioia della vita.

Ovviamente tutti gli errori che in queste pagine ci dovessero essere vanno attribuiti soltanto a me.

Szymon Hiżycki OSB

Tyniec, inverno 2012

Indice generale

Introduzione. Nel labirinto evagriano	9
1. Gli studi evagriani	9
2. Egesi	12
3. Il nostro scopo	16

I parte. Le radici

Capitolo 1. L'esegesi nella tradizione pre-evagriana.

Le tracce caratteristiche	21
1. Eseta ed esesi	21
2. La Bibbia: cos'è?	24
a. Il legame esistente tra la Bibbia e l'incarnazione.	26
b. Spirito, anima, corpo della Bibbia	28
3. Trattati specifici dell'esegesi dei Padri	30
a. L'esegesi si fa nello Spirito	30
b. Purificazione di un eseta	30
c. Il senso spirituale e/o il senso letterale	33
– Il senso letterale	35
– Il senso spirituale.	36
– Quanti sensi ci sono? Moltiplicazione dei sensi	38
d. La Bibbia e le tempeste dottrinali	39
– Polemica con i giudei	39
– Polemica con gli gnostici	40
– Polemiche cristologiche. L'esempio di Atanasio	41
e. La Bibbia e la vita ascetica	43
4. Conclusione	46

Capitolo 2. La Bibbia nel deserto	47
1. Note introduttive	47
2. Antonio il Magno	49
a. La <i>Vita di Antonio</i>	51
b. <i>Le Lettere</i>	58
c. I <i>Detti</i>	63

3. Le <i>Lettere</i> di Ammonas	64
4. Paolo di Tamma.	72
5. <i>Historia Lausiaca</i>	77
Allegato 1: La morfologia del libro.	82
Allegato 2: <i>Historia monachorum in Aegypto</i>	84
6. Le Scritture usate dalla magia	85
7. Conclusione	87

II Parte. Evagrio tra teoria e prassi delle Scritture

Capitolo 3. Evagrio incatenato. L'oggetto della nostra ricerca 93

1. Gli antichi cataloghi delle opere evagriane	93
2. Le opere evagriane	103
a. Le opere problematiche	103
– <i>Scholia al Vangelo di Luca?</i>	105
– Lo Scolio sui Libri dei Re	106
b. Le opere che sono senza dubbio di Evagrio	107
– <i>Scholia ai Proverbi</i>	108
– <i>Scholia all'Ecclesiaste</i>	108
– <i>Scholia sui Salmi</i>	109
– <i>Scholia su Giobbe</i> e “ipotesi ebraica”	111
– I testi preservati nelle lingue orientali	115
– <i>Ad imitationem Cantici Canticorum</i>	117
c. Conclusione	117
3. Le versioni della Bibbia?	118
4. Biblioteca di Evagrio?	123
Appendice. <i>Scholia</i> – che cosa sono?	124

Capitolo 4. La vita come lettura e contemplazione. 127

1. La teologia cosmica della scrittura e del libro	127
2. Il vocabolario	131
a. La lettera	131
b. La contemplazione	134
c. Il movimento	147
d. Il mondo	151
3. Conclusione	151

Capitolo 5. Leggere-cantare-recitare.

Le Scritture tra le mani del “pratico”	155
1. <i>Praktikos</i> 15	156
2. <i>A Eulogio</i> 19	158
3. ἀνάγνωσις	159
4. μελέτη	164
5. ψαλμωδία	167
a. La parola	168
b. Il canto dei salmi?	169
c. La disciplina della salmodia?	170
d. Salmodia e preghiera	175
6. ἀντίρρησις	176
a. Il libro	176
b. Il metodo	179
– Ambiente biblico-ebraico	180
– Ambiente pagano	180
– Ambiente pre-evagriano	181
– Evagrio	183
– Conclusione	184
7. La parola come medicina	184
8. Conclusione	185

Capitolo 6. Il Sangue e il Costato del Signore.

Le Scritture tra le mani dello ‘gnostico’	187
1. La salmodia - l’antirresis - la recitazione	188
2. L’esegesi delle Scritture	189
a. Gnostikos 18 e 20: quanti sensi della Bibbia ci sono?	
Anatomia della lettura	191
b. <i>Gnostikos</i> 21 e 34: una limitazione dell’allegoria?	195
c. <i>Gnostikos</i> 17 e 19: La contemplazione attraverso le Scritture.	200
d. <i>Gnostikos</i> 48: Il giudizio e la Provvidenza	202
e. Le Scritture come veicolo, specchio, purificazione	203
3. I concetti esegetici	205
4. La mania dei simboli e delle definizioni	206
a. <i>Capitula XXXIII</i>	208

5. L'aritmologia	218
6. Il nuovo Israele	221
a. Le vesti del sommo sacerdote	222
b. Il viaggio attraverso il deserto	226
7. Conclusione	228
 Conclusione. L'esegesi ascetica?	231
 Appendice A	
Le citazioni e l'allusioni bibliche negli scritti	
di Antonio il Magno, Ammonas, Paolo di Tamma	237
 Appendice B	
Le citazioni e l'allusioni bibliche negli scritti di Evagrio Pontico	249
 Abbreviazioni	303
 Bibliografia	307

Nel labirinto Evagriano.

Introduzione

Non molto tempo fa, durante un simposio, un grande specialista del monachesimo antico sentendo che stavo elaborando la mia tesi di dottorato, mosso dalla curiosità mi chiese quale fosse l'argomento della mia ricerca. Sentendo che l'eroe principale del mio scritto sarebbe stato Evagrio Pontico¹, il professore, molto deluso, esclamò: "Ancora Evagrio?!"

Infatti, il Pontico è assai inflazionato come oggetto di studio; da molto tempo escano su di lui sempre nuovi libri, traduzioni e studi. C'è dunque ancora qualcosa di nuovo da dire oppure non rimane altro che ripetere, con parole diverse, cose già ben conosciute? Per dare a questa domanda una risposta soddisfacente è prima necessario illustrare quale sia lo *status questionis*.

1. Gli studi evagriani

Il rapido sviluppo dei moderni studi evagriani ha inizio con le ricerche di O. Zöckler². A queste seguono le prime edizioni³ delle sue opere e poi la pubblicazione di studi

¹ Non presentiamo qui una biografia del Pontico; esistono infatti diversi, ampi e approfonditi studi sull'argomento ai quali si può facilmente accedere: EVAGRIOS PONTIKOS, *Briefe aus der Wüste*, G. BUNGE (ed.), Trier 1986, p. 17-111; M. O'LAUGHLIN, *Origenism in the Desert. Anthropology and integration in Evagrius Ponticus*, Ann Arbor 1987, p. 7-71; *Evagrio Pontico. Per conoscere lui*, P. BETTILOLO (ed.), Bose 1996, p. 9-87; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au desert. Évagre le Pontique*, Paris 2004, p. 13-95; I. Zs. BAÁN, *I «due occhi dell'anima». L'uso, l'interpretazione e il ruolo della Sacra Scrittura nell'insegnamento di Evagrio Pontico*, SA 153, Roma 2011, p. 18-34.

² O. ZÖCKLER, *Evagrius Pontikus. Seine Stellung in der altchristlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, München 1893.

³ Ne presentiamo alcuni esempi e la lista completa (cfr. la bibliografia). B. SARGHISSIAN, *S. Patris Evagrii Pontici vita et scripta*, Venetiis 1907 (armeno); W. FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus (Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse. Neue Folge Bd. 13, 2)*, Berlin 1912 (siriaco); l'edizioni di J. Muyldermans: *À travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique*, Louvain 1932; IDEM, *Evagriana syriaca. Textes inédites du British Museum ed de la Vatican*, Louvain 1952; IDEM, *Evagriana coptica*, *Le Muséon* 76 (1963) p. 271-276; P. GÉHIN, *Evagriana d'un manuscrit basilien (Vaticanus gr. 2028, olim Basilianus 67)*, *Le Muséon* 109 (1996), p. 57-85. Nei giorni 15-16 aprile 2011 la Dumbarton Oaks Round Table insieme con la Notre Dame University hanno organizzato la sessione di studi: *After Evagrius: The Controversial Legacy of Evagrius of Pontus* dove p.es. C. STEWART è intervenuto su *Evagrius Beyond Byzantium: the Latin and Syriac Receptions*. Sono molto grato a padre Columba Stewart per avermi offerto una copia del suo testo ancor prima di darlo alle stampe.

che attribuiscono a Evagrio quelle opere che prima venivano attribuite ad altri autori (studi di I. Hausherr e J. Muyldermans)⁴. A una seconda generazione di studiosi, coloro che tirarono un po' le fila del lavoro fino ad allora svolto, appartengono Antoine e Claire Guillaumont. Il loro lavoro ha portato a maturazione una serie di frutti eccellenti: edizioni critiche delle opere principali di Evagrio⁵ e ottimi studi sul medesimo⁶. La loro opera è ora portata avanti dal loro discepolo P. Géhin⁷. La lettura di un suo articolo, pubblicato nel 2004, risulta essere un buon punto di partenza per chiunque voglia avere uno sguardo panoramico sui risultati fino ad ora ottenuti negli studi sul Pontico⁸.

In sintesi potremo definire l'opera di questi studiosi come un lavoro filologico ed editoriale. Le ricchissime note delle edizioni critiche, le citazioni da testi paralleli sia cristiani sia non cristiani e l'enorme apparato critico senza dubbio spalancano le porte a nuove domande e a nuove ricerche. Il tutto poi è fondato sulle solide basi di un approfondito studio dei manoscritti (vedremo in seguito e più da vicino quale sia l'importanza di un tale approccio). Da questo ambito di studiosi proviene un libro che si rivela essere un'ottima sintesi: ossia il già citato studio di A. Guillaumont⁹. Quest'opera infatti può essere considerata come una "enciclopedia" evagriana.

Il programma: <<http://www.doaks.org/research/byzantine/byzantine-scholarly-events/byzantine-symposia-and-colloquia/after-evagrius-the-controversial-legacy-of-evagrius-of-pontus/doaks-byz-round-table-2011-04-15-16-program.pdf>>.

⁴ I. HAUSHERR, *Le 'De Oratione' de Nil et Évagre*, RAM 14 (1933) p. 196–199; IDEM, *Le 'De oratione' d'Évagre le Pontique en syriaque et en arabe*, OCP 5 (1939) p. 7–71.

⁵ *Les six Centuries des 'Képhalaia gnostica' d'Évagre le Pontique. Édition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double traduction française*, A. GUILLAUMONT (ed.), POt 28,1, Paris 1958; ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine. Édition critique du texte grec (compte tenu des versions orientales). Traduction, commentaire et tables*, SCh 170–171, Paris 1971; ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Le Gnostique ou à celui qui est devenu digne de la science. Édition critique des fragments grecs. Traduction intégrale établie au moyen des versions syriaques et arménienne. Commentaire et tables*, A. e C. GUILLAUMONT (ed.), SCh 356, Paris 1989; *Sur les Pensées*, A. e C. GUILLAUMONT, P. GÉHIN (ed.), SCh 438, Paris 1998.

⁶ A. GUILLAUMONT, *Les 'Képhalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Patristica Sorbonensia 5, Paris 1962; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au desert*, op.cit.; e diversi studi, cfr. la bibliografia.

⁷ ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Scholies aux Proverbes*, P. GÉHIN (ed.), SCh 340, Paris 1987; ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Scholies à l'Ecclésiaste*, P. GÉHIN (ed.), SCh 397, Paris 1993.

⁸ P. GÉHIN, *Les développements récentes de la recherche évagrienne*, OCP 70 (2004) p. 103–125.

⁹ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au desert. Évagre le Pontique*, Paris 2004.

Accanto a questo modello di ricerca si sviluppa poi un altro modo di approcciare le opere di Evagrio. Il manifesto di questa nuova scuola si può trovare in un articolo di A. M. C. Casiday¹⁰. L'autore divide gli studiosi in due scuole che nomina come "benedettina" e "eresiologica" (i cui membri più rappresentativi sono stati appena citati)¹¹. Uno degli studiosi più rappresentativi della prima scuola è Gabriel Bunge. Lo studioso tedesco si pone come scopo quello di precisare la terminologia cristologica e trinitaria¹², di studiare la terminologia dei grandi testi evagriani¹³, di preparare la presentazione dei grandi temi studiati dal Pontico¹⁴ e, in generale, di mostrare come il Pontico non sia uno scrittore eretico. Gabriel Bunge insiste anche molto nello studio sulle relazioni esistenti tra Evagrio e i suoi maestri del deserto¹⁵. Su questa strada il Bunge è seguito anche da altri studiosi i quali però, pur scrivendo cose interessanti, non dimostrano uno spirito sufficientemente critico riguardo alle fonti¹⁶. Un altro approccio alla questione, basato sul fondamento più solido delle fonti, è quello di M. Sheridan in un saggio dal 1997¹⁷ fondamentale per lo studio del monachesimo egiziano del IV secolo tenendo conto della scarsità delle fonti possedute.

¹⁰ *Gabriel Bunge and the Study of Evagrius Ponticus. Review Article, St Vladimir's Quarterly* 48.2 (2004), p. 249-297. Poi, in un certo senso, il testo lo troviamo rielaborato in: BAÁN, p. 34-55.

¹¹ BAÁN, p. 53 le presentò in una specie di tabella.

¹² *Hénade ou Monade? Au sujet de deux notions centrales de la terminologie évagrienne, Le Muséon* 102 (1989) p. 69-91.

¹³ *Das Geistgebet. Studien zum Traktat "De oratione" des Evagrius Pontikos*, Cologne 1987; *La Montagna intelligibile. De la contemplation indirecte à la connaissance immédiate de Dieu dans la traité De oratione d'Évagre le Pontique*, StMon 42.1 (2000) p. 7-26.

¹⁴ L'ira e la mitezza: *Vino dei draghi e pane degli angeli: l'insegnamento di Evagrio Pontico sull'ira e la mitezza*, Bose 1999; paternità spirituale: *Paternité spirituelle. La gnose chrétienne chez Évagre le Pontique*, SpOr 61, Abbaye de Bellefontaine 1994; gnosi di Cristo: *La ΓΝΩΣΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ di Evagrio Pontico*, In: *'L'Epistula fidei' di Evagrio Pontico: Temi, contesti, sviluppi. Atti del II convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina*, P. BETTILO, (ed.), SEA 72, Roma 2000, p. 153-181.

¹⁵ *Évagre le Pontique et les deux Macaire, Irénikon* 56 (1983) p. 215-227; p. 323-360.

¹⁶ BAÁN, p. 88-94; J. DRISCOLL, *Exegetical Procedures in the Desert Monk Poemen*, In: *Mysterium Christi*, M. LÖHRER, E. SALMANN (ed.), Rome 1995, p. 155-178. Il libro di D. BURTON-CHRISTIE, *Word in the Desert: Scripture and Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, New York-Oxford 1993 è problematico poiché si occupa soprattutto del *corpus* composto successivamente ad Evagrio. Cfr. anche P. RÖNNEGÅRD, *Threads and Images. The Use of the Scripture in Apophthegmata*, Lund 2007. Tuttavia si deve dire che Evagrio sta all'inizio di tale genere letterario e uno studio più approfondito di questo argomento risulterebbe molto interessante; adesso cfr. Sch 170, p. 118-125.

¹⁷ *Il mondo spirituale e intellettuale del primo monachesimo egiziano*, In: *L'Egitto cristiano. Aspetti e problemi nel età tardo-antica*, A. CAMPLANI (ed.), SEA 56, Roma 1997, p. 177-216. A proposito di Evagrio preziose note: A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au desert: Évagre le Pontique*, RHR 181 (1972) p. 29-56.

Lo studio di J. Driscoll è molto originale oltre che fonte di ispirazione per nuove ricerche. Il suo contributo principale agli studi evagriani consiste nell'analisi di un breve testo del Pontico (*Ad monachos*), che pur considerato da molti come un'opera marginale, è invece una sintesi di tutta la dottrina evagriana¹⁸. Molto preziosa è la sua presentazione della dottrina evagriana nell'orizzonte storico della sua epoca tenendo conto della tradizione sia cristiana sia non cristiana.

2. Esegesi

L'esegesi dei Padri è stata oggetto di studi diversi¹⁹. Esistono certamente diversi modi di approcciare l'argomento anche se oggi la maggioranza degli studiosi tende a considerare l'esegesi patristica nell'orizzonte più ampio della vita presa nella sua totalità così da evitare l'impressione che per i Padri la cosa più importante fosse l'interpretazione in se stessa²⁰. Dobbiamo innanzitutto ricordare la grande scuola di M. Simonetti ed il suo enorme sforzo scientifico: la sua opera e quella dei suoi allievi²¹; e poi gli studi di H. de Lubac²² e J. Daniélou²³ che, seppur datati, anche oggi sono fonte preziosa di ispirazione scientifica.

¹⁸ J. DRISCOLL, *'Ad monachos' of Evagrius Ponticus. Its Structure and a Select Commentary*, SA 104, Roma 1991.

¹⁹ Ovviamente molto importante è lo studio delle radici non cristiane dell'esegesi: *Allegoristi dell'età classica. Opere e frammenti* introd. R. RADICE, I. RAMELLI (ed.), Milano 2007; R. LAMBERTON, *Homer The Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley-Los Angeles-London 1989.

²⁰ R.M. GRANT, D. TRACY, *A Short History of Interpretation of the Bible*, Philadelphia 1985; F. M. YOUNG, *Biblical Exegesis and Formation of Christian Culture*, Cambridge 1997, p. 29; P. GORDAY, *Principles of Patristic Exegesis. Romans 9-11 in Origen, John Chrysostom and Augustine*, New York-Toronto 1983, p. 34-39. *Philosophical hermeneutics and biblical exegesis*, P. POKORNÝ, J. ROSKOVEC (ed.), Tübingen 2002.

²¹ Citeremo soltanto esempi: M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, SEA 23, Roma 1985; IDEM, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia 2004; IDEM, *Sul significato di alcuni termini tecnici nella letteratura esegetica greca*, In: *Quaderni di "Vetera Christianorum"* 20. *La terminologia esegetica nell'antichità. Atti del Primo Seminario di antichità cristiane Bari, 25 ottobre 1984*, Bari 1987, p. 25-58; E. PRINZIVALLI, *L'esegesi biblica di Metodo di Olimpo*, SEA 21, Roma 1985; EADEM, *Introduzione. Le 'Lezioni sui Salmi'. Un maestro e i suoi discepoli fra ermeneutica biblica e asceti spirituale*, In: DIDIMO IL CIECO, *Lezioni sui Salmi. Il 'Commento ai Salmi' scoperto a Tura*, Milano 2005, p. 13-91.

²² P. es. *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950.

²³ P.es. *'Sacramentum futuri'. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950; *Bible et liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, Paris 1958.

Accanto agli studi generali troviamo anche gli studi su singoli autori²⁴. Va sottolineata l'importanza del rispetto dovuto al *milieu* degli scrittori, che consiste essenzialmente nel non valutare il loro lavoro secondo le norme dell'esegesi e della critica testuale odierna²⁵. In un suo studio E. Clark proponeva l'analisi dell'esegesi fatta dagli asceti o per gli asceti paleocristiani²⁶. Recentemente è stato pubblicato anche un manuale molto utile che può essere considerato come una "summa" dell'esegesi dei primi cristiani²⁷.

Studiando l'argomento possiamo osservare che sono sempre più numerosi i dubbi su come classificare i vari autori; la distinzione tra scuola antiochena (letterale) e scuola alessandrina (allegorica) infatti, pur essendo ancora un criterio valido, oggi è considerata soltanto un passaggio preliminare²⁸.

L'esegesi di Evagrio, ancora oggi, non è un argomento molto popolare tra gli studiosi. Dobbiamo però distinguere due tipi di lavoro in questo campo: quello editoriale di P. Géhin con le sue edizioni degli scholia e quello dello studio dei manoscritti degli scholia dei salmi, non ancora purtroppo terminato, di M.-J. Rondeau.

Oltre all'introduzione alle edizioni degli scholia (il lavoro di P. Géhin) ci sono altri importanti testi sull'esegesi evagriana i quali danno però l'impressione di essere soltanto delle osservazioni di carattere parziale²⁹. Ovviamente non è molto sensato provare a descrivere l'esegesi evagriana senza collocarla nel contesto più ampio della sua dottrina. Diciamo di più: anche soltanto considerandola sul piano ascetico possiamo coglierne tutta

²⁴ P.es. D. FARKASFALVY, *The Theology of Scripture in S. Irenaeus*, RevBen 78 (1968) s. 318 – 333; G.I. GARGANO, *La teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei Cantici. Indagine su alcune indicazioni di metodo esegetico*, OCA 216, Roma 1981; J.-N. GUINOT, *L'exégèse de Théodoret de Cyr*, Théologie historique 100, Paris 1995; J. D. ERNEST, *The Bible in Athanasius of Alexandria*, Boston-Leiden 2004, ecc.

²⁵ B. STEFANIW, *Mind, Text and Commentary. Noetic Exegesis in Origen of Alexandria, Didymus the Blind and Evagrius Ponticus*, ECCA 6, Frankfurt am Main 2010, p. 43-44.

²⁶ *Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity*, Princeton 1999.

²⁷ CH. KANNENGISSER, *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, vol. 1-2, Leiden-Boston 2004. La letteratura principale su questo argomento, oltre che in questo libro, la troviamo: *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, S. A. HARVEY, D. G. HUNTER (ed.), Oxford 2008, p. 860-863.

²⁸ M. SHERIDAN, *L'antica interpretazione biblica cristiana: motivo di imbarazzo o approccio fattibile?*, In: *Storia e teologia all'incrocio. Orizzonti e percorsi di una disciplina*, M. BIELAWSKI, M. SHERIDAN (ed.), Roma 2002, p. 17-61.

²⁹ J. DRISCOLL, *'Ad monachos' of Evagrius Ponticus. Its Structure and a Select Commentary*, SA 104, Roma 1991, p. 18-23; P. GÉHIN, *La place de la 'Lettre sur la foi' dans l'oeuvre d'Évagre*, In: SEA 72, p. 36-38; C. STEWART, *Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus*, *Journal of Early Christian Studies* 9.2 (2001) p. 174-182, special. 199-201; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 312-319.

la ricchezza. Un convinto assertore della centralità della Scrittura nella dottrina evagriana è G. Bunge³⁰.

Uno studioso molto preciso nel campo dell'esegesi evagriana è L. Dysinger³¹. La sua ricerca mette a confronto tra loro la direzione spirituale e l'esegesi³². Ovviamente non meno importanti è il suo studio della salmodia e dei principi della medicina antica nell'insegnamento evagriano.

Recentemente sono state pubblicate due monografie: uno studio di B. Stefaniw³³ e un altro di I. Zs. Baán³⁴. Possiamo dire che entrambi gli studiosi provano a descrivere lo stesso argomento da due punti di vista diversi. La pretesa del nostro studio sarebbe quella di voler essere come un ponte gettato tra i due approcci diversi.

Quello che ci sembra essere interessante nel libro di B. Stefaniw è un ritratto tripartito: a tre facce: Origene, Didimo ed Evagrio. La studiosa afferma che Didimo ha avuto su Evagrio un influsso esegetico piuttosto marginale rispetto ad Origene³⁵. Invece il problema delle sue relazioni con i monaci egiziani, come ad esempio i due Macari, non occupa un posto importante nella sua ricerca. Leggendo soltanto il titolo ("noetic exegesis") vediamo che lo studio è come l'aprirsi di una porta su un altro modo di parlare di Evagrio anche se la persona del Pontico occupa soltanto la terza parte del libro. L'autrice afferma che la tradizionale distinzione tra esegesi allegorica e letterale non è più valida negli studi avanzati³⁶. Riteniamo questa opinione molto preziosa.

³⁰ EVAGRIOS PONTIKOS, *Briefe aus der Wüste*, G. BUNGE (ed.), Trier 1986, p. 113-117; EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico. Cento capitoli sulla vita spirituale*, G. BUNGE (ed.), Bose 2008, p. 38-41.103-107

³¹ *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford 2005; *Evagrius Ponticus, Exegete of the Soul*, <http://www.ldysinger.com/@books/Dysinger/00a_start.htm>.

³² *Early Monastic Exegesis: The Basis of Spiritual Exercise and Spiritual Direction*, In: *Church, Society and Monasticism. Acts of the International Symposium Rome, May 31-June 3, 2006*, E. LOPEZ-TELLO GARCIA, B. S. ZORZI (ed.), SA 146, Rome 2009. Si deve menzionare una novità in tale approccio; ad esempio nel classico libro di I. HAUSHERR, *Padre, dimmi una parola. La Direzione spirituale nell'antico Oriente*, Scritti Monastici 32, Praglia 2012 il ruolo della Bibbia non è sottolineato in modo così forte.

³³ B. STEFANIW, *Mind, Text and Commentary. Noetic Exegesis in Origen of Alexandria, Didymus the Blind and Evagrius Ponticus*, ECCA 6, Frankfurt am Main 2010; per la presentazione di un tale approccio: p. 9-57.

³⁴ I. ZS. BAÁN, *I «due occhi dell'anima»*, op.cit.; per la presentazione di un tale approccio: p. 34-55.

³⁵ B. STEFANIW, *Mind, Text and Commentary*, p. 179; nonostante questo si deve ricordare che Evagrio ricorda Didimo con ammirazione: *Pr.* 98, *SCh* 171, p. 707, *Per conoscere*, p. 214; G. BUNGE, *Évagre le Pontique et les deux Macaire*, p. 218.

³⁶ B. STEFANIW, *Mind, Text and Commentary*, p. 29-30.

I. Zs. Baán sviluppa gli studi di G. Bunge, A. Casiday e soprattutto del suo maestro: J. Driscoll. Il fondamento del libro è la convinzione che è necessario sia descrivere Evagrio come un maestro di vita spirituale sia “interpretare Evagrio con Evagrio”³⁷. Ricostruendo la dottrina evagriana sulla Bibbia l’autore usa la metafora dello sguardo spirituale che il monaco ottiene sia attraverso il proprio progresso spirituale sia attraverso la meditazione delle Scritture. Cogliendo quindi la relazione che si instaura tra lo sguardo spirituale e queste due realtà I. Zs. Baán dimostra quella che è la sua concezione sul pensiero biblico di Evagrio. Per lui le Scritture sono un “manuale di contemplazione”³⁸. Il libro contiene anche una preziosa traduzione in italiano degli *Skemmata* di Evagrio³⁹. I. Zs. Baán vuole però marginalizzare l’influsso di Plotino (e degli autori non cristiani in genere) e al suo posto assegnare un ruolo più importante ai monaci egiziani e ai padri Cappadoci⁴⁰.

Volendo fare un riassunto di questa veloce rassegna degli studiosi e dei loro diversi approcci al tema dell’esegesi evagriana possiamo distinguerli almeno in tre tipologie (ovviamente tale classificazione risulta essere una semplificazione).

1. Il primo è quello di A. e C. Guillaumont, che oggi è portato avanti da P. Géhin. Il suo obiettivo principale è l’edizione dei manoscritti e ricerca delle varie versioni linguistiche. Questa scuola sviluppa le più belle tradizioni degli studiosi francesi.
2. Il secondo è quello di G. Bunge, J. Driscoll e I. Zs. Baán, A. Casiday. Diciamo che per loro l’approccio tipico è quello spirituale; però si deve ricordare che, ad esempio, I. Zs. Baán ha anche rielaborato in modo preciso il posto occupato dall’esegesi nel sistema evagriano. Si mette in evidenza, nei testi prodotti da questo gruppo, il grande legame intercorso tra Evagrio e i monaci del deserto e si vuole dimostrare come Evagrio fosse un teologo ortodosso.
3. Il terzo è quello sviluppatosi da pochi anni nella cerchia degli studiosi anglosassoni (L. Dysinger, C. Stewart, J. Konstantinovsky, J. Kalvesmaki); loro lasciano

³⁷ BAÁN, p. 41. Tale tipo di approccio sembra creare un mondo quantomeno artificiale.

³⁸ BAÁN, p. 189-214.

³⁹ BAÁN, p. 303-308.

⁴⁰ BAÁN, p. 232-245.

sullo sfondo le questioni classiche (Evagrio: era o non era eretico? Qual è il ruolo dei *logismoi*? Il progresso spirituale ecc.) e vogliono descrivere anzitutto Evagrio e la sua dottrina nell'orizzonte dell'ambiente del IV secolo.

3. Il nostro scopo

Siamo dunque già entrati nel labirinto evagriano. Il dispiacere del professore richiamato all'inizio aveva come causa, probabilmente, il concentrarsi di molti studiosi sui classici argomenti "evagriani" come i pensieri malvagi, la preghiera descritta senza alcun riferimento ai predecessori, le questioni filosofiche e antropologiche dell'epoca e probabilmente la classica domanda sul fatto che Evagrio fosse o non fosse eretico.

Qual è allora lo scopo del presente studio?

Come introduzione all'argomento rievochiamo la celebre frase di P. Hadot il quale affermava che Plotino viveva in un mondo dove "l'originalità è un difetto, l'innovazione sospetta, la fedeltà alla tradizione un dovere"⁴¹. Questa intuizione ci sarà utile anche per affrontare l'opera di Evagrio. Nel nostro lavoro vogliamo farci guidare da queste due domande fondamentali, tra loro molto legate. La prima: qual è il ruolo della Bibbia nel pensiero di Evagrio? ossia: in che modo il Pontico fa uso della Bibbia? In quale modo la spiega? Qual è il suo pensiero sulla Bibbia considerata come Sacra Scrittura? E la seconda: in che modo e in che senso Evagrio era fedele o infedele discepolo dei suoi maestri e uomo del suo tempo nel leggere, usare e commentare la Bibbia? Dovremo allora soffermarci ad analizzare i legami intercorsi tra Evagrio e il mondo a lui contemporaneo: non solo con il mondo cristiano ma anche con il mondo pagano; considerando come questi aspetti possano esserci di aiuto nello spiegare la sua relazione con la Bibbia.

Il raggiungimento di tale scopo ci impone di rispondere alla domanda sull'uso della parola "esegesi". Di solito si indica con esegesi il metodo di interpretazione della Bibbia. Le ricerche nell'ambiente dell'esegesi antica e medievale, specialmente in Italia, ma non solo, sono ben sviluppate, come si è già ricordato sopra. Rimanendo fedeli alle nostre due domande fondamentali ci sembra di poter affermare che una ricerca ristretta soltanto all'ambiente della cosiddetta esegesi evagriana non basti da sola a dare una risposta soddisfacente. E questo perché nel nostro studio non ci interroghiamo soltanto sul metodo

⁴¹ P. HADOT, *Plotino o la semplicità dello sguardo*, Torino 1999, p. 3.

di interpretazione della Bibbia, ma anche sul ruolo della Sacra Scrittura nel pensiero evagriano, ossia su come essa veniva letta e sul ruolo che essa rivestiva nell'ambito dell'intera esistenza di un monaco; si comprende allora come una descrizione classica della teoria dell'esegesi non sia sufficiente. Abbiamo bisogno di descrivere altresì l'ermeneutica evagriana della Bibbia⁴². Si deve sottolineare che, in questo caso, l'ermeneutica gioca un ruolo molto più importante dell'esegesi, perché l'esegesi è solo una parte dell'ermeneutica. L'ermeneutica infatti non si limita soltanto all'esegesi della Bibbia, perché, come sappiamo bene dalle fonti e dal lavoro di molti studiosi, essa era anzitutto un manuale di vita cristiana, un orizzonte che abbracciava lo scopo e il senso della vita, il tesoro della preghiera e della cosiddetta filosofia cristiana (basti ricordare i famosi brani del *Commento al Cantico dei cantici* di Origene, dove l'autore descrive le grandi linee della filosofia cristiana nascosta nei libri sapienziali). Per questo si dovrebbe provare a rispondere alla domanda sulla teoria dell'uso e della spiegazione in genere, non solo in modo esegetico, inteso in senso classico. Questa ricerca forse ci condurrà fino a una ridefinizione dell'esegesi in quanto tale.

Innanzitutto dobbiamo evidenziare il fondamento esegetico (non solo quello generale e patristico ma anche quello proprio del deserto egiziano); e poi precisare la lista delle opere di Evagrio, cosa sulla quale non sempre c'è unanimità da parte degli studiosi. Però prima di passare alla descrizione dell'insegnamento "esegetico" daremo un'occhiata alla bellissima metafora della vita intesa come lettura di un libro creato da Dio e, così "armati", potremo poi finalmente inoltrarci nello studio dell'esegesi stessa. I confini della nostra ricerca rientrano nel quadro del sistema evagriano: che cos'è la *praktike*, in cosa consiste la *gnostike*. Ci interessano dunque le parole chiave, i verbi e i sostantivi con i quali Evagrio si esprime interpretando la Bibbia e ammonendo i suoi ascoltatori. È un'illusione pensare che si possa studiare Evagrio ricorrendo ad Evagrio stesso. Il Pontico infatti troppo spesso cita esplicitamente o implicitamente i suoi maestri. È però bravissimo

⁴² Una certa ispirazione la troviamo in: H. J. SIEBEN, *Herméneutique d'exégèse dogmatique d'Athanase*, In: Ch. KANNENGISSER, *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie*, *Théologie historique* 27, Paris 1975, p. 195-214; M. MARION, *Biblical Hermeneutics in the 'Regula Benedicti'*, *StMon* 30 (1988) p. 17-40; anche se il libro parla dell'epoca successiva, parecchie sue osservazioni ci risultano utili: D. BURTON-CHRISTIE, *Word in the Desert*, p. 3-32.

a camuffare efficacemente le sue fonti tanto da rendere difficile individuare con certezza l'origine e le fonti del suo pensiero.

Il campo della ricerca è vastissimo. Il porci dei limiti ci è utile specialmente per rendere possibile la conclusione del nostro lavoro. Abbracciare con un unico sguardo tutto l'ambiente cristiano e pagano è impossibile. Al centro del nostro interesse si trovano le regole sull'uso e sulla spiegazione del testo (regole ermeneutiche), specialmente della Bibbia. Allora molte altre cose saranno appena accennate. Anzi, nell'ambito del pensiero evagriano, ci limiteremo a studiare quale sia stato l'influsso esercitato dalla Bibbia sulla vita di Evagrio e degli altri monaci del IV sec.; si tratterà quindi di una ricerca sull'ermeneutica.

Il nostro scopo dunque appare molto più modesto di quello degli studiosi che si sforzano, invece, di dare una risposta esaustiva alle grandi questioni poste dalla figura di Evagrio. Non vogliamo neppure tentare una risposta alla classica domanda sull'ortodossia di Evagrio. La risposta a questa domanda, molto importante dal punto di vista teologico, richiede infatti uno studio approfondito di quale fosse l'ortodossia nel IV secolo in Egitto. Invece per noi sono molto più importanti le domande alle quali cercheremo di trovare risposta nel corso del nostro studio.

Ci siamo dunque appena inoltrati nel labirinto evagriano, formato da molti corridoi incrociati tra loro e a volte senza un'apparente via d'uscita: la filosofia antica, Origene, Didimo, i Cappadoci, l'allegoria, la lettera, i due Macarii, le edizioni critiche, i vari manoscritti, le tempeste della storia e, finalmente, le interpretazioni opposte fatte dagli studiosi moderni. Ogni tanto sembra che i muri di separazione tra i diversi corridoi assomiglino a delle nubi che, pur esistendo, sono però di una consistenza molto liquida. Infatti spesso possiamo dire che un'idea che troviamo in Evagrio la ritroviamo in un altro autore a lui contemporaneo: di chi è la paternità e, nell'eventualità che non fosse di Evagrio, come poteva questi esserne venuto a conoscenza? Oppure troviamo alcuni frutti del suo lavoro presenti in autori successivi. Tutto questo contribuisce certamente a complicare ulteriormente la materia. Dobbiamo affermare con forza che alla base del nostro lavoro ci sono i testi così come sono e non le nostre idee o i nostri desideri. Trovare la via d'uscita da questo labirinto risulta difficile perché non possediamo neppure un fragile filo di Arianna. Questo però non ci scoraggia ma, anzi, ci è di stimolo al proseguimento della ricerca.

Prima parte.

Le radici

Capitolo 1

L'esegesi nella tradizione pre-evagriana.

Le tracce caratteristiche

In questo capitolo non vogliamo offrire tutta la storia dell'esegesi e neppure presentare lo *status questionis*. Vorremo qui indicare soltanto le cose caratteristiche presenti nel pensiero e in scritti giganteschi come sono le opere di Origene o di Gregorio Nazianzeno (cioè la tradizione pre-evagriana) o di Evagrio stesso. La domanda fondamentale sarà anzitutto questa: dove Evagrio poté trovare ispirazione per i suoi pensieri? Da dove provengono le sue principali linee esegetiche? La sua biografia offre la risposta a queste domande; ed allora tra i suoi ispiratori possiamo indicare innanzitutto Origene, i Cappadoci o Atanasio. Sicuramente Evagrio non era caduto dal cielo.

1. Esegeta ed esegesi

Apredo i manuali o i dizionari è difficile trovare una definizione precisa o un articolo dove si tratti dell'esegeta cristiano in quanto tale. Ci sono ovviamente dei lunghi articoli dove si spiega cosa sia l'esegesi, mentre l'esegeta sparisce dall'orizzonte e rimane nascosto e avvolto nel mistero. Si possono trovare infatti molti studi sulla *teologia* e sulla figura del *teologo* mentre l'*esegesi* e l'*esegeta* aspettano ancora uno studio soddisfacente⁴³. Come primo approccio alla questione possiamo indicare parecchi esempi sia classici sia cristiani dove la parola viene usata.

A proposito del mondo greco dobbiamo notare che oltre a ἐξηγητής abbiamo un altro termine per indicare coloro che spiegano un testo sacro o un oracolo divino:

⁴³ Detto ciò possiamo indicare un primo approccio che poi potrà essere utilizzato come punto di partenza: J. H. OLIVER, *The Athenian Expounders of the Sacred and Ancestral Law*, Baltimore 1950, specialmente p. 33; K. CLINTON, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, American Philosophical Society 1974, p. 89-93; J. PÉPIN, *Terminologie exégétique dans les milieux du paganisme grec et du judaïsme hellénistique*, In: *Quaderni di "Vetera Christianorum"* 20. *La terminologia esegetica nell'antichità. Atti del Primo Seminario di antichità cristiane Bari, 25 ottobre 1984*, Bari 1987, p. 9-10. Poi è sempre utile, ovviamente, prendere in considerazione i dizionari di LIDDELL-SCOTT e LAMPE. Per quanto riguarda a uno studio fondamentale sulla storia della teologia nella sua forma più antica: W. JAEGER, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947.

χρησολόγος⁴⁴. Probabilmente con ἐξηγητής si identificava la guida che indicava la strada in una nuova colonia; tale significato non dovrebbe sorprenderci troppo se consideriamo che la fondazione di una nuova colonia era anzitutto un atto religioso⁴⁵. Questo significato risale dunque almeno al VIII sec. a. C. Sul ruolo degli esegeti troviamo dei riferimenti anche quando si parla dei misteri eleusini⁴⁶. Platone nella *Repubblica* indica come esegeta Apollo stesso: infatti lui interpreta (o meglio: fa esegesi) delle leggi “più importanti e più belle, quelle fondamentali[...]: erezione dei templi, i sacrifici e gli altri culti degli agli dei, dei demoni e degli eroi; inoltre le tombe dei defunti e i riti che si devono compiere in loro onore per propiziarli”⁴⁷. Per il nostro filosofo sembra essere una cosa spinosa e importante la risposta sul come organizzare una città ed indica appunto questo come uno dei doveri di Apollo, un esegeta che parla attraverso gli oracoli della Pizia nel santuario di Delfi.

Esistono anche gli esegeti, quelli che interpretano le leggi degli dei, ma questi devono oltre che essere eletti dai propri concittadini al compimento dei 60 anni anche essere confermati dalla Pizia stessa⁴⁸.

Come esegeta di Platone Plotino nomina se stesso, però questa auto-investitura è assai problematica e non chiara⁴⁹. Tutti questi splendidi esempi non escludono però anche un uso più prosaico del termine: Pausania il Periegeta nella sua opera *Periegesi della Grecia* chiama esegeta (ἐξηγητής) una guida che illustrava a lui la storia e i monumenti di Olimpia⁵⁰. Forse questo significato è un’eco pallida del senso primitivo dell’VIII sec. a. C.

La Septuaginta usa sia il sostantivo sia il verbo⁵¹ però non in modo conseguente: l’interpretazione del sonno di Gedeone è chiamata esegesi (Gdc 7,15), però anche un indovino della corte del faraone è indicato come esegeta (Gen 41,8). Forse si deve comprendere tale concetto piuttosto in un senso tecnico: esegeta è colui che spiega, l’esegesi

⁴⁴ J. H. OLIVER, *The Athenian Expounders*, p. 1-17. La famiglia di espressioni: ἐξηγέομαι, ἐξήγησις, ἐξηγητής, χρησολόγοι.

⁴⁵ J. H. OLIVER, *The Athenian Expounders*, p.33.

⁴⁶ J. H. OLIVER, *The Athenian Expounders*, p. 18-23.

⁴⁷ PLATO, *Respublica* 427c.

⁴⁸ PLATO, *Leges* 759c–e. Anche per Giuseppe Flavio ἐξήγησις significa spiegazione della legge, *Ant.* 17,149; *Bell* 1,649.

⁴⁹ PLOTINO, *Enneadi* V 1 [10], 8-9 e III 7 [45], 1.

⁵⁰ PAUSANIAS PERIEGETA, *Descriptio Graeciae* V,15,10-11.

⁵¹ P. es.: Gen 41,24; Lev 14,57; Pr 29,18; 2 Macc 15,11.

è una spiegazione e non va necessariamente collegata con la confessione. Possediamo anche dei testi dove ἐξηγεῖσθαι significa “narrare”⁵².

Nel Nuovo Testamento incontriamo quattro volte il verbo ἐξηγεῖσθαι (Lc 24,35; Gv 1,18; At 10,8; 15,12) nel significato di “narrare”⁵³. Però neppure la Bibbia si limita all’“esegesi”. I discepoli per esempio chiedono a Gesù: “Spiegaci (διασάφῃσον) la parabola della zizzania nel campo” (Mt 13,36).

Gli esempi sopramenzionati mostrano bene che l’esegeta era un uomo che dava delle spiegazioni, ma non necessariamente su un testo sacro. Anche per quanto riguarda i monumenti letterari dei Padri la situazione non cambia troppo; anche qui l’esegeta è colui che spiega. Possiamo indicare parecchi esempi. Nell’omelia sull’annunciazione attribuita a Gregorio il Taumaturgo l’esegeta viene chiamato Gabriele⁵⁴. Per Evagrio stesso ἐξηγητής è colui che spiega i comandamenti per consolare il popolo⁵⁵, però se il popolo trasgredisce i comandamenti l’ἐξηγητής sarà loro tolto⁵⁶. Accanto a questi incontriamo però anche l’uso del verbo senza riferimento alle Scritture⁵⁷.

Come vediamo le sfumature del termine sono molto diverse tra loro: la causa si trova forse nel fatto che il termine “esegesi” è oggi un concetto moderno applicato per comodità all’epoca antica da parte degli studiosi. L. Perrone in uno studio recente presenta l’“esegesi orante” di Origene⁵⁸; L. Dysinger in modo sublime descrive Evagrio come esegeta dell’anima⁵⁹. Infatti, in un certo senso, dovremmo così chiamare questo processo di lettura del testo sacro. Per noi dunque qui un esegeta è colui che spiega la Bibbia. Ma come la spiega? In che modo? Se vogliamo comprendere tutta la ricchezza che il termine “esegesi” aveva per i Padri non possiamo limitare l’uso del termine soltanto per indicare colui che scrive i commentari o pronuncia delle omelie. Tutte e due sono ovviamente mo-

⁵² 2 Macc 15,11; Gb 12,7.28,7.

⁵³ Per gli dettagli: G. KITTEL, *Theological Dictionary of the New Testament*, G. W. BROMILEY (ed.), Michigan 1964, p. 908.

⁵⁴ PG 10,1156D.

⁵⁵ KG IV,61, POr 28, p. 162-163.

⁵⁶ *In Prov.* 364, SCh 340, p. 454-455.

⁵⁷ *In Prov.* 369, SCh 340, p. 458-459.

⁵⁸ L. PERRONE, *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*, Brescia 2011, p. 331-339.

⁵⁹ Dysinger discute anche su “l’esegesi del cuore” dove paragona l’esegeta a un direttore spirituale, L. DYSINGER, *Evagrius Ponticus, Exegete of the Soul*, <http://www.ldysinger.com/@books/Dysinger/00a_start.htm>. Nonostante ciò dobbiamo ricordare il testo gnostico di Nag Hammadi *L’esegesi dell’anima* (Nag Hammadi Codex II,6).

dalità importanti per il commento del testo sacro anche se entrambe non hanno la pretesa di essere esaustive. Adesso vedremo il perché.

2. La Bibbia: cos'è?

Il modo nel quale viene formulata la domanda può sembrare alquanto audace⁶⁰. È possibile formulare, allo stesso modo, una risposta chiara, logica e sintetica? Anzitutto la Bibbia sembra essere per i Padri un testo che gioca il ruolo dell'assioma in un discorso. Non troviamo infatti spiegazioni sul perché si faccia uso della Bibbia o definizioni della medesima. Ovviamente esistono testi dove si trovano meditazioni sulla natura del Vangelo⁶¹ però non sulla Scrittura in quanto tale. Possiamo soltanto tentare di ricostruire il pensiero dei Padri intorno alla Scrittura limitando il nostro raggio d'azione all'ambito dell'oggetto della nostra ricerca. E poiché in seguito parleremo dei sensi della Scrittura e della Bibbia considerata come incarnazione del Logos eterno, pensiamo che una delle risposte su che cosa sia la Bibbia la si trovi nel tentativo di stabilire una relazione tra la Bibbia e la storia. In un altro modo ci chiediamo: qual'è la relazione esistente tra quello che la Bibbia descrive e quello che invece è, è stato oppure sarà. Vorremo appoggiarci qui sulle solide pagine di H. de Lubac⁶².

Il teologo francese descrive l'esegesi dei padri come una specie della storiografia. L'Antico e il Nuovo Testamento sono visti come l'ombra e la realtà. De Lubac sottolinea come sia veramente molto bizzarro ma reale il fatto che secondo i padri prima ci fu l'ombra e non invece la realtà che doveva proiettare quest'ombra! Prima abbiamo l'Antico e poi il Nuovo Testamento. La Bibbia quindi deve essere considerata nella sua totalità. Anche noi dobbiamo osservare che la Bibbia tra le mani dei Padri non è stata soltanto un rotolo o un libro definitivamente chiuso, ma piuttosto un testo ancora aperto e modificabile dalla comunità che lo legge e lo interpreta (o più generalmente: che lo sta usando).⁶³ H. de Lubac scrive che la Bibbia vuole abbracciare tutta la storia del mondo

⁶⁰ Cfr. anche se datate rimangono fondamentali le pagine di: C. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'écriture*, Aubier 1944, p. 81-96.

⁶¹ ORIGENES, *Commentarii in Iohannem*, I,21-46, SCh 120, p. 68-85, CORSINI, p. 123-130.

⁶² H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1938, p. 119-158, specialmente: p. 119-123.

⁶³ In modo simile: P. RICOEUR, A. LACOCQUE, *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies*, Chicago 1998, *Introduzione*; purtroppo, mentre terminavo di scrivere quel capitolo, non avevo sotto mano il testo originale francese.

(ἱστορικὰ πνευματικῶς – πνευματικὰ ἱστορικῶς)⁶⁴. Come esempio il teologo francese richiama il ruolo delle genealogie nella Bibbia e il modo nel quale i Padri (p.es. Ireneo) le commentavano. Però, secondo noi, la “sensibilità storiosofica” si vede maggiormente nella tipologia o, come vedremo in seguito in modo più dettagliato, nell’idea che i diversi episodi della Bibbia si ripetono sempre come nuovi nella vita dei cristiani⁶⁵. Basti pensare per esempio al modo in cui Origene interpreta i testi escatologici del Vangelo di Matteo: li interpreta sia spiegandoli come eventi che si realizzeranno storicamente nel mondo in quanto tale ma anche applicandoli alla vita della Chiesa oppure dell’anima in particolare⁶⁶. Similmente egli spiega l’esodo degli Israeliti vedendo in esso sia un evento storico, sia una figura della storia della Chiesa, sia la storia della salvezza dell’anima individuale⁶⁷. Nella Bibbia si trovano infine collezioni di esempi che poi saranno usati nei testi agiografici (come p. es. *Vita di Antonio* di Atanasio) e così saranno assunti a modelli di vita⁶⁸. Così la Bibbia diventa come un *thesaurus* di idee, espressioni ed immagini; diventa una grammatica secondo la quale viene costruito il discorso sull’economia e la teologia. Si deve anche aggiungere che pensando così diciamo che la Bibbia è una realtà non ancora chiusa ma aperta e anche noi come i santi possiamo diventare una parte della storia sacra. Questo significa che per i Padri la Scrittura non era da considerarsi chiusa e finita ma è invece una realtà che ancora può accadere tra di noi; è forse questo uno dei fondamenti dell’esegesi e della vita della comunità cristiana nell’antichità.

⁶⁴ H. DE LUBAC, *Catholicisme*, p. 119.

⁶⁵ Nonostante ciò si deve ricordare che tipologia è un concetto moderno. Poiché si tratta di un’idea artificiale essa fu criticata dagli studiosi moderni. NDPAC 3,5369-5370; CH. KANNENGISSER, *Handbook of Patristic Exegesis*, vol. 1, Leiden-Boston 2004, p. 228-242.251-256 dove si trova la bibliografia.

⁶⁶ ORIGENES, *Commentarii in Mattheum series 29-73*, *Opere di Origene* XI/5, p. 210-447. Tutto questo lungo frammento è costruito appunto così.

⁶⁷ P.es. ORIGENES, *In Numeros homilia XXVII, Il viaggio dell’anima*, a.c. di M. SIMONETTI, G. BONFRATE, P. BOITANI, Fondazione Lorenzo Valla 2007, p. 8-63, commento p. 365-391; EVAGRIUS, KG VI,49, POr 28, p. 237.

⁶⁸ Come al solito anche qui possediamo un testo estremamente importante scritto a proposito di Origene: il VI libro dell’*Historia Ecclesiastica* di Eusebio; P. NAUTIN, *Origene. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977, p. 31-98; cfr. anche il libro: *La biografia di Origene fra storia e agiografia. Atti del VI Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina*, A. M. CASTAGNO (ed.), Villa Verucchio 2004 particolarmente: E. NORELLI, *Il VI libro dell’Historia Ecclesiastica. Appunti di storia della redazione: il caso dell’infanzia e dell’adolescenza*, p. 147-181; in questo modo anche Atanasio costruisce la sua *Vita Antonii* oppure Gregorio di Nissa la sua *Vita Moysi* ecc.

Sotto si indicheranno i punti più importanti per l'esegesi dei Padri e i modelli che poterono esercitare il loro influsso sul nostro autore principale, ossia su Evagrio. Ci limiteremo allora agli autori della scuola alessandrina e ai Cappadoci.

a. Il legame esistente tra la Bibbia e l'incarnazione

Il legame fra la Bibbia e l'incarnazione è messo in evidenza anzitutto da Origene. Lui lo sottolinea molte volte nei suoi scritti⁶⁹. Questa pluralità di testi sembra indicare il grande ruolo giocato da questa opinione all'interno della sua dottrina. Sembra che la Scrittura sia la prima e la più importante incarnazione del Logos poiché quello che è immateriale ed invisibile diventa corporale e visibile⁷⁰. Poiché, parafrasando il celebre testo del prologo del Vangelo di Giovanni, Origene dice che il Verbo sempre diventa corpo nelle Scritture per abitare tra di noi.

Per Origene non c'è differenza tra il verbo delle Scritture e il Verbo eterno. Il tesoro nascosto nel campo è allo stesso tempo la Bibbia e il Cristo⁷¹. Tutta la Scrittura può essere chiamata Vangelo ed allora il Figlio era presente tra di noi già prima della sua incarnazione nel seno della Vergine poiché già era tra di noi nelle Scritture⁷². Questa onnipresenza del Cristo-Verbo incarnato determina anche le procedure dell'esegesi cristiana: il Cristo come chiave di ogni luogo della Scrittura⁷³, il più sublime senso della Bibbia⁷⁴, l'unico Verbo che ci garantisce unità⁷⁵.

⁶⁹ ORIGENES, *Contra Celsum* VI, 77, SCh 147, p. 370-375, RESSA, p. 499-500; ORIGENES, *Commentarii in Mattheum series 27*, *Opere di Origene* XI/5, p. 194-195; l'opinione un po' diversa: *Commentarii in Iohannem* XIII,26-39, SCh 222, p. 46-53, CORSINI, p. 462-465.; H. U. VON BALTHASAR, *Parola e mistero in Origene*, Milano 1991, p. 37-42; H. DE LUBAC, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origene*, Paris 1950, p. 336-373; M. SIMONETTI, *Scrittura Sacra*, In: *Origene. Dizionario. La cultura - il pensiero - le opere*, A.M. CASTAGNO (ed.), Roma 2000, p. 424-437; IDEM, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia 2004, p. 13-14. Cfr. anche una ricca collezione dei brani di Origene nel famoso libro a cura di H. U. von Balthasar dove l'Alessandrino soppesa la Parola: ORIGENES, *Geist und Feuer: ein Aufbau aus seinen Schriften*, Salzburg 1938, testi con numeri 123-438.

⁷⁰ H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 337.

⁷¹ ORIGENES, *Commentarius in Mattheum* X,6, GCS, *Origenes Werke* 10, p. 6; cfr. H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 338.

⁷² Così: ORIGENES, *Commentarii in Iohannem* I,33.86, SCh 120, p. 76-79.102-103, CORSINI, p. 126.140-141; VI,197, SCh 157, p. 276-277, CORSINI, p. 347.

⁷³ *Philocalia*, I,6-7.29, *The Philocalia of Origen*, J. A. ROBINSON (ed.), Cambridge 1893, p. 12-14.34-35. Qui forse si trova la fonte della dottrina evagriana sulla contemplazione della natura creata.

⁷⁴ *Philocalia*, I,17, ROBINSON, p. 24-26; cfr. J. DANIELOU, *Origène*, Paris 1948, p. 163.

⁷⁵ *Philocalia*, V,4, ROBINSON, p. 44-45.

Se dunque il Figlio è immedesimato con ogni singola parola della Bibbia, allora Origene ci parlerà delle parole della Scrittura come ci parlerebbe di una persona viva e attiva. Leggiamo dunque che il Verbo è potente e possiede una potenza grande⁷⁶, non sottovaluta nessun gruppo nella Chiesa ma vuole arrivare a tutti⁷⁷.

Sviluppando questa metafora, in un altro passo Origene paragona il velo della carne che ha ricoperto il Logos nel suo farsi uomo nel seno della Vergine al velo della lettera che ricopre e nasconde il senso spirituale della Scrittura⁷⁸. Non possiamo dimenticare però che non soltanto le Scritture furono considerate come il corpo di Cristo ma che Origene scriveva in modo simile anche della Chiesa⁷⁹. Origene non ha paura di far uso di immagini poetiche chiamando per esempio le Scritture il cielo dove abita Dio⁸⁰ oppure paragonare le Scritture a un prato d'erba dove lo studioso delle Scritture diventa "il botanico delle Scritture"⁸¹, colui che con esattezza conosce e interpreta tutte le sottigliezze della Bibbia al pari di colui che con precisione scientifica classifica tutte le proprietà del mondo vegetale.

Il testo forse più significativo che mostra benissimo quello che vogliamo dire è questo:

Sapete, voi che avete l'abitudine di assistere ai divini misteri, con quanta cura, quando ricevete il corpo del Signore, state attenti a che non ne cada il più piccolo frammento[...]. Vi credereste colpevoli, e sarebbe vero, se ciò fosse dovuto alla vostra negligenza. Ora[...] come sarebbe meno grave trascurare la Parola di Dio che il suo corpo?⁸²

Lasciamo da parte la pur interessantissima analisi liturgica del nostro brano per prendere in considerazione soltanto le allusioni scritturistiche⁸³.

⁷⁶ *Homilia in Ieremiam* II,2, SCh 232, p. 242-243, CTP 123, p. 51-53.

⁷⁷ *Homiliae in Ezechielem* III,7, GCS, Origenes Werke VIII, p. 354.

⁷⁸ ORIGENES, *In Leviticum homilia* I,1, SCh 286, p. 66-71, CTP 51, p. 33-35.

⁷⁹ Così Bendinelli: *Opere di Origene* XI/5, p. 48-50.

⁸⁰ *Commentariorum Series in Mattheum* 51, *Opere di Origene* XI/5, p. 328-329. Come osserva Bendinelli "CMtS è testimone di alcune fra le più significative dichiarazioni di Origene sul mistero del Verbo/Scrittura", p. 38.

⁸¹ *Philocalia* X,1-2, ROBINSON, p. 58-59.

⁸² ORIGENES, *In Exodum homilia* XIII,3 SCh 321, p. 384-387.371-375, *Opere di Origene* II, p. 399. Un testo simile: *In Exodum homilia* VII,8, SCh 321, p. 230-239, *Opere di Origene* II, p. 227-229. Nella *Philocalia* troviamo l'opinione di Origene secondo il quale la Bibbia è *il corpo perfetto del Verbo* (τέλειον λόγου σῶμα), ROBINSON, p. 59.

⁸³ Cfr. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, p. 355-363.

1. La Bibbia è mostrata qui come il corpo del Signore non meno “vero” – per così dire – del pane eucaristico. Questa stretta relazione tra il Pane e la Parola negli scritti origeniani fu già osservata da H. de Lubac⁸⁴.
2. La Bibbia è mostrata qui come nutrimento dei fedeli. Però attenzione: Origene la indica come parola pronunciata, non parla qui, per esempio, del libro come di un oggetto di venerazione. Questo fatto può avere due interpretazioni che non si escludono a vicenda: la Bibbia è concepita come parola pronunciata (per esempio durante la recitazione dei salmi) oppure come parola che viene letta nell’assemblea liturgica dei fedeli. Detto ciò vogliamo soffermarci a sottolineare il ruolo importante della comunità.

È centrale l’idea che la Bibbia è un luogo privilegiato della presenza divina. Gli esempi e le metafore su questo tema sono molteplici. In conclusione tuttavia si deve sottolineare che tale carattere della Bibbia produce le sue conseguenze nelle condizioni poste per una loro interpretazione efficace.

b. Spirito, anima, corpo della Bibbia⁸⁵

Le radici della metafora si trovano nella teologia di Paolo: l’Apostolo scrive che “il Dio della pace vi santifichi fino alla perfezione, e tutto quello che è vostro, spirito, anima e corpo, si conservi irreprensibile per la venuta del Signore nostro” (1 Ts 5,23). La metafora è collegata con la questione dei diversi sensi della Bibbia o con la domanda sul come spiegare i passi difficili delle Scritture⁸⁶.

⁸⁴ “Une fois encore, Origene unit étroitement la mention de l’Écriture a celle de l’Eucharistie”, SCh 321, p. 396. Uno stretto collegamento eucaristico-scritturistico: *In Numeros homilia XVI*, SCh 442, p. 220-265, CTP 76, p. 212-232; *In Leviticum homilia XIII,5*, SCh 287, p. 220-223, CTP 51, p. 278. L’argomento è studiato con molti riferimenti da: H. CROUZEL, *Origene et la ‘connaissance mystique’*, Paris 1961, p. 182.

⁸⁵ Molti pensieri sono presi da un articolo di M. SZRAM, *Osobowy charakter biblijnego Słowa w rozumieniu Orygenes* (*Carattere personale della parola biblica secondo Origene*), *Verbum Vitae* 7 (2005), p. 187-200.

⁸⁶ A. VAN DEN HOEK, *The Concept of σῶμα τῶν γραφῶν in Alexandrian Theology*, StPatr 19, E. A. LIVINGSTONE (ed.), Leuven 1989, p. 250-254.

Come osserva A. van den Hoek il concetto di σῶμα τῶν γραφῶν non si trova nei testi greci fuori della tradizione giudaica o cristiana⁸⁷. Probabilmente per primi su questo concetto hanno scritto Filone⁸⁸ e Clemente Alessandrino⁸⁹.

Il testo fondamentale lo leggiamo nella opera di Origene “I principi”. Adamantio scrisse:

Tre volte bisogna notare nella propria anima i concetti delle sacre scritture: così il semplice trova edificazione, per così dire, nella carne della scrittura – indichiamo così il senso che è più alla mano –; colui che ha un poco progredito trova edificazione nell’anima della scrittura; il perfetto è chi è simile a quelli di cui l’apostolo dice: *parliamo della sapienza fra i perfetti, la sapienza non di questo mondo* [...] (1 Cor 2,6 seg.), trovano edificazione nella legge spirituale, che contiene l’ombra dei beni futuri. Come infatti uomo è creato da corpo, anima e spirito, lo stesso dobbiamo pensare della scrittura che Dio ha stabilito di dare per salvezza degli uomini⁹⁰.

Questo paragone antropologico tra la struttura dell’uomo e la struttura della parola nella Bibbia sottolinea ancora una volta in modo forte la relazione stretta che c’è tra il Cristo incarnato e il testo della Scrittura. Non possiamo dunque limitarci soltanto alla polemica con l’antropologia degli gnostici oppure trattare questa formula soltanto come una vuota figura retorica. Ancora possiamo citare de Lubac: come non ci sono due Spiriti, così non ci sono due Parole⁹¹.

Secondo Origene il velo del corpo che copre le Scritture è soltanto il primo livello: il lettore-esegeta deve andare a fondo, ossia deve scoprire il senso spirituale e nascosto proprio dello Spirito e del Verbo di Dio⁹². L’ordine dei sensi della Bibbia mostra anche l’ordine ontologico dell’uomo; la relazione tra i diversi piani è reciproca; ciò vuol dire

⁸⁷ A. VAN DEN HOEK, *The Concept*, p. 252. Un’esplorazione filologica della parola σῶμα si trova la p. 251-252.

⁸⁸ PHILO, *De vita contemplativa* 78: “Tutti i libri della Legge infatti sembrano per questi uomini somigliare a un essere vivente, il cui corpo sono le prescrizione scritte e la cui anima è una mente invisibile, nascosta sotto le parole”, *La vita contemplativa*, P. GRAFFIGNA (ed.), Genova 1992, p. 84-85.

⁸⁹ CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* VI,132,3, GCS *Clemens Alexandrinus II*, p. 498, CLEMENTE ALESSANDRINO, *Gli Stromati. Note di vera filosofia*, G. PINI (ed.), Milano 1985, p. 750-751.

⁹⁰ ORIGENES, *De principiis* IV,2,4, SCh 268, p. 310-317 (comm. SCh 269, p. 179-184), SIMONETTI, *I principi*, p. 502. Simonetti offre un lungo elenco di riferimenti a testi paralleli a quello sopracitato; cfr. anche p. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, p. 139-150.

⁹¹ H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, p. 336.

⁹² ORIGENES, *Commentatorium in Mattheum series 27*; *Opere di Origene* XI/5, p. 194-195 con commento di M.I. DANIELI.

che il corpo umano viene nutrito del corpo delle Scritture e così via⁹³. Il senso psichico appartiene al livello della volontà mentre il senso spirituale è una guida vera nell'interpretazione della Bibbia. Come osserva M. Szram: un cristiano che vive con la parola della Bibbia, vive insieme con la persona del Cristo, Dio e uomo, e il Salvatore parla alla totalità umana: corpo, anima e spirito, nutrendo ed edificando ciascun livello in modo proprio.

3. Tratti specifici dell'esegesi dei Padri

Sotto descriveremo l'idea più importante sugli strumenti e sui metodi esegetici.

a. *L'esegesi si fa nello Spirito*

Come tratto fondamentale dobbiamo menzionare la norma di fare l'esegesi nello stesso Spirito nel quale la Bibbia fu scritta⁹⁴. Ciò significa che sia colui che scrive sia colui che fa esegesi lavorano allo stesso livello e che il lavoro di entrambi è indispensabile⁹⁵. Origene menziona questo argomento molte volte; questo significa ovviamente che per lui si trattava di un problema importante⁹⁶.

Lo Spirito abita nelle Scritture – afferma Origene⁹⁷. Esse sono dunque il luogo dove c'è non solo il Figlio ma anche lo Spirito.

b. *Purificazione di un esegeta*

Per poter arrivare a tale situazione, ossia diventare uno strumento dello Spirito, l'esegeta si deve preparare attraverso la purificazione dal male. Un brillante esempio di tale esercizio lo leggiamo nell'*Oratio* 27 di Gregorio Nazianzeno, che era, come sappiamo,

⁹³ ORIGENES, *In Numeros homilia* XXVII,1-2, SCh 461, p. 270-283, CTP 76, p. 368-373; *Commentarii in Iohannem* XXXII,6-7, SCh 385, p. 188-189, CORSINI, p. 736.

⁹⁴ ORIGENES, *De principiis* II,7,2, SCh 252, p. 328-331 (comm. SCh 253, p. 191-192), SIMONETTI, *I principi*, p. 297-299; cfr. anche *De principiis* IV,2,7, SCh 268, p. 326-331 (comm. SCh 269, p. 188-190), SIMONETTI, *I principi*, p. 507-509.

⁹⁵ Subito vengono qui alla mente le celebri frasi di U. Eco: "Il bene di un libro sta nell'essere letto. Un libro è fatto di segni che parlano di altri segni, i quali a loro volta parlano delle cose. Senza un occhio che lo legga, un libro reca segni che non producono concetti, e quindi è muto", U. Eco, *Il nome della rosa*, Milano 1986, p. 399; cfr. IOHANNIS CASSIANI, *Conlationes* X,11,4, CSEL 13, p. 304, CTP 155, p. 410-413; BAÁN, p. 63.

⁹⁶ *De principiis* Prol. 8, SCh 252, p. 84-89 (comm. SCh 253, p. 17), SIMONETTI, *I principi*, p. 124; *In Genesim Homilia* IX,1, GCS, *Origenes Werke* VI, p. 86-87, CTP 14, p. 153; *In Leviticum homilia* VI,6, SCh 286, p. 292-293, CTP 51, p. 143; XIII,6, SCh 287, p. 225, CTP 51, p. 280-281.

⁹⁷ ORIGENES, *In Leviticum homilia* XIII,4, SCh 287, p. 212-213, CTP 51, p. 275.

il maestro di Evagrio⁹⁸. Dobbiamo anche ricordare che è probabile che le radici della cosiddetta teologia monastica si trovino anche nell'*Oratio* 27⁹⁹. Entrambi i discorsi (27 e 28) sono stati già analizzati¹⁰⁰. Utilizzando questi studi prendiamo in considerazione i punti più significativi.

Gregorio definisce il suo sforzo pastorale come lo sforzo di colui che prima conforma se stesso e poi modella gli altri alla Scrittura (τῇ γραφῇ τυπωθέντες τε καὶ τυπώσαντες)¹⁰¹. Per poter imitare Gregorio ciascuno deve purificare se stesso.

Nell'*Oratio* 27 Gregorio sottolinea l'errore degli avversari facendo leva sulla propria capacità dialettica e paragonandoli ai sofisti e agli esperti in giochi di parole (σοφισταὶ καὶ κοττισταί). Durante la costruzione del discorso su Dio che è invece l'*Oratio* 28 egli esordisce, come abbiamo detto, presentando se stesso come una persona modellata sulla Scrittura¹⁰².

“Non a tutti compete parlare (φιλοσοφεῖν) di Dio”¹⁰³: come condizione per affrontare il discorso su Dio sono infatti indicati diversi livelli di purificazione. Il testo è molto significativo. Leggiamo prima quali sono le diverse condizioni e limitazioni per poter affrontare il discorso su Dio. Gregorio le chiama “capacità”:

⁹⁸ J. A. MCGUCKIN, *Saint Gregory of Nazianzus. An Intellectual Biography*, New York 2001; GREGORIUS NAZIANZENSUS, *Discours 27-31 (Discours théologiques)*, SCh 250, P. GALLAY, M. JOURJON (ed.), Paris 1978; GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*, C. MORESCHINI (ed.), Milano 2002, p. 644-655. Un approccio simile ad Origene (il viaggio dell'anima): K. J. TORJESEN, *Hermeneutical Procedure and Theological Structure in Origen's Exegesis*, Berlin-New York 1986, p. 70-107. Ovviamente l'argomento della necessità di purificazione per poter arrivare alla gnosi era molto popolare nell'antichità, non soltanto tra i cristiani, cfr. H. OOSHOUT, *La vie contemplative: vie d'ascète ou vie de théologien? Purification et recherche de Dieu chez Athanase d'Alexandrie et Grégoire de Nazianze*, In: *Fructus centesimus. Mélanges offerts à Gerard J.M. Bartelink a l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, A.A.R. BASTIAENSEN, A. HILHORST, C.H. KNEEPKENS (ed.), Instrumenta Patristica XIX, Stenbrugis, in abbazia S. Petri 1989, p. 259-267.

⁹⁹ SCh 250, p. 35. Ovviamente per *teologia monastica* intendiamo quella disciplina che fu descritta per esempio da C. VAGAGGINI, *Teologia*, In: *Nuovo Dizionario della teologia*, Milano 1991, p. 1549-1652.

¹⁰⁰ D. HOMBERGEN, *Teologia, argomentazione razionale ed esperienza spirituale nel monachesimo primitivo*, In: *Storia e teologia all'incrocio. Orizzonti e percorsi di una disciplina*, M. BIELAWSKI, M. SHERRIDAN (ed.), Roma 2002, p. 157-172. M. SIMONETTI, *Lettera e/o non menziona quasi mai il Nazianzeno e il fatto sembra essere un po' sorprendente anche se invece si accorda benissimo con l'approccio di M. SIMONETTI*. Cfr. anche H. OOSHOUT, *La vie contemplative: vie d'ascète ou vie de théologien?*, p. 259-267; CH. KANNENGISSER, *Handbook of Patristic Exegesis*, vol. 2, Leiden-Boston 2004, p. 748-753.

¹⁰¹ *Oratio* 28,1, SCh 250, p. 100-101, *Tutte le orazioni*, p. 656-657.

¹⁰² *Oratio* 27,1, SCh 250, p. 70-73, *Tutte le orazioni*, p. 644-645; *Oratio* 28,1, SCh 250, p. 100-101, *Tutte le orazioni*, p. 656-657.

¹⁰³ *Oratio* 27,3, SCh 250, p. 76-77, *Tutte le orazioni*, p. 646-647.

Non si tratta di una capacità che si acquista a basso prezzo né che appartiene a quanti procedono senza staccarsi da terra. Voglio aggiungere che non si può fare sempre, né davanti a tutti, né riguardo a ogni argomento, ma c'è un tempo opportuno, un uditorio opportuno e ci sono argomenti opportuni¹⁰⁴.

Descrivendo così i limiti (“non si può fare sempre, né davanti a tutti, né riguardo a ogni argomento”) Gregorio indica le condizioni per così dire metodologiche:

Non compete a tutti, ma a quelli che si sono esercitati e hanno fatto progressi nella contemplazione, e che prima di tutto hanno purificato anima e corpo, o, più esattamente, li purificano (κατακαρπόμενον). Chi non è puro (καθαρό) non può senza pericolo venire a contatto con la purezza, come il raggio del sole non può senza danno raggiungere occhi malati. E quando lo può fare? Quando noi ci allontaniamo dal fango esteriore e del disordine, e quando la parte direttrice che è in noi non viene confusa da immagini malvagie e deviate, come una bella scrittura mescolata a lettere di cattiva qualità, o un buon profumo mescolato al puzzo di melma. Bisogna realmente starsene liberi, infatti, per conoscere Dio e “quando ci troveremo nella circostanza favorevole, giudicare” (Sal 74,5) l'esattezza della teologia¹⁰⁵.

Cosa significa qui la parola “filosofare”? Ovviamente possiamo interpretarla come “speculare” però questo non esaurisce il contesto. Hombergen sottolinea che filosofare “diventa lo scopo della vita solitaria e a volte lo stesso verbo è anche tradotto come *condurre una vita contemplativa*”¹⁰⁶. Questo discorso ha lo scopo di dire che gli eunomiani non hanno diritto di “filosofare”. Lo hanno invece quelli che continuamente si purificano e nello stesso tempo usano le Scritture in modo ortodosso (questo argomento sarà più sviluppato in seguito). Gregorio dice tra l'altro che ci si dovrebbe “ricordare di Dio più spesso di quanto respiriamo”¹⁰⁷. Forse qui troviamo un'allusione alla preghiera continua¹⁰⁸. Allora ascesi, vita contemplativa, preghiera e filosofia costituiscono qui un gruppo

¹⁰⁴ *Oratio* 27,3, SCh 250, p. 76-77, *Tutte le orazioni*, p. 646-647.

¹⁰⁵ *Oratio* 27,3, SCh 250, p. 76-77, *Tutte le orazioni*, p. 646-647. Questo discorso ritornerà come eco in molti brani evagriani.

¹⁰⁶ D. HOMBERGEN, *Teologia, argomentazione razionale*, p. 162-163; H. OOSHOUT, *La vie contemplative: vie d'ascète ou vie de théologien?*, p. 266-267.

¹⁰⁷ *Oratio* 27,4, SCh 250, p. 78, *Tutte le orazioni*, p. 647.

¹⁰⁸ D. HOMBERGEN, *Teologia, argomentazione razionale*, p. 164. Cfr. anche L. REGNAULT, *La prière continue 'monologistos' dans la littérature apophtegmatique*, *Irénikon* 47 (1974) p. 467-493; G. BUNGE, *Priez sans cesse. Aux origines de la prière hésychaste*, *StMon* 30 (1988) p. 7-16; J. IRMSCHER, *La preghiera e la filosofia nella tarda antichità*, In: *La preghiera nel tardo antico. Dalle origini ad Agostino. XXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma 7-9 maggio 1988*, SEA 66, Roma 1999, p. 493-495.

di diversi oggetti molto aggrovigliati tra loro; però non si deve nemmeno provare a distinguere troppo nettamente i confini esistenti tra i vari oggetti per non smarrire il senso del pensiero del Nazianzeno.

Come ottimo riassunto di quest'argomento possiamo citare l'opinione di D. Hombergen. Lo studioso scrive ciò che segue:

Gregorio situa l'attività teologica all'interno di un contesto spirituale in cui riconosciamo tutti gli elementi fondamentali della vita monastica: la pratica ascetica, l'acquisizione delle virtù, la meditazione sulla morte, la purificazione dell'anima per liberare la sua parte superiore, l'impassibilità, il progresso nella contemplazione e, soprattutto, l'esperienza di una segreta conoscenza spirituale che non può essere svelata ai non-iniziati¹⁰⁹.

Vogliamo qui soltanto aggiungere: il fondamento di questa esperienza segreta si trova nella Scrittura che può essere capita solo a condizione di una previa purificazione del lettore.

c. Il senso spirituale e/o il senso letterale

Secondo un'opinione classica nell'esegesi non cristiana la distinzione tra i due sensi è fortissima e va sottolineata in modo chiarissimo¹¹⁰. Su questa distinzione erano costruiti i commentari e le spiegazioni allegoriche dell'età ellenistica¹¹¹ e tutte le opere esegetiche di Filone Alessandrino¹¹². Nel mondo cristiano invece ci sono diverse sfumature intorno a questo problema, come abbiamo già detto.

¹⁰⁹ D. HOMBERGEN, *Teologia, argomentazione razionale*, p. 166-167.

¹¹⁰ J. PÉPIN, *Terminologie exégétique dans les milieu du paganisme grec et du judaïsme hellénistique*, In: *Quaderni di "Vetera Christianorum"* 20. *La terminologia esegetica nell'antichità. Atti del Primo Seminario di antichità cristiane Bari, 25 ottobre 1984*, Bari 1987, p. 13, cfr. anche p. 13-15 dove viene discussa la fraseologia del senso letterale.

¹¹¹ PORFIRIO, *L'antro delle Ninfe*, L. SIMONINI (ed.), Milano 2010 (il libro contiene un prezioso commento e una introduzione brillante); *Allegoristi dell'età classica. Opere e frammenti* introd. R. RADICE, I. RAMELLI (ed.), Milano 2007 (R. RADICE, *Introduzione*, p. IX-XLVIII in modo enciclopedico scrive sull'allegoria pagana); R. LAMBERTON, *Homer The Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley-Los Angeles-London 1989.

¹¹² FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, R. RADICE (ed.), Milano 2005 (sull'esegesi piuttosto p. XVIII-XXVIII); brevemente: R. LAMBERTON, *Homer The Theologian*, p. 47-53.

Per Origene ogni brano della Bibbia ha un senso spirituale anche, se non ogni parola ha un senso letterale¹¹³. Anche i suoi seguaci, con Evagrio in prima fila, con grande gioia sottoscriverebbero questa dichiarazione.

Scrivendo questo paragrafo vorremo soltanto mostrare in modo succinto quanto grande sia il campo e quanto complicati siano i problemi. Come riassunto di tutto questo argomento basti richiamare qui soltanto il titolo del famoso studio di M. Simonetti: “Lettera e/o allegoria” per indicare che entrambi i sensi per i Padri non erano necessariamente opposti tra di loro; tutto dipende da che cosa si definisce come “senso letterale”. Tra le diverse definizioni vorremo sottolinearne due. Il senso letterale è il primo grado per arrivare al senso spirituale (così per esempio si possono sommare molti testi ermeneutici di Origene¹¹⁴) ed è destinato ai principianti¹¹⁵. In questo caso non possiamo intenderlo come un concetto pericoloso o peggiorativo: è una tappa normale nel processo esegetico ortodosso. Però è possibile trovare dei testi dove lo si interpreta in opposizione al senso cristiano in generale; così vengono denominate le interpretazioni fatte da eretici, giudei, gnostici ecc¹¹⁶. Questa ambiguità del significato letterale dovrebbe essere sempre tenuta a mente.

Si dice che i due sensi della Scrittura distinguono due livelli di realtà: così il senso letterale corrisponde alla realtà sensibile e invece quello spirituale corrisponde alla realtà intelligibile¹¹⁷. Già solo questa osservazione mostra bene che ci troviamo in un terreno ben lontano da quello dell’odierna retorica concernente il discorso sulla Bibbia.

¹¹³ Secondo l’Alessandrino la distinzione tra il senso letterale e quello spirituale è una tradizione antica della Chiesa, *De principiis Prol.* 8, SCh 252, p. 84-89 (comm. SCh 253, p. 17), SIMONETTI, *I principi*, p. 124.

¹¹⁴ F. M. YOUNG, *Biblical Exegesis*, p. 187.

¹¹⁵ *Commentariorum Series in Mattheum* 27, *Opere di Origene* XI/5, p. 196-197; *De principiis* IV,1,1, SCh 256-263, SIMONETTI, *I principi*, p. 483-485. Su questo argomento cfr. sopra il sottocapitolo a proposito della purificazione dell’esegeta.

¹¹⁶ P.es. ORIGENES, *Contra Celsum* II,2-3, SCh 132, p. 280-289, RESSA, p. 161-162; L’oponione di CH. KANNENGISSER: “In Christian tradition the status of biblical ‘letter’ changes dramatically”, CH. KANNENGISSER, *Handbook of Patristic Exegesis*, vol. 1, p. 184.

¹¹⁷ M. SIMONETTI, *Sul significato di alcuni termini tecnici nella letteratura esegetica greca*, In: *Quaderni di “Vetera Christianorum”* 20. *La terminologia esegetica nell’antichità. Atti del Primo Seminario di antichità cristiane Bari, 25 ottobre 1984*, Bari 1987, p. 37.

– Il senso letterale

Il senso letterale non è facile da definire poiché i diversi autori lo definiscono in modo diverso¹¹⁸. Alcuni studiosi pensano che la definizione giusta sia questa: il senso letterale è quello che una comunità intende per esso¹¹⁹. Se anche questa definizione può sembrarci un trucco retorico tuttavia mette bene in evidenza come sia ampio e complicato il problema. Per vederlo ancora meglio è bene comparare gli approcci patristici, già assai diversi!, con un approccio contemporaneo¹²⁰.

Come abbiamo già detto l'espressione "senso letterale" può rivestire altresì un ruolo stilistico: nella retorica cristiana l'indicazione che un'interpretazione era fatta secondo il senso carnale, o letterale, spesso era un'accusa esplicita di eresia; troviamo esempi dove questa espressione assume un significato retorico piuttosto che esegetico come più tardi, ad esempio, troveremo testi dove per dimostrare che un personaggio è fuori della Chiesa gli autori lo accuseranno di essere eunomiano, sabelliano, messaliano, macedoniano e così via non rendendosi pienamente conto di che cosa questi concetti significassero realmente e quale fosse la relazione esistente tra la dottrina dell'uomo accusato e quelle eresie¹²¹.

Però è più importante evidenziare quella interpretazione che vede nel senso letterale il primo grado per comprendere le Scritture. Il lavoro con la lettera della Bibbia era già un esercizio spirituale a causa della pienezza dei misteri divini in essa contenuti¹²². Qui si deve notare dunque, sia tenendo a mente le osservazioni sul progresso spirituale

¹¹⁸ H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 92-138; H. CROUZEL, *Origene*, Roma 1985, p. 95-125; F. M. YOUNG, *Biblical Exegesis and Formation of Christian Culture*, Cambridge 1997, p. 187-189 (cfr. la lista delle 5 tipologie del senso letterale); E. A. CLARK, *Reading Renuntiation. Ascetism and Scripture in Early Christianity*, Princeton 1999, p. 70-73; CH. KANNENGISSER, *Handbook of Patristic Exegesis*, vol. 1, p. 167-205.

¹¹⁹ E. A. CLARK, *Reading Renuntiation*, p. 71.

¹²⁰ R. E. BROWN, *Hermeneutics, The New Jerome Biblical Commentary*, vol. 2, ed. R. E. BROWN, J. FITZMYER, R. E. MURPHY, London 1984, p. 606-610; M. SHERIDAN, *L'antica interpretazione biblica cristiana: motivo di imbarazzo o approccio fattibile?*, In: *Storia e teologia all'incrocio. Orizzonti e percorsi di una disciplina*, M. BIELAWSKI, M. SHERIDAN (ed.), Roma 2002, p. 17-22.

¹²¹ Le osservazioni fatte specificatamente a proposito del messalianismo possono essere generalizzate: C. STEWART, *'Working the Earth of the Heart'. The Messalian Controversy in History. Texts, and Language to AD 431*, Oxford 1991, p. 5; D. CANER, *Wandering, Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London 2002, p. 85.

¹²² CH. KANNENGISSER, *Handbook of Patristic Exegesis*, vol. 1, p. 168.

secondo Evagrio (prima πρακτική e poi θεωρητική) sia osservando che il Pontico non disprezza mai nessun livello di interpretazione, che ciascun senso gioca un suo proprio ruolo e che esiste un parallelismo tra entrambi gli aspetti della vita spirituale. Allora se non comprendiamo il senso di un testo possiamo concludere che non siamo abbastanza purificati per capirlo. Dobbiamo ancora richiamare qui il ruolo della purificazione da parte dell'esegeta. Il senso letterale è come un velo che copre il senso spirituale¹²³, è come il corpo dove risiede lo spirito. Per poter riscoprire queste realtà misteriose si deve allora essere purificati. Vediamo allora come in questo concetto abbiamo una continuità tra vita e ricerca esegetica.

Dobbiamo dare anche un'occhiata alla terminologia che è molto ricca¹²⁴. Concetti come λέξις e ῥητόν sono caratteristici per Clemente¹²⁵. Origene anche se ripete λέξις e ῥητόν vi aggiunge però altri termini come ἱστορία, πρόχειρος¹²⁶ e γράμμα. Eusebio di Cesarea riprende i termini di Origene: ἱστορία, λέξις e πρόχειρος¹²⁷.

– Il senso spirituale

Il senso spirituale invece è un livello di interpretazione più avanzato della Bibbia¹²⁸. Un problema particolare qui è dato da una guerra terminologica. Tra i padri, come

¹²³ De principiis, III,5,1, SCh 268, p. 218-221 (comm. SCh 269, p. 102-103), SIMONETTI, *I principi*, p. 449-452 ; IV,1,6, SCh 268, p. 280-284 (comm. SCh 269, p. 161-163), SIMONETTI, *I principi*, p. 490-491; In Leviticum homilia I,4, SCh 286, p. 80-81, CTP 51, p. 39.

¹²⁴ J. PÉPIN, *Terminologie exégétique dans les milieux*, p. 13-15; C. CURTI, *La terminologia esegetica nei 'Commentarii in Psalmos' di Eusebio di Cesarea*, In: *Quaderni di "Vetera Christianorum"* 20. *La terminologia esegetica nell'antichità. Atti del Primo Seminario di antichità cristiane Bari, 25 ottobre 1984*, Bari 1987, p. 79-99.

¹²⁵ CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, I,149,2; III,38,5, GCS, *Clemens Alexandrinus II*, p. 92.213, PINI, p. 200-201.378. Nel caso di Evagrio spesso non si può neppure distinguere tra i diversi sensi di ῥητόν poiché può indicare sia il senso sia il testo: In Prov. 182.215.222.269.326, SCh 340, p. 276-277.310-311.316-317. 362-363.416-417.

¹²⁶ ORIGENES, *De principiis* IV,2,4, SCh 268, p. 310-317 (comm. SCh 269, p. 179-184), SIMONETTI, *I principi*, p. 502.

¹²⁷ L'argomento del vocabolario eusebiano: C. CURTI, *La terminologia esegetica*, p. 80-86.

¹²⁸ J. PÉPIN, *Terminologie exégétique dans les milieux*, p. 15-24; H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 139-194; F. M. YOUNG, *Biblical Exegesis and Formation of Christian Culture*, Cambridge 1997, p. 189-201 (p. 192 ci sono 8 tipi di allegoria); E. A. CLARK, *Reading Renunciation*, p. 73-103; CH. KANNENGIESSER, *Handbook of Patristic Exegesis*, vol. 1, p. 206-269. Paragonando soltanto il numero delle pagine dove si parla sia dell'uno sia dell'altro senso vediamo subito che cos'è maggiormente nell'interesse dei Padri. M. V. NICULESCU, *Origen's Understanding of Exegesis as a Spiritual Attunement to the Grief and the Joy of Messianic Teacher*, In: *Origeniana Decima*, p. 179-195.

analizzeremo poi in modo più dettagliato, possiamo incontrare una critica dell'allegoria. Tali opinioni non possono però nascondere un fatto assai semplice, ossia quello che anche quegli stessi autori consideravano almeno due livelli di lettura della Bibbia, chiamando quello "più alto" *θεωρία*¹²⁹. Se diciamo che la Scrittura ha un senso spirituale – spiega de Lubac – questo significa che sia gli eventi biblici sia il testo che abbiamo tra le mani sono ancorati fuori del tempo presente: nel futuro come profezia e nel passato come storia¹³⁰.

Origene interpreta il senso spirituale spesso in senso cristologico però sottolineando che non è possibile per gli uomini capire tutte le sottigliezze della legge spirituale¹³¹ (in questo caso dobbiamo ancora ricordare tutto ciò che è già stato detto sulla Bibbia come corpo del Signore). Ci troviamo quindi qui di fronte ad un paradosso: da un lato si vuole e si deve arrivare al senso spirituale delle Scritture e dall'altro si deve constatare che la cima non è accessibile per le creature. Come nel caso del senso letterale anche qui ci troviamo di fronte ad un'ambiguità: il senso spirituale si nasconde nell'Antico Testamento ma da quando il Figlio è venuto in mezzo a noi l'ombra è scomparsa e adesso tutto è una realtà celeste: culto, sacrifici ecc¹³². H. de Lubac, scrivendo su Origene ma usando un'espressione di Agostino, riassume dicendo che il senso spirituale dell'Antico Testamento non è nient'altro che il Nuovo¹³³. Però da un altro lato ancora vediamo che anche la predicazione di Gesù contiene due livelli, lettera e spirito, e ancora aspettiamo quando arriverà da noi il Vangelo eterno, quello nascosto sin dalla creazione del mondo¹³⁴. Allora come l'Antico è un'ombra del Nuovo Testamento così il Nuovo proclama quello che arri-

¹²⁹ M. SIMONETTI, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia 2004, p. 51-70; M. SHERIDAN, *L'antica interpretazione biblica cristiana*, p. 36-41.

¹³⁰ H. DE LUBAC, *Catholicisme*, p. 123. Così in modo più approfondito scrive J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950; discussione a proposito del concetto di tipologia: M. SIMONETTI, *Origene esegeta*, p. 56-58.

¹³¹ ORIGENES, *Commentarii in Iohannem* VI, 264-267, SCh 157, p. 330-333, CORSINI, p. 361.

¹³² *Contro Celsum* II,2, SCh 132, p. 280-287, RESSA, p. 161-162; *Commentariorum Series in Mattheum* 52, *Opere di Origene* XI/1, p. 330-335.

¹³³ H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, p. 400; J. DANIELOU, *Bible et liturgie. La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, Paris 1958, p. 449-469; Cfr. anche: *Contro Celsum* II,2 SCh 132, p. 280-287, RESSA, p. 161-162; ecc.

¹³⁴ *De principiis* III,6,8, SCh 268, p. 250-253 (comm. SCh 269, p. 145-147), SIMONETTI, *I principi*, p. 477-478; *De principiis* IV,3,13, SCh 268, p. 390-393 (comm. SCh 269, p. 225-232), SIMONETTI, *I principi*, p. 535-537; *Commentarii in Epistulam ad Romanos* I,4, PG 14,847-848, COCCHINI, p. 18-20.

verà: il Vangelo eterno. Si deve ricordare questa suggestione poiché essa torna a noi negli scritti evagriani anche se in modo un po' differente¹³⁵.

Nonostante ciò dobbiamo ricordare la giusta osservazione di E. A. Clark: parlando dell'“esegesi ascetica” si può subito constatare che i concetti usati di solito a proposito del discorso sull'esegesi dei Padri (allegoria, tropologia, senso storico ecc.) non sono molto utili¹³⁶. Quindi possiamo, con una certa semplificazione, dire che la terminologia, se anche gioca un ruolo importante ma secondario riguardo a questa distinzione fondamentale, ci consegna comunque l'assioma che per quanto riguarda l'interpretazione delle Scritture ci sono due gradi di senso nella Bibbia¹³⁷. Ovviamente anche nei testi di Origene e poi anche in quelli evagriani troviamo distinzioni più precise, dove i sensi sono tre o quattro, però il fondamento è in questa bipartizione: spirituale – letterale.

– Quanti sensi ci sono? Moltiplicazione dei sensi

Non possiamo però dimenticare che i Padri non parlano solo di due sensi. Origene per esempio distingue ogni tanto tre livelli di senso: spirituale, morale e letterale. Questa concezione è costruita secondo le idee antropologiche dell'Alessandrino e la tripartizione paolina dell'uomo (spirito, anima e corpo)¹³⁸. Origene tuttavia non segue questa sistematizzazione in modo conseguente. Questo potrebbe significare, osserva M. Simonetti, che “tali schematizzazioni avevano per Origene valore relativo”¹³⁹. Più tardi assisteremo alla moltiplicazione dei sensi della Scrittura: Gregorio Nisseno ne distingue quattro (tropologico, anagogico, allegorico e letterale); similmente fa Evagrio¹⁴⁰ e così lo stesso Giovanni Cassiano¹⁴¹. Poiché anche tra questi scrittori non vediamo la conseguenza metodologica

¹³⁵ G. BUNGE, “*La Montagna intelligibile*”, p. 7.

¹³⁶ E. A. CLARK, *Reading Renunciation. Ascetism and Scripture in Early Christianity*, Princeton 1999, p. 70-71.

¹³⁷ H. DE LUBAC, *Catholicisme*, p. 121-122; K. J. TORJESEN, *Hermeneutical Procedure and Theological Structure in Origen's Exegesis*, Berlin-New York 1986; P. MARTENS, *Revisiting the Allegory/Typology Distinction: The Case of Origen*, *Journal of Early Christian Studies* 16 (2008), p. 283-317. Forse un'ottima introduzione a quel problema è quella di: M. SIMONETTI, *Considerazioni su allegoria e termini affini in alcuni scrittori greci*, In: *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia 2004, p. 51-70

¹³⁸ ORIGENES, *De principiis* IV,2,5 SCh 268, p. 316-317 (comm. SCh 269, p. 184-185), SIMONETTI, *I principi*, p. 504; *In Genesim Homilia* II,6, GCS, Origenes Werke VI, p. 36-37, CTP 14, p. 78-79.

¹³⁹ M. SIMONETTI, *Lettera e/o*, p. 82.

¹⁴⁰ In modo sintetico: A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 312-319.

¹⁴¹ IOHANNIS CASSIANI, *Conlationes* XIV,8,2, CSEL 13, p. 404, CTP 156, p. 111-114.

nell'uso della classificazione dei sensi, l'opinione espressa da Simonetti su Origene può essere generalizzata. Per i Padri l'uniformità terminologica non sempre gioca un ruolo centrale. È per loro molto più importante mostrare la ricchezza della Bibbia. Forse a questo scopo serve un così ricco vocabolario "tecnico". Paragonando poi l'esegesi del IV secolo con i testi di Origene osserviamo ancora un'altra differenza: Origene spesso offre ai suoi lettori molte proposte con diverse spiegazioni di un brano concreto; invece i suoi seguaci, tra i quali Evagrio, si limitano a proporre solamente uno.

d. La Bibbia e le tempeste dottrinali

Possiamo distinguere diverse tappe sul processo dell'interpretazione fatta contro gli eretici però non abbiamo sicuramente qui lo spazio per discutere le cose in modo dettagliato.

– Polemica con i giudei

I primi con i quali fu necessario discutere dell'interpretazione delle Scritture furono ovviamente i giudei e su tali discussioni siamo informati già dai testi del Nuovo Testamento (cf. p.es. At 13,46-49; 2 Cor 3,14-18 ecc.) e del periodo apostolico oltre che dalla conoscenza della problematica posta dai giudeocristiani e dalla loro teologia¹⁴². Appunto qui troviamo le prime collezioni cristiane dei brani biblici usati successivamente nelle discussioni con i giudei¹⁴³. Come esempio possiamo portare le linee fondamentali del Vangelo secondo Matteo; per quanto riguarda l'Apocalisse invece, si può parlare di un

¹⁴² Ci limiteremo qui soltanto a indicare la bibliografia basilare. M. SIMONETTI, *Lettera e/o*, p. 19-29.37-39; J. BONNIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris 1939; J. DANIÉLOU, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, vol. 1, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris 1974; C. K. BARRET, *The Interpretation of the Old Testament in the New*, In: *The Cambridge History of the Bible*, vol. 1 *From Beginnings to Jerome*, P.R. ACKROYD and C.F. EVANS (ed.), Cambridge 1975, p. 377-411; R. N. LONGENECKER, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, 1975, cfr. specialmente: p. 205-220; M. McNAMARA, *I Targum e il Nuovo Testamento*, Bologna 1978; M. McNAMARA, *Palestinian Judaism and the New Testament*, Wilmington, Delaware 1983, specialmente i capitoli *Rabbinic Tradition and the New Testament* ed *Aramaic Targums and the New Testament* p. 159-252; R.M. GRANT, D. TRACY, *A Short History of Interpretation of the Bible*, Philadelphia 1985, p. 8-38; D. JUEL, *Messianic Exegesis. Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity*, Philadelphia 1988; M. SIMONETTI, *Cristologia giudeocristiana. Caratteri e limiti*, In: M. SIMONETTI, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, SEA 44, Roma 1993, p. 7-22.

¹⁴³ Ma si devono ricordare le radici ebraiche di tale tipo di letteratura: cfr. p.es. J. A. FITZMYER, *'4Q Testimonia' and the New Testament*, In: *Essays on Semitic Background of the New Testament*, Missoula 1974, p. 59-89.

tessuto molto elegante dove i fili hanno tutti i colori dell'arcobaleno e sono presi dall'Antico Testamento¹⁴⁴. Come vedremo, tale tipo di letteratura, cioè le antologie con i testi ordinati secondo un certo argomento, godranno poi di un grande successo tra i monaci.

La seconda controversia con i giudei era posta dalla questione della traduzione dell'Antico Testamento: se anche la Settanta fu tradotta dai giudei, la grande popolarità che essa ebbe tra gli cristiani portò i giudei prima a rifiutarla, e dopo tale rifiuto a preparare altre versioni greche della Bibbia (Aquila, Simmaco e Teodoziona)¹⁴⁵.

– Polemica con gli gnostici

Un altro problema era posto dalla discussione con gli gnostici¹⁴⁶. Come con i giudei il primo problema era la versione della Bibbia da adottare ma si allargava poi, in questo caso, alla questione su quale dovesse essere il canone del Nuovo Testamento¹⁴⁷ e quindi alla questione degli apocrifi¹⁴⁸. Non possiamo dimenticare che il primo commentario a un libro del Nuovo Testamento fu probabilmente il commento dello gnostico Eracleone al Vangelo di Giovanni. Le grandi teologie di Ireneo e di Origene non sono altro che delle risposte polemiche alle idee gnostiche¹⁴⁹.

¹⁴⁴ B. CORSANI, *L'uso del Antico Testamento nell'Apocalisse*, In: *La Bibbia nell'antichità. Da Gesù a Origene*, NORELLI (ed.), Bologna 1993, p. 181-197.

¹⁴⁵ Oltre al già classico: M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1988 cfr. anche: M. HENGEL, *The Septuagint as a Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of its Canon*, New York 2002, specialmente p. 105-127.

¹⁴⁶ M. SIMONETTI, *Lettera e/o*, p. 29-37.39-47; C. GIANOTTO, *Gli gnostici e Marcione e la risposta di Ireneo*, In: *La Bibbia nell'antichità. Da Gesù a Origene*, E. NORELLI (ed.), Bologna 1993, p. 235-273.

¹⁴⁷ M. W. HOLMES, *The Biblical Canon*, In: *Oxford Handbook of Early Christian Studies*, S. ASHBROOK HARVEY, D. G. HUNTER (ed.), Oxford 2010, p. 406-423. *The canon debate*, L. M. McDONALD, J. A. SANDERS, (ed.), Peabody 2004; *Exploring the origins of the Bible: canon formation in historical, literary, and theological perspective*, C. A. EVANS, E. TOV (ed.), 2008.

¹⁴⁸ Anzitutto si deve ricordare che la terminologia in questo caso è molto liquida e ambigua: si parla sia degli apocrifi ortodossi sia di quelli eterodossi; S. J. SHOEMAKER, *Early Christian Apocryphal Literature*, In: *Oxford Handbook of Early Christian Studies*, S. ASHBROOK HARVEY, D. G. HUNTER (ed.), Oxford 2010, p. 521-548.

¹⁴⁹ A. CASTELLANO, *La exegesis de Origenes y de Heracleon a los testimonios del Bautista*, Santiago 1998; J.M. POFFET, *La methode exegetique d'Heracleon et d'Origene commentateurs de Jn 4: Jesus, la Samaritaine et les Samaritains*, Fribourg 1985. E poi gli studi di A. ORBE, *La teologia del secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, vol. 1-2, Roma 1995.

– Polemiche cristologiche. L'esempio di Atanasio

Il secolo IV, il secolo di Evagrio, fu il tempo delle grandi tempeste dogmatiche. A fuoco furono messi i problemi del Figlio e della Trinità. Tenendo in mente l'osservazione citata da M. Simonetti che "la storia del dogma è storia dell'esegesi"¹⁵⁰ possiamo osservare e descrivere tutta la discussione sul Figlio come una discussione esegetica. Infatti anche gli altri studiosi sottolineano l'aspetto esegetico delle controversie ariane¹⁵¹. Allora soltanto per fare un esempio daremo un'occhiata al pensiero di Atanasio il Grande in questa materia.

Come osserva F. M. Young il conflitto tra Atanasio e i cosiddetti ariani¹⁵² fu un conflitto esegetico anche se però dovremmo precisarne anche l'aspetto ermeneutico. Anche se oggi si mette sempre più in dubbio la classica ricostruzione della controversia ariana per noi è qui più importante la riflessione sull'ermeneutica del commento delle Scritture¹⁵³. Secondo alcuni studiosi per Atanasio il Cristo deve essere considerato come lo *skopos* delle Scritture¹⁵⁴. Nonostante questo dobbiamo sottolineare che la discussione si concentrava su qualche testo biblico diversamente interpretato da ambedue le fazioni teologiche. Atanasio accusava gli ariani di leggere la Bibbia senza far uso della corretta *regula fidei*¹⁵⁵. Come osserva un altro studioso Atanasio rifiutava l'insegnamento degli

¹⁵⁰ M. SIMONETTI, *Lettera e/o*, p. 14.

¹⁵¹ M. SIMONETTI, *Sull'interpretazione patristica di Proverbi 8,22*, In: *Studi sull'arianesimo*, Roma 1965, p. 9-87; M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, SEA 11, Roma 1975, p. 475-480; F. M. YOUNG, *Biblical Exegesis and Formation of Christian Culture*, Cambridge 1997, p. 29-45; L. AYERES, *Nicea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 2004, p. 1-2 e poi specialmente: p. 31-40.335-341;

¹⁵² Cfr. L. AYERES, *Nicea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 2004 e il capitolo *The Creation of 'Arianism': 340-350*, p. 105-130.

¹⁵³ Tra i critici del classico approccio alla crisi ariana si deve menzionare innanzitutto L. AYERES, *Nicea and its Legacy*, op.cit. e i molti studi di H. PIETRAS, p.es. *Le ragioni della convocazione del Concilio Niceno da parte di Costantino il Grande. Un'investigazione storico-teologica*, *Gregorianum*, 82/1 (2001) p. 5-35; *Lettera di Costantino alla Chiesa di Alessandria e Lettera del sinodo di Nicea agli Egiziani (325) – i falsi sconosciuti da Atanasio?*, *Gregorianum* 89.3 (2008) p. 727-73; cfr. J. REBECCA LEYMAN, *Arius and Arianism*, In: *Oxford Handbook of Early Christian Studies*, S. ASHBROOK HARVEY, D. G. HUNTER (ed.), Oxford 2010, p. 237-257.

¹⁵⁴ F. M. YOUNG, *Biblical Exegesis and Formation*, p. 29 e le opere là citate. Poi dobbiamo ricordare le frasi di Origene quando considera la Bibbia come il corpo di Cristo, cfr. sotto.

¹⁵⁵ ATHANASIUS, *Oratio contra arianos* III,28-29, *Athanasius Werke*, vol. I.3, K. METZLER, K. SAVVIDIS (ed.), Berlin-New York 2000, p. 338-340. In modo brillante ne scrive: F. M. YOUNG, *Biblical Exegesis*,

ariani perché esso poggiava soltanto su isolati brani biblici invece che sulla Bibbia presa come unità¹⁵⁶.

Atanasio insiste sull'importanza di leggere la Bibbia secondo la *regula fidei*. Essa diventa come una bussola. A causa di essa poi si leggono le Scritture nella loro totalità ed integralità. Il semplice fatto di leggere la Bibbia non è però una prova sufficiente di ortodossia¹⁵⁷. Dobbiamo farlo tenendo conto della *regula fidei*. Possiamo dire anche di più: se anche qualcuno formula un *credo* usando formule prese al di fuori della Bibbia questo non significa che sia per questo un eretico¹⁵⁸. Il filo rosso da seguire nella lettura e la base di ogni argomentazione dovrebbe essere, secondo il vescovo di Alessandria, appunto la *regula fidei*. Per Atanasio la Bibbia può diventare oggetto di investigazioni linguistiche così come quando per esempio cerca il significato della parola “figlio”¹⁵⁹. L'analisi di questo problema può condurci a considerarlo come un'altra prova che la *regula fidei* ci permette di vedere i testi biblici nella loro totalità e non come una collezione di frasi isolate. Come prima la *regula fidei* permetteva di usare Prov. 8,22 e di discutere sulla Sapienza come κτίσμα¹⁶⁰, così adesso, a causa dei dubbi sollevati dalla teologia ariana, c'è bisogno, per poter proteggere la fede vera, della formula di Nicea dove si usano espressioni non contenute nella Bibbia. Quindi, come vediamo, al centro della discussione non si trova la domanda se sia lecito o meno l'uso dell'allegoria, ma la questione sull'uso della Scrittura in genere.

Ciò che sembra essere molto strano è la quasi assoluta mancanza, negli scritti del Pontico, di ogni accento polemico a proposito delle diverse eresie¹⁶¹.

p. 30-45. J.N.D. KELLY, *Early Christian Creeds*, New York 1983; cfr. L. AYERES, *Nicea and its Legacy*, p. 336.

¹⁵⁶ T. E. POLLARD, *The Exegesis of Scripture and Arian Controversy*, BJRL 41 (1958-9) p. 414-429. Un approccio simile lo presenta Tertulliano, *Adversus Praxeam* 100.

¹⁵⁷ ATHANASIUS, *Oratio contra arianos* I,1, *Athanasius Werke*, vol. I.2, K. METZLER, K. SAVVIDIS (ed.), Berlin-New York 1998, p. 109-110.

¹⁵⁸ ATHANASIUS, *De decretis* 1-2.19, *Athanasius Werke II.1*, H.-G. OPITZ (ed.), Berlin-Leipzig 1935, p. 1-2.15-16.

¹⁵⁹ ATHANASIUS, *De decretis* 6.10, *Athanasius Werke II.1*, H.-G. OPITZ (ed.), Berlin-Leipzig 1935, p. 5-6.9.

¹⁶⁰ M. SIMONETTI, *Sull'interpretazione patristica*, p. 23-25.

¹⁶¹ Tranne *Epistula fidei*; cfr. P. GÉHIN, *La place de la 'Lettre sur la foi' dans l'oeuvre d'Évagre*, In: *L'Epistula fidei di Evagrio Pontico: Temi, contesti, sviluppi. Atti del II convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina*, P. BETTILOLO, (ed.), SEA 72, Roma 2000, p. 25-58.

e. La Bibbia e la vita ascetica

Evidentemente c'è un problema nella definizione di ascesi¹⁶². Rimane sempre anche attuale la domanda a proposito dell'approccio del discorso su questo argomento. Però è qui per noi sufficiente dire che l'ascesi in senso cristiano, in qualsiasi modo vogliamo definirla, ha come scopo particolare la distruzione dei vizi, il possesso delle virtù, la purificazione e finalmente l'unione con Dio. Possiamo accettare che la definizione di ascesi non si limiti soltanto alla descrizione e all'analisi delle diverse pratiche ascetiche (astinenza sessuale, digiuni, rinuncia della famiglia ecc.) ma vada un po' oltre analizzando quel fenomeno come una forma di approccio al mondo da parte dell'asceta cristiano; a queste due affermazioni ne seguono delle altre: la speciale antropologia, la teologia della vita interiore, la concezione del peccato, della penitenza, del libero arbitrio e così via. Al posto del moderno concetto di ascesi forse sarebbe meglio, seguendo le osservazioni di M. Sheridan, discutere la classica idea di *askesis* unendola, come già nella *Vita Antonii*, con *prosoche*¹⁶³. Rimanendo fedeli a questo concetto, composto da due idee compresenti nello stesso momento, possiamo ricordare i diversi significati di questa parola in italiano: non soltanto rinuncia al mondo e al matrimonio, ma anche esercizio, progresso spirituale, disciplina ecc. Allora parlando dell'*askesis*, parliamo dell'idea della vita come tale, della vita e del mondo nella loro globalità¹⁶⁴. Invece la sottolineatura del ruolo di "esercizi" (digiuno, celibato e così via) come fine a se stessi è una costruzione moderna che in modo falso mostra l'ideale dell'*askesis*.

¹⁶² Per un riassunto della discussione (anche se l'articolo si limita soltanto al mondo anglofono degli ultimi decenni): R. KRAWIEC, *Ascetism*, In: *Oxford Handbook of Early Christian Studies*, p. 765-767; cfr. anche lo sguardo molto più ampio: DSp 1,936-1010; E. A. CLARK, *Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity*, Princeton 1999, p. 14-27; D. BRAKKE, *Athanasius and Asceticism*, Baltimore&London 1995, p. 142-200, specialmente p. 170-182. Nonostante ciò è interessante osservare che il NDPAC non offre neppure una definizione di ascesi, NDPAC 1,571-573, forse perché si tratta di una costruzione moderna, cfr. M. SHERIDAN, *Monastic Culture: a Comparison of Concept of 'askesis' and Asceticism*, [in corso di stampa]. Sono molto grato a padre Mark Sheridan OSB per avermi offerto una copia del suo testo ancora prima di darlo alle stampe. L'autore scrive in modo forte: „There is fact no linguistic continuity between the ancient Greek word *askesis* and modern concept represented by English *asceticism* (German *askese*, French *ascèse* and *ascétisme*, Italian *ascetismo*)“.

¹⁶³ VA 4,1, SCh 400, p.138-141; CREMASCHI, p. 115-116.

¹⁶⁴ Tale approccio all'ascesi la propone p.es. G. G. HARPAM, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, Chicago 1987.

La Bibbia si trova tra i testi-fonte dell'*askesis*. In che senso affermiamo questo? Ovviamente pensiamo anzitutto ai diversi eventi descritti nei testi biblici che diventavano poi fonte di ispirazione per gli asceti. In seguito però la Bibbia fu usata come un manuale di vita quotidiana, come una descrizione dell'ideale cristiano.

Uno studio che rimane sempre interessante è quello scritto da E. A. Clark¹⁶⁵. Anche se questo argomento si trova al centro del capitolo seguente, dobbiamo però già qui fare qualche accenno.

E.A. Clark sottolinea che i tradizionali punti di riferimento non sono troppo utili¹⁶⁶. Possiamo pensare questo a proposito dell'esegesi ascetica.

Il contributo di Origene al nostro argomento è evidente ed è già stato sottolineato molte volte. Quindi noi vorremo qui presentare un testo di un altro autore fino ad oggi non troppo esplorato: si tratta di un'omelia sulla verginità attribuita a san Basilio Magno¹⁶⁷. In questo testo troviamo alcuni esempi che saranno interessanti per le nostre ricerche. A proposito del rapporto dell'omileta con il testo della Bibbia si deve notare una sua relazione piuttosto disinvolta: l'autore lo cita probabilmente a memoria cambiando spesso il significato sostanziale delle parole¹⁶⁸.

L'omelia è indirizzata a una famiglia appartenente ad un alto ceto sociale come ci danno modo di pensare diversi dettagli del brano analizzato. L'autore si rivolge più spesso al capo della famiglia (piuttosto che a sua moglie¹⁶⁹), e sottolinea la sua responsabilità nell'educazione dei figli. Descrivendo allora l'attività del padre il nostro omileta menziona anche l'uso specifico della Bibbia. Il padre deve estrapolare dal testo sacro una collezione di testimoni che siano di modello sia per la figlia sia per il figlio. Parlando della

¹⁶⁵ E. A. CLARK, *Reading Renunciation. Ascetism and Scripture in Early Christianity*, Princeton 1999. Questa monografia in un certo punto può essere considerata come lo svolgimento di certi punti presentati da P. BROWN, *Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, Oxford 1988. Cfr. lo studio e la bibliografia di: R. KRAWIEC, *Ascetism*, In: *Oxford Handbook of Early Christian Studies*, p. 764-785.

¹⁶⁶ E. A. CLARK, *Reading Renunciation*, p. 70-78.

¹⁶⁷ D. AMAND, M.-C. MOONS, *Une curieuse homélie grecque inédite sur la virginité, adressée aux pères de famille*, RB 63 (1953) p. 18-69.211-238; l'edizione del testo: p. 34-69.

¹⁶⁸ Tutte le variazioni sono descritte dai commentatori: D. AMAND, M.-C. MOONS, *Une curieuse*, p. 34 (nota 1), p. 35 (nota 4) ecc.

¹⁶⁹ D. AMAND, M.-C. MOONS, *Une curieuse* V,65-66, p. 54-55 paragona la madre che confeziona i vestiti per il proprio figlio celibe alla madre del profeta Samuele.

figlia propone due testi (Sap 4,1 e Lc 1,28) aggiungendo però l'esortazione ad arricchire questa collezione, o come la chiama l'autore stesso, la corona di fiori che deve essere imposta sul capo della vergine¹⁷⁰.

Una situazione un po' diversa la troviamo nel caso del figlio dove l'omileta propone una lista molto più lunga rispetto al caso della vergine (1 Cor 15,50; Gal 6,8; Rom 8,8; 1 Cor 7,35.26; Ger 16,1-2; Is 56,3-5; Mt 19,12)¹⁷¹. Così le Scritture devono rafforzare un giovane nella virtù¹⁷²; devono essere recitate (cantate?) continuamente¹⁷³.

La Bibbia però non serve soltanto ad indicare lo scopo della vita ma funziona anche da serbatoio di esempi e da tesoro di espressioni e di immagini con le quali descrivere la realtà. Quindi, per il nostro autore, un padre che incoraggi suo figlio alla verginità e poi lo controlli e lo aiuti a conservare questo dono preziosissimo diventa come Abramo che offre Isacco all'Altissimo¹⁷⁴. Una madre che confezioni al figlio celibe i vestiti è come la madre del profeta Samuele¹⁷⁵. Questo uso ci mostra che cosa sia la Scrittura: prima abbiamo visto come fosse usata durante le discussioni dogmatiche; ora vediamo che essa può servire anche alla descrizione e alla interpretazione della realtà: il testo sacro contiene in sé la vita di ciascuno cristiano, quell'ideale che ciascuno è chiamato a realizzare.

Come si legge il testo? Dipende dal ruolo di ciascuno: il padre prepara un florilegio di testi e lo offre a sua figlia; la figlia, da parte sua, conserva fedelmente le prescrizioni del padre; il figlio recita quei testi che per lui sono stati preparati. Vediamo che per l'autore la relazione che intercorre tra il lettore e il testo dipende dal posto che ognuno occupa nella società. Però non dobbiamo allontanarci troppo: la cerchia di Rufino e di Girolamo o gli eroi di Palladio usano le Scritture con più grande fantasia, poiché la Bibbia appare a loro come l'armatura quotidiana di quello che mette *askesis* in pratica.

Se vogliamo considerare l'esegesi come quella capacità di attribuire diversi significati ai testi sacri allora un monaco è sicuramente un esegeta anche se molto spesso

¹⁷⁰ D. AMAND, M.-C. MOONS, *Une curieuse* II,43-44, p. 44-45.

¹⁷¹ D. AMAND, M.-C. MOONS, *Une curieuse* IV,58-60, p. 48-53.

¹⁷² Τὸ πλεῖον γοῦν ἐκ ἁγίων γραφῶν στηριζέσθω τοῦ νέου παιδὸς ἡ ψυχὴ, D. AMAND, M.-C. MOONS, *Une curieuse* IV,59, p. 50-51.

¹⁷³ Autore scrisse: οὕτως ἐκ τῶν θείων γραφῶν παραψάλλοντες, D. AMAND, M.-C. MOONS, *Une curieuse* IV,58, p. 50-51.

¹⁷⁴ D. AMAND, M.-C. MOONS, *Une curieuse* V,61-64, p. 52-55.

¹⁷⁵ D. AMAND, M.-C. MOONS, *Une curieuse* V,65, p. 54-55.

egli non è per niente interessato a scrivere un commentario. Citando dunque ancora lo studio di F. M. Young e parafrasandolo un po' possiamo parlare dell'monaco come di un esegeta¹⁷⁶.

4. Conclusione

In questo primo capitolo lo scopo che ci eravamo prefissi era quello di mostrare la vastità dell'oggetto della nostra ricerca e, successivamente, quello di porre le basi del nostro studio.

Abbiamo detto che un esegeta è un uomo che spiega il testo della Bibbia. Adesso possiamo aggiungere: in quale contesto lo fa, qual è il suo scopo e quali metodi usa nel suo lavoro; queste precisazioni sono importantissime per la ricostruzione del laboratorio di un esegeta paleocristiano.

Dobbiamo sottolineare ancora l'onnipresenza della Scrittura nel discorso dei Padri. La convinzione che l'attingere alla Bibbia come ad un tesoro di espressioni, di immagini, di metafore o di citazioni sia una depauperamento del testo sacro è certamente un anacronismo. È invece appunto quell'uso a mostrare benissimo la centralità della Bibbia nella vita della comunità cristiana.

¹⁷⁶ F. M. YOUNG, *Biblical Exegesis and Formation*, p. 265-284, capitolo 12 "The theologian as exegete"; l'argomento viene discusso in gran parte ricorrendo ad esempi presi da Agostino.

Capitolo 2

La Bibbia nel deserto

Il deserto egiziano fu il terzo luogo nel quale soggiornò Evagrio durante la sua vita. In questo capitolo approfondiremo i punti principali della tradizione egiziana “pre-evagriana” sull’uso della sacra Scrittura. Ci soffermeremo innanzitutto ad analizzare la tradizione monastica del deserto tra il III e il IV secolo. Nel suo studio sulle origini del monachesimo egiziano J. E. Goehring afferma che un preciso lavoro sui dettagli può cambiare la visione totale dell’oggetto studiato poiché “ci sono casi nella storia della cultura in cui i dettagli sono inaspettatamente illuminanti”¹⁷⁷. Anche per quanto riguarda il nostro studio vorremmo fosse così.

1. Note introduttive

A. Guillaumont ha scritto che il *corpus evagrianum* pone a noi questa domanda fondamentale: in quale misura gli scritti di Evagrio dipendono dall’insegnamento dei padri del deserto e in quale misura invece da quelli di Origene o dall’erudizione filosofica dello stesso Evagrio¹⁷⁸? Si tratta, come si può facilmente comprendere, di una domanda complessa la quale richiede una risposta articolata. Nel nostro studio noi vorremo perciò circoscrivere la nostra indagine limitandoci solamente ad approfondire quegli aspetti che riguardano più direttamente l’uso delle sacre Scritture nell’opera evagriana¹⁷⁹.

Per rispondere in modo soddisfacente a questo interrogativo sarà innanzitutto necessario soffermarci sulle grandi tradizioni del deserto con le quali Evagrio è venuto in contatto. In un momento successivo ci soffermeremo poi ad analizzare i testi che il nostro autore poteva avere a sua disposizione. Dobbiamo immaginarci l’Egitto monastico nel III e IV secolo in un modo un po’ diverso da quello a cui siamo solitamente abituati. Nel

¹⁷⁷ J. E. GOEHRING, *Ascetics, Society, and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg 1999, p. 13.

¹⁷⁸ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert: Évagre le Pontique*, In: A. GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien*, SpOr 30, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine 1979, p. 188.

¹⁷⁹ Un approccio simile fu già proposto da J. DRISCOLL, ‘*Ad monachos*’, p. 323-359 però noi qui vorremo proporre un altro percorso.

descriverlo (e questo sarà un punto da tenere sempre presente anche in seguito) faremo un uso critico di quanto ci dicono gli apoftegmi dei Padri¹⁸⁰. E questo perché non sappiamo bene in quale misura, per esempio, il *Gerontikon* dipenda dalla tradizione del IV secolo e quanto, invece, da quella dell'epoca nel quale fu redatto¹⁸¹.

Sappiamo che l'attività di Evagrio non si limitava solamente alla lettura degli scritti dei Padri. Il Pontico era anche un loro fedele discepolo nella scuola monastica del deserto egiziano. Tra l'altro è utile ricordare come molte grandi figure di monaci, Macario Alessandrino per esempio, non ci abbiano lasciato per iscritto i loro insegnamenti¹⁸². Questo per dire che accanto alla pur fondamentale tradizione scritta un ruolo non meno importante lo ha giocato la tradizione orale, la quale però è oggi per noi molto difficile da ricostruire. Bisogna altresì affermare che anche la tradizione scritta è per noi di difficile interpretazione, soprattutto perché le fonti in nostro possesso sono poche e alle volte molto misteriose.

Nel nostro studio analizzeremo: *Le lettere* di Antonio il Magno, *La vita di Antonio* scritta da Atanasio, *Le lettere* di Ammonas e il *corpus* di Paolo di Tamma. Sono queste infatti le fonti scritte che possiamo collocare con sicurezza nel periodo precedente all'arrivo di Evagrio in Egitto.

¹⁸⁰ Il valore degli Apoftegmi come fonte storica per conoscere il monachesimo egiziano del III-IV sec. è molto da dubitare. Questa è l'opinione di L. TH. LEFORT *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 33 (1937) p. 341-348 nella sua recensione del libro di K. HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936. Secondo M. SHERIDAN, *Il mondo spirituale e intellettuale del primo monachesimo egiziano*, In: *L'Egitto cristiano. Aspetti e problemi nel età tardo-antica*, A. CAMPLANI (ed.), SEA 56, Roma 1997, p. 184, l'opinione di Lefort è valida ancora oggi. Lo stesso osserva anche che nessuna delle diverse raccolte degli Apoftegmi fu composta prima della seconda metà del quinto secolo. Molto interessanti a questo proposito le considerazioni di S. RUBENSON, *The Letters of St. Anthony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of the Saint*, Minneapolis 1995, p. 145-162. Cfr. anche: D. BURTON-CHRISTIE, *Word in the Desert: Scripture and Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, New York-Oxford 1993; P. RÖNNEGÅRD, *Threads and Images. The Use of the Scripture in Apophthegmata*, Lund 2007.

¹⁸¹ Così ha fatto per esempio H. EVELYN-WHITE, *The History of The Monasteries of Nitria and Scetis*, vol. 2, W. HAUSER (ed.), New York 1932 o S. RUBENSON, *The Letters of St. Anthony*, p. 145-162. Invece G. GOULD, *La comunità. I rapporti fraterni nel Deserto*, Bose 2001, p. 16 afferma che: "la fonte più importante per la nostra conoscenza del monachesimo del basso Egitto nel IV e V secolo sono i *Detti dei padri*". Purtroppo i suoi argomenti non sono convincenti.

¹⁸² Nonostante siano molti gli scritti che vanno sotto il nome di Macario Alessandrino, in realtà tutti sono a lui solamente attribuiti. I due studi classici: A. GUILLAUMONT, *Le problème des deux Macarie dans les Apophthegmata Patrum*, *Irénikon* 48 (1975), p. 41-59; G. BUNGE, *Évagre le Pontique et les deux Macaire*, *Irénikon* 56 (1983) p. 215-227; p. 323-360.

In seguito, procedendo pur sempre con grande cautela, analizzeremo anche alcune delle fonti scritte relative al periodo successivo alla venuta di Evagrio in Egitto (e anche a quello immediatamente successivo alla sua morte). In modo particolare l'*Historia lausiaca* di Palladio e l'anonima *Historia monachorum in Aegypto*. Entrambe ci offrono delle informazioni preziose sul mondo monastico egiziano pre-evagriano e su quello coevo al suo soggiorno in Egitto.

Le fonti suddette sono ben diverse: troviamo opere agiografiche (anche ben diverse tra loro!), lettere, trattati ascetici (in che modo si potrebbero denominare diversamente i testi di Paolo di Tamma come, ad esempio, il *De cella*?). Esaminare in un breve capitolo tutta questa ricchezza di materiale ci sembra essere alquanto rischioso. E così, nel nostro studio, ci limiteremo soltanto a tracciare le linee generali di quel *milieu* scritturistico che costituì l'orizzonte di senso entro il quale vissero i monaci egiziani del III e IV secolo.

2. Antonio il Magno

Evagrio e Antonio non si incontrarono mai, se non altro perché Antonio morì nel 356¹⁸³, quando Evagrio cioè non era ancora giunto in Egitto. L'unico mezzo attraverso il quale Evagrio poté entrare in contatto con il *padre dei monaci* fu dunque quello della lettura delle opere che lo riguardavano assieme a quello della conoscenza della tradizione orale sviluppatasi intorno alla sua figura. E poiché nelle sue opere Evagrio qualche volta ha citato Antonio¹⁸⁴, si può comprendere anche facilmente come la ricerca in questo campo si renda necessaria.

Antonio il Magno è venerato come il padre dei monaci e come il primo monaco¹⁸⁵. Quando studiamo la vita dei primi monaci egiziani, tra le molte fonti che dobbiamo ana-

¹⁸³ Secondo la tradizione aveva 105 anni. Ma alcuni studiosi negano questa età; cfr.: R. WESTALL, *The Old Age of Antony: Doubts and Consequences*, In: *Adamantius* 15 (2009) p. 214-228.

¹⁸⁴ *Pr.* 92, SCh 171, p. 694-696, *Per conoscere*, p. 213; *De mal. cog.* 35, SCh 438, p. 276-277, *Gli otto spiriti*, F. MOSCATELLI, p. 134-135; *Antirrh.* IV,47, *Contro i pensieri*, p. 106. Cf. EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico. Cento capitoli sulla vita spirituale*, G. BUNGE (ed.), Bose 2008, p. 275-277 nel quale il Bunge parla anche della tradizione orale e letteraria. Secondo lui Evagrio poteva aver avuto informazioni su Antonio direttamente da Macario il Grande. Sembra infatti che nell'*Ep.* 11,3 Evagrio faccia allusione a VA 35-37.43, SCh 400, p. 230-237.252-25, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 154-159.164. Cfr. lo studio M. O'LAUGHLIN, *Closing the Gap Between Antony and Evagrius*, In: *Origeniana septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, Leuven 1999, p. 345-354.

¹⁸⁵ Ovviamente non discutiamo qui il problema di Paolo – eroe letterario di Girolamo.

lizzare troviamo innanzitutto quelle che ci parlano di Antonio. In un unico sguardo d'insieme noi prenderemo in considerazione tre opere tra loro assai eterogenee, ossia *La vita di Antonio* scritta da Atanasio, *Le lettere* di Antonio e finalmente i suoi detti¹⁸⁶. Ma non ci chiederemo quale sia il “vero” Antonio che da queste emerge; se sia cioè l'Antonio della *Vita*, quello delle *Lettere* oppure quello dei suoi detti. Nella prospettiva che vogliamo dare al nostro studio questa domanda non ha troppo senso, perché non è, in definitiva, neppure la domanda che si ponevano i suoi contemporanei. La memoria del *padre dei monaci* viveva nella tradizione, e questa tradizione era tramandata sia attraverso dei testi scritti sia attraverso dei racconti orali. Considerato il gran numero di secoli che ci separano da Antonio è dunque ovvio che solamente i testi scritti potranno essere l'oggetto del nostro studio. Il nostro scopo non sarà, come si diceva, quello di chiederci quali siano le fonti che ci mostrano il “vero” Antonio¹⁸⁷, ma quello di cercare in quale di questi testi gli altri monaci abbiano potuto imparare qualcosa sul modo in cui Antonio faceva uso delle Scritture.

Tra gli studi su questo argomento dobbiamo citare l'introduzione di G. J. M. Bartelink all'edizione critica della *Vita di Antonio*¹⁸⁸, il libro di J. D. Ernest¹⁸⁹ e lo studio di S. Rubenson¹⁹⁰. Lo studio importante di A. Martin deve essere letto prima dello studio di Antonio stesso¹⁹¹. Una breve introduzione, una bibliografia e un riepilogo molto utile delle citazioni bibliche nelle *Lettere* di Antonio ce lo offre Ch. Kannengiesser¹⁹². Queste opere ci mostrano a grandi linee tutte le questioni che saranno affrontate negli articoli che indicheremo in seguito. Perciò la domanda su quale fosse il ruolo della Sacra Scrittura nella vita e nella pietà di Antonio ci sembra essere di grande interesse, non solo a motivo

¹⁸⁶ *Vita Antonii* ed. da G.J.M. BARTELINK, SCh 400, Paris 1994; ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Vita di Antonio*. ANTONIO ABATE, *Detti-Lettere*, L. CREMASCHI (ed.), Milano 1995.

¹⁸⁷ La discussione su questo argomento è grandissima. Alcuni dei punti cruciali di questo dibattito sono ricordati da M. SHERIDAN, *Il mondo spirituale e intellettuale*, p. 189-192.

¹⁸⁸ SCh 400, p 11-121.

¹⁸⁹ J. D. ERNEST, *The Bible in Athanasius of Alexandria*, Boston-Leiden 2004, p. 293-321.

¹⁹⁰ S. RUBENSON, *The Letters of St. Anthony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of the Saint*, Minneapolis 1995.

¹⁹¹ A. MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'église d'Egypte au IV^e siècle (328-373)*, Roma 1996, sulla Bibbia: p. 671-707.

¹⁹² CH. KANNENGIESSER, *Handbook of Patristic Exegesis*, vol. 2, p. 1460-1465.

dell'importanza dello stesso Antonio ma anche per quanto riguarda la storia del monachesimo in generale.

a. La Vita di Antonio

Atanasio ci mostra Antonio come un uomo che fin dalla sua giovinezza mette in pratica la Scrittura. Quando descrive gli inizi della sua vita, Atanasio ci dice che Antonio “frequentava la casa del Signore[...] stava attento alle letture e ne custodiva il frutto in cuor suo” (καὶ τοῖς ἀναγνώσμαι προσέχων τὴν ἐξ αὐτῶν ὠφέλειαν ἐν ἑαυτῷ διετήρει)¹⁹³. Questo suo modo di agire si perfezionò ulteriormente dopo la morte dei genitori quando, secondo il racconto di Atanasio, Antonio “si recava nella casa del Signore” e “meditava” (συνάγων ἑαυτοῦ τὴν διάνοιαν) frammenti del Vangelo e degli Atti¹⁹⁴.

In seguito, dopo aver distribuito i suoi beni ai poveri, Antonio apprenderà dagli altri asceti anche la “la lettura delle Scritture”¹⁹⁵. Atanasio afferma inoltre che egli ascoltava e “ricordava tutto e [che] la memoria stava per lui al posto dei libri” (καὶ γὰρ προσεῖχεν οὗτο τῇ ἀναγνώσει ὥς μηδὲν τῶν γεγραμμένων ἀπ’ αὐτοῦ πίπτει χαμαὶ πάντα δὲ κατέχειν καὶ λοιπὸν αὐτῷ τὴν μνήμην ἀντὶ βιβλίων γίεσθαι)¹⁹⁶.

In questo modo Atanasio sintetizza il programma “biblico” della vita di Antonio: “Lavorava con le proprie mani, poiché aveva udito: Il pigro non mangi (cfr. 2 Ts 3,10). Parte del suo guadagno gli serviva per procurarsi il pane, parte lo distribuiva a chi ne

¹⁹³ VA 1,3, SCh 400, p. 130-131, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 108-109.

¹⁹⁴ VA 2,2, SCh 400, p. 132-133, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 110. Vale la pena sottolineare la fedeltà di Antonio nel frequentare la chiesa, poiché poi egli per molti anni non sentirà il bisogno di partecipare alla liturgia (come ad esempio durante il suo soggiorno a Pispir il quale, secondo Atanasio, durò vent’anni). Questo ci consente forse di affermare che nella conversione di Antonio la lettura della Bibbia ebbe un’importanza maggiore rispetto a quella della celebrazione liturgica? B. DE MARGERIE, *Introduction à l’histoire de l’exégèse*, vol. I, Paris 1980, p. 152, dice che Atanasio voleva propagare la cultura biblica nel contesto ecclesiale-liturgico. Ma a nostro parere questa affermazione non è vera in quanto ci sembra che questa unione tra Bibbia e liturgia non avesse per Atanasio una grande importanza; almeno secondo il racconto della VA; cfr. M. GIORDA, *Monachesimo e istituzioni ecclesiastiche in Egitto. Alcuni casi di interazione e di integrazione*, Bologna 2010, p. 44-45.

¹⁹⁵ Καὶ ἄλλου τὸ φιλολογεῖν προσεῖχεν VA 4,1, SCh 400, p. 140. Usato qui il verbo φιλολογεῖν significa “leggere la Scrittura”. Cfr. G. MÜLLER, *Lexicon Athanasianum*, Berlin 1952, col. 1538; K. GIRARDET, *Philologos*” und „philologeîn”, *Klernomia* 2 (1970) p. 323-333, così anche pensano G. J. M. BARTELINK nel suo commento alla VA SCh 400, p. 141 e A. de VOGÜE p. 32-33. Secondo E. P. MEIJERING, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or antithesis?*, Leiden 1968, p. 115, Antonio è presentato da Atanasio come un modello di riferimento per gli studiosi a causa della sua enorme memoria.

¹⁹⁶ VA 3,7, SCh 400, p. 138-139, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 115.

aveva bisogno. Pregava continuamente sapendo che bisogna pregare stando in disparte (cfr. Mt 6,6) senza interruzione (cfr. Lc 18,1)”¹⁹⁷. Dobbiamo dare importanza al fatto che ogni attività di Antonio è mutuata dalle Scritture. La sua relazione con la Bibbia è descritta con le due parole: ἀκούσας e μαθών. È interessante notare come sia assente il verbo *leggere*. La Bibbia è udita (durante la liturgia e la meditazione personale) e poi compresa. Non dobbiamo dimenticare che, nell’antichità, anche la lettura privata era praticata ad alta voce.

Quello descritto fu il comportamento tenuto da Antonio fin dall’inizio della sua vita ascetica e poi trasmesso anche agli altri monaci. Secondo Atanasio Antonio così insegna ai monaci: “Le Scritture sono sufficienti alla nostra istruzione”¹⁹⁸. E poi ancora: “A tutti i monaci che venivano a trovarlo raccomandava costantemente di aver fede nel Signore, di amarlo, di tenersi lontani dai pensieri impuri e dai piaceri delle carne e, come sta scritto nel libro dei Proverbi, di non lasciarsi ingannare della sazietà del ventre (cfr. Pr 24,15), di fuggire la vanagloria, di pregare incessantemente (cfr. Lc 18,1), di recitare i salmi (ψάλλειν) prima e dopo il sonno, di imprimere nel loro cuore i precetti delle Scritture (ἀποστηθίζειν τὰ ἐν ταῖς γπαφαῖς παραγγέλματα καὶ μνημονεύειν τῶν πράξεων τῶν ἁγίων) [...]”¹⁹⁹. Ma soprattutto consigliava di meditare (μελετᾶν) le parole²⁰⁰ dell’Apostolo: *Non tramonti il sole sulla vostra ira* (Ef 4,26). Pensava che queste parole dovessero essere riferite ugualmente a ogni comandamento così che il sole non abbia a tramontare non solo sull’ira, ma neppure su un altro peccato”²⁰¹. In questo brano possiamo distinguere tre

¹⁹⁷ VA 3,6, SCh 400, p. 138-139, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 115-116.

¹⁹⁸ VA 16,1, SCh 400, p. 176-179, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 133; cfr. ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Oratio contra genetes* 1, SCh 18bis, T, CAMELOT (ed.), Paris 1977, p. 46: “Le Scritture sante e ispirate da Dio sono sufficienti”. In modo simile anche nell’*Epistola ad Marcellinum* 2,3-5, PG 27,12-45, ATANASIO ALESSANDRINO, *L’interpretazione dei salmi*, L. CREMASCHI (ed.), Bose 1995. Vedi anche: J. D. ERNEST, *The Bible*, p. 299.

¹⁹⁹ Sul significato della parola “il cuore” nell’antichità cfr.: A. GUILLAUMONT, *Les sens sed noms du coeur dans l’antiquité, Études Carmélitaines*, Paris 1950, p. 41-81.

²⁰⁰ In greco è al singolare τὸ ῥητόν. Gli esempi di questa pratica sono molti e non si limitano solo ad Antonio. Palladio ci racconta nell’*Historia Lausiaca* di come un monaco durante il viaggio abbia recitato lunghi passi dalle Scritture ad alta voce: PALLADIUS, HL 26,3, BARTELINK, p. 141; oppure un altro (οὐδὲ ἡσυχάζων τῷ στόματι ἀπὸ μελέτης γραφῶν) HL 37,2, BARTELINK, p. 183. Cfr. un articolo molto utile: J. WORTLEY, *How the ‘Desert Fathers’ Meditated, Greek, Roman and Bizantine Studies* 46 (2006) p. 315-326.

²⁰¹ VA 55,3-4, SCh 400, p. 282-283, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 176.

parti. Nella prima Antonio spiega ai monaci quale sia il fondamento della vita spirituale, ossia la fede e l'amore di Dio, tema questo che possiamo trovare molto facilmente anche nella Bibbia. Poi li esorta ad evitare tutti quei comportamenti che sono opposti a quello stile di vita che devono seguire. Come medicina consiglia loro di usare le sacre Scritture. Altrove Atanasio afferma che Antonio tentato dal diavolo pensava a Cristo (Χριστὸν ἐνθυμούμενος)²⁰².

Adalbert de Vogüé pensa che probabilmente il modello usato da Atanasio per descrivere Antonio sia la vita di Gesù²⁰³. L'autore prende in considerazione la "trama" della *Vita* e la "trama" del Vangelo: all'inizio la tentazione, poi le catechesi e finalmente i miracoli. Abbiamo l'impressione però che questa suddivisione semplifichi un po' troppo una questione che ci sembra più complessa. Ovviamente a sostenere le basi della vocazione di Antonio ci sono due brani tratti dal Vangelo di Matteo²⁰⁴. Questo elemento è anche molto significativo: i passi della Scrittura citati più spesso nella *Vita* sono tratti dai Vangeli di Matteo e di Luca. Ma Atanasio descrive Antonio in genere come un uomo biblico non limitandosi a citare solamente il Vangelo. Spesso ci sembra di poter accostare Antonio agli altri personaggi biblici. Come termine di paragone Atanasio ci mostra il patriarca Giacobbe²⁰⁵; Antonio stesso vuole imitare gli Apostoli²⁰⁶; poi quando descrive l'attenzione che il novello monaco mette nella lettura della parola di Dio lo paragona al profeta Samuele²⁰⁷. Lo stesso Antonio diceva che il monaco dovrebbe avere come specchio sul quale vedere riflessa la propria immagine la vita del profeta Elia²⁰⁸. È però interessante osservare come Antonio non spieghi mai che cosa intendesse concretamente

²⁰² Cfr. VA 5,5, SCh 400, p. 144-145, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 118.

²⁰³ A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, vol. I. *Le monachisme latin de la mort d'Antoine à la fin du séjour de Jérôme à Rome (356-385)*, Paris 1991, p. 79. G. J.M. Bartelink scrive più incisivamente: "La vie d'Antoine est également une *imitatio Christi*", SCh 400, p. 52. Cfr., per uno sguardo un po' più vasto: N. M. VOS, *Biblical Biography: Tracing Scripture in 'Lives' of Early Christian Saints*, In: StPatr 39, F. YOUNG, M. EDWARDS, P. PARVIS (ed.), Leuven 2006, p. 467-472.

²⁰⁴ VA 2,2, SCh 400, p. 132-133, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 110; Mt 4,20.19,27.

²⁰⁵ VA 1,3, SCh 400, p. 130-131, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 108-109.

VA 2,2, SCh 400, p. 132-133, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 110.

²⁰⁶ VA 2,2 SCh 400, p. 132-133, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 110.

²⁰⁷ VA 3,7, SCh 400, p. 138-139, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 115; 1 Sam 3,19.

²⁰⁸ VA 7,13, SCh 400, p. 154-157, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 123; E. POIROT, *Les prophètes Elie et Elisée dans la littérature chrétienne ancienne*, Brepols 1997, p. 395-398.

dire rivolgendosi ai monaci con questa esortazione²⁰⁹. Tutte le sue azioni, a causa delle moltissime allusioni scritturistiche, sembrano assomigliare ad un mosaico biblico. Come osserva Bartelink: a somiglianza di Mosè Antonio fino alla morte ha conservato belli gli occhi e i denti²¹⁰; e, allo stesso modo, nessuno ha mai saputo dove entrambi siano stati sepolti²¹¹. Nell'ora della sua morte²¹² Antonio ripeteva le parole che pronunciarono prima di morire Giosuè e il re Davide²¹³. Anche il suo volto era chiaro e gioioso come il viso di Davide²¹⁴. Un dialogo che egli ha con Dio è simile al dialogo di Elia con l'angelo²¹⁵. Lo stesso Antonio è paragonato a questo profeta già dall'inizio²¹⁶. Antonio, come anche fece lo stesso profeta, regalò il suo mantello ad Atanasio (come a un nuovo Eliseo! Il vescovo di Alessandria sembra essere abbastanza compiaciuto nel raccontare questo episodio!)²¹⁷. Eliseo stesso invece è mostrato da Antonio come un esempio di anima pura, che può vedere cose nascoste o lontane²¹⁸. Finalmente Antonio porta l'esempio di Giobbe per mostrare ai monaci quel personaggio come un esempio di lotta con il diavolo²¹⁹. L'ascesi di Antonio sembra simile all'asceti di Paolo²²⁰. Antonio, come Paolo, trattava duramente il suo corpo, quasi a volerlo ridurre in schiavitù²²¹. Durante i momenti di crisi confessava

²⁰⁹ Ci sono solamente le allusioni alla vita del profeta, cfr. VA 59,2; 60,1; 66,1; 84,2; 93,5, SCh 400, p. 292-293.294-295.308-309.352-353.374-375, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 181.182.188.207-208.218. Sull'elenco dei personaggi biblici che possono essere considerati immagine dell'Uomo di Dio: cfr. B. STEIDLE, "Homo Dei Antonius". *Zum Bild des "Mannes Gottes" im alten Mönchtum*, In: SA 38, Roma 1956, p. 148-200, specialmente: p. 159-170; cfr. anche le note di G. J. M. Bartelink, SCh 400, p. 49-53.

²¹⁰ VA 93,2, SCh 400, p. 374-375, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 217, Dt 34,6.

²¹¹ VA 92,2, SCh 400, p. 372-373, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 216-217, Dt 34,6.

²¹² Uno studio sulla morte e sull'arte del morire dei monaci potrebbe essere molto interessante!

²¹³ VA 91,2, SCh 400, p. 368-369, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 215, Gs 23,14, 1 Re 2,2.

²¹⁴ VA 67,8, SCh 400, p. 312-315, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 191, 1 Sam 16,12. Dobbiamo ricordare che il re Davide viene presentato poi come un modello di monaco, cfr. *La chaîne palestinienne sur le Psaume 118*, M. HARL, G. DORIVAL (ed.), SCh 189, p. 146-150.

²¹⁵ VA 49,2-3, SCh 400, p. 266-269, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 170-171, 1 Re 19,9-15.

²¹⁶ VA Prl. 5, SCh 400, p. 128-129, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 106-107.

²¹⁷ VA 91,8, SCh 400, p. 370-371, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 216; 2 Re 2,13.

²¹⁸ VA 34,2-3, SCh 400, p. 228-229, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 154, 2 Re 6,26.6,17. Quest'ultimo esempio ci sembra di notevole interesse perché l'ideale gnostico e il desiderio di contemplazione proprio della natura creata furono temi molto popolari nell'ambiente monastico del IV secolo.

²¹⁹ VA 24,1, SCh 400, p. 200-201, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 142-143. Un elenco dei eroi della Bibbia: GREGORIUS NAZIANZENUS, *Oratio* II,113-114, *Tutte le orazioni*, p. 78-79.

²²⁰ VA 3,6, SCh 400, p. 138-139, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 114-115, 2 Ts 3,10; 1 Ts 5,17.

²²¹ VA 7,4, SCh 400, p. 150-151, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 121, 1 Cor 9,27.

con l'Apostolo la sua debolezza²²². Desiderando poi di raggiungere finalmente la piena realizzazione della sua esistenza, ossia la vita eterna con Cristo²²³, faceva sempre più sue le parole dell'Apostolo: "Ogni giorno io vado incontro alla morte"²²⁴. Tutto questo alla fine lo condusse ad un'esperienza mistica molto simile a quella di Paolo²²⁵.

Dalle Scritture Antonio imparava anche come condurre la sua battaglia con il diavolo. Da esse apprendeva le astuzie del nemico²²⁶ così come la sua abilità nell'ingannare²²⁷ e addirittura nell'usare la sacra Scrittura. In *Vita* 39,5 è interessante ciò che Antonio dice dei demoni: "sembravano recitare salmi e ripetere parole delle Scritture" (ὀλίγους ἤλθον ὡς ψάλλοντες καὶ λαλοῦντες ἀπο τῶν γραφῶν)²²⁸. L'Uomo di Dio sa usare la Bibbia nel modo giusto; invece il diavolo la usa solamente per tentare Dio e il suo servo. E anche quando Satana confessa la sua debolezza, la descrive con le parole della Bibbia²²⁹. Dunque, come possiamo vedere, l'opinione del de Vogüé evidenzia solamente una parte delle fonti bibliche riguardanti il personaggio di Antonio perché, ci sembra, non solo il Vangelo ma tutta la Bibbia fu una fonte di ispirazione utile ad Atanasio per dipingere al meglio la figura del grande monaco.

Vale la pena osservare che probabilmente anche la *Vita di Antonio* è una delle fonti alle quali attinge il metodo antirretico. Questo metodo di combattimento spirituale è associato di solito ad Evagrio e al suo famoso *Antirrheticus*. Ma Evagrio stesso dice che questo è il metodo che "i nostri beati padri ci hanno trasmesso"²³⁰. Antonio è menzionato

²²² VA 7,8, SCh 400, p. 152-153, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 121-122, 2 Cor 12,10.

²²³ VA 7,11 SCh 400, p. 154-155, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 122, Fil 3,13-14.

²²⁴ VA 19,2 SCh 400, p. 186-187, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 136, 1 Cor 15,31.

²²⁵ VA 65,8-9, SCh 400, p. 306-307, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 187-188; 2 Cor 12,2-4. Secondo S. RUBENSON, *The letters*, p. 48 le relazioni di Antonio con i suoi discepoli erano simili a quelle tra Paolo e i primi cristiani.

²²⁶ VA 7,3, SCh 400, p. 150-151, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 120-121.

²²⁷ VA 35,1, SCh 400, p. 230-231, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 154-155.

²²⁸ Il verbo λαλέω nel greco classico significa anche *cianciare*; dunque questa frase potrebbe avere anche un significato volutamente ironico.

²²⁹ VA 41,3, SCh 400, p. 246-247, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 161-162.

²³⁰ EVAGRIO PONTICO, *Contro i pensieri*, p. 50. Nell'introduzione p. 35-36 G. Bunge non spiega che cosa significhi questa affermazione. Vedi anche: E. CLARK, *Reading Renuntiation*, p. 128-132; M. O'LAUGHLIN, *The Bible, the Demons and the Desert: Evaluating the 'Antirrheticus' of Evagrius Ponticus*, StMon 34 (1992), p. 201-216. O'Laughlin p. 202 dice che antirrhesis "must have been a fairly common practice in the desert" ma non spiega che cosa questo potrebbe significare. L'oggetto di questa pratica verrà trattato nei capitoli seguenti.

una volta come esempio di questo metodo²³¹ ed è dunque possibile che lui stesso sia stato per Evagrio una delle fonti di ispirazione per la composizione della sua opera. A sostegno di questa ipotesi possiamo ricordare come nella *Vita di Antonio* ricorrano spesso espressioni molto simili a quelle evagriane. Probabilmente il brano più noto è quello dove è descritta la lotta a Pispir di Antonio con i demoni e il frammento dove Antonio racconta ai suoi discepoli le visite dei demoni alla sua cella²³².

Ci sembra molto interessante sottolineare il fatto che per il *padre dei monaci* l'esegesi biblica non sia mai fine a se stessa²³³. Quando nella *Vita* si usa un versetto biblico, di solito lo si fa per evidenziare un elemento della vita spirituale. Conferma questa nostra affermazione anche il vocabolario usato nella *Vita di Antonio*. È infatti molto interessante osservare la pressoché totale mancanza della terminologia tecnica che fu propria della scuola alessandrina. Se qualche vocabolo tecnico è presente di solito è perché viene usato con un altro significato²³⁴.

La sacra Scrittura è l'oggetto della meditazione di Antonio (μελέτῳ)²³⁵. All'inizio della *Vita di Antonio* si dice infatti che “la memoria stava per lui [Antonio] al posto dei libri”²³⁶. Perché dunque le Scritture sono così importanti per Antonio? Perché nella Bibbia si trova per lui la sorgente della vita ascetica. Atanasio spiega che Antonio era diventato “maestro di molti nella vita ascetica che aveva appreso dalle Scritture” (ἐκ τῶν γραφῶν

²³¹ EVAGRIO PONTICO, *Contro i pensieri*, IV, 47, p. 106.

²³² VA 13, 4-7.39,2-4, SCh 400, p. 170-173, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 129-130.159. Gli altri brani: 5,1-7; 9,2-3; 40,4-5. Ma si deve ricordare che *antirrhesis* fu anche una figura retorica, molto popolare nel mondo antico. Si veda su questo tema Aelius Theon In: *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*, transl. introd. and note by G. A. KENNEDY, Atlanta 2003, p. 13 e p. 72.

²³³ Secondo M. SIMONETTI, *Lettera e/o*, p. 201 “per Atanasio l'esegesi fu un'attività del tutto marginale”. Si vuole con questo sostenere che la nostra osservazione sul ruolo dell'esegesi nella VA sarebbe da considerarsi forse più significativa per Antonio piuttosto che per Atanasio? Forse è da considerarsi più esatta l'opinione di J. D. ERNEST, *The Bible*, p. 161-162 il quale sostiene che Atanasio non si presentava mai come un esegeta, anche se questo non significa che egli non si interessasse dell'interpretazione della Bibbia. Invece Antonio è chiamato da J. D. ERNEST, p. 312: “the Bible teacher”.

²³⁴ Come p.es. θεωρία, VA 82,3, SCh 400, p. 344-345, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 207 che in questo caso ha il significato di visione oppure διανοία (usata molte volte) che fa parte della terminologia antropologica. Un'unica volta Antonio usa ἀλληγορεῖν (a proposito dei miti pagani, VA 76,2, SCh 400, p. 328-331, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 199) durante la sua polemica con i filosofi pagani.

²³⁵ VA 19,2.55,4, SCh 400, p. 186-187.282-283, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 136.

²³⁶ VA 3,7, SCh 400, p. 138-139, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 115.

μεμάθηκεν)²³⁷. In precedenza abbiamo già evidenziato in quale modo Antonio applicasse la parola divina alla sua vita. Il tema della vigilanza (προσοχή) applicato all'ascolto della lettura biblica sembra alquanto insolito. Merita quindi di essere messo in evidenza l'uso che Atanasio fa della parola προσοχή la quale di solito viene associata alla conoscenza di sé allo scopo di trasformarsi, correggersi e purificarsi.²³⁸ Qui sta invece a significare tutta la venerazione che Antonio ha verso le sacre Scritture. Antonio usando la Scrittura nel modo descritto da Atanasio diventa finalmente quello che potremmo definire un uomo-libro²³⁹. Atanasio afferma che il suo eroe è "istruito da Dio stesso" (θεοδίδακτος)²⁴⁰. Questa espressione era già stata usata da Clemente Alessandrino²⁴¹. Origene e Gregorio di Nissa l'usarono a proposito di san Paolo²⁴². Nel nostro caso forse sta a significare che la fonte della sapienza di Antonio è la Parola di Dio²⁴³. Pian piano vediamo come nella *Vita* la Bibbia non solo è letta e meditata ma innanzitutto come essa diventi, nelle opere di Antonio, una realtà concreta che si può vedere e toccare. Sta forse qui il motivo per il quale il ruolo della liturgia non è stato maggiormente sottolineato nella *Vita*: perché la sua funzione, ossia il rendere presenti e operanti i misteri della nostra fede narrati dalla Scrittura, è svolta qui dalla narrazione delle opere dell'uomo di Dio.

²³⁷ VA 46,6, SCh 400, p. 230-231, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 154.

²³⁸ Cfr. M. SHERIDAN, *Il mondo spirituale e intellettuale*, p. 194-195 dove sono indicate le fonti filosofiche e patristiche di questa idea.

²³⁹ Cfr. esempi dell'epoca medievale: J. LECLERCQ, *Regards monastiques sur le Christ au moyen âge*, Paris 1993, p. 13-39 dove l'autore parla in modo simile di Cristo come "primo monaco" e come "uomo fatto libro".

²⁴⁰ VA 66,2, SCh 400, p. 308-309, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 188; cfr. G. COUILLEAU, *La liberté d'Antoine*, In: *Commandements du Seigneur et libération évangélique*, J. GRIBOMONT (ed.), SA 70, Roma 1977, p. 30-31.

²⁴¹ CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* VI,18,166,4, GCS, *Clemens Alexandrinus II*, p. 517.

²⁴² Questo frammento esiste solo nelle catene: ORIGENE, *Comentarii in Epistulam ad Romanos*, In: A. RAMSBOTHAM, *Documents: The commentary of Origen on the epistle to the Romans*, JThS 13 (1912), p. 210-224. 357-368 & 14 (1912) p. 10-22.

²⁴³ Come scrive D. BRAKKE, *Athanasius and Asceticism*, Baltimore-London 1995, p. 203 Antonio fu "navigated by the Word".

b. Le Lettere

L'ostacolo principale alla nostra ricerca sulle *Lettere* è semplicemente dovuto alla mancanza del testo originale²⁴⁴. Non conosciamo con certezza in quale lingua esse siano state redatte. Samuel Rubenson pensa fosse il copto anche se, come egli stesso afferma, una loro traduzione in greco doveva comunque esistere già prima del 390²⁴⁵. In seguito si è detto disposto ad accettare la tesi secondo la quale esse siano state scritte originariamente in greco²⁴⁶. Questa incertezza intorno alla lingua originaria ci rende difficile la ricostruzione del vocabolario esegetico delle *Lettere* e ci impedisce di risalire in modo preciso a tutti i riferimenti biblici²⁴⁷. Nel nostro lavoro ci limitiamo dunque a seguire le osservazioni filologiche fatte da S. Rubenson nel suo studio poc'anzi citato.

Il modo in cui nelle *Lettere* le espressioni bibliche sono mescolate con i concetti filosofici, spesso rende estremamente difficile l'esatta comprensione del pensiero di Antonio. Nelle lettere Antonio usa il testo biblico in un modo particolare, cioè mescolando tra

²⁴⁴ E appunto per tale motivo ci limiteremo soltanto nelle note a indicare la pagine di traduzione italiana. *Epistulae* sono rimaste le versioni copta-araba, georgiana, latina e una sola lettera in siriano. Copta: (*Lettere* 7, inizio della 5 e fine della 6): O. WINSTEDT, *The Original Text of one of St. Antony's Letters*, *Journal Theological Studies* 7 (1906) p. 540–545; traduzione latina fatta dal testo arabo: PG 65,999–1066. Georgiana: G. GARITTE, *Lettres de S. Antoine, version géorgienne et fragments coptes*, In: *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol. 148 e 149 (con trad. latina), Louvain 1955. Latina: PG 40,977–1066. Siriaca: F. NAU, *La version syriaque de la première lettre de saint Antoine*, *Revue de l'Orient Chrétien*, 14 (1909) p. 282–297. Tutte le traduzioni presentano le lettere in un ordine diverso (cfr. sotto).

copta-araba	1	2	3	4	5	6	7
georgiana	1	2	6	7	3	4	5
latina	1	4	6	7	5	2	3
siriaca	1	-	-	-	-	-	-

Le traduzioni nelle lingue moderne: L. CREMASCHI In: *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 238–285; D. J. CHITTY In: *The Letters of Saint Antony the Great*, trans. by D. J. CHITTY, Oxford 1995; A. LOUF In: SAINTE ANTOINE, *Lettres*, Introduction dom A. LOUF, traductions par les Moines du Mont des Cats, Abbaye de Bellefontaine 1976. La più interessante è la traduzione di S. Rubenson In: S. RUBENSON, *The Letters of St. Antony*, p. 197–231. Chitty e Rubenson seguono la numerazione secondo la versione copta-araba, Cremaschi e Louf secondo la versione georgiana. Nel nostro studio usiamo la numerazione georgiana. Di tutte le versioni discute ampiamente S. RUBENSON, *The Letters of St. Antony*, p. 15–34.

²⁴⁵ S. RUBENSON, *The Letters*, p. 22.

²⁴⁶ S. RUBENSON, *Origen in the Egyptian Monastic Tradition of Fourth Century*, In: *Origeniana septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, W. A. BIENERT, U. KUHNWAG, (ed.), Leuven 1999, p. 321.

²⁴⁷ CH. KANNENGISSER, *The Handbook*, p. 1461.

loro sia idee filosofiche che teologiche²⁴⁸. Questo modo di fare ci sembra particolarmente interessante perché ci permette di vedere come il nostro monaco quando scriveva aveva la capacità di unire tra loro citazioni bibliche e passi di altri testi che appartenevano al suo bagaglio culturale. Bisogna comunque tener presente che *Le lettere* non sono degli scritti esegetici ma dei testi dove l'esortazione e la spiegazione dalla dottrina giocano un ruolo preponderante.

Le *Lettere* erano indirizzate probabilmente ai discepoli di Antonio. La *Lettera* IV comincia con un saluto a “tutti[...] i fratelli della regione di Arsinoe”²⁴⁹. Questa è l'unica indicazione geografica precisa riguardante i destinatari delle *Lettere*²⁵⁰, ma tutte le lettere sono tra loro molto simili e dunque si può pensare che forse i destinatari delle sue lettere siano stati sempre dei monaci. Secondo Rubenson Antonio citava le Scritture in un modo simile a quello di Origene, cioè non usando tutto il testo per intero e spesso mescolando tra loro diversi brani biblici, sapendo che i destinatari conoscevano bene il testo biblico ed erano in grado di comprenderlo²⁵¹. Da ciò possiamo forse dedurre che anche i monaci di Arsinoe usarono la Bibbia allo stesso modo di Antonio e che probabilmente, tra i metodi usati nel loro studio delle Scritture, il primo posto vada alla meditazione (intesa qui nel senso di ripetizione) del testo biblico (ricordiamo invece come nell'ambiente scolastico alessandrino il primo posto fosse assegnato all'analisi del testo secondo il metodo allegorico). Questo non esclude certamente il fatto che anche nel deserto si possano trovare degli esempi di interpretazione allegorica (ma discuteremo questi casi in seguito).

Ovviamente si potrebbero qui enumerare tutte le citazioni e le allusioni bibliche presenti nelle *Lettere* ma riteniamo sia troppo poco e anche fuorviante, per una autentica comprensione del pensiero di Antonio, limitarci alla elaborazione di una semplice statisti-

²⁴⁸ S. RUBENSON, *The Letters of St. Antony*, p. 67. Il rapporto tra Antonio e la tradizione gnostica è il tema dell'articolo: W. MYZOR, *Antonius-Briefe und Nag-Hammadi-Texte*, In: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 32 (1982) p. 72-88.

²⁴⁹ *Lettera* IV,1, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 256. Sui monaci di Arsinoe si parla anche in *Historia Monachorum* XVIII,1 (versione greca e latina).

²⁵⁰ In VA 15,1, SCh 400, p. 176-177, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 132-133 si dice che Antonio visitava Arsinoe. In Arsinoe si trovò anche una scuola cristiana, cfr. S. RUBENSON, *The Letters*, p. 109.

²⁵¹ S. RUBENSON, *The Letters*, p. 51. Cfr. p.es. *Lettera* III,2, p. 253; *Lettera* III,3, p. 254. Si possono anche trovare brani isolati dal loro contesto, usati in un altro senso che nel testo cfr. p. es. *Lettera* III,3, p. 254.

ca²⁵². Come abbiamo precedentemente evidenziato è di gran lunga più importante osservare lo stile biblico del discorso antoniano. Ci troviamo qui in una situazione molto simile a quella sperimentata nell'analisi della *Vita di Antonio* dove era difficile, se non quasi impossibile, distinguere esattamente tra loro le citazioni, le allusioni e gli accenni biblici. Antonio, come dice Atanasio, imparava a memoria la Scrittura e la recitava poi a brani distinti mentre si trovava in viaggio, oppure durante il lavoro o nell'ora della tentazione²⁵³. Per questo riteniamo importante soffermarci, più che sulle singole citazioni bibliche, sul linguaggio biblico di Antonio. Nella *Vita* il nostro eroe incoraggia i monaci a ripetere qualche frase biblica in determinate situazioni²⁵⁴. Nelle *Lettere* per esempio sono più volte citati Is 53,5 (8 volte), Rm 8,32 (4 volte) e Fil 2 (8 volte): si può forse concludere che questi brani fossero meditati (recitati) da Antonio molto spesso? Se questo fosse esatto si potrebbe risalire facilmente a quali temi biblici il nostro patriarca fosse interessato in modo speciale. Inoltre questo dimostrerebbe quale fosse il metodo esegetico di Antonio. Il grande tema biblico sviluppato da Antonio fu la storia della salvezza descritta come uno sforzo degli eroi biblici (Mosè, profeti) di porre rimedio a quella “ferita incurabile”²⁵⁵ che fu il peccato dei progenitori. Ferita che venne definitivamente sanata dalla venuta e dall'opera di Gesù Cristo. Questi racconti di Antonio sono molto simili a Eb 11.²⁵⁶ Come chiave per comprendere queste storie Antonio offre ai suoi lettori le sopramenzionate citazioni bibliche. Così come nella *Vita* di Antonio l'ascolto della Parola di Dio si è trasformato in realtà concreta, così delle sue lettere possiamo intuire quale sia stato il suo sforzo quotidiano per raggiungere tale vertice di perfezione²⁵⁷.

²⁵² Per tutti i riferimenti e le allusioni bibliche: CH. KANNENGISSER, *The Handbook*, p. 1462-1464.

²⁵³ Abbiamo già citato sopra gli esempi che ci mostrano la popolarità di questa pratica.

²⁵⁴ Cfr. VA 55,3-4, SCh 400, p. 282-283, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 176. Invece è interessante notare l'assenza dei testi apocrifi!

²⁵⁵ *Lettera* II,2, p. 247.

²⁵⁶ Simile tranne che per il tema principale: in Eb c'è la fede, in Antonio invece lo sforzo ascetico.

²⁵⁷ Al contrario D. J. Chitty, nell'introduzione alla sua traduzione delle *Lettere*, scrive che questo stile è molto significativo per un uomo che imparava le Scritture a orecchio, cfr. *The Letters of Saint Antony the Great*, trans. by D. J. CHITTY, Oxford 1995, p. viii. Ma questa opinione non prende in considerazione il fatto che Antonio probabilmente sapeva almeno leggere e l'affermazione di Atanasio in VA 1,3.4,1 sta ad indicare il semplice fatto che egli leggeva ad alta voce. Cfr. S. RUBENSON, *The Letters*, p. 35-42. Se Antonio conosceva greco cfr. riassunto dell' discussione e la conclusione prudente: E. WIPSZYCKA, *Moines et communautés*, p. 234-237; il problema dell'alfabetizzazione dei monaci in genere: E. WIPSZYCKA, *Moines et communautés*, p. 361-365.

Analizzando i testi biblici ricordati sopra possiamo chiederci quale sia il fulcro attorno al quale gira il pensiero di Antonio. Pamela Bright nel suo articolo sull'ecclesiologia del nostro monaco parla di due soteriologie: una è la soteriologia della gnosis e l'altra la soteriologia della kenosis²⁵⁸. Entrambe le definizioni sono mutate dagli stessi testi biblici utilizzati da Antonio²⁵⁹. L'autore mostra ai suoi destinatari da un lato l'opera salvifica di Gesù e dall'altro l'urgenza della gnosis. È sicuramente degno di grande interesse il fatto che le *Lettere* insistano non tanto sulla salvezza dai peccati ma dall'ignoranza che viene in più luoghi mostrata come un grandissimo pericolo. Possiamo chiederci come mai le *Lettere* si ostinino a sottolineare la necessità di conoscere se stessi (cioè la necessità della gnosis)? Forse la risposta si trova in Origene e in modo particolare nel suo *Commento al Cantico dei cantici* dove l'Alessandrino spiega Ct 1,8²⁶⁰. Questo testo molto celebre in quel periodo, come del resto tutti gli altri scritti del suo autore²⁶¹, ci mostra quali fossero le idee teologiche che circolavano in Egitto al tempo di Antonio: la Sposa deve conoscere se stessa e soprattutto deve essere cosciente della propria dignità, altrimenti corre il rischio di essere rifiutata dallo Sposo. In un modo molto simile parla Antonio quando insiste sull'importanza di conoscere se stessi. Secondo lui questa conoscenza di sé è l'unica via che i monaci hanno per arrivare a possedere la salvezza. Come ci dimostra P. Courcelle nel suo libro l'ideale di conoscere se stessi fu molto diffuso nel mondo antico, non solo nell'ambiente greco ma anche nel deserto²⁶². Secondo Antonio la Bibbia²⁶³ aiuta

²⁵⁸ P. BRIGHT, *The Church as 'House of Truth' in the 'Letters' of Anthony of Egypt*, In: *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress* (Pisa, 27-31 August 2001), L. PERRONE, P. BERNARDINO, D. MARCHINI (ed.), Leuven 2003, p. 982-983.

²⁵⁹ Il riferimento è a Pr 9,9 e Fil cap. 2.

²⁶⁰ ORIGENES, *Commento del Cantico dei cantici* 10, introd. testo, trad. e comm. a cura di M. A. BARBÀRA, Biblioteca Patristica 42, Bologna 2005, p. 162-165; cfr. anche: P. COURCELLE, *Conosci te stesso da Socrate a san Bernardo*, Milano 2001, p. 93-94.

²⁶¹ La popolarità di Origene è dimostrata anche dalla grande quantità di manoscritti trovati durante gli scavi archeologici, cfr. S. RUBENSON, *The Letters*, p. 111.

²⁶² Purtroppo Courcelle non ci dice nulla sulle *Lettere*. Menziona solamente Antonio a proposito della *Vita Antonii*, p. 461.

²⁶³ S. RUBENSON, *The Letters*, p. 63-64. A questo proposito vale la pena sottolineare la totale assenza di molti testi biblici (specialmente del Vangelo di Giovanni) dove si parla della necessità di possedere la conoscenza. Ad esempio nelle *Lettere* quasi tutte le citazioni provengono da Pr 9,9. Questa omissione sembra molto più strana a causa dell'enorme popolarità del Vangelo di Giovanni in Egitto del III e IV sec. Cfr. S. RUBENSON, *The Letters*, p. 111. Ma ovviamente non è possibile cercare di ricostruire il canone biblico usato da Antonio basandoci soltanto sui testi biblici citati nelle *Lettere*.

molto a conoscere se stessi e forse è per questo che egli ripete così spesso gli stessi brani biblici al fine di mostrare quali sono gli strumenti che possono aiutare i lettori a comprendere la loro dignità di figli di Dio (come abbiamo già visto sopra, quello della ripetizione è lo stesso strumento suggerito per lo studio della storia della salvezza).

A suffragio di questa tesi, come esempio significativo del collegamento con la tradizione alessandrina, possiamo ricordare la spiegazione che Antonio dà del nome di Israele²⁶⁴. Come dice Antonio, questo nome significa “intelletto che vede Dio”²⁶⁵. Quindi seguono i famosi testi di Filone e Origene²⁶⁶. Ma la cosa più interessante è quella che egli qui mette insieme l'esegesi alessandrina e il modo molto ebraico di capire il termine “nome”²⁶⁷. Per questo, secondo Antonio, i monaci devono cambiare il loro nome, esprimendo con ciò il loro desiderio di purificare il proprio cuore per giungere a contemplare il volto di Dio. In seguito, come terzo elemento, Antonio usa il concetto di “natura spirituale”²⁶⁸, in modo ovviamente gnostico, e in questo modo ci troviamo davanti a tre diverse tradizioni usate per la spiegazione di un testo biblico. Non si può fare quindi una distinzione netta tra Alessandria e il deserto²⁶⁹. Per Antonio la Bibbia non è soltanto un racconto di cose passate ma l'espressione di modelli eterni e spirituali che si possono applicare anche alla vita dei monaci²⁷⁰.

²⁶⁴ Cfr. *Lettera* III,1, p. 251; *Lettera* IV,1, p. 256-257; *Lettera* VI,1, p. 278-279.

²⁶⁵ *Lettera* VI,1, p. 279. Vale la pena sottolineare che nel copto (forse la lingua originale delle *Lettere*) la stessa parola significa *il cuore e l'intelletto*, dunque potrebbe trattarsi anche de “il cuore che vede Dio”, cfr. S. RUBENSON, *The Letters*, p. 69. Rubenson traduce “mind that sees God”, seguendo in questo modo il georgiano, il greco, il latino e l'arabo, p. 206.

²⁶⁶ FILONE D'ALESSANDRIA, *L'ebbrezza* 82; ORIGENE, *Commento ai Giovanni* 2,31; *Commento al Cantico dei cantici*, prol.; *Omelia sui Numeri* 11,4; *I principi* 4,3,8. Ma così anche scrive un anonimo gnostico, contemporaneo di Antonio, *Sull'origine del mondo*, NHC II,5, p. 105. I,24. Questo ci mostra come alcune idee furono universali.

²⁶⁷ Rubenson ritiene che il cristianesimo egiziano tra il I e il IV sec. fu sotto la grande influenza del giudaismo (la popolarità di testi giudeocristiani come *L'ascensione d'Isaia*, *Il pastore*, *Apocalisse d'Elia*; i testi contro *iudaizantes*; le scoperte archeologiche, ecc.). Cfr. S. RUBENSON, *The Letters of St. Antony*, p. 112-113.

²⁶⁸ *Lettera* IV,1, p. 256.

²⁶⁹ Come sappiamo da Palladio, Antonio visitò Didimo il Cieco. A proposito di questa visita cfr. R. A. LAYTON, *Didimus the Blind and his Circle in Late-Antique Alexandria*, Urbana-Chicago 2004, p. 19-26.

²⁷⁰ Cfr. S. RUBENSON, *The Letters*, p. 81.

c. *I Detti*

Ci soffermeremo ora ad analizzare l'utilizzo della sacra Scrittura in quelli che sono i detti attribuiti ad Antonio²⁷¹, partendo da un uso critico di quanto ci dicono gli apoftegmi dei Padri²⁷². E questo perché non sappiamo bene in quale misura, per esempio, il *Gerontikon* dipenda dalla tradizione del IV secolo e quanto, invece, da quella dell'epoca nel quale fu redatto²⁷³. Quest'analisi dei detti tuttavia ci è utile per comprendere meglio il modo in cui si è andato evolvendo l'utilizzo della Bibbia per quanto riguarda la tradizione sugli insegnamenti di Antonio.

Già da una lettura superficiale dei detti si vede che questa collezione è molto eterogenea. Per esempio, se in un detto leggiamo che “qualunque cosa tu faccia, appoggiati sempre sulla testimonianza delle sante Scritture”²⁷⁴, rimaniamo poi meravigliati dal fatto che in un altro Antonio intessa l'elogio di abba Giuseppe a motivo della sua incapacità di spiegare una parola della Scrittura²⁷⁵. Oppure, quando alcuni fratelli si recano a visitare Antonio, si narra che durante il viaggio discutessero tra loro anche di argomenti biblici, ma queste loro parole vengono bollate come chiacchiere²⁷⁶. O ancora, quando alcuni monaci chiedono ad Antonio una spiegazione di “una parola del Levitico”, Antonio, senza criticare i fratelli per la loro curiosità, si rivolge direttamente a Dio e Lui gli manda Mosè per istruirlo²⁷⁷.

Questi esempi (esclusi il detto 3 e il detto 26, che assomiglia nello stile più a quelli di Giovanni Mosco che a quelli citati da Atanasio) sono del tutto opposti a quanto rac-

²⁷¹ Qui ci limitiamo solamente a *Gerontikon*, ma la collezione dei detti attribuiti ad Antonio è molto più vasta, cfr. l'indice dei detti dove si menziona Antonio: S. RUBENSON, *The Letters*, p. 193-195. *Gerontikon* è pubblicato PG 65,71-440 (Antonio: PG 65,76-88); usiamo la traduzione italiana: *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 223-237.

²⁷² Il valore degli Apoftegmi come fonte storica per conoscere il monachesimo egiziano del III-IV sec. è molto dubbia. Cfr. note di sopra.

²⁷³ Così ha fatto per esempio H. EVELYN-WHITE, *The History of The Monasteries of Nitria and Scetis*, vol. 2, W. HAUSER (ed.), New York 1932.

²⁷⁴ Antonio 3, PG 65,76, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 224.

²⁷⁵ Antonio 17, PG 65,80, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p.228-229.

²⁷⁶ Antonio 18, PG 65,81, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 229.

²⁷⁷ Antonio 26, PG 65,84, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 232-233.

contato nella *Vita*. Invece negli altri due (i detti 19 e 32²⁷⁸) troviamo degli esempi che sono conformi con la *Vita* e che ci mostrano Antonio come un uomo divenuto egli stesso come un libro da leggere, ossia un monaco nel quale la parola biblica scritta si è incarnata, trasformandosi in vita vissuta. Un ultimo detto potrebbe essere posto allora come sintesi conclusiva della vita e dell'opera di Antonio: "Disse abba Antonio: 'Io ormai non temo più Dio, ma lo amo perché *l'amore scaccia il timore*' (1 Gv 4,18)".

3. Le *Lettere di Ammonas*

L'Autore delle *Lettere di Ammonas* rientra sicuramente in quella categoria di monaci primitivi i quali non soltanto sono assai interessanti ma si trovano anche ad essere, loro malgrado, molto misteriosi²⁷⁹. Non è chiaro in quale misura può essere identificato con il vescovo degli apoftegmi a lui attribuiti²⁸⁰ e ricordato dall'*Historia Monachorum* come successore di Antonio e predecessore di Pityrione²⁸¹. Il problema esiste ovviamente a causa delle diverse fonti della tradizione che, mescolate poi assieme e diventate alla fine

²⁷⁸ PG 65,82.86, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 230 e p. 235. Per esempio nel detto 19 Antonio usa un'espressione che conosciamo già dalla *Vita*: "Avete ascoltato la Scrittura" (ἤκούσατε τὴν γραφήν).

²⁷⁹ AMMONAS, *Epistulae*, CPG 2380. L'informazione di base: *Introduction* di S. BROCK, In: *The Letters of Ammonas, Successor of Saint Antony*, trans. by D. J. CHITTY rev. by S. BROCK, Oxford 1979, p. i-iv; l'articolo di J. GRIBOMONT In: NDPAC; l'articolo di L. REGNAULT in: ECopt. Un lungo elenco di testi: CPG, 2380-2393. Vale la pena segnalare la lettura soprattutto degli articoli biografici di Regnault e Gribomont perché mettono in evidenza quasi tutti i dubbi sull'autore delle *Lettere di Ammonas*. Sulle *Lettere* scrive anche T. VIVIAN, *Words to Live By. Journeys in Ancient and Modern Egyptian Monasticism*, Kalamazoo-Michigan 2005, p. 118-122. Una traduzione inglese del testo greco con introduzione e commento: B. McNARY-ZAK, *Useful Servanthood. A Study of Spiritual Formation in the Writings of Abba Ammonas. With Greek Corpus of Ammonas in English Translation* by N. Conic, L. Morey, R. U. Smith, jr., Collegeville, Minnesota 2010. L'ultimo studio (che non era possibile da consultare) R. CHERUBINI, *Conoscere Dio. 'Lettere' e altri scritti di Ammonas*, Città del Vaticano 2011.

²⁸⁰ PG 65,120-124. Un'altra edizione: POr 11, p. 403-409 (greco), p. 410-423 (siriaco). Secondo Gribomont, NDPAC gli "apoftegmi 1, 3, 4, 9 3 11 appartengono senza alcun dubbio al gruppo originario". Infatti come già abbiamo visto, a proposito dei detti attribuiti ad Antonio il Magno, la collezione è molto eterogenea (detti 2 e 7 assomigliano ai testi del *Prato spirituale*; il detto 4 sembra essere l'unione di due testi diversi; solo nei detti 8 e 10, dove si parla di un monaco chiamato in giudizio, Ammonas è chiamato vescovo, invece nel detto 9, dove si tratta di una situazione simile, egli è chiamato solamente ἑρῶν. Quindi è difficile affermare con sicurezza se questo personaggio sia lo stesso delle *Lettere* (e anche se gli apoftegmi che lo citano si riferiscano a una o più persone).

²⁸¹ HML 13,2, PTS 34, s. 333. F. NAU in POr 11, p. 393 ha redatto una lista di nomi di monaci riportati da diverse fonti i quali hanno un nome simile ad "Ammonas". Trovare l'uscita da questo labirinto sembra impossibile! Cfr. R. CHERUBINI, *Conoscere Dio*, p. 17-27.

un'unica tradizione, ci rendono oggi impossibile trovare una soluzione che ci permetta di operare una distinzione chiara tra queste antiche tradizioni.

Non si sa quale fu la lingua originale nella quale vennero redatte²⁸². La situazione è dunque molto simile a quella delle *Lettere* di Antonio il Magno. Il testo delle *Lettere* è giunto fino a noi in siriano (la collezione più vasta), greco, arabo, armeno (non ancora editato)²⁸³. Tra tutte queste versioni le più importanti sono quella greca²⁸⁴ e quella siriana²⁸⁵. Comunque sulle *Lettere di Ammonas*, al contrario di quanto abbiamo fatto per le *Lettere* di Antonio, non ci dilungheremo troppo.

Qui sotto proviamo ad offrire un elenco delle citazioni e delle allusioni bibliche che si trovano nelle *Lettere* (secondo recensione siriana). Questa analisi ovviamente è molto noiosa ma, forse alla fine, ci aiuterà a formulare un'ipotesi.

LETTERA	BRANI DELLA BIBBIA
1	Pr 9,8 Is 58,1-3 Is 58,3-5 2 Cor 4,18 Eb 12,23 2 Tm 2,7
2	Sal 19,10 Ef 2,2
3	Sal 42,4 Sal 53,5 Sal 143,5-6
4	Sal 19,10 Ef 3,14.16.18 1 Ts 5,10 Eb 5,14
5	Rm 1,11 2 Tm 1,3-4

²⁸² S. BROCK, *The Letters of Ammonas*, p. ii pensa che fosse il greco, ma sottolinea che il testo siriano (da un manoscritto dell'anno 534) "represents an earlier form of textual tradition than does the extant Greek text".

²⁸³ Edizioni cfr. CPG 2380. Anche queste *Lettere* differiscono nella numerazione a seconda delle diverse edizioni linguistiche; una concordanza si trova nel CPG. Qui seguiamo la numerazione secondo l'edizione siriana. Sulle tre edizioni delle *Lettere* e i manoscritti: J. TROMP, *Two References to a Levi Document in an Epistle of Ammonas, Novum Testamentum* 39 (1997), p. 236-237.

²⁸⁴ Edita da F. NAU, POr 11, p. 432-454 con una trad. francese; l'introduzione (in francese), p. 393-401.

²⁸⁵ Edita da M. KMOŠKÓ, POr 10, p. 567-616 con una trad. latina; l'introduzione (in latino) p. 555-566.

6	1 Ts 2,8
7	Gen 28 Pr 3,19 Gv 17,15 Gv 17,24 Rm8,38
8	Es 32,31
9	Sal 34,19 Sal 125,3 Pr 3,12 1 Cor,10,13 Eb 12,6 Gc 5,13 1 P 1,6-7
10	Sal 77,5 Sal 86,13 Sal 143,5-6 Is 30,15 Gv 3,8 Gv 14,26 2 Cor 6,17 Ga 3,1
11	Gen 3,5 Gen 28,2 Pr 14,12 Sir 3,9 Eb 5,14
12	Is 53,4 Ger 23,21
13	Gen 41,40 Gen 29,20 Sal 66,13 Ez 1,1n Ez 10,14 Mt 13,44 Lc 22,29 Gv 12,27 Gv 16,7.13 Rm 8,17
14	-

Come si può vedere, tra i più citati ci sono i salmi (circa 12 citazioni) e questo è abbastanza ovvio trattandosi di un ambiente monastico. Più strano è invece il fatto che Ammonas citi il Vangelo di Giovanni (4 volte), piuttosto che, come fa Atanasio nella *Vita di Antonio*, il Vangelo di Matteo.

A proposito della questione riguardante l'uso dei diversi libri biblici dobbiamo proporre un'ipotesi. Secondo l'opinione di Gribomont le *Lettere* “testimoniano di un periodo molto arcaico del monachesimo, con le loro citazioni di apocrifi giudeocristiani (*Ascensione d'Isaia*; *Testamenti dei XII Patriarchi*) e la loro insistenza sull'esperienza dello Spirito Santo”²⁸⁶. Concentriamoci adesso sull'opinione di Gribomont sugli “apocrifi”. Nella *Lettera X*,²⁸⁷ Ammonas fa uso di un brano tratto da *L'ascensione d'Isaia*²⁸⁸. È qui certamente importante sottolineare che non sappiamo quale fu per Ammonas il canone delle Scritture. Dal testo stesso sembrerebbe che Ammonas consideri *L'Ascensione* come un testo canonico. Questo ce lo dimostra un collegamento da lui fatto tra una citazione del Sal 86,13 e un brano de *L'ascensione*. Il nostro autore non si sofferma a porre una distinzione tra il versetto del salmo e la citazione de *L'ascensione* (come qualche volta faceva ad esempio Origene nei suoi scritti) ma senza soluzione di continuità tratta della via dell'anima. Ammonas descrive il cammino faticoso del profeta verso il cielo e lo paragona agli sforzi che fa l'anima per raggiungere Dio. È necessario qui, ancora una volta, ricordare una distinzione fondamentale per quanto riguarda le fonti, simile a quella che già abbiamo fatto a proposito della *Vita di Antonio*. Quello che per noi oggi sicuramente è un apocrifo non necessariamente lo fu nel deserto del IV secolo. E questo perché noi non sappiamo con esattezza che cosa, per i monaci egiziani del IV secolo, rientrasse tra gli apocrifi. Il confine tra le Scritture e gli apocrifi fu nell'antichità molto impreciso (basti pensare ad Origene e ai suoi dubbi a proposito del “Pastore” di Erma oppure alla lunga

²⁸⁶ NDPAC 1,245.

²⁸⁷ POr 10, p. 594. È interessante notare l'assenza di questa citazione nella versione greca delle *Lettere*.

²⁸⁸ “Trovandomi nel sesto cielo, ritenni buio la luce che avevo scorta negli altri cinque”, da *L'ascensione d'Isaia* VIII, 21, In: *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, M. ERBETTA (ed.), vol. 3, Casale Monferrato 1969, p. 197. Poi M. Kmoskó nel suo commento alla *Lettera XIV*, 1, POr 10, p. 615, suggerisce che Ammonas fa anche un'allusione al *Testamento dei 12 Patriarchi*, ma questo brano della lettera è molto generico e sembra difficile indicare uno specifico frammento dell'apocrifo al quale poteva pensare Ammonas scrivendo la sua lettera. Nemmeno Kmoskó indica un testo concreto.

storia sulla canonicità o meno dell'Apocalisse). Poiché non siamo in grado di ricostruire esattamente quale fosse il canone della Scrittura nel deserto del IV secolo dobbiamo concludere che, in base all'analisi del testo della *Lettera X, L'ascensione d'Isaia* potrebbe essere stata considerata da Ammonas un testo canonico. Dunque forse in modo più esatto bisognerebbe dire che Ammonas usava i testi, che noi oggi indichiamo come apocrifi, come fossero testi canonici. Sull'oscurità delle fonti di Ammonas si sofferma J. Tromp analizzando due citazioni che sembrano provenire da testi apocrifi nati nella tradizione sviluppatasi intorno alla persona di Levi²⁸⁹.

Che cosa poi potrebbe significare allora un aggettivo come "arcaico" usato dal Gribomont a proposito del nostro testo? Forse possiamo evidenziare come assai oscuro e misterioso l'uso del termine "corpo" (ma questo solamente nella *Lettera I*, poiché in seguito ancora sono usati le parole "anima" e "spirito")²⁹⁰.

Tra gli esempi di esegesi vale la pena soffermarsi ad analizzare due casi.

Nella *Lettera VII*²⁹¹ Ammonas spiega Gen 28,10-22 (il sogno della scala di Giacobbe) e poi Gen 32,24-30 (la lotta di Giacobbe con l'Angelo)²⁹². L'autore non si limita solamente ad analizzare la figura di Giacobbe ma instaura un paragone tra il figlio di Isacco e Paolo e contemporaneamente pone a confronto l'esperienza del divino avuta da entrambi. Ammonas interpreta le parole di Paolo in Rm 8,38 attraverso l'episodio di Gen 28,10-22, quasi che questi due testi assomiglino per lui come a due frammenti di un'unica storia – quasi si trattasse di un *symbolon*. Sembra infatti che noi comprendiamo meglio il perché Paolo abbia scritto questo brano solo quando leggiamo il testo della Genesi e dall'altro lato riusciamo ad immaginare che cosa potrebbe aver detto Giacobbe, dopo aver visto in

²⁸⁹ J. TROMP, *Two References to a Levi Document in an Epistle of Ammonas, Novum Testamentum* 39 (1997), p. 235-247.

²⁹⁰ Forse possiamo utilizzare le Lettere per tentare di ricostruire le relazioni che intercorrevano tra maestro e discepoli? Come Antonio anche Ammonas sembra aver viaggiato molto, a differenza dei suoi discepoli che invece non viaggiavano affatto: cfr. tutta la *Lettera XI*. Cfr. una monografia sul pellegrinaggio nell'antichità: B. BITTON-ASKHELONY, *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London 2005; oppure, per quanto riguarda i viaggi nella cultura monastica: p. 140-183.

²⁹¹ POr 10, p. 584-586.

²⁹² Cfr. Per lo sfondo patristico: M. SHERIDAN, *Jacob and Israel: A Contribution to the History and Interpretation*, In: *Mysterium Christi: Symbolgegenwart und theologische Bedeutung. Festschrift für Basil Studer*, Herausgegeben von Magnus Löhrer und Elmar Salmann, SA 116, Roma 1995, p. 219-241.

sogno la scala, solo dopo aver letto le parole di Paolo. Lo schema della crescita spirituale di un monaco è molto simile a quello descritto nella *Lettera II*²⁹³, ma qui limitato soltanto a tre elementi: il cammino sulle orme dei padri, il seguire un Dio Tremendo e la contemplazione degli angeli. Un monaco che contempla gli angeli e ha la benedizione dei padri non potrà vacillare e, con l'Apostolo Paolo, potrà confessare la sua fede in Dio (Rm 8,38). Finalmente Giacobbe (il monaco?) riceve la benedizione da parte di Dio; e questo avviene durante la lotta da lui sostenuta sul guado dello Iabbok. Sembra che per Ammonas l'angelo, in questo brano, non rappresenti Dio stesso ma soltanto un angelo che benedice Giacobbe nel nome dell'Onnipotente.

Nella *Lettera XIII*,²⁹⁴ Ammonas fa l'esegesi della parabola della perla (Mt 13,45-46), che per lui rappresenta lo Spirito Santo. Se qualcuno la possiede, cioè ha in sé lo Spirito Santo, significa che la sua casa risplende, poiché le perle si trovano sempre nelle case dei re. Lo Spirito Santo è rappresentato anche dall'immagine del tesoro nascosto nel campo (Mt 13,44). Se qualcuno vuole possederlo deve vendere tutto per comprarlo. In questo modo Ammonas riprende una delle sue tematiche predilette, ossia la lotta necessaria per possedere lo Spirito Santo. Poi, in un modo molto simile a quello descritto nella *Vita di Antonio*, Ammonas incoraggia i monaci a camminare sulle orme di Elia²⁹⁵.

Ammonas molto spesso, ed in modo molto più intenso di Antonio, paragona se stesso all'apostolo Paolo e i suoi discepoli ai discepoli di Paolo²⁹⁶. Ad esempio possiamo citare la *Lettera II*²⁹⁷ dove si parla della crescita spirituale del discepolo. Lo stile del discorso assomiglia un po' a Rm 5,3-5, soprattutto a motivo del concatenarsi delle virtù tra loro: Paolo parla della tribolazione che produce la pazienza, della pazienza che conduce ad una virtù provata e infine della virtù che provata che sfocia nella speranza, la quale non delude a causa dell'amore di Dio riversato nel cuore dei fedeli. A differenza di Paolo, Ammonas dice che il timore e la deferenza sono il frutto dell'amore verso Dio; poi vengono

²⁹³ POr 10, p. 570-572.

²⁹⁴ POr 10, p. 609.

²⁹⁵ VA7,13. Per qualche nota sul ruolo di Elia e degli uomini di Dio nell'Antico Testamento come esempio per i monaci cfr. V. DESPREZ, *Le monachisme promitif. Des origines jusqu'au concile d'Éphèse*, SpOr 72, Abbaye de Bellefontaine 1998, p. 25-33; la bibliografia: p. 49-52.

²⁹⁶ P. es. Lettere V e VI, POr 10, p. 580-584.

²⁹⁷ POr 10, p. 435. Qui seguiamo il testo greco per paragonarlo meglio con il testo biblico.

le lacrime, la gioia e la forza. Finalmente Dio accetta con sé l'anima e allora si gioisce assieme agli angeli. Notiamo tuttavia in questo brano una certa retorica che Ammonas mutua dallo stile di Paolo.

Un altro caso abbiamo nella versione greca.

LETTERA	BRANI DELLA BIBBIA
1	Cf Rm 5,14 Cf 1 Tm 2,14 Ger 23,21 Cf Rm 6,6; Ef 4,22; Col 3,9
2	Mt 22,37 Sal 90,11 Rm 1,11 Sal 18,11.118,103; Eccli 24,10 At 10,34 Sal 36,4.32.11 Ef 2,2 Sal 41,5 Sal 142,5
3	Gal 4,28 2 Tm 1,3 Eb 5,14 Mt 8,12.13,38 Rm 8,15 Ef 3,14-19.1,16-19 Sal 18,11 Fil 3,13 1 Ts 5,19
4	Gc 1,2 Gen 27 Sal 124,3 Gen 35,3 Sal 33,20 Gc 5,13 1 Cor 10,13 Pr 3,12 Eb 12,6 Eb 12,8; 1 P 1,6-7; 1 Cor 3,3; 1 cf Re 18,21-40

5	Gen 17,15 Gen 3,5 Eb 5,14 Lc 24,29 Gen 27-28
6	Ef 6,6-7 Col 3,22-23 Sal 52,6 Lc 1,53
7	Rm 6,6 Col,3,9 Gv 16,7.13 Gv 14,26.15,26.16,7 Mt 13,44-46 Mt 13,44 Ap 21,25 Sal 138,12 Rm 9,21 2 Tm 2,20; Sal 17,12
8	Gv 3,8 Mt 10,47 Sal 18,11 Gal 3,3 2 Cor 6,16 Sal 76,6 Sal 142,5-6 Is 30,15

Come vediamo dunque, le *Lettere* di Ammonas, sebbene più tarde di quelle di Antonio, sembrano non avere tanti collegamenti con la tradizione alessandrina. Ovviamente ci sono temi comuni, come ad esempio abbiamo visto nell'episodio della scala di Giacobbe, ma è soprattutto l'antropologia di Ammonas che ci sembra essere molto lontana da quella della scuola di Alessandria anche se le molte citazioni e allusioni bibliche ci dimostrano un profondo rapporto tra Ammonas e la Bibbia.

4. Paolo di Tamma

Paolo di Tamma²⁹⁸, come hanno dimostrato M. Sheridan e T. Orlandi, probabilmente fu contemporaneo di Antonio e Pacomio²⁹⁹. Uno sguardo a volo d'uccello sulle sue opere ci aiuterà a comprendere meglio l'ambiente monastico evagriano. Se da un lato 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"³⁰⁰, dall'altro lato si deve ricordare che "gli scritti di Paolo di Tamma rappresentano un tipo di monachesimo non lontano da quello delle *Lettere* di Antonio o perfino da quello della *Vita Antonii*"³⁰¹.

I testi di Paolo abbondano di citazioni bibliche molto più che non le *Lettere* di Ammonas o di Antonio il Magno³⁰².

Anche qui si ripropongono i problemi con il canone delle Scritture. È notevole infatti la presenza di testi che oggi noi chiameremo apocrifi. Paolo cita sicuramente gli "Atti di Paolo e Tecla"³⁰³ e fa un'allusione a "Gli atti di Andrea e Matteo fra gli antropofagi"³⁰⁴. Troviamo anche poi una allusione al lago di Acherusa. Tutti i commentatori di Paolo concordano nell'affermare che qui siamo in presenza di un riferimento a "L'apocalisse di Paolo"³⁰⁵. Ma dobbiamo ricordare che questo testo potrebbe essere anche collegato

²⁹⁸ L'edizione delle opere: PAOLO DI TAMMA, *Opere*, T. ORLANDI (ed.), Roma 1988. Nell'introduzione troviamo solamente informazioni sui manoscritti e sulle regole seguite nell'edizione del testo. Cfr. anche la voce "Paolo di Tamma" scritta da R. G. COQUIN in: *The Coptic Encyclopedia*, vol. 6, p. 1923-1925; la voce "Paolo di Tamma" in: NDPAC scritto da T. ORLANDI; M. SHERIDAN, *Il mondo spirituale e intellettuale*, p. 201-207; M. C. CASIDAY, *Tradition and Theology in St John Cassian*, Oxford 2007, p. 142-147; traduzione inglese dei testi di Paolo con vasta introduzione e un bel commento: T. VIVIAN, *Words to Live By. Journeys in Ancient and Modern Egyptian Monasticism*, CS 207, Kalamanzoo-Michigan 2005, p. 141-202. Abbiamo anche una lista dei titoli delle altre opere di Paolo delle quali, purtroppo, i testi non sono stati conservati, T. VIVIAN, *Words to Live By*, p. 191.

²⁹⁹ M. SHERIDAN, *Il mondo*, p. 201; PAOLO DI TAMMA, *Opere*, p. 12-13.

³⁰⁰ PAOLO DI TAMMA, *Opere*, p. 10. Orlandi scrive che i monaci copti "furono dimenticati dalla tradizione greco-latina", p. 12; o sarebbe forse più giusto affermare che essi non furono mai conosciuti?

³⁰¹ M. SHERIDAN, *Il mondo spirituale e intellettuale*, p. 207.

³⁰² Cfr. sotto l'allegato con la lista delle citazione e allusione bibliche.

³⁰³ *De humilitate* 10. Così indica T. VIVIAN, *Words to Live By*, p. 196.

³⁰⁴ *Gli atti di Andrea e Matteo fra gli antropofagi* 19, In: *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, M. ERBETTA (ed.), vol. 2, Casale Monferrato 1966, p. 500; *De cella* 117.

³⁰⁵ *L'Apocalisse di Paolo* 22 In: *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, M. ERBETTA (ed.), vol. 3, Casale Monferrato 1969, p. 368; *De cella* 2.

alla più antica “Apocalisse di Pietro”³⁰⁶. A tutt’oggi non siamo in grado di stabilire con certezza a quale apocrifo risalga la citazione fatta in questo brano.

Inoltre ci sono altri testi dei quali risulta molto difficile identificare la fonte di appartenenza³⁰⁷. Analogamente alle *Lettere* di Ammonas anche questi cominciano con le parole “poiché è scritto” e “sta scritto così”; e questo sta senza dubbio a indicare che per Paolo questi furono indubbiamente dei testi sacri.

Paolo cita anche due testi molto interessanti dal punto di vista delle fonti. Il primo: “E anche proclama contro alcuni vanamente afflitti, come sta scritto: ‘Perché gli afflitti sono afflitti invano?’”³⁰⁸. E il secondo: “Non gioire per la caduta del tuo fratello per invidia. Infatti l’uomo che gioisca per la caduta del prossimo è separato dal Signore, e Dio si adirerà con lui, e lo darà in mano ai suoi nemici e lo umilierà come si volse a far male al suo fratello. Così disse il Signore”³⁰⁹.

Il primo si può interpretare in tre modi. In primo luogo come una parafrasi delle Scritture. In questo caso potrebbe essere un’allusione al Sal 2,2 oppure una fusione del Sal 2,2 con Mt 5,4. Questa seconda possibilità non è da considerare strana poiché in questo modo, cioè fondendo tra loro diversi testi scritturistici, i Padri molto spesso hanno espresso il loro pensiero; faceva così anche Paolo di Tamma³¹⁰. Questo modo di esprimersi era certamente il frutto del loro continuo esercizio di memorizzazione delle Scritture.

In secondo luogo questo testo potrebbe appartenere ad un apocrifo ancora non identificato. Come abbiamo visto Paolo cita qualche volta dei testi apocrifi³¹¹; anche quelli forse ancora sconosciuti³¹².

La terza possibilità sembra essere poco probabile ma dobbiamo comunque riportarla. Nella sentenza precedente il nostro testo Paolo cita Mt 11,28. Il nostro brano comincia con l’affermazione: “E anche proclama”, dove il soggetto sottinteso è Gesù. Dunque Paolo cita qui alcune parole del Salvatore che non si possono trovare nei Vangeli canonici;

³⁰⁶ *L’apocalisse di Pietro* 14, In: *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. 3, p. 224.

³⁰⁷ *Opus sine titulo* 220; *De humilitate* 12; *De humilitate* 15.

³⁰⁸ *Opus sine titulo* 216.

³⁰⁹ *De humilitate* 27.

³¹⁰ Cfr. per esempio *De cella* 22; *De cella* 29.

³¹¹ Cfr. per esempio *De humilitate* 10.

³¹² Cfr. per esempio *De humilitate* 12.

probabilmente ci troviamo di fronte ad un *agrafon* sconosciuto³¹³. Dobbiamo poi aggiungere che anche la sentenza seguente sembrerebbe contenere le parole di Gesù, ma sicuramente in questo caso si tratta di una citazione del Sal 37,5. Non si può dunque escludere che anche qui Paolo citi le Scritture oppure un apocrifo che considerava alla pari di un testo rivelato. Tuttavia l'affermazione "sta scritto" ci assicura del fatto che abbiamo qui un testo che per Paolo ebbe il valore di un testo sacro.

Il secondo testo sembra essere più oscuro. Ovviamente si possono enumerare i testi biblici dai quali le allusioni sembrano essere tratte. Forse l'ultima parte contiene un'allusione al Sal 7,4-6 e probabilmente si potrebbe intravedere anche una certa influenza del Sal 27,12. Questo ci mostra ancora una volta in quale modo le Scritture furono alla base di una certa retorica monastica, un tesoro dal quale tirar fuori espressioni e immagini. Il nostro testo termina con l'affermazione: "Così disse il Signore". "Il Signore" (ΠΧΘΕΙC)³¹⁴ di solito significa Gesù, dunque anche in questo caso si potrebbe trattare di un *agrafon*. Ma è molto più probabile che anche qui ci troviamo di fronte ad una situazione simile a quella del testo precedente: Paolo potrebbe aver aggiunto questa ultima frase soltanto per dare maggior autorevolezza al suo insegnamento. L'ipotesi di identificare ambedue i testi come *agrafa* è certamente molto allettante, ma dobbiamo onestamente dire che i dubbi in questo caso rimangono abbastanza forti.

Non soltanto incontriamo dei problemi con il canone delle Scritture ma anche con le diverse versioni dei libri che lo compongono. Nel caso di Paolo un bell'esempio ci è dato dai problemi che sorgono con l'interpretazione di *De cella* 14: "Il povero che è umile lo chiameranno Iosedék fra i profeti". Orlandi nell'edizione del 1988 scrisse che il testo contiene allusioni al 1 Cr 6,14-15 e Sir 49,12. Invece M. Sheridan³¹⁵ e L.S.B Mac-

³¹³ Una vasta collezione degli *agrafa* con ottima introduzione, commento e bibliografia: *Le parole dimenticate di Gesù*, M. PESCE (ed.), Fondazione Lorenzo Valla 2004. Il nostro testo non si trova in questo libro. Vale sicuramente la pena vedere anche: W. MORRICE, *Hidden Sayings of Jesus. Words Attributed to Jesus outside the Four Gospels*, London 1997. Un dubbio simile cfr.: M. GIRARDI, *Un agraphon nelle Omelie sui Salmi di Basilio di Cesarea?*, ASE 5 (1988) p. 185-199. Sempre nei papiri scoperti in Egitto si trovava *agrafa*, cfr. *The Sayings Jesus from Oxyrynchos*, H.G. EVELYN-WHITE (ed.), Cambridge 1920.

³¹⁴ W. E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, Oxford 1962, 787b.

³¹⁵ M. SHERIDAN, *Il mondo spirituale e intellettuale*, p. 204-205.

Coull³¹⁶ hanno dimostrato che Paolo di Tamma usò qui Ger 23,6.9 nella versione tradotta dei Settanta dove mancano i versetti 7-8 del testo ebraico.

M. Sheridan mise in luce i legami esistenti tra Paolo e la tradizione alessandrina³¹⁷. Dunque possiamo soltanto ripetere che molte espressioni oscure di Paolo possono essere capite solamente attraverso i testi di Origene e di Filone. Ovviamente è difficile dire in quale misura Paolo li lesse, ma almeno possiamo affermare con M. Sheridan che egli fosse stato a conoscenza della tradizione esegetica che ne era derivata: “Sembra che Paolo di Tamma accetti il principio ermeneutico origeniano dell’interpretazione delle Scritture con le Scritture”³¹⁸. Abbiamo visto sopra alcuni esempi a sostegno di questa affermazione.

Come riassume bene M. Sheridan “la cultura monastica di Paolo di Tamma è centrata sulla lettura, sulla memorizzazione, sulla recitazione e l’interpretazione delle Scritture”³¹⁹. Possiamo aggiungere che per Paolo di Tamma una certa importanza l’ebbero anche gli apocrifi.

ALLEGATO 1. LE CITAZIONI E ALLUSIONI SCRITTURISTICHE NELLE OPERE DI PAOLO DI TAMMA

<i>Epistula 3</i>	cfr. Mt 8,22
<i>Epistula 5</i>	Gc 1,12; cfr. Sal 28,6
<i>Epistula 6</i>	Ct 2,12; cfr. Mt 13,8
<i>Epistula 7</i>	Fm 21
<i>De cella 2</i>	Eb 12,33
<i>De cella 3</i>	Pr 7,1
<i>De cella 5</i>	Sal 9,19
<i>De cella 10</i>	Dt 6,5
<i>De cella 11</i>	cfr. Is 35,1.9
<i>De cella 14</i>	Ger 23,6.9
<i>De cella 15</i>	cfr. 2 Cor 8,9
<i>De cella 21</i>	Rm 11,33
<i>De cella 22</i>	Ef 2,19; Eb 12,22; Gal 4,26
<i>De cella 23</i>	Pr 28,15; 2 Re 17,8
<i>De cella 29</i>	cfr. 1 Re 22,22; 2 Cr 18,21
<i>De cella 35</i>	cfr. 1 Tm 6,12
<i>De cella 40</i>	cfr. Rm 12,18
<i>De cella 41</i>	Sal 77,9-10

³¹⁶ L.S.B MACCOULL, *Paul of Tamma and the Monastic Priesthood*, VigChr 53 (1999) p. 316-320.

³¹⁷ M. SHERIDAN, *Il mondo spirituale e intellettuale*, p. 204-207.

³¹⁸ M. SHERIDAN, *Il mondo spirituale e intellettuale*, p. 206.

³¹⁹ M. SHERIDAN, *Il mondo spirituale e intellettuale*, p. 207.

<i>De cella 42</i>	cfr. Num 22
<i>De cella 56</i>	cfr. Lc 1,11
<i>De cella 57</i>	cfr. Gen 19; cfr. Tb 5; cfr. Gdc 13,3
<i>De cella 63</i>	cfr. Gen 19,19-20
<i>De cella 66</i>	cfr. Lc 2,36.38
<i>De cella 68</i>	Eb 9,4
<i>De cella 69</i>	Am 3,2
<i>De cella 70</i>	Gen 18,1
<i>De cella 71</i>	cfr. 1 Cr 9,1-2; cfr. 1 Cr 17
<i>De cella 74</i>	cfr. Gen 20
<i>De cella 75</i>	Mt 5,4
<i>De cella 80</i>	cfr. Eccli 6,6
<i>De cella 82</i>	cfr. 1 Cr 17
<i>De cella 83</i>	cfr. At 21,11
<i>De cella 85</i>	cfr. At 8,39-40; cfr. Ef 2,20
<i>De cella 86</i>	cfr. At 20
<i>De cella 91</i>	1 Tm 5,5-6
<i>De cella 92</i>	Dt 11,11-12
<i>De cella 102</i>	Gv 8,44
<i>De cella 104</i>	cfr. Sal 67,16.18
<i>De cella 105</i>	Mi 4,1; Is 2,2
<i>De cella 107</i>	1 Tm 4,7-8
<i>De cella 113</i>	Rm 13,11; 1 Cor 7,29
<i>De cella 117</i>	APOCRIFOAndrea
<i>De cella 118</i>	cfr. Gdc 6,12.37-40
<i>Opus sine titulo 101</i>	Ct 4,16
<i>Opus sine titulo 102</i>	cfr. Mt 6,5.16
<i>Opus sine titulo 103</i>	cfr. Mt 7,7-11; cfr. Lc 11,9-11
<i>Opus sine titulo 105</i>	cfr. Mt 22,37; Dt 6,5
<i>Opus sine titulo 106</i>	cfr. Gv 15,3
<i>Opus sine titulo 109</i>	cfr. Sal 32,9
<i>Opus sine titulo 112</i>	cfr. 1 Cor 3,16; 2 Cor 6,16
<i>Opus sine titulo 113</i>	Sal 101,18
<i>Opus sine titulo 115</i>	cfr. Mt 6,34
<i>Opus sine titulo 201</i>	1 Cor 13,4; Pr 2,21
<i>Opus sine titulo 204</i>	cfr. Sal 1,3; Ger 17,8
<i>Opus sine titulo 207</i>	cfr. 1 Pt 5,8
<i>Opus sine titulo 213</i>	cfr. Gv 14,5; cfr. Es 20,6; cfr. Lv 26,3; cfr. Dt 5,10
<i>Opus sine titulo 214</i>	cfr. 1 Gv 5,3
<i>Opus sine titulo 215</i>	Mt 11,28
<i>Opus sine titulo 217</i>	Sal 37,5
<i>Opus sine titulo 218</i>	Gv 8,31-32
<i>Opus sine titulo 219</i>	Eccli 38,10; 1 Gv 1,7

<i>De pauperitate</i> 1	cfr. Pr 1,7; cfr. Eccle 12,13
<i>De pauperitate</i> 6	Eb 11,38
<i>De pauperitate</i> 7	1 Cor 11,1
<i>De pauperitate</i> 9	Mt 10,9-10
<i>De humilitate</i> 2	cfr. Pr 29,23; cfr. Eccli 11,1; cfr. Is 66,2
<i>De humilitate</i> 3	Sal 50,10
<i>De humilitate</i> 4	Sal 24,18
<i>De humilitate</i> 7	Is 6,5
<i>De humilitate</i> 8	Gb 42,5
<i>De humilitate</i> 13	Sal 38,4; Sal 11, 8,92
<i>De humilitate</i> 14	1 Tm 4,13
<i>De humilitate</i> 15	cfr. Eccli 6,6
<i>De humilitate</i> 16	Eccli 6,15
<i>De humilitate</i> 20	Nm 12,3
<i>De humilitate</i> 21	Mt 5,4; Pr 4,23
<i>De humilitate</i> 23	cfr. Eccli 6,2
<i>De humilitate</i> 24	Gl 3,17
<i>De humilitate</i> 26	Ez 13,19
<i>De humilitate</i> 28	cfr. Est 3-9
<i>De humilitate</i> 30	Ez 33,31

Leggendo quest'elenco possiamo osservare il grado di saturazione del testo con i brani scritturistici, i testi prediletti per Paolo e i libri che sicuramente aveva tra le mani.

5. *Historia Lausiaca*

Perché occuparsi qui di un'opera scritta dopo la morte di Evagrio? Secondo la già classica opinione di R. Draguet, l'*Historia Lausiaca*³²⁰ è “une oeuvre écrite dans l'esprit d'Evagre”³²¹ e dunque sembra sia necessario studiarla. Palladio nella sua opera ci descrive un mondo contemporaneo a quello nel quale visse Evagrio. L'autore conosceva per

³²⁰ Usiamo qui l'edizione: PALLADIO, *La Storia Lausiaca*, comm. G. J. M. BARTELINK, introd. C. MOHRMANN, trad. it. M. BARCHESI, Milano 1974. Come sempre però, specialmente a causa dell'ottimo commento e degli studi critici, è necessario consultare: C. BUTLER, *'The Lausiaca History' of Palladius*, vol. 1-2, Cambridge 1898-1904; IDEM, *Palladiana*, Oxford 1921. Lo studio recente: D. S. KATOS, *Palladius of Hellenopolis. The Origenist Advocate*, Oxford 2011.

³²¹ R. DRAGUET, *L'Histoire Lausiaque, une oeuvre écrite dans l'esprit d'Evagre*, RHE, 41 (1946), p. 231-364; 42 (1947) p. 5-49; similmente: C. BUTLER, *Palladiana*, p. 25; cfr. anche: J. DRISCOLL, *The 'Circle of Evagrius': Then and Now*, In: *Il monachesimo tra eredità e aperture*, M. BIELAWSKI, D. HOMBERGEN (ed.), SA 140, Roma 2004, p. 61-73.

esperienza propria l'ambiente degli eremiti egiziani e quindi la sua è una voce autorevole alla quale si deve certamente prestare grande attenzione³²².

Dal punto di vista stilistico l'*Historia Lausiaca* è uno scritto piuttosto singolare³²³. Da un lato essa ci appare come un'opera agiografica e quindi molto spesso possiamo trovare episodi edificanti della vita di santi monaci; ma vi sono narrate anche le storie di coloro che non potremmo additare come dei modelli di pietà oppure (e questo ci sembra interessante) di quelli che, al contrario, caddero a causa della troppa pietà³²⁴. Come possiamo facilmente immaginare, agli episodi che narrano di quei monaci per i quali la Bibbia è stata come una bussola nella via della vita, si alternano gli esempi degli altri, i quali, nonostante la lettura della Bibbia, si sono smarriti.

Quello che ci sembra molto significativo nell'opera di Palladio, sono le molte testimonianze sulla memorizzazione delle Scritture e sulla recitazione ad alta voce del testo sacro.

Quando Palladio si sofferma ad enumerare le virtù dei suoi eroi tra le altre elenca anche la conoscenza delle Scritture. Così faceva, ad esempio Salomone, il quale abitò in una grotta per cinquant'anni "lavorando con le proprie mani e imparando a fondo tutte le Sacre Scritture (ἐκμαθὼν πᾶσαν ἀγίαν γραφήν)"³²⁵.

Il lodare la conoscenza mnemonica delle Scritture, e molto spesso anche la loro recitazione³²⁶, è una formula che Palladio usa frequentemente nella descrizione della vita di molti asceti. Ma, come vedremo, ci sono anche delle differenze tra loro.

³²² Molto utile si rivela l'indice di tutti i brani dove si parla delle Scritture cfr.: R. T. MEYER, *Lectio divina in Palladius*, In: *Kyriakon. Festschrift J. Quasten*, vol. 2, Münster 1970, p. 580-584; dello stesso autore: *Palladius and the Study of Scripture*, StPatr 13, E. A. LIVINGSTONE (ed.), Berlin 1976, p. 487-490; J. DRISCOLL, 'Ad monachos', p. 339-341; cfr. anche: D. KATOS, *Origenists in the Desert: Palladius of Helenopolis and the Alexandrian Theological Tradition*, *American Benedictine Review* 56.2 (2005), p. 167-193.

³²³ Secondo l'opinione di E. Wipszycka HL "est la meilleure de nos sources", E. WIPSYCKA, *Moines et communautés*, p. 18.

³²⁴ Secondo l'opinione di R. T. MEYER, *Palladius and Early Christian Spirituality*, StPatr 10, F. L. CROSS (ed.), Berlin 1970, p. 379 "the purpose of the *Lausiaca History* was to edify".

³²⁵ HL 58,1, BARTELINK, p. 256-257. La forma usata (ἐκμαθὼν) indica lo zelo nello studio. La conoscenza, o meglio, lo studio delle Scritture, è considerato un segno di virtù anche in altri autori. Cfr. EUSEBIO, HE, 9,7,2 racconta di san Pietro Martire, vescovo di Alessandria, e parla della sua assidua costanza nello studio delle Scritture.

³²⁶ Cfr. J. WORTLEY, *How the Desert Fathers 'Meditated'*, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 46 (2006) p. 315-328. L'autore riporta soltanto esempi tratti dai detti, ma il suo studio risulta molto utile anche per noi, specialmente a motivo dei precisi cenni filologici e delle importanti questioni sollevate;

“C’era un altro, un certo Serapione, chiamato Sindonita perché non indossava mai nulla all’infuori di una sindone; questi si diede ad esercitare con grande impegno l’indifferenza per i beni terreni ed essendo molto istruito imparò tutte le Scritture a memoria (εὐγραμματος δὲ ὧν ἀπεστήθιζε πάσας τὰς γραφάς)”³²⁷. Serapione è qui descritto come un eroe della povertà e dello studio. Poi, quando diventò schiavo di una coppia di attori pagani, Palladio sottolinea: “Non prendeva nulla all’infuori del pane e dell’acqua, e la sua bocca non cessava mai di dibattere le Scritture (οὐδὲ ἡσυχάζων τῷ στόματι ἀπὸ μελέτης γραφῶν)”³²⁸.

Sembra interessante un collegamento fatto dallo stesso Palladio tra i pasti di Serapione e la sua meditazione delle Scritture, poiché queste, cioè l’ascesi e la meditazione, furono i segni della sua santità. Digiunando e meditando Serapione convertì i suoi padroni. Il nostro monaco ci è additato non solo come un bell’esempio di carità fraterna e di umiltà ma anche di buon umore (cfr. il suo dialogo con uomini di Atene).

In un altro brano Palladio ci racconta la storia di Erone: qui troviamo un bell’esempio che fa quasi da contraltare alla storia di Serapione; ossia di come la conoscenza delle Scritture non faccia automaticamente del monaco un santo³²⁹. Un certo Erone, un vicino di cella di Palladio, uomo di vita pura e ricco di intelligenza, durante un viaggio tra Kellia e Scete recitò “quindici salmi, e poi il grande salmo, e poi l’Epistola agli Ebrei, e ancora Isaia e una parte di Geremia, e quindi Luca evangelista e i Proverbi”³³⁰. Ovviamente per quanto riguarda gli ultimi due libri biblici possiamo immaginare che Erone abbia recitato una *pars pro toto*; anche se non è da escludere che Palladio, dicendo una “parte di Geremia”, e avendo potuto dire altresì una “parte di Luca”, voglia qui affermare il contrario. Certo è che non sempre tutti gli eremiti ebbero una così grande conoscenza delle Scrit-

p. es. p. 316: “A question which needs to be asked (and which we will try to answer here by reference to the *Apophthegmata*) is: what did those authors and compilers have in mind when they spoke of *meletê*? It is a question which has not troubled modern translators of early monastic lore; they consistently render it “meditation” and the verb *meletân* “to meditate,” thereby conjuring up contemporary notions of silent recollection and contemplation”. La memorizzazione di un testo fu anche un metodo di apprendimento in uso nella scuola d’Egitto., cfr. B. SURIEL, *Christian Education and the Fathers of Alexandria in Late Antiquity*, StPatr 39, p. 442.

³²⁷ HL 37,1, BARTELINK, p. 182-183.

³²⁸ HL 37,2, BARTELINK, p. 182-183.

³²⁹ HL 26,2-3, BARTELINK, p. 140-141.

³³⁰ HL 26,3, BARTELINK, p. 140-141.

ture, ma Palladio ci vuole mostrare qui un ideale, forse non troppo lontano dalla realtà. Comunque questo paragrafo ci permette di dare una risposta alla domanda riguardante quali fossero i brani della Bibbia sui quali gli eremiti fissavano maggiormente la loro attenzione e anche a quella riguardante le situazioni della vita quotidiana nelle quali questa recitazione delle Scritture avveniva³³¹. Tuttavia vale la pena richiamare adesso l'esempio di Erone, il quale recitava le Scritture senza interruzione. Ecco un ideale di monaco che ci viene mostrato come esempio ma anche come un monito. L'insistenza sulla prodigiosa memoria di Erone e il suo impegno nello scrutare le Scritture ha qui anche uno scopo retorico: mostrare meglio al lettore quanto grande fu la caduta di Erone a causa del suo orgoglio e del disprezzo mostrato verso i sacramenti³³² (Palladio ci racconta che Erone "frequentava il teatro e gl'ippodromi e passava il tempo nelle bettole"³³³); tutto questo sta ad indicare ovviamente una profondissima caduta morale. Palladio, circa cinquant'anni dopo la morte di Antonio, vuole ammonire i suoi lettori: l'ascesi, la meditazione delle Scritture, la vita pura e l'intelligenza non bastano a far santo un monaco senza essere al tempo stesso accompagnati e sorretti dall'umiltà e dalla frequentazione dei sacramenti.

La vita di Pambo comprende anche una storia che ci è stata tramandata in modo più ampio nella versione copta de *La storia lausiaca*³³⁴. *Questa sembra essere molto simile a un brano della Historia monachorum*³³⁵. Palladio scrive che quando Pambo intraprese la vita monastica rivolse ad un anziano una domanda e in cambio ottenne un versetto di un salmo (Sal 38,2) da imparare a memoria; per otto anni Pambo visse poi nella solitudine. Trascorso questo tempo fece ancora visita al suo maestro, perché gli sembrava

³³¹ Ci sono testimonianze di meditazioni anche molto lunghe su testi molto brevi; così faceva abba Achilla: "Il padre Amoe raccontò: 'Mi sono recato dal padre Achilla insieme con padre Vitimo, e l'ho udito meditare questa parola: *Non temere, Giacobbe, di discendere in Egitto* (Gen 46,3). A lungo continuò a ripetere questa parola"; *Vita e detti dei Padri del deserto*, L. MORTARI (ed.), vol. 1, Roma 1975, p. 131.

³³² Dobbiamo ricordare ancora una volta che Antonio non partecipò alla Messa per molti anni e questo non fu per Atanasio motivo di scandalo.

³³³ HL 26,4, BARTELINK, p. 140-141.

³³⁴ HL 10,7, BARTELINK, p. 50-51. Trad. della versione copta in francese con un commento: *Quatre ermites égyptiens. D'après les fragments coptes de l'Histoire Lausiaque*, prés. par G.BUNGE, tr. par A. DE VOGÜÉ, SpOr 60, Abbaye de Bellefontaine 1994; *Vita di Pambo*: p. 95-102; trad. inglese: *Four Desert Fathers. Pambo, Evagrius, Macarius of Egypt & Macarius of Alexandria. Coptic Texts Relating to the 'Lausiak History' of Palladius*, T. VIVIAN (ed.), New York 2004, *Vita di Pambo*: p. 57-68; cfr. anche R. DRAGUET, *L'Histoire Lausiaque, une oeuvre*, p. 353-354.

³³⁵ HMG X,6-7, p. 78; la storia appartiene soltanto alla versione greca.

di aver compreso e realizzato questo frammento delle Scritture³³⁶. Questo racconto, in un certo senso, sembra essere quasi una ripetizione degli inizi della vita ascetica di Antonio. Anche Antonio infatti, all'inizio della sua vita monastica, ha ricevuto in sorte un versetto del Vangelo di Matteo (Mt 19,21) e ha voluto realizzarlo nella sua vita³³⁷. *La vita di Antonio* ci descrive nei particolari come concretamente questo avvenne. Ci sembra di avvertire qui la presenza di un'idea che abbiamo già incontrato nella *Vita di Antonio*: la Bibbia incarnata e realizzata nella vita dei santi.

Nella vita di Pambo narrata da Palladio possiamo vedere una grande venerazione verso le Scritture. Quando qualcuno chiede al nostro santo di spiegargli un brano di un testo sacro, Pambo per rispondere si prende anche tre mesi di riflessione³³⁸. Questo non sta ad indicare la sua contrarietà al fatto che un monaco si faccia interprete delle Scritture, come ci dicono i detti, ma soltanto ci dimostra la sua grande stima verso la Bibbia. Entrambe queste storie sono concordi tra loro nel proporre alla nostra ammirazione la figura di un santo monaco il quale, fin dalla sua giovinezza, ha avuto in grande venerazione le sacre Scritture. È anche interessante notare come Palladio fa un'allusione alla differenza che c'era tra Pambo e i suoi discepoli: lui non chiese al suo maestro una spiegazione del testo sacro, ma volle capirlo attraverso l'esperienza; invece i suoi discepoli sembrano essere più pigri (o forse meno santi) perché si limitano a chiedere al loro maestro una spiegazione e si accontentano della sua risposta senza voler intraprendere da parte loro quel lavoro, certamente faticoso, che è proprio della ricerca spirituale.

Il primo tutore di Palladio, Isidoro (uno dei Fratelli Lunghi), è presentato da Palladio più come un esempio da ammirare piuttosto che come esempio da imitare. Isidoro “era così compenetrato delle Sacre Scritture e dei dogmi divini (τοσαύτην δὲ ἔσχε γνῶσιν τῶν ἁγίων γραφῶν καὶ τῶ θείων δογματῶν), che persino durante i pasti comuni con i confratelli entrava in estasi (ἐκστάσεως) e restava assorto in silenzio; e quando veniva pregato di raccontare in che modo avvenissero le sue estasi, rispondeva: ‘Nel mio pen-

³³⁶ *Quatre eremites égyptiens*, p. 95-96; *Four Desert Fathers*, s. 58-59.

³³⁷ VA 2,3-4, SCh 400, p. 132-135, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 110-112. Infatti: tutta la *Vita Antonii* può essere interpretata come una viva realizzazione, o un commento vivente, di queste parole.

³³⁸ HL 10,7, BARTELINK, p. 50-51;

siero (διανοίᾳ) sono andato lontano, rapito da una contemplazione (θεωρίας τινός)'''³³⁹. È interessante notare qui l'uso di alcuni vocaboli, propri dell'ambiente alessandrino, per indicare i diversi sensi delle Scritture. Isidoro forse può essere indicato come un monaco perfetto che, già prima della sua morte, gode dei frutti della vita monastica.

Probabilmente Palladio fa qualche affermazione anche sulla diffusa popolarità delle Scritture tra gli asceti. Una certa Alessandra, come medicina contro l'akedia, aveva organizzato la scansione della sua giornata secondo uno schema molto rigido; tra le altre attività ella si occupava di andare "col pensiero tra i beati patriarchi e i profeti, gli apostoli e i martiri (περιέρχομαι τῷ νῷ τοῦς ἁγίους πατριάρχας καὶ προφήτας καὶ ἀποστόλους καὶ μάρτυρας)'''³⁴⁰. Che cosa potrebbe significare qui l'espressione περιέρχομαι? Non sembra che Alessandra avesse nella sua cella un libro. Palladio non fa uso qui di un verbo specifico (ἀποστηθίζω) che indica di solito il conoscere a memoria. Forse che in questo modo l'autore ha voluto esprimere lo stato del νοῦς della vergine? Oppure vuole dirci che Alessandra raccontava, con parole sue, le storie che aveva conosciuto solamente per sentito dire? Nè Bartelink nè Butler nei loro commenti si soffermano su questo argomento.

Allegato 1: la morfologia del libro

Analizzando il testo della *Historia Lausiaca* troviamo anche alcuni piccoli brani che ci permettono di dire qualcosa sui libri in genere.

Quando Palladio descrive la grande educazione ricevuta dai suoi eroi (per esempio Melania e Ammonio) elenca il numero delle righe degli autori che essi hanno letto oppure memorizzato³⁴¹.

Nel brano su Amun³⁴² è usata la parola βιβλιῶν per indicare un libretto di Amun. Questa espressione è usata molto spesso in testi letterari³⁴³. Che aspetto potrebbe aver avuto questo βιβλιῶν? Secondo Socrate Scolastico Amun leggeva a sua moglie i fram-

³³⁹ HL 1,3, BARTELINK, p. 18-19. Un fratello visto piangere durante i pasti comuni fu anche descritto nel *Paralipomena* 2,3 in: F. HALKIN, *Le corpus athénien de saint Pachome*, A.-J. FESTUGIÈRE (ed.), Genève 1982, p.75 e p. 125.

³⁴⁰ HL 5,3, BARTELINK, p. 30-31.

³⁴¹ HL 11,4, BARTELINK, p.52-54.

³⁴² HL 8,2, BARTELINK, p. 42-43.

³⁴³ La troviamo in Ap 10,2 e precedentemente già da Aristofane, ma divenne molto popolare in età bizantina.

menti della prima Lettera ai Corinzi³⁴⁴. Tra i papiri scoperti durante gli scavi archeologici sono stati ritrovati dei libretti contenenti, per esempio, il Libro di Giona e la Prima Lettera di Pietro³⁴⁵.

Quando Palladio descrive l'attività di Evagrio come copista, dice che “bisogna sapere che [egli] aveva una speciale disposizione a tracciare i caratteri detti *ossirinchi*” (ὀξύρυγχος χαρακτήρ)³⁴⁶. Questa espressione già da R. T. Meyer fu definita come un “lexical problem”³⁴⁷. Poi nel suo commento G. J. M. Bartelink elenca le diverse prove della soluzione a questo problema³⁴⁸. Ma non si può escludere che ci sia qui un intervento del copista, ma probabilmente, come ha mostrato un studioso, questa espressione significa semplicemente un certo carattere della scrittura³⁴⁹.

Palladio accenna anche ad una vergine che, per testamento, lasciò in eredità ad un vescovo il *Commento a Amos* scritto da Clemente Alessandrino³⁵⁰. Questa storia sembra interessante non solo a motivo degli interessi intellettuali della vergine³⁵¹, ma molto di più a causa della sua cura per la sorte che avrebbe avuto il libro dopo la sua morte. Siamo qui

³⁴⁴ SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire ecclésiastique* IV, 23, 4, SCh 505, Paris 2006, p. 82-83. Qui Amun ha soltanto βιβλίον.

³⁴⁵ Nel papiro *P.Ashm. inv. 3*; *O.CrumVC* 69; *BKU II.313*; e *O.Mon.Phoib. 7* leggiamo la spiegazione fatta da un monaco sul perché ha copiato solamente i libri del Levitico e dei Numeri e non ha copiato quello del Deuteronomio. Questi libretti furono veramente molto piccoli. Sulla produzione dei libri cfr.: CH. KOTSIFOU, *Books and Book Production in the Monastic Communities of Byzantine Egypt*, In: *Early Christian Book*, W. E. KLINGSHIRN, L. SAFRAN (ed.), Washington D.C. 2007, p. 48-66. Secondo A. MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'église d'Egypte*, p. 671 i cristiani nel Egitto molto presto hanno cominciato di usare la forma di codice invece che rotolo; cfr. C.H. ROBERTS, *Manuscripts, Society and Beliefs in Early Christian Egypt*, Oxford 1979, p. 19-20.

³⁴⁶ HL 38,10, BARTELINK, p. 200-201.

³⁴⁷ R. T. MEYER, *Lexical Problems in Palladius' 'Historia Lausiaca'*, StPatr 1, K. ALLAND (ed.), Berlin 1957, p. 47.

³⁴⁸ HL 38,10, BARTELINK, p. 200-201.

³⁴⁹ B. ATSALOS, *La terminologie du livre-manuscrit a l'époque byzantine. Première partie. Termes désignant le livre-manuscrit et l'écriture*, ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 1971, p. 193-215. I diversi esempi della questa espressione (anche da Palladio): cfr. p. 194-197.

³⁵⁰ HL 60,2, BARTELINK, p. 262-263. Secondo C. BUTLER, *'The Lausiaca History' of Palladius*, vol. 2, Cambridge 1904, p. 231 questo vescovo fu Palladio stesso. Fino ad oggi non è stato ancora scoperto un commento scritto da Clemente sul libro di Amos.

³⁵¹ Vale la pena sottolineare che tra gli eroi di Palladio le donne interessate ai libri sono molto più numerose degli uomini.

abbastanza lontani da quell'altra sensibilità che avrebbe ordinato di vendere il libro e di distribuirne il ricavato tra i poveri³⁵².

Allegato 2: *Historia monachorum in Aegypto*

L'*Historia monachorum*, fino all'epoca delle ricerche di Butler, fu considerata come un'unica opera assieme all'*Historia Lausiaca*. Oggi, benché siano in nostro possesso le edizioni critiche di entrambe le redazioni (greca e latina), l'opera non si trova al centro dell'interesse degli studiosi³⁵³.

Leggendo l'*Historia monachorum* possiamo individuare alcune caratteristiche fondamentali di quest'opera: gli episodi sono innanzitutto narrati prendendo come modello lo stile dei racconti biblici³⁵⁴, poi le vite dei santi monaci sono descritte come la realizzazione perfetta delle Scritture³⁵⁵ e infine le storie sui monaci che recitano le Scritture³⁵⁶

³⁵² HL 68,4, BARTELINK, p.280-281; il commento p. 400. Cfr. anche le storie sulla vendita dei libri: *Les apophtegmes des Pères. Collection systématique. Chapitres I-IX*, J.C. GUY (ed.), SCh 387, Paris 1993, p. 318-319.

³⁵³ *Historia Monachorum in Aegypto*, ANDRÉ-JEAN FESTUGIÈRE (ed.), *Subsidia Hagiographica* 53, Bruxelles 1971, sotto citata come HMG; un'altra trad. francese con un ottimo commento: *Les Moines d'Orient, IV/1 Enquête sur les moines d'Égypte*, Paris 1964. Versione latina: TYRANNIUS RUFINUS, *Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum*, Eva SCHULZ-FLÜGEL (ed.), Berlin 1990, sotto citata come HML. Vale la pena sottolineare che dovrebbe essere assolutamente vietato usare l'edizione latina dell'*Historia* fatta nella PL 21,387-462. Trad. it.: RUFINO DI CONCORDIA, *Storia di monaci*, G. TRETTEL (ed.), Roma 1991 (purtroppo non è chiaro su quale versione si basi la traduzione: se quella greca o quella latina; sembra che l'autore abbia "costruito" una terza versione italiana). Gli studi sull'*Historia* sono pochi; innanzitutto: A. DE VOGÜÉ., *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, vol. 3. *Première partie. Le monachisme latin: Jérôme, Augustin et Rufin au tournant du siècle (391-405)*, Paris 1996, p. 318-387; C.P.H. BAMMEL, *Problems of the Historia monachorum*, JThS 47 (1996), p. 92-104. Breve confronto tra HL e HM c: R. REITZENSTEIN, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker*, Göttingen 1916. G. FRANK, 'The Historia Monachorum in Aegypto' and Ancient Travel Writing, StPatr 30, E. A. LIVINGSTONE (ed.), Leuven 1996, p. 191-202; P. TÓTH, *Lost in Translation. An Evagagian Term in the Different Versions of the 'Historia Monachorum in Aegypto'*, In: *Origeniana Nona*, G. HEIDL, R. SOMOS (ed.), Leuven-Paris-Walpole, Ma 2009, s. 613-621; in modo essenziale ma con le proposte nuove: E. WIPSZYCKA, *Moines et communautés*, p. 12-15.

³⁵⁴ Per esempio cfr. HMG 2,4, p. 36 (HML 2,5, p. 276): questa storia è modellata su Gen 12,2-3 e Gen 15,5-6; Or è quasi un secondo Abramo; HMG 8,10-13, p. 50-51 questa storia invece è modellata su At 16,16-40; Apollo è quasi un secondo Paolo. Questi due esempi ci mostrano un po' lo stile del pensiero agiografico, molto simile a quello di Atanasio nella sua *Vita di Antonio*.

³⁵⁵ Per esempio cfr. HMG 8,19-21, p. 54-55. Tutto testo è un mosaico di testi biblici, profezie ecc., i quali sono diventati realtà nella vita dei santi monaci.

³⁵⁶ P. es. HMG 2,4, p. 36. Cfr. sotto.

e quelle che dimostrano una loro approfondita conoscenza della Bibbia sono narrate come un segno eloquente della loro santità³⁵⁷.

Quello che potremmo definire come il manifesto scritturistico del monachesimo lo troviamo nell'introduzione³⁵⁸. Leggendo questo testo siamo in grado di comprendere meglio tutta l'opera e tutte le allusioni scritturistiche.

Forse la più interessante è la storia di come abba Or imparò a leggere in modo miracoloso: "Inizialmente era analfabeta. Quando poi – come più sopra abbiamo detto – cambiò sede, gli fu data una grande grazia dal Signore. Ecco come: i fratelli, un giorno, gli presentarono un codice; ed egli – come se in un tempo lontano avesse imparato a leggere – ricomprese il codice da cima a fondo"³⁵⁹. Per l'autore dell'*Historia monachorum* questa sembra essere una pratica normale: menziona come un segno di virtù la recitazione delle Scritture durante la notte per i discepoli dell'abba Apollo³⁶⁰. I due testi ora citati rientrano certamente in quel genere letterario che potremmo definire della poetica dell'icona³⁶¹, e nel quale, senza dubbio, ha un posto importante anche l'*Historia monachorum*.

6. Le Scritture usate dalla magia

Non si scrive troppo, negli studi sul monachesimo antico, del problema della magia. Nel nostro caso, a motivo della descrizione del *milieu* scritturistico dei monaci egiziani, si deve spendere almeno qualche parola sulla presenza di citazioni bibliche nei testi appartenuti e usati in ambienti magici.

³⁵⁷ P. es. HMG 2,7-8, p. 37. La conoscenza delle Scritture è menzionata tra le altre virtù.

³⁵⁸ HML PRL 1-12, p.243-247.

³⁵⁹ HML 2,7, p. 277. Nell'ambiente pacomiano ogni analfabeta doveva imparare a leggere. Per l'autore dell'*Historia monachorum* la più importante informazione a proposito dei discepoli di Pacomio è quella sulle loro abitudini alimentari, cfr. HMG 3,1-2, p. 39-40. Invece HMG 2,5.7, p. 37 testimonia anche che Or all'inizio non sapeva leggere, ma in seguito, in modo miracoloso, imparò tutta la Scrittura a memoria. Questa differenza ci mostra bene come sia necessario trattare HMG e HML quasi come due libri diversi.

³⁶⁰ HMG 8,50, p. 66-67.

³⁶¹ L'icona, secondo il significato ortodosso, ci mostra il volto del santo trasfigurato a causa della grazia divina. Così anche per l'*Historia monachorum* i monaci sono rappresentati come già trasfigurati e già santi.

Qualche papiro magico dove si fa uso di brani biblici fu pubblicato da Ch. Wessely quasi un secolo fa³⁶². Dobbiamo menzionare anche il libro di M. W. Meyer e R. Smith³⁶³ e anche molto interessante studio di C. Pulone³⁶⁴ e altri³⁶⁵.

Possiamo trovare in questi testi sia semplici citazioni³⁶⁶, sia anche testi narrativi presi dal Vangelo³⁶⁷. Ci troviamo di fronte dunque ad una ricchezza di testi enorme. Esaminando questi testi si può vedere come i loro autori si muovessero con disinvoltura nel grande orizzonte delle Scritture e come le conoscessero in modo molto approfondito. Rimane sempre il problema della datazione dei testi copti³⁶⁸, e molto spesso anche dei greci. Qui non ci soffermiamo ad esaminare casi concreti ma ci limitiamo solamente a porre la questione di come anche i monaci, similmente agli altri uomini loro contemporanei, avessero potuto conoscere questi testi magici dove si citava la Scrittura. E questo avvenne in perfetta sintonia con quella che era la cultura e la sensibilità dell'epoca. Epoca che ci è sembrato necessario descrivere per comprendere meglio l'ambiente culturale nel quale nacque e si sviluppò il monachesimo primitivo.

³⁶² POr 18, p. 399-424. Cfr. anche: J. DILLON, *Magical Power of Names in Origen and later Platonism*, In: *Origeniana Tertia*, R. HANSON, H. CROUZEL (ed.), Roma 1985, p. 203-216; W. E. CRUM, *Magical Texts in Coptic I*, *The Journal of Egyptian Archaeology*, 20, 1/2 (1934), p. 51-53; *Magical Texts in Coptic II*, *The Journal of Egyptian Archaeology*, 20, 3/4 (1934), p. 195-200. Un articolo molto utile per orientarsi nel mare magnum delle pubblicazioni su questo argomento: T. DE BRUYM, *Appeals to Jesus and the One 'Who Heals Every Illness and Every Infirmary' (Mt 4,23; 9,35)*, In: *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity: Proceedings of the Montreal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11-13 October 2006*, L. DI TOMMASO, L. TURCESCU (ed.), Leiden 2008, p. 65-82. L'edizione di P.Duk inv. 778 ci mostra altresì tutte le incertezze e i dubbi riguardanti l'interpretazione di questi documenti: C. A. LA'DA, A. PAPATHOMAS, *A Greek Papyrus Amulet from the Duke Collection with Biblical Excerpts*, *Bulletin of American Society of Papyrologist* 41 (2004) p. 93-113. Pensare che questo documento sia un amuleto sembra essere piuttosto un'idea originale degli editori: un'idea che non si può negare ma neppure provare. Generalmente dobbiamo dire che il problema della magia nell'ambiente monastico pone una questione generale sul modo di usare le fonti papirologiche; per un'introduzione alla problematica: E. WIPSZYCKA, *Moines et communautés*, p. 69-106.

³⁶³ M. W. MEYER, R. SMITH, *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton 1999.

³⁶⁴ C. PULONE, *I testi di maledizione in copto. Tra ritualismo soggettivo e grandi tradizioni nell'Egitto tardoantico e medievale. Testi dal IV al XI secolo*, senza anno e luogo d'edizione.

³⁶⁵ M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1988, p. 313-314.

³⁶⁶ POr 18, p. 416-417.

³⁶⁷ POr 18, p. 415-417.

³⁶⁸ W. E. CRUM, *Catalogue of the Coptic manuscripts in the British Museum*, London 1905, p. xviii-xix.

7. Conclusione

Lo scopo che ci siamo prefissi è quello di descrivere la figura di Evagrio, interprete delle Scritture nel deserto egiziano del IV secolo. Possiamo concludere questo capitolo con qualche nota che riassume il cammino fin qui percorso.

IL CANONE DELLA BIBBIA

Come abbiamo visto si possono trovare negli scritti monastici del IV secolo anche dei testi che oggi sono considerati apocrifi. Questa constatazione ci interroga intorno alla possibilità o meno di poter ricostruire il canone delle Scritture³⁶⁹ che i monaci del IV secolo ritenevano divinamente ispirate. Questione questa che a tutt'oggi rimane senza una soluzione certa. Probabilmente sarebbe necessario ricostruire un canone per ogni scrittore monastico del IV secolo. È tuttavia interessante osservare come in quegli anni (Pasqua 367) Atanasio pubblicasse la sua celeberrima *Lettera 39* dove riportava il canone delle Scritture e condannava gli apocrifi³⁷⁰. Secondo D. Brakke il canone fu redatto contro i meleziani e le loro pratiche³⁷¹; A. Camplani invece si concentra sull'argomento dell'ortodossia: non soltanto trinitaria e cristologica ma anche scritturistica³⁷². Nelle lettere seguenti, sottolinea Camplani, Atanasio si occupa tra l'altro del culto dei santi oppure dei rapporti tra episcopato e monachesimo: lo scopo di questi interventi sembra essere sempre lo stesso: ossia l'ortodossia a tutti i livelli³⁷³. Si può tuttavia individuare un punto di convergenza tra la lettera di Atanasio e gli esempi sull'utilizzo degli apocrifi fatto dai monaci. Il vescovo conosceva abbastanza bene l'ambiente monastico ed è dunque probabile che egli si rivolgesse anche ai monaci quando scriveva contro l'utilizzo dei libri apocrifi. Ovviamente questa ipotesi non deve essere letta come una negazione dell'ipotesi di Brakke ma può essere considerata come ad essa complementare³⁷⁴. Non sembra invece corretto porre un paragone tra la *Lettera 39* e la lettera di Teofilo dell'anno 399 (contro

³⁶⁹ Cfr. il capitolo precedente di questa tesi. M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1988, p. 321-334.

³⁷⁰ ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Lettere festali*; ANONIMO, *Indice delle 'Lettere festali'*, A. CAMPLANI (ed.), Milano 2003, p. 498-518.

³⁷¹ D. BRAKKE, *Athanasius and Ascetism*, p. 67.

³⁷² ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Lettere festali*, p. 499-500.

³⁷³ ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Lettere festali*, p. 500.

³⁷⁴ H. I. BELL, *Jews and Christianity in Egypt. The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy*, London 1924 fa riferimento a dei papiri nei quali si parla dei monaci meleziani, i quali

gli antropomorfisti), ma forse questa preoccupazione eccessiva per l'ortodossia è, in questo caso, un elemento comune. Sappiamo che l'insegnamento di Atanasio fu accolto con grande entusiasmo nell'ambiente monastico, o almeno in quello dei monaci pacomiani³⁷⁵.

LA MEMORIZZAZIONE E LA MEDITAZIONE

Ci siamo anche soffermati su molti esempi di memorizzazione e recitazione (meditazione) delle Scritture³⁷⁶. C. Stewart analizzando la pratica della preghiera monastica ha riassunto l'argomento attraverso una diagramma:

“The dynamics of Egyptian monastic prayer can be represented schematically in this manner:

[prelude: (reading/hearing→memorization→)]

practice: *melete*/ psalmody→ vocal prayer (→ wordless prayer)→ return to *melete*/ psalmody”³⁷⁷.

La conoscenza mnemonica delle Scritture fu considerata come un segno di virtù, anche se, come abbiamo visto in Palladio, non è sufficiente imparare a memoria la Bibbia per diventare santi, se allo stesso tempo non si vive anche umilmente una vita sacramentale.

Infine non possiamo dimenticare l'influsso, molto difficile da quantificare, che ebbe l'uso della Scrittura nell'esercizio delle arti magiche.

L'ESEGESI E GLI INFLUSSI DI ALESSANDRIA

Dobbiamo anche sottolineare l'assoluta mancanza di libri esegetici, ovviamente ci riferiamo qui soltanto ai libri scritti direttamente dai monaci. In questo contesto gli scolari di Evagrio saranno perciò un'assoluta novità. Molti sono i prestiti che provengono

vivevano presso l'eremo di Antonio il Magno; cfr. M. GIORDA, *Monachesimo e istituzioni ecclesiastiche in Egitto*, p. 117-145.

³⁷⁵ P.es. *Vita di Pacomio*, ed. T. LEFORT, CSCO 89, *Scriptores coptici* 7, p. 175-178; *Vita copta di s. Pacomio*, trad. F. MOSCATELLI, Praglia 1981, p. 270-271.

³⁷⁶ Ovviamente l'argomento di memorizzazione era presente anche prima, T.H. OLBRICHT, *Delivery and Memory*, In: *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C. – A.D. 400*, S. E. PORTER, Boston-Leiden 2001, p. 159-167.

³⁷⁷ C. STEWART, *The Practices of Monastic Prayer: Origins, Evolutions and Tensions*, In: *Living for Eternity: The White Monastery and its Neighborhood. Proceedings of a Symposium at the University of Minnesota, Minneapolis, March 6 - 9. 2003*, ed. PHILIP SELLEW, <<http://egypt.cla.umn.edu/eventsr.html>>.

dall'esegesi alessandrina (che rendono però più complicata la nostra ricerca) anche se, a quanto pare, l'esegesi fine a se stessa, o almeno l'esegesi nel senso in cui la intendiamo oggi, non fu mai lo scopo degli scrittori monastici nell'Egitto del IV secolo. Se vogliamo vedere nell'esegesi una operazione finalizzata a dare un'interpretazione a un testo particolare ovviamente possiamo indicare con questo termine un tale processo. Però il metodo non era inanzitutto un procedimento scientifico ma piuttosto consisteva in tre metodi principali.

1. Fare un collegamento tra un evento o gli eventi della vita di un monaco e certi passi scritturistici (qui troviamo p.es. la recitazione delle Scritture a memoria).
2. Descrivere la vita dei santi con immagini e simboli presi a prestito dalla Bibbia (un esempio particolare: san Antonio il Magno come viene descritto da Atanasio; possiamo infatti interpretare la *Vita Antonii* come un lungo commento scritto ai due testi che Antonio aveva ascoltato in chiesa da giovane).
3. Spiegare non tanto le Scritture in quanto tali ma piuttosto la vita stessa con l'aiuto delle Scritture. Così che tra le due realtà si instaura un legame molto forte: nessuna può essere interpretata indipendentemente dall'altra.

Seconda parte.

**Evagrio tra teoria
e prassi delle Scritture**

Capitolo 3

Evagrio incatenato.

L'oggetto della nostra ricerca

Se ancora oggi possiamo avere tra le mani le cosiddette opere esegetiche di Evagrio questo lo dobbiamo a tutta una serie di studi condotti proprio su quelle stesse catene³⁷⁸ esegetiche che furono compilate sin dagli anni immediatamente successivi alla morte del Pontico. Il titolo del capitolo contiene perciò un'allusione a questo fatto e, allo stesso tempo, indica tutta una serie di problemi piuttosto complicati che saranno trattati in seguito.

All'inizio analizzeremo i più antichi cataloghi delle opere evagriane, poi passeremo alla versione odierna della stessa lista e finalmente proveremo a stabilire quale versione della Bibbia usava il Pontico e quale poteva essere la sua biblioteca.

1. Gli antichi cataloghi delle opere evagriane

Come sappiamo bene, la questione dell'attribuzione delle opere di Evagrio fu, è e sarà, ancora per lungo tempo, complessa e alquanto nebulosa. Tutte le controversie sorte intorno a questo problema non hanno certamente contribuito a favorire la trasmissione dei testi. Ora ci soffermeremo ad elencare il materiale che attualmente possiamo utilizzare nelle nostre ricerche.

All'inizio vedremo i cataloghi delle opere evagriane redatti già nell'antichità.

EVAGRIO, Lettera ad Anatolio

Καὶ περὶ μὲν τοῦ σχήματος τοῦ ἱεροῦ καὶ τῆς διδασκαλίας τῶν γερόντων τοσαῦτα ἡμῖν ἐπὶ τοῦ παρόντος εἰρήσθω. Περὶ δὲ τοῦ βίου τοῦ τε πρακτικοῦ καὶ τοῦ γνωστικοῦ νυνὶ διηγούμεθα, οὐχ ὅσα ἐωράκαμεν ἢ ἠκούσαμεν, ἀλλ' ὅσα τοῦ καὶ ἄλλοις εἰπεῖν παρ' αὐτῶν μεμαθήκαμεν, ἑκατὸν μὲν κεφαλαίοις τὰ πρακτικά, τεντήκοντα δὲ πρὸς τοῖς ἑξακοσίοις τὰ γνωστικά συντετεμημένως διελόντες³⁷⁹.

³⁷⁸ Sulle catene greche in genere: G. DORIVAL, *Des commentaires de l'Écriture aux chaînes*, In: *Le monde grec Ancien e la Bible*, C. MONDESERT (ed.), Paris 1984, p. 361-386.

³⁷⁹ SCh 171, p. 492.

“Al presente diciamo [solo] questo sul santo abito e sull’insegnamento degli anziani. Sulla vita, sia pratica, sia gnostica, esponiamo ora, invece, non quanto abbiamo veduto e udito, ma quanto da loro abbiamo imparato a dire anche ad altri, avendo diviso, in breve, in cento capitoli le [cose] pratiche, in cinquanta, più seicento, quelle gnostiche”³⁸⁰.

In questo testo Evagrio allude probabilmente alla sua prima “trilogia”, cioè “Pratico”, “Gnostico” e “Kephalalaia gnostica”.³⁸¹ È interessante osservare la totale mancanza di titoli e la presenza solamente di un elenco degli argomenti trattati nelle opere ora citate³⁸².

PALLADIO, *La storia lausiaca* 38,10

Per questo testo possediamo quattro versioni: una in greco, una in copto e due in latino. I problemi che esso pone li abbiamo già illustrati precedentemente.

Συντάττει οὖν οὗτος τρία βιβλία ἱερὰ μοναχῶν ἀντιρρητικὰ οὕτω λεγόμενα, πρὸς τοὺς δαίμονας ὑποτιθέμενος τέχνας³⁸³.

“Compose tre libri sacri per i monaci, chiamati *Antieretici*, suggerendo i modi di combattere con i demoni”³⁸⁴.

E nella versione copta:

“I libri che ha scritto testimoniano, infatti, della sua scienza e della sua conoscenza e della sua eletta intelligenza. Scrisse, infatti, tre libri di dottrina, uno sui monaci dei monasteri e un altro sui sacerdoti di Dio, per farli vigilare su se [stessi] nel luogo santo. I tre insegnano a chiunque la vita buona e l’intelligenza ordinata e la visione retta, secondo le tradizioni della chiesa”³⁸⁵.

Palladio non ricorda altri titoli, se non l’“Antirretico”, o almeno così suggeriscono i diversi commentatori del testo greco come vedremo in seguito. Bartelink nel suo com-

³⁸⁰ *Per conoscere*, p. 188.

³⁸¹ Cfr. T. VIVIAN, *Four Desert Fathers. Pambo, Evagrius, Macarius of Egypt & Macarius of Alexandria*, New York 2004, p. 83; G. BUNGE, *Trattato pratico*, p. 61-63.

³⁸² J. MUYLDERMANS, *Evagriana coptica*, *Le Muséon* 76 (1963) p. 274 fa un’ipotesi secondo la quale si può identificare un testo copto pubblicato da W. E. CRUM, *Der Papyruscodex saec. VI-VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham. Koptische theologische Schriften*, Strassburg 1915, p. 38 (testo), p. 95 (trad.) con questo frammento di Evagrio.

³⁸³ HL 38,10, BARTELINK, p. 200.

³⁸⁴ HL 38,10, BARTELINK, p. 201.

³⁸⁵ *Per conoscere*, p. 95.

mento indica che il testo copto e il testo greco differiscono nella traduzione dei termini: gli aggettivi che troviamo nel greco diventano, nel copto e nel latino, dei sostantivi e quindi possono essere usati come titoli dei diversi libri (Ἱερέα, Μοναχόν, Ἀντιρρητικά)³⁸⁶. Il testo dunque non si è conservato bene e le diverse edizioni lo rendono poi in modo diverso. Butler lo riporta così: τρία βιβλία ἱερά μοναχῶν ἀντιρρητικά³⁸⁷, mentre Fronton du Duc in questo modo: τρία βιβλία ἱερά μοναχῶν ἀντιρρητικόν³⁸⁸.

Secondo l'opinione di Balthasar la parola ἱερά è un'allusione agli scholia biblici³⁸⁹ (anche se dobbiamo ricordare la mancanza delle virgole e della distinzione tra maiuscola e minuscola propria degli antichi manoscritti). Possiamo altresì notare che il testo greco stabilito da Butler ci suggerisce che l'“Antirretico” è composto da tre libri (e invece, come sappiamo, ne contiene otto).

Commentando il testo copto Bunge scrive che Palladio si riferiva al “Ai monaci”, al “Pratico” e allo “Gnostico”³⁹⁰. T. Vivian riflettendo su quale potesse essere il contenuto del libro per i sacerdoti nota giustamente che Evagrio raramente ha scritto sull'Eucarestia³⁹¹. Anche la redazione copta non sembra essere chiara in questa materia³⁹².

Altri problemi li pongono le recensioni latine della “Storia lausiaca”³⁹³. Nella versione di Rosweyde-Lipomanus (intitolata “Paradisus Heraclidis”) si legge:

Scripsit iste libros, quos his vocabulis nominavit, unum Epea, alterum Nonaxon, tertium Antiphoron, artesque monstravit quibus possent daemones subjugari³⁹⁴.

³⁸⁶ HL, BARTELNİK, p. 374.

³⁸⁷ *The Lausiak History of Palladius*, vol. 2, C. BUTLER (ed.), Cambridge 1904, p. 121; cfr. anche p. 218.

³⁸⁸ PG 34,1194B.

³⁸⁹ H. U. von BALTHASAR, *Die Hiera des Evagrius*, ZKTh 63 (1939), p. 86.

³⁹⁰ *Quatre eremites égyptiens. D'après les fragments coptes de l'Histoire Lausiaque*, prés. par G. BUNGE, tr. par A. DE VOGÜÉ, SpOr 60, Abbaye de Bellefontaine 1994.

³⁹¹ T. VIVIAN, *Four Desert Fathers*, p. 83.

³⁹² Per un elenco utile degli altri problemi con questo capitolo su Evagrio cfr. C. H. TURNER, *The Lausiak History of Palladius*, *Journal Theological Studies* 6 (1905) p. 349-351.

³⁹³ Sulla recensione latina di HL cfr.: C. BUTLER, *'The Lausiak History' of Palladius. A critical Discussion Together with Notes in Early Egyptian Monachism*, vol. 1, Cambridge 1904, p. 58-76.

³⁹⁴ PL 74,311.

Costui scrisse dei libri che ha intitolato così: uno *Epea*³⁹⁵, il secondo *Nonaxon*, il terzo *Antiphoron*³⁹⁶, e vi ha esposto i modi in cui i demoni possono essere soggiogati³⁹⁷.

Il testo, senza dubbio molto rovinato, si rivelò già come un problema per lo stesso Rosweyde. Nelle sue note egli provava a spiegare gli strani titoli delle opere evagriane³⁹⁸. “Nonaxon” lo interpretava come “Monachon” cioè “Trattato pratico”; invece “Antiphoron” come “Antirretico”. Maggiori problemi li incontrò con “Epea”. Facendo uso di argomenti paleografici e del testo di Socrate Scolastico (cfr. sotto) interpretava quello strano titolo come *ἱερά*.

La seconda recensione, edita da Migne, è non solo più lunga ma anche più interessante.

Quantos autem libros et expositiones de divinis Scripturis conscripsit, manifestum est omnibus, et maxime his qui praeclara ejus opuscula admirantes, ad fidem Domini Salvatoris relicto errore conversi sunt. Nam et ad instructionem sanctae monachorum conversationis multa ex divinis Scripturis, et nimis apta testimonia contra vitia et impugnationes immundorum daemonium, continens ejus valde admirabilis et salutaris doctrina est³⁹⁹.

Quanto numerosi⁴⁰⁰ siano i trattati⁴⁰¹ e i commentari delle Divine Scritture che ha composto è cosa nota a tutti, e specialmente a coloro che ammirando le sue splendide opere, abbandonato l'errore si sono convertiti alla fede del Signore Salvatore. Infatti il suo insegnamento, che contiene molte cose tratte dalle Divine Scritture per l'indirizzo della santa vita dei monaci, e testi estremamente efficaci contro i vizi e gli assalti degli immondissimi demoni, è grandemente mirabile e giovevole⁴⁰².

Questo testo è l'unico, tra le testimonianze antiche, dove possiamo leggere che il Pontico commentava le Scritture. Il redattore sottolinea che questo fatto “manifestum est

³⁹⁵ Parole, discorsi: che siano gli scolii sui *Proverbi* o altri?

³⁹⁶ Da *antifero*, mi oppongo, resisto: forse l'*Antirretico*.

³⁹⁷ Trad. di GUGLIELMO SCANNERINI OSB.

³⁹⁸ PL 74,396-397.

³⁹⁹ PL 74,371.

⁴⁰⁰ In buon latino sarebbe piuttosto “quanto estesi” o “quanto importanti”, ma forse qui si riferisce al numero degli scritti.

⁴⁰¹ Come in Agostino, *liber* viene opposto ai commentari biblici e ai sermoni.

⁴⁰² Nell'ultima riga la virgola va sicuramente spostata dopo *continens*; forse, eliminando la virgola dopo *Scripturis* si può tradurre: “Infatti il suo insegnamento, che contiene anche per l'indirizzo della santa vita dei monaci molti e appropriati estratti delle Divine Scritture contro i vizi e gli assalti degli immondissimi demoni, è grandemente mirabile e giovevole”. Trad. di GUGLIELMO SCANNERINI OSB.

omnibus”. Troviamo qui anche un’allusione all’“Antirretico”. Non possiamo escludere che il testo latino rappresenti fedelmente la versione greca esistente sia prima dell’opera di Simeone Metafraste sia prima degli interventi della censura ecclesiastico-monastica che fu particolarmente severa nei riguardi dei frammenti attribuiti a Evagrio⁴⁰³.

Concludendo dobbiamo dire che quando paragoniamo Palladio con gli altri biografi antichi (Diogene Laerzio, Plutarco) ci stupiamo di una certa dimenticanza da parte sua per quanto riguarda le opere evagriane e ciò sta a significare, secondo noi, la mancanza di un catalogo. Ci stupisce tanto di più per il fatto che si trattava, in questo caso, di un amico e di un discepolo il quale molto volentieri coglieva ogni occasione per evidenziare le sue relazioni e la sua dipendenza dal maestro. Tuttavia, secondo la nostra opinione, le recensioni copta e latina (per tutto ciò che riguarda le informazioni relative alle opere di Evagrio) sono forse più vicine al testo originale che lo stesso testo greco che possediamo oggi: sembra impossibile che Palladio pensasse che l’“Antirretico” contenesse soltanto tre libri; invece il testo copto quando parla di tre libri: ossia uno di dottrina, uno per i monaci e uno per i sacerdoti, anche se non spiega che cosa questo significhi concretamente, sembra essere più logico e coerente.

Girolamo, Epistula 133,3

Euagrius Ponticus Hiborita, qui scribit ad urgines, scribit ad monachos, scribit ad eam, cuius nomen nigredinis testatur perfidiae tenebras, edidit librum et sententias περὶ ἀπαθείας quam nos ‘inpassibilitatem’ uel ‘inperturbationem’ possumus dicere, quando numquam animus ulla cogitatione et uitio comouetur et – ut simpliciter dicam – uel saxum uel deus est⁴⁰⁴.

Evagrio, di Iberi nel Ponto, che scrive a vergini, scrive a monaci, scrive a colei che, col suo nome che dice nero, dà una conferma nella tenebra della sua perfidia, ha pubblicato un libro e delle massime *perì apathèias*, termine che noi possiamo rendere con *impassibilità* o *inperturbabilità*, quella che possiede l’anima quando non viene mai turbata da alcun pensiero o vizio, e – per dirla in due parole – la mette nella posizione di essere o un sasso o Dio⁴⁰⁵.

⁴⁰³ E. WIPSYCKA, *Moines et communautés*, p. 17.

⁴⁰⁴ GIROLAMO, *Ep.* 133,3; SANCTI EUSEBII HIERONYMI *Epistulae*, pars III: epistulae CXXI-CLIV, rec. I. HILBERG, CSEL 56, Vindobonae-Lipsiae 1918, p. 246.

⁴⁰⁵ SAN GIROLAMO, *Le lettere*, introd., trad. è note di S. COLA, vol. 4, Roma 1997, p. 414-415.

La lettera fu scritta a Betlemme negli ultimi mesi del 414 o all'inizio del 415 ad un certo Ctesifonte e in gran parte tratta del pericolo dell'eresia pelagiana⁴⁰⁶; dalla morte di Evagrio erano trascorsi soltanto 16 anni. Affascinante come sempre, Girolamo fa una pausa durante il suo racconto a riguardo degli eretici Pelagio, Manes, Prisciliano, Basilide, e si ferma un po' a parlarci di Evagrio, forse soltanto per prendere un po' di fiato e quindi poter lanciarsi subito con maggior aggressività contro Rufino.

L'editore italiano spiega che Girolamo scrivendo sulle 'sentenze' pensava al "Trattato pratico" oppure alle sentenze edite da H. Gressmann⁴⁰⁷. Infatti è difficile stabilire a quale opera pensasse qui Girolamo, poiché quasi tutte le opere evagriane sono composte da massime (gnomi). Invece la citazione del titolo in greco potrebbe suggerire che ci troviamo di fronte ad un'opera andata perduta; ma non siamo in grado di dare su questo argomento una risposta soddisfacente.

SOCRATE DI COSTANTINOPOLI, La storia ecclesiastica IV, 23,35-38

Τούτῳ καὶ βιβλία ἄγαν σπουδαῖα συγγέγραται, ὧν τὸ μὲν Μοναχὸς ἢ περὶ πρακτικῆς, ἐπιγέγραπται <(κεφάλαια δὲ αὐτοῦ ἑκατόν)>, τὸ δὲ Γνωστικῶς ἢ <πρὸς> τὸν καταξιωθέντα γνώσεως (κεφάλαια δὲ αὐτοῦ πεντήκοντα), τὸ δὲ Ἀντίρρητικός ἀπὸ τῶν θείων γραφῶν πρὸς τοὺς πειράζοντας δαίμονας, ἐν ὀκτῶ διηρημένος μέρεσιν κατὰ τὸν ἀριθμὸν τῶν ὀκτῶ λογισμῶν καὶ ἑξακόσια Γνωστικὰ προβλήματα, ἔτι μὴν καὶ στιχηρὰ δύο, ἓν πρὸς τοὺς ἐν {τοῖς} κοινοβίοις ἢ ἐν συνοδίαις μοναχοὺς καὶ ἕνπρὸς τὴν παρθένον· ἅτινα ὅπως ἐστὶ θαυμαστὰ <καὶ ὅπως λυσιτελοῦτα>, οἱ ἐντυχάνοντες εἴσονται⁴⁰⁸.

Da lui furono composti anche libri assai pregevoli: fra cui uno è intitolato *Monaco*, o *Sulla pratica* (in cento capitoli), un altro *Gnostico*, o *A colui che è stato stimato degno della Gnosi* (in cinquanta capitoli), uno poi *Antirretico*, [tratto] dalle Divine Scritture contro i demoni tentatori, diviso in otto parti secondo il numero degli otto pensieri, e seicento *Questioni*[o *quesiti*] *gnostici*, e ancora due opere in versi [*sticherà*: si chiamano così nella poesia bizantina liturgica posteriore delle serie di strofe ritmiche], una *A quelli che vivono nei cenobii o nelle comunità*, e una *Alle vergini*. I quanto queste opere siano ammirevoli e utili lo sapranno quelli che ne avranno l'occasione di leggerle⁴⁰⁹.

⁴⁰⁶ SAN GIROLAMO, *Le lettere*, p. 409.

⁴⁰⁷ SAN GIROLAMO, *Le lettere*, p. 415.

⁴⁰⁸ SOCRATE DE CONSTANTINOPOLE, *Histoire ecclésiastique*, livres IV-VI, P. MARVAL (ed.), SCh 505, Paris 2006, p. 90-91.

⁴⁰⁹ Trad. di GUGLIELMO SCANNERINI OSB.

E poi seguono lunghe citazioni del “Trattato pratico”⁴¹⁰ e dello “Gnostico”⁴¹¹. Oltre a queste due opere, Socrate, secondo il commento scritto da P. Marval, citerebbe in questo brano anche: “Kephalaia gnostica”, “Contro i pensieri malvagi, Antirreticus”, “Ai monaci nei cenobi e nelle comunità” e “Esortazione a una vergine”⁴¹².

La cosa interessante è che Socrate cita alcuni frammenti dalle opere evagriane. Come sappiamo lui non lasciò mai Costantinopoli e dunque questi testi li dovette certamente reperire nella sua città. E questo certamente prima dell’anno 439, che è probabilmente l’anno della sua morte e anche quello in cui si conclude la sua *Storia*. Dobbiamo quindi concludere che in quel periodo le opere di Evagrio circolavano già anche nella capitale.

SOZOMENE, *La storia ecclesiastica IV, 30, 6-11*

Τῷ δὲ μετ’ οὐ πολὺ ἐπὶ τῆς ἐχομένης βασιλείας συνῆν Εὐάγριος ὁ σοφός, ἐλλόγιμος ἀνὴρ, νοῆσαι τε καὶ φράσαι δεινὸς καὶ ἐπήβολος διακρίναι τοὺς πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν ἄγοντας λογισμούς, καὶ ἱκανὸς ὑποθέσθαι ἢ χρὴ τοὺς μὲν ἐπιτηδεύειν τοὺς δὲ φυλάσσειν. Ἀλλ’ οἷος μὲν περὶ λόγους ἦν, ἐπιδείξουσιν αἱ γραφαὶ ἅς καταλέλοιπεν.⁴¹³

Dopo non molto tempo durante il regno successivo, stava con lui [Ammonio] Evagrio il saggio, un uomo famoso, valente nel pensare e nel parlare, atto a distinguere i pensieri che conducono alla virtù o alla malvagità, e in grado di esporre in che modo bisogna coltivare gli uni e guardarsi dagli altri. Ma le sue capacità nell’uso della parola [Festugière: letterarie] le potranno mostrare le opere che ha lasciato⁴¹⁴.

Ad un primo sguardo non possiamo trovare in questo testo nulla di nuovo: infatti Sozomeno non va oltre l’elogio retorico che di solito si tributa ai grandi scrittori. Non troviamo qui forse nulla di originale tranne l’annotazione che il suo maestro, Gregorio Nazianzeno (perché non menziona anche Basilio il Grande?), lo ha educato alla filosofia e alle Scritture (ἐφιλοσόφησε δὲ καὶ ἐπαιδεύθη ὑπὸ Γρηγορίου τῷ ἐπισκόπῳ Ναζιανζοῦ

⁴¹⁰ SCh 505, IV, 23, 40-59, p. 90-95. Cita i capitoli 91-95 e 97-99.

⁴¹¹ SCh 505, IV, 23, 61-71, p. 94-97. Cita i capitoli 44-48.

⁴¹² Cfr. A. GUILLAUMONT, *Les ‘Kephalaia gnostica’ d’Évagre le Pontique*, p. 17.

⁴¹³ SOZOMENE, *Histoire ecclésiastique*, livres V-VI, G. SABBAB (ed.), SCh 495, Paris 2005, p. 410-413.

⁴¹⁴ Trad. di GUGLIELMO SCANNERINI OSB.

τοὺς ἱεροὺς λόγους)⁴¹⁵. Maggiori informazioni ci vengono dall'ultima frase di Sozomeno. Qualche informazione in più, ma errata, Sozomeno ce la dà quando dice che Evagrio da Gerusalemme si trasferì a Scete (mentre sappiamo da Palladio che Evagrio abitò prima nella Nitria e poi ai Kellia)⁴¹⁶.

Sozomeno non scrisse dunque, come al solito, nulla di nuovo rispetto a Socrate. Tuttavia il suo testo merita di essere citato poiché è un'altra prova che Evagrio non fu considerato dai suoi contemporanei come un commentatore delle Scritture ma piuttosto come un autore di opere sulla vita monastica. E così la superficialità di Sozomeno in questo caso fa di lui un testimone molto importante.

Gennadio

Euagris monachus, supra dicti Macarii familiaris discipulus, divina et humana litteratura [instructus atque] insignis, cuius etiam liber, qui ad titulum *Vita patrum*, velut continentissimi et eruditissimi viri mentionem facit, scripsit multa monachis necessaria, e quibus ista sunt: *Adversus octo principalium vitiorum suggestiones*, quas aut primum advertit aut inter primos didicit, octo ex Sanctorum tantum Scripturarum testimoniis opposuit libros, ad similitudinem videlicet Domini, qui temptatori suo semper Scripturarum testimoniis obviavit, ita ut unaquaeque vel diaboli vel vitiatæ naturæ suggestionum contra se haberet testimonium. Quod tamen opus eadem simplicitate, qua in Graeco inveni, iussus in Latinum transtuli. Composuit et anachoretis simpliciter viventibus librum *Centum sententiarum* per capitula digestum et eruditis ac studiosis viris *Quinquaginta sententiarum*, quem ego Latinum primus feci. Nam superiorem olim translatus, quia vitiatum et per tempus confusum vidi, partim reinterpreto partim emendando auctoris veritatis restitui. Composuit et coenobitis ac synoditis doctrinam aptam vitae communis et ad virginem Deo sacratam libellum competentem religioni ac sexui. Edidit et paucas sententiolas valde obscuras et, ut ipse in his ait, solis monachorum cordibus agnoscibiles, quas similiter ego Latinis edidi. Vixit longa aetate signis et virtutes pollens⁴¹⁷.

⁴¹⁵ SOZOMENE, *Histoire*, VI,30,8, SCh 495, p. 413-413. A.-J. Festugière con B. Grillet traducono: “Il fut formé à l’ascèse et éduqué dans les Saintes Letters sous conduit de Grégoire, évêque de Nazianze”; questa sarebbe un’altra possibilità per capire i verbi usati dal nostro storico.

⁴¹⁶ SOZOMENE, *Histoire*, VI,30,11, SCh 495, p. 412-413. Ma forse qui l’autore ha usato “Scete” in senso più ampio, come per esempio ci propongono C. BUTLER, *The Lausiac History of Palladius*, vol II, Cambridge 1904, p. 188 e H. E. WHITE, *The Monasteries of the Wâdi’n Natrûn. Part II: The History of the Monasteries of Nitria and Scetis*, New York 1932, p. 29-30. White scrive che Sozomeno usava la parola “Scete” per indicare sia Kellia sia Nitria.

⁴¹⁷ GENNADIUS SCHOLASTICUS, *De viris illustribus* 11, P. Richardson (ed.), TU 14.1, Leipzig 1896, p. 65.

Traduzione:

Il monaco Evagrio, discepolo intimo del suddetto Macario, insigne per cultura letteraria e teologica, che anche il libro intitolato *Vita patrum* menziona come uomo di grande auto-disciplina e cultura, scrisse molte opere indispensabili ai monaci, tra le quali le seguenti: *Contro le suggestioni degli otto vizi principali*, che o egli ha individuate per primo, o tra i primi le ha insegnate, ha opposto otto libri composti mediante estratti delle Sacre Scritture, proprio a somiglianza del Signore, di modo che ognuna delle suggestioni del diavolo o della natura corrotta potrà avere un testo [biblico] che le si opponga.

Quest'opera, conservando la stessa semplicità che ho riscontrato nel Greco, io l'ho tradotta su richiesta⁴¹⁸ in Latino.

Compose anche per gli anacoreti che vivono nella semplicità⁴¹⁹ il libro delle *Cento sentenze*, organizzato in capitoli, e per gli uomini colti e appassionati [della conoscenza] quello delle *Cinquanta sentenze*, che io per primo ho tradotto in Latino. Infatti il precedente, che era già tradotto, siccome vidi che era difettoso e col tempo si era introdotto del disordine nel testo, lo ho ristabilito nel tenore originario⁴²⁰ voluto dall'autore, in parti ritraducendolo, in parte correggendolo.

Compose anche un'istruzione appropriata per la vita comune per i cenobiti e per quelli che vivono in comunità, e un libretto per una vergine consacrata a Dio, su misura della sua pietà e del suo sesso.

È autore anche di poche brevi sentenze molto oscure e, come in queste dice lui stesso, comprensibili solo per il cuore dei monaci: e io allo stesso modo le ho rese in Latino.

Visse a lungo, brillando per prodigi e virtù⁴²¹.

Il testo di Gennadio (morto nel 500 circa) ci dice qualcosa della diffusione delle opere di Evagrio in Occidente (sempre interessante rimane il paragone tra la testimonianza esplicita di Gennadio e quella "implicita" di Cassiano). Dunque, come abbiamo visto, non troviamo qui più "i pensieri" ma ci sono già "i vizi". Secondo A. Guillaumont è difficile da stabilire quale sentenza menziona l'autore⁴²². G. Bunge interpreta la testimonianza

⁴¹⁸ O: avendone ricevuto l'ordine.

⁴¹⁹ Probabilmente qui intende: di poca cultura.

⁴²⁰ *Veritati*: ci dev'essere un refuso.

⁴²¹ Se si deve leggere: *virtute*; *virtutes* è impossibile; se è *virtutibus*: prodigi e miracoli. Trad. di GUIGLIELMO SCANNERINI OSB.

⁴²² A. GUILLAUMONT, *Les 'Kephalaia gnostica' d'Évagre le Pontique*, p. 33-34.

di Gennadio in questo modo: “Antirretico” (la traduzione latina menzionata da Gennadio purtroppo è persa), “Trattato pratico”, “Gnostico”, “Ai monaci”, “A una vergine” e alcune sentenze molto oscure⁴²³.

CONCLUSIONE

Che cosa dunque possiamo dire dopo questa analisi? Innanzitutto che gli scrittori antichi non parlano dell’esistenza di opere di Evagrio come commentatore delle Scritture (tranne l’unica testimonianza di una versione latina della “Storia lausiaca”). Per gli storici egli fu piuttosto un grande testimone della vita monastica in Egitto. Il suo nome rimane legato ad espressioni come λογισμός e ad altre appartenenti al vocabolario collegato con la trilogia sulla vita monastica, come vedremo in seguito. Anche il suo grande estimatore, Socrate di Costantinopoli, che cita dei lunghi passi tratti dalle opere evagriane, tace in materia di commenti alle Scritture.

L’unico testo che, in un certo modo, è legato con la Bibbia e viene menzionato quasi da tutti è dunque l’“Antirretico”. È quindi molto interessante osservare che, nonostante il generale interesse, quest’opera sia giunta fino ai nostri giorni soltanto in siriano e armeno e non invece in greco o latino⁴²⁴.

Vale la pena sottolineare anche che molti cataloghi usano più o meno lo stesso vocabolario riguardo alla lista delle opere del Pontico. Dunque è molto probabile che ci troviamo di fronte ad una tradizione che risale (forse non in modo diretto) a Palladio.

Tuttavia, osservando la mancanza di qualsiasi informazione sull’attività esegetica di Evagrio, dobbiamo sottolineare ancora di più i meriti degli studiosi (Balthasar, Guillaumont, Rondeau, Géhin) poiché soltanto grazie al loro geniale intuito, tra i molti manoscritti, fu ritrovata questa parte dell’eredità evagriana.

Dopo questa introduzione possiamo passare a una breve presentazione di un elenco delle opere del Pontico.

⁴²³ *Quatre eremites égyptiens*, p. 27.

⁴²⁴ Invece, come abbiamo visto sopra, Gennadio si vanta di aver fatto questa traduzione. Con grande commozione si legge anche oggi un ostrakon anonimo pubblicato da W. E. CRUM, *Coptic Ostraca*, London 1902, p. 62 (ostrakon 252, Le Caire 8237) e W. E. CRUM, *The Monastery of Epiphanius at Thebas*, vol. 2, New York 1926, p. 256 (ostrakon n. 393 n. 1) dove un monaco chiede con grande enfasi di inviargli il libro di Evagrio sui λογισμοί. J. MUYLDERMANS, *Evagriana coptica*, p. 275-276 lo identifica come *Antirretico*. Difficile è stabilire poi in quale lingua quel monaco egiziano, come speriamo, lo abbia letto.

2. Le opere evagriane

Fare una distinzione netta tra le opere che sono indubbiamente evagriane e quelle la cui attribuzione è ancora incerta ci aiuterà nel lavoro successivo.

a. Le opere problematiche

Problemi di attribuzione li incontrano specialmente gli scholia. La causa principale è già stata ricordata ed è dovuta alla mancanza di una tradizione diretta. Ovviamente anche con le opere precedenti non tutto è chiaro, specialmente a causa della mancanza del testo greco in casi assai importanti come, ad esempio, i “Kephalaia gnostica” della quale tuttavia l’autore è senza dubbio Evagrio. Invece nel caso degli scholia i problemi sono ancora più complicati.

Qualche dubbio, infatti, rimane sempre se si paragonano il testo scritto di Evagrio e il testo recuperato dalle catene. Un bell’esempio che ci permette di avere una certa immagine di questa situazione è l’edizione delle opere di Isaia, le quali ci sono pervenute per intero sia attraverso le catene sia attraverso i manoscritti. L’edizione fatta in modo sinottico ci mostra visivamente come sia difficile stabilire quale sia il testo che ci viene dal IV o V secolo⁴²⁵.

Le opere esegetiche, nella forma degli scoli, costituiscono più della metà dell’opera evagriana. Tuttavia a questa parte dell’opera evagriana è possibile accedere soltanto da alcuni anni.

In quale condizione si trova il lettore quando vuole leggere i testi esegetici di Evagrio? Innanzitutto si deve stabilire la lista delle sue opere che, come vedremo, non è cosa facile.

Il pronto soccorso di ogni studioso di patrologia è ovviamente la “Clavis Patrorum”. Ed ecco che, secondo la “Clavis”, la lista è molto lunga poiché là vi troviamo scholia su Genesi, Numeri, Re, Giobbe, Cantico, Proverbi, Ecclesiaste e Vangelo di Luca⁴²⁶. Troviamo anche un testo in siriano⁴²⁷ e l’“Expositio in Prouerbia Salomonis”⁴²⁸. Secondo l’opinione di P. Géhin Evagrio scrisse gli scholia soltanto su Salmi, Proverbi, Ecclesiaste

⁴²⁵ *Le cinq recensions de L’ascéticon syriaque d’abba Isaïe*, par R. DRAUGET, CSCO 293-294 (scriptores syri 122-123), Louvain 1968.

⁴²⁶ CPG 2458.

⁴²⁷ CPG 2457

⁴²⁸ CPG 2456.

e Giobbe⁴²⁹. Come vedremo poi, anche questa opinione alquanto minimalista di Géhin fu, in seguito, leggermente modificata.

Tutto il lavoro di recupero dell'opera esegetica evagriana, soprattutto dalle diverse catene greche⁴³⁰, ebbe inizio nel XX secolo. H. U. von Balthasar nel suo famoso studio del 1939 provò a delimitare il campo della successiva ricerca⁴³¹.

Tuttavia secondo P. Géhin, che nonostante ciò ha dimostrato di apprezzare l'articolo di Balthasar, il suo lavoro si basava su edizioni parziali, errate e prive di uno sguardo critico⁴³². Comunque, a partire dallo studio del teologo di Basilea, è iniziata una progressiva evoluzione della ricerca sulle opere esegetiche di Evagrio.

Oggi però soltanto gli scholia ai Proverbi e all'Ecclesiaste hanno le edizioni critiche preparate da P. Géhin; c'è una catena di diversi autori (anche Evagrio) che contiene gli scholia su Giobbe. Invece tutto il resto è ancora in attesa di un simile lavoro.

In che modo allora possiamo attribuire i diversi scholia a Evagrio Pontico? Ci sembra che non sia possibile tentare una ricostruzione senza un previo esame dei manoscritti. Un buon esempio di lavoro fatto lo troviamo nel volume curato da P. Géhin "I capitoli dei discepoli di Evagrio" dove l'autore mette sul tappeto tutti i dubbi e le incertezze che si trova a dover affrontare chi intraprende questo genere di ricerca.

Perché è necessaria l'analisi dei manoscritti? Semplicemente perché non ci si può fidare troppo del fatto che uno scolio sia attribuito a un certo Evagrio. Già una ricerca prosopografica molto superficiale ci mostra come il nome Evagrio fosse di uso abbastanza comune negli ambienti ecclesiastici antichi⁴³³. Poi dobbiamo esaminare il vocabolario per dire se vi troviamo il lessico evagriano o no⁴³⁴. Allora potremo trovarci di fronte a due situazioni: 1. Presenza del nome di Evagrio con mancanza del vocabolario evagriano (attribuzione debole); 2. Presenza sia del nome di Evagrio sia del vocabolario del Pon-

⁴²⁹ SCh 340, p. 7.

⁴³⁰ Sulle catene greche in genere esiste uno studio certamente datato ma sempre interessante: R. DEVRESSE, *Chaines exegetiques grecques*, *Dictionnaire de la Bible*, suppl. vol. I, Paris 1928, col. 1084-1233. Vedremo fra poco quali problemi genera questo tipo di traslazione dei testi.

⁴³¹ H. U. VON BALTHASAR, *Die Hiera des Evagrius*, ZKTh 63 (1939), p. 86-106; 181-206.

⁴³² SCh 340, p. 8.

⁴³³ Soltanto Socrate Scolastico nella sua *Storia ecclesiastica* parla di cinque diversi personaggi di nome Evagrio, cfr. SCh 506, p. 187-188.

⁴³⁴ Rimane ovviamente un problema stabilire quale potrebbe essere il vocabolario evagriano.

tico (attribuzione forte). Tuttavia non possiamo dimenticare che gli scholia ci sono stati trasmessi attraverso le catene e dunque si deve ricordare il lavoro redazionale dell'autore della catena e tutti i cambiamenti da esso apportati (come le abbreviazioni, le unificazioni, i testi che all'inizio erano tra loro separati, ecc.). Allora il passo seguente dovrebbe consistere nella ricostruzione della tradizione dei manoscritti, ma questo problema richiede uno studio a parte. Come vedremo fra poco, senza quest'ultima tappa il risultato della ricerca rimane insoddisfacente.

– *Scholia al Vangelo di Luca?*

Secondo CPG 2458(6) gli scholia attribuiti a Evagrio li possiamo ritrovare nell'edizione fatta da A. Mai⁴³⁵. P. Géhin ha criticato questa edizione⁴³⁶. Invece lo studioso francese ha fatto un'edizione di un altro manoscritto degli scholia attribuiti dal Mai a Evagrio, aggiungendo anche un nuovo scolio⁴³⁷. Quindi, al giorno d'oggi, l'edizione curata dal Mai si ricorda soltanto per un mero dovere bibliografico.

Nel suo libro pubblicato nel 2006 A. Casiday ha tradotto dall'edizione del Mai gli scholia su Luca attribuendoli a Evagrio⁴³⁸. Un anno dopo P. Géhin nell'edizione dei cosiddetti "I capitoli dei discepoli di Evagrio" ha mostrato che l'opinione di Casiday riguardo alla persona dell'autore è sbagliata⁴³⁹.

Il cardinale Mai ha pubblicato la catena del Vangelo di Luca preparata nell'XI secolo da Nicetas. Come ha mostrato Géhin, ricostruendo gli scholia attribuiti a Evagrio, Nicetas ha usato piuttosto "I capitoli dei discepoli di Evagrio" che un testo del Pontico. Come conclude nelle sue ricerche lo studioso francese, "I capitoli" non furono scritti da Evagrio ma dai suoi discepoli⁴⁴⁰. Dunque attribuire al Pontico gli scholia, nonostante il suo nome sia menzionato da Nicetas, è un errore.

⁴³⁵ A. MAI, *Scriptorum ueterum noua collectio*, t. IX, Romae 1837, p. 675, 688, 713, 716, 721-722.

⁴³⁶ SCh 514, p. 33-34

⁴³⁷ SCh 514, p. 260-269.

⁴³⁸ A. CASIDAY, *Evagrius Ponticus*, New York 2006, p. 153-155 introduzione e poi c'è una traduzione in inglese: p. 155-161.

⁴³⁹ SCh 514, p. 33-34. Tuttavia Géhin già nell'introduzione alla sua edizione degli scholia ai Proverbi scrisse che Evagrio non ha commentato il Vangelo di Luca, cfr. SCh 340, p. 7. Della stessa opinione: A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 138-139.

⁴⁴⁰ SCh 514, p. 35-37. Lo studioso nota che forse l'opera fu redatta in Palestina. Sembra essere interessante questa opinione perché, se veramente fosse così, ci troveremo di fronte ad un altro testo monastico

A margine possiamo notare che, esaminando gli scritti evagriani, il Vangelo più citato è il Vangelo di Matteo; il secondo posto lo tiene Giovanni, poi viene Luca e finalmente Marco.

Tuttavia la prevalenza di Matteo sembra fosse una cosa normale nell'ambiente monastico. Quali possono essere state le cause di questo fenomeno? Forse una di esse si trova nello stile della produzione letteraria antica, dove un Vangelo fu veramente spesso, ma non sempre, un codice che conteneva soltanto un Vangelo. Poiché il più diffuso fu il Vangelo di Matteo esso fu dunque anche il più facile da copiare a causa del cospicuo numero di manoscritti.

– Lo Scolio sui Libri dei Re

CPG 2458(1) è formulato in modo da poter indurre in errore poiché ci informa sull'esistenza di scholia su Genesi, Numeri e Re. Invece nelle edizioni là indicate troviamo soltanto un unico scolio su 1 Re.

Un'ipotesi sull'esistenza di un commento a questi libri di Evagrio l'ha formulata anche von Balthasar⁴⁴¹. "Clavis" ci informa che R. Devreesse ha edito dai due manoscritti parigini (*Paris. Coislin.* 8 e 113) la catena all'Octateuco e ai Libri dei Re⁴⁴². Nel primo manoscritto (*Paris. Coislin.* 8) è menzionato il nome di un certo Evagrio. Infatti nel f. 31 di questo manoscritto troviamo un frammento attribuito a Εὐαγγέριου μοναχοῦ sulla maga di Endor (1 Re 28,11-12). Dobbiamo ricordare come questo brano biblico fu molto popolare nel IV secolo a causa di una famosissima omelia scritta da Origene e come una grande polemica sorse intorno a questo testo biblico⁴⁴³.

Ecco il testo che ci interessa:

scritto in quell'ambiente ma nel quale sopravvivono reminiscenze egiziane (pensiamo ai detti dei Padri del deserto e i testi di Isaia di Gaza/di Scete).

⁴⁴¹ H. U. VON BALTHASAR, *Die Hiera*, p. 203.

⁴⁴² CPG C4. Invece CPG 2458(1) commette un altro errore e cita: R. DEVREESE, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois. (Fragments tirés des chaînes)*, Studi e testi 201, Città del Vaticano 1959, p. 143; invece dovrebbe essere: p. 173.

⁴⁴³ Cfr. l'edizione con un commento: ORIGENE, EUSTAZIO, GREGORIO DI NISSA, *La maga di Endor*, M. SIMONETTI (ed.), Biblioteca Patristica 15, Firenze 1989; e più ampiamente: K. A. D. SMELIK, *The Witch of Endor. I Samuel 28 in Rabbinic and Christian Exegesis till 800 AD*, VC 33 (1977) p. 160-179.

Εἰ ὁ Θεὸς “οὐκ ἔστιν θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων” (Mt 22,32), κατὰ δὲ Μωυσέα τὸν ἅγιον οἱ ἐγγαστρίμυθοι τοὺς νεκροὺς ἐρωτῶσιν (Dt 18,11), ἡ τοῦ Σαοὺλ ἐγγαστρίμυθος οὐ τὸν Σαμουήλ ἀνήγαγεν ἐκ νεκρῶν, εἴπερ μὴ νεκρὸς ἀλλὰ ζῶν ἔστιν Σαμουήλ⁴⁴⁴.

Se Dio “non è dio dei morti, ma dei viventi” (Mt 22,32), ma secondo il santo Mosè i ventri-loqui [cioè i negromanti] interrogano i morti (Dt 18,11), la negromante di Saul non ha fatto risalire Samuele dai morti, perché Samuele non è morto, ma vivente⁴⁴⁵.

Il testo, come vediamo, ha la struttura del sillogismo. E infatti ritroviamo spesso tra gli scholia evagriani questa struttura tipicamente aristotelica.

R. Devreesse attribuisce lo scolio a Evagrio Pontico. Tuttavia dobbiamo osservare l’interessante definizione “monaco” anziché “Pontico”. Nonostante ciò dobbiamo notare che il testo greco fu preso dal redattore della catena dai “Kephalaia gnostica” VI,61⁴⁴⁶. Dunque il brano analizzato non può essere trattato come la prova dell’esistenza di un commento evagriano ai Libri dei re.

b. Le opere che sono senza dubbio di Evagrio

Tra esse si trovano ovviamente tutte quelle dell’edizione critica curata in gran parte da Antoine e Claire Guillaumont. Ci limiteremo soltanto a menzionarle senza soffermarci troppo a discutere su di esse. Possediamo un’edizione critica per queste opere: “Il trattato pratico”⁴⁴⁷, “Gnostico”⁴⁴⁸, “Sui diversi pensieri malvagi”⁴⁴⁹, “Scholia sui Proverbi”⁴⁵⁰ e “Scholia sull’Ecclesiaste”⁴⁵¹ (tuttavia questa ultima opera verrà discussa in seguito), “L’epistola fidei”⁴⁵² e “Gli scholia su Giobbe”⁴⁵³, “Ai monaci”⁴⁵⁴, “Sentenze a una vergine”⁴⁵⁵.

⁴⁴⁴ R. DEVREESE, *Les anciens commentateurs grecs de l’Octateuque et des Rois. (Fragments tirés des chaînes)*, Studi e testi 201, Città del Vaticano 1959, p. 173.

⁴⁴⁵ Trad. di GUGLIELMO SCANNERINI OSB.

⁴⁴⁶ POr 28,1, p. 242-243.

⁴⁴⁷ SCh 170-171.

⁴⁴⁸ SCh 356.

⁴⁴⁹ SCh 438.

⁴⁵⁰ SCh 340.

⁴⁵¹ SCh 397.

⁴⁵² Y. COURTONNE, *S. Basile. Letters I*, Paris 1957, p. 22-37.

⁴⁵³ U. D. HAGEDORN, *Die älteren griechischen Katenen zum Buch Hiob*, PTS 40,48,53,59.

⁴⁵⁴ TU 39,4, p. 152-165.

⁴⁵⁵ TU 39,4, p. 146-151.

Ci sono anche quei testi dei quali non è stata pubblicata ancora l'edizione critica e che tuttavia, senza dubbio, possiamo attribuire ad Evagrio, come, ad esempio, la “Kephalai gnostica”⁴⁵⁶ e l’“Antirretico”⁴⁵⁷.

– *Scholia ai Proverbi*

Intorno a questi scholia non girano più, al giorno d'oggi, grandi problematiche⁴⁵⁸. La più antica testimonianza su quest'opera si trova forse in “Suda”. Là infatti si accenna al fatto che Evagrio scrisse un testo sui Proverbi⁴⁵⁹. Tutta la storia, sia della ricerca sia dei manoscritti, si trova nell'introduzione all'edizione critica, dunque non c'è bisogno di riportare qui il testo di Géhin⁴⁶⁰.

Non conosco uno studio dove si metta in dubbio il fatto che Evagrio Pontico sia l'autore degli scholia ai Proverbi. La lettura di questo testo, come vedremo, ci dimostrerà in modo chiaro che l'autore non poteva essere altri che il Pontico.

– *Scholia all'Ecclesiaste*

Invece esiste, o piuttosto è esistita, una discussione a riguardo dell'edizione degli scholia all'Ecclesiaste⁴⁶¹. Questo testo fu ritrovato e poi ricostruito attraverso una ricerca fatta sulle catene patristiche⁴⁶².

⁴⁵⁶ POr 28,1. Tuttavia, a causa dei nuovi frammenti greci trovati dopo questa edizione, sarebbe utile editare di nuovo in modo sinottico quest'opera con uno studio che paragoni la traduzione S₂ con l'originale greco.

⁴⁵⁷ FRANKENBERG, p. 472-545.

⁴⁵⁸ Sulle catene greche a questo libro cfr. R. DEVREESE, *Chaines exegetiques*, col. 1161-1163.

⁴⁵⁹ „Evagrius varia scripsit et inter ea Commentarium in Proverbia Salomonis”, PG 117, 1260 (PG contiene soltanto il testo latino; il testo greco è edito da A. ADLER, *Suidae Lexicon*, vol. 2, Leipzig 1931, p. 440: Οὗτος ἐγγράφη διάφορα καὶ ὑπόμνημα εἰς τὰς Παροιμίας Σολομῶντος. Tuttavia J. MUYLDERMANS, *Evagriana syriaca. Textes inédites du British Museum ed de la Vatican*, Louvain 1952, p. 90 ipotizza che Suda faccia allusione ad un'altra opera: *Expositio a Parabolas et in Prouerbia Salomonis*; cfr. sotto.

⁴⁶⁰ SCh 340, p. 7-88.

⁴⁶¹ Sulle catene all'Ecclesiaste “Clavis” C100-105 ci offre le informazioni di base; edizione: SCh 397.

⁴⁶² Sulle catene all'Ecclesiaste in genere: R. DEVREESE, *Chaines exegetiques*, col. 1163-1164. Un importante centro di ricerca sulle catene all'Ecclesiaste si trovava a Messina. I frutti del suo lavoro, anche se non sempre erano in accordo con quelli di Géhin, rimangono molto importanti. *Anonymus in Ecclesiasten Commentarius qui dicitur Catena trium Patrum*, ed. S. LUCA, CCSG 11, Turnhout 1983; *Catena havniensis in Ecclesiasten in qua saepe exegesis servatur Dionysii Alexandrini*, nunc primum edita ab A. LABATE, CCSG 24, Turnhout 1992; S. LEANZA, *L'esegesi patristica di Qohelet. Da Melitone di Sardi alle compilazioni catenarie*, In: *Lecture cristiane dei libri Sapienziali*, SEA 37, Roma 1992, p. 237-250 (in questo articolo si trovano indicazioni anche su altri studi); S. LEANZA, *Le catene esegetiche sull'Ecclesiaste*,

Una prima ipotesi sull'esistenza di questo testo l'ha formulata von Balthasar⁴⁶³. Nel 1979 P. Géhin ha pubblicato un articolo dove annunciava la pubblicazione del testo degli scholia evagriani. Gli oppositori di P. Géhin in questa materia furono S. Leanza e A. Labate i quali più che le idee, secondo le quali fu preparata l'edizione di Géhin, criticarono il suo stesso criterio di scelta dei manoscritti⁴⁶⁴. Dopo l'edizione di P. Géhin S. Leanza pubblicò una sua recensione su quest'opera⁴⁶⁵.

Comunque oggi nessuno mette in dubbio il valore del lavoro dello studioso francese e anche noi faremo uso della sua edizione. Vale la pena sottolineare la modestia di Géhin quando ammette di non essere in grado di affermare con certezza assoluta che il testo da lui edito contenga tutta l'opera di Evagrio scritta come scholia all'Ecclesiaste⁴⁶⁶.

– *Scholia sui Salmi*

L'elenco degli scholia sui Salmi che troviamo in CPG C10-C41. C 41 ci offre una lista dei manoscritti con le catene. Anche limitandoci semplicemente a sfogliare questo indice possiamo comprendere quanto fu assidua la frequentazione del Salterio da parte dei Padri.

Intorno agli scholia sui Salmi di Evagrio scrissero R. Devreesse⁴⁶⁷ e von Balthasar⁴⁶⁸. Poi nel 1960 J.-M. Rondeau ha pubblicato un articolo dove ha elaborato una chiave di lettura secondo la quale si dovrebbero cercare gli scholia Evagriani nella "Patrologia graeca" del Migne e nell'edizione di Pitra⁴⁶⁹. Nel famoso manoscritto *Vaticanus Graecus*

Aug 17 (1977) p. 545-552; S. LUCA, *Gli Scolii sull'Ecclesiaste dal Vallicelliano greco E 21*, Aug 19 (1979) p. 287-296.

⁴⁶³ H. U. VON BALTHASAR, *Die Hiera*, p. 203-204.

⁴⁶⁴ A. LABATE, *Sulla catena all'Ecclesiaste di Policronio*, StPatr XVIII\2, p. 27-29; S. LEANZA, *L'esegesi patristica di Qohelet*, In: *Lecture cristiane dei Libri Sapienziali. XX Incontro di studiosi della antichità cristiana 9-11 maggio 1991*, SEA 37, Roma 1992, p. 242-243; il filo della discussione lo possiamo trovare nell'introduzione: *Catena havniensis in Ecclesiasten in qua saepe exegesis servatur Dionysii Alexandrini*, nunc primum edita ab A. LABATE, CSSG 24, Turnhout 1992, p. IX-XL. Tuttavia cfr. Sch 397, p. 7-8.

⁴⁶⁵ S. LEANZA, *A proposito di una recente edizione del presunto Commentario all'Ecclesiaste di Evagrio Pontico*, RSLR 33 (1997) p. 365-398.

⁴⁶⁶ Sch 397, p. 28. I manoscritti: p. 28-42.

⁴⁶⁷ R. DEVREESSE, *Chaines exegetiques*, col. 1127.

⁴⁶⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Die Hiera*, p. 136.

⁴⁶⁹ Per la situazione precedente le ricerche di Rondeau: R. DEVREESSE, *Chaines exegetiques*, col. 1114-1139; M.-J. RONDEAU, *Le commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique*, OCP 26 (1960) p. 307–

754 Rondeau ha ritrovato gli scholia anonimi nei quali l'autore però ogni tanto invoca un altro suo libro intitolato "Il monaco". Senza dubbio però, come ha mostrato la studiosa francese, si tratta qui del "Trattato pratico" di Evagrio (si incontra ogni tanto anche questo secondo titolo)⁴⁷⁰. Secondo le ricerche della studiosa il testo contiene circa 1360 scoli. Abbiamo dunque tra le mani un'opera grande e molto ricca. A. Guillaumont la paragona alla "Kephalaia gnostica"⁴⁷¹. Annunziata da molti anni un'edizione degli scholia sui Salmi, ossia quella preparata da M.-J. Rondaue secondo il manoscritto sopra ricordato, ancora non è stata pubblicata⁴⁷². Nonostante questo, nell'ambito degli studiosi, senza troppo sforzo, si può trovare la versione elettronica del lavoro di Rondeau. Ci troviamo dunque di fronte alla situazione seguente: l'edizione critica non è mai stata pubblicata e quindi si fa correntemente uso della versione elettronica.

Per orientarsi nell'intricato labirinto dell'esegesi patristica ai Salmi ci si deve servire della letteratura pubblicata su questo argomento. Possediamo due importanti monografie sui commenti patristici ai Salmi scritte da R. Dvereesse⁴⁷³ (il quale negava l'ipotesi che Evagrio fosse l'autore degli scholia riportati dal *Vaticanus* 754) e da M.-J. Rondaue⁴⁷⁴. Qualche anno fa G. Dorvial ha pubblicato uno studio sulle catene⁴⁷⁵.

Ci troviamo qui di fronte a una situazione molto complessa: da un lato manca l'edizione critica, dall'altro tutti fanno riferimento e usano la versione virtuale sottolineando l'importanza di questo testo: il testo pubblicato di per sé non si può usare poiché si sa che esso è ormai superato mentre il testo che dovrebbe essere usato ancora non è stato elaborato in modo definitivo.

348. PG 12, 1054–1686. PG 27, 60–545. I.B. PITRA, *Analecta Sacra II*, Frascati 1884, p. 444–483; *Analecta Sacra III*, Paris 1883, p. 1–364.

⁴⁷⁰ M.-J. RONDEAU, *Le commentaire sur les Psaumes*, p. 312–318.

⁴⁷¹ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, Paris 2004, p. 137.

⁴⁷² Descrizione del manoscritto: *Codices vaticani graeci*, rec. R. DEVREESSE, vol. 3, In Biblioteca Vaticana 1950, p. 269–271.

⁴⁷³ R. DVEREESSE, *Les anciens commentateurs grecs des Psaumes*, Studi e testi 264, Città del Vaticano 1970; su Evagrio cfr. specialmente p. 316–318.

⁴⁷⁴ M.-J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe-Ve siècles)*, vol. I-II, OCP 219–220, Roma 1982–1985; su Evagrio cfr. specialmente vol. I, p. 121–126.

⁴⁷⁵ G. DORIVAL, *Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes. Contributions à l'étude d'une forme littéraire*, vol. 1–4, Spicilegium sacrum lovaniense. Études et documents 43–46, Leuven 1995.

Ovviamente è fuori dubbio che Evagrio scrisse un commento ai Salmi, i lavori di Rondaeu lo dimostrano benissimo; ma il problema, come spesso succede, l'incontriamo con il testo. La mancanza dell'edizione critica porta con sé dei gravi pericoli come fra poco vedremo, ad esempio, analizzando gli scholia su Luca o Giobbe.

– *Scholia su Giobbe* e “ipotesi ebraica”

Le informazioni di base ci sono offerte da CPG 2458(2) e CPG C50 e C51.

Sull'esistenza degli scholia su Giobbe attribuiti ad Evagrio hanno scritto G. Mercati⁴⁷⁶, R. Devreesse⁴⁷⁷ e, in seguito, von Balthasar⁴⁷⁸ e P. Géhin, anche se in modo meno dettagliato⁴⁷⁹. Fino ad oggi nessuno ha elaborato un lavoro simile a quello di Géhin riguardo agli scholia di Evagrio su Giobbe. A. Casiday usando l'edizione delle catene preparate da Patricius Iunius⁴⁸⁰ e U. e D. Hagedorn⁴⁸¹ ha proposto una ricostruzione in lingua inglese⁴⁸². Tuttavia, come vedremo fra poco, è difficile stabilire non soltanto il testo canonico, per così dire, degli scholia ma anche quali di essi furono scritti da Evagrio e quali no.

Forse il più discutibile sembra essere lo scolio su Giobbe 1,5 chiamato da Casiday “Sui nomi divini” (“On the divine names”)⁴⁸³. Infatti l'autore di questo testo cerca di spiegare i diversi nomi con i quali i giudei usano parlare di Dio.

L'edizione di Hagedorn mette un certo Evagrio come autore di questo testo. Tuttavia dobbiamo ricordare che non è così ovvio identificare questo Evagrio con il Pontico⁴⁸⁴. Così faceva R. Devreesse, ancora prima della pubblicazione del lavoro di Hagedorn, attribuendo il nostro scolio a Origene. Lo studioso ha paragonato lo scolio su Giobbe

⁴⁷⁶ G. MERCATI, *Intorno a un scolio creduto di Euagrio* (sic!), *Revue Biblique* 11 (1914) p. 534-542.

⁴⁷⁷ R. DEVREESSE, *Chaines exegetiques*, col. 1145.

⁴⁷⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Die Hiera*, p. 204.

⁴⁷⁹ SCh 340, p. 7.

⁴⁸⁰ P. IUNIUS, *Catena graecorum patrum in beatum Iob*, London 1637.

⁴⁸¹ U. e D. HAGEDORN, *Die älteren griechischen Katenen zum buch Hiob*, PTS 40,48,53,59.

⁴⁸² A. CASIDAY, *Evagrius Ponticus*, New York 2006, p. 123-129.

⁴⁸³ Il testo greco: PTS 40, p. 186; commento di A. CASIDAY, *Evagrius Ponticus' Use of Different Versions of Scripture*, *Adamantius* 11 (2005) p. 149-152, IDEM, *Evagrius Ponticus*, p. 123-124.

⁴⁸⁴ Come per esempio scrive G. MERCATI, *Intorno a un scolio creduto di Euagrio*, p. 535: “ossia gli scoli[...] erano di Euagrio (sic!) (chiunque poi egli fosse)”. Poi cfr. anche l'analisi di Géhin su alcuni scoli all'Ecl. attribuiti erroneamente a Evagrio: SCh 397, p. 40-42 e la nostra annotazione sulla popolarità del nome ‘Evagrio’ nell'antichità.

1,5 con gli scholia sui Salmi editi da Migne⁴⁸⁵ e dopo un'attenta analisi ha indicato che un frammento del nostro scolio ripete quello origeniano. Successivamente spiega che l'abbreviazione del nome dell'autore Ωργ fu erroneamente compresa come un'abbreviazione del nome di Evagrio (invece si tratta, ovviamente dell'abbreviazione del nome di Origene)⁴⁸⁶. Invece, secondo Casiday, Devreesse commette un errore grossolano poiché non indica nessun esempio di un altro caso simile in cui Ωργ corrisponda ad un'abbreviazione di "Evagrio". In seguito, contro un'attribuzione a Origene del nostro testo, egli porta questi tre argomenti: 1. non si conosce un testo dove Origene usa il Tetragramma; 2. non si trova un riferimento a Es 28,36 in "Selecta in Psalmos"; 3. i più antichi manoscritti attribuiscono lo scolio a Evagrio.

Rispondiamo così. Contro il primo argomento: se anche non troviamo oggi nessun testo dove Origene cita il nome sacro tuttavia non dobbiamo dimenticare che un grande numero di scritti dell'Alessandrino andò perduto, e concludiamo quindi dicendo che l'argomento di Casiday è debole. Poi dobbiamo chiederci: se anche questo fosse l'unico caso nell'intero corpus origenianum, perché questo fatto dovrebbe essere un argomento contro Origene come suo autore? E infine: se l'opinione di Casiday è valida per Origene dobbiamo concludere che essa è da considerarsi valida anche per Evagrio stesso, poiché neanche il Pontico fa un altro commento riguardo al Tetragrammaton.

Contro il secondo argomento: se anche non troviamo altre citazioni di questo brano di Esodo in "Selecta", possiamo ancora citare l'argomento usato sopra (molte opere sono state perdute) e anche aggiungere una ulteriore domanda: se anche fosse l'unica citazione origeniana dell'Esodo, questo che cosa cambierebbe? Tuttavia possiamo sempre rifarci agli altri testi, scritti senza dubbio da Origene, dove per una sola volta viene citato un brano biblico⁴⁸⁷.

Contro il terzo argomento (che a nostro parere sembra l'unico ad avere un qualche valore): dobbiamo ricordare il caso degli scholia su Luca attribuiti a Evagrio e poi il modo

⁴⁸⁵ PG 12,1104.

⁴⁸⁶ R. DEVREESE, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, Paris 1954, p. 108-111; dopo p. 108 R. Devreesse mette la foto del *Vaticanus graecus* 749 f.8 con questo scolio.

⁴⁸⁷ Per esempio Es 1,5 soltanto nelle *Omellerie su Esodo*, Es 2,22 soltanto nel *Commento a Giovanni*, Ger 2,11 soltanto nel *Contra Celso*, Mt 14,11 soltanto nel *Commento a Matteo*, At 21,9 soltanto nella catena ai Corinzi e così via. Per tutti i riferimenti cfr. *Biblia patristica*, vol. III, Paris 1980.

sconvolgente con il quale lo stesso Géhin ne ha negato la paternità al Pontico (cfr. sotto); penso che qui possa trattarsi di un caso analogo: il redattore della catena ha potuto usare i diversi testi nella costruzione dello scolio che noi possediamo. Allora, senza un serio esame sulla tradizione manoscritta concernente questo scolio, sembra veramente diventare impossibile una tale attribuzione.

Ma proviamo a vedere che cosa succederebbe se affermassimo con Casiday che il testo è senza dubbio evagriano. Innanzitutto dobbiamo ricordare che rimane inspiegabile in quale modo, dove, quando e perché Evagrio abbia avuto contatto con la lingua ebraica; se egli l'abbia effettivamente imparata (anche soltanto in modo superficiale come suggerisce Casiday); e anche quando egli abbia potuto dimostrare un certo interesse per questa lingua. Infatti nel suo percorso biografico è difficile trovare un periodo che sembri adatto a questo tipo di attività e sembra non sia esistito per lui un tempo favorevole per tale studio. Se anche Casiday, citando la recensione siriana della "Storia lausiaca", ci dice che Evagrio ogni tanto andava ad Alessandria e forse in quel periodo veniva in contatto con la lingua ebraica⁴⁸⁸, tale ipotesi, come anche tutte le prove da lui portate per attribuire a Evagrio Pontico lo scolio, sembrano risolversi in un errore di *petitio principii*. Per comprendere l'impegno che lo studio dell'ebraico richiedeva basta leggere le lamentele di Girolamo quando descrive gli anni di duro lavoro che questo gli comportò. Possiamo anche chiederci quali potevano essere i motivi che Evagrio aveva per intraprendere un tale studio? Chi poteva spingerlo verso di esso? Difficile trovare un tale personaggio (forse potrebbe trattarsi di Rufino, grande ammiratore di Origene; anche se questo sembra abbastanza improbabile in quanto, quasi subito dopo averlo conosciuto, Evagrio si trasferì in Egitto). E infine non possediamo nessuna testimonianza di questa familiarità di Evagrio con la lingua ebraica⁴⁸⁹. Non parla di questo neppure Girolamo il quale, di solito, queste cose le notava sempre molto volentieri⁴⁹⁰.

⁴⁸⁸ A. CASIDAY, *Evagrius Ponticus' use*, p. 157.

⁴⁸⁹ Su Origene, che senza dubbio conosceva almeno un po' l'ebraico, tra gli studiosi c'è una grandissima discussione (possiamo trovare tutti gli estremi: sia chi afferma che egli conoscesse soltanto l'alfabeto sia chi dice che egli lo leggeva abbastanza bene); poi basta pensare che nel caso di Evagrio abbiamo soltanto alcuni testi, invece le fonti riguardanti Origene sono ovviamente molto più numerose, cfr. con le note N. F. MARCOS, *La Bibbia*, p. 205-207.

⁴⁹⁰ Tutti i problemi incontrati da Girolamo con l'ebraico sono descritti con perizia di citazioni da J. N. D. KELLY, *Jerome. His Life, Writings and Controversies*, London 1975, p. 153-170.

Possiamo aggiungere a tutto quello che abbiamo detto un'ulteriore domanda: perché soltanto negli scholia su Giobbe Evagrio avrebbe usato l'ebraico? Perché non vediamo altri esempi di questo suo eventuale interesse? Anche se Casiday, volendo portare altra acqua al suo mulino, come esempio indica la frase finale che troviamo nel capitolo 30 dell'opera "Sui diversi pensieri della malvagità"⁴⁹¹, a noi sembra che questa sua interpretazione sia un po' forzata. Infatti questo frammento è una glossa grammaticale dove il Pontico ci spiega il significato dell'espressione "lungo in sentiero" (ἐχόμενα τρίβου) e lui stesso chiarisce: "sembra voler dire 'presso la strada' (τὸ ἐγγὺς τῆς τρίβου σημαίνειν μοι φαίνεται)". Questa spiegazione sembra essere piuttosto una traduzione del testo ebraico (come anche indicano A. e. C. Guillaumont⁴⁹²). Tuttavia, come anche ha scritto I. Z. Baán⁴⁹³, non vi è la necessità di cercare una spiegazione di questa glossa ipotizzando una conoscenza dell'ebraico da parte di Evagrio, poiché in questo caso è sufficiente un po' di logica per arrivare all'esatta interpretazione del testo.

Tutti i testi citati da Casiday rimangono tra i testi la cui attribuzione sicura ad Evagrio rimane dubbia (tranne "Sui diversi pensieri della malvagità") e, come abbiamo detto sopra, sembra essere difficile al momento stabilire quale sia il loro autore. Ci chiediamo dunque se Evagrio poteva conoscere la lingua dell'Antico Testamento? Ci mancano le prove per affermarlo con certezza. Ci pare sia più prudente la tesi che suppone che egli non intraprese uno studio della lingua ebraica.

Torniamo dunque allo scolio su Giobbe 1,5. In questo caso la presenza del testo ebraico (molto interessante!) sembra essere una prova molto forte contro l'opinione che Evagrio fosse l'autore di questo testo e non invece, come ci vorrebbe convincere Casiday, una nuova traccia da seguire nelle ricerche evagriane.

Si può certamente arrivare ad un compromesso onorevole dicendo che in questo caso l'autore del nostro scolio, un certo Evagrio, ha fatto uso di materiale origeniano. Tuttavia come altra spiegazione si può sempre supporre un'ispirazione del redattore o autore del nostro scolio da parte di Origene⁴⁹⁴.

⁴⁹¹ *De mal. cogit.* 30, Sch 438, p. 260-261, *Gli otto spiriti*, F. MOSCATELLI, p. 73-145.

⁴⁹² Sch 397, p. 260.

⁴⁹³ BAÁN, p. 75.

⁴⁹⁴ Questa possibilità la menziona anche A. CASIDAY, *Evagrius Ponticus' use*, p. 151-152 ma non sembra essere d'accordo con questa soluzione.

L'insistenza di Casiday per convincere il lettore sull'abilità di Evagrio e sul suo interesse verso l'ebraico forse ha scopi apologetici. Casiday, come egli stesso scrive chiaramente, vuole presentarci Evagrio come un esegeta che non si occupava soltanto della ricerca dei sensi allegorici, ma anche come uno studioso che aveva una certa passione filologica (nel senso odierno del termine)⁴⁹⁵. Purtroppo lo studioso americano incorre in un anacronismo quando vuole attribuire ad Evagrio le inclinazioni dei biblisti moderni per esaltare così il nostro monaco. Già sopra abbiamo mostrato che l'esegesi, nel senso di spiegazione del testo fine a se stessa, non interessava molto spesso ai monaci egiziani. Fra poco vedremo che, probabilmente, non interessava neppure troppo allo stesso Evagrio. Dobbiamo anche tener presente che cosa potesse significare, sia per Origene sia per i cristiani in genere, un certo tipo di interesse per la conoscenza della lingua ebraica. S. P. Brock osserva che è impossibile giudicare i lavori di Origene secondo i moderni criteri di critica testuale⁴⁹⁶. M. Harl dice che l'Alessandrino mai esce dalla logica della lingua greca, non lo interessano né gli aramaismi né gli ebraismi presenti nel testo greco⁴⁹⁷. Dunque, se questo fosse vero con Origene, bisognerebbe concludere che l'ipotesi di Casiday sull'interesse per l'ebraico da parte di Evagrio è forse un po' esagerata.

– I testi preservati nelle lingue orientali

Già negli anni 40 del secolo scorso furono pubblicate due piccole opere: “Sui Serafini” e “Sui Cherubini”. Il primo testo spiega il brano di Isaia 6,2-3, invece il secondo si occupa dei due frammenti di Ezechiele 1,18 e 10,12. Ambedue i testi sono conservati in siriano (il secondo anche in armeno tra le lettere di Evagrio). L'edizione fu fatta da Muyldermans⁴⁹⁸. Con l'attribuzione di quel testo ad Evagrio è d'accordo anche A. Guillaumont⁴⁹⁹. Tuttavia entrambe le opere non hanno trovato grande interesse tra gli studiosi.

⁴⁹⁵ Per avere un'idea cfr. i due testi di B. M. METZGER, *Patristic Evidence and the Textual Criticism of the New Testament* e anche: *The Practice of Textual Criticism Among the Church Fathers*, In: IDEM, *New Testament Studies. Philological, Versional and Patristic*, Leiden 1980, p. 167-188.189-198.

⁴⁹⁶ S. P. BROCK, *Origen's Aims as a Textual Critic of the Old Testament*, In: *Studia Patristica* X.1, TU 107, Berlin 1970, p. 215-218.

⁴⁹⁷ M. HARL, *Origene et la semantique du langage biblique*, VigChr 26 (1972), p. 161-187.

⁴⁹⁸ *Le Muséon* 59 (1946) p. 367-379.

⁴⁹⁹ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 140.

Gli scholia un po' più lunghi ci spiegano i significati delle ali dei serafini e degli occhi degli cherubini. Come pensa Guillaumont, l'esistenza di questi testi non può essere considerata una prova dell'esistenza di testi evagriani più lunghi sui libri di questi profeti⁵⁰⁰.

“Clavis” nomina l’“Expositio in Prouerbia Salomonis”⁵⁰¹. Il testo siriano di questo libro fu pubblicato e commentato anche da J. Muyldermans⁵⁰² il quale ci propone un altro titolo, che sembra accordarsi maggiormente con il contenuto: “Commentario alle parabole e ai proverbi di Salomone”. L’opera contiene 26 sentenze dove sono spiegati i diversi concetti che sono usati nel Libro dei Proverbi. Tuttavia vale la pena notare che per esempio nella definizione 25 l’autore allude più ai Vangeli che ai Proverbi. Lo studioso dice anche che è difficile da stabilire quale parte dell’opera fu preservata. Nel suo commento dice che essa è scritta nello stile proprio di Evagrio, cioè facendo uso di proverbi e di *gnomi*⁵⁰³. Leggendo possiamo paragonarla ad esempio agli “Skemmata” oppure “Ai monaci”. Come conclude Muiyldermans, l’esegesi evagriana di questo breve testo segue le regole della scuola di Alessandria⁵⁰⁴.

P. Géhin nei manoscritti *Vaticanus arabicus* 93 e *Parisinus arabicus* 157 ha pubblicato i testi “Ad imitationem Ecclesiastae, Cantici et Proverbiorum”⁵⁰⁵. Questo testo fu già pubblicato parzialmente in un altro manoscritto dal monastero di Dayr as-Suryan⁵⁰⁶.

⁵⁰⁰ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 140.

⁵⁰¹ CPG 2457.

⁵⁰² J. MUYLDERMANS, *Evagriana syriaca. Textes inédites du British Museum ed de la Vatican*, Louvain 1952, p. 133-134 (il testo), p. 163-164 (la traduzione), p. 89-91 (il commento).

⁵⁰³ J. MUYLDERMANS, *Evagriana coptica*, *Le Muséon* 76 (1963) p. 276 discute il problema di *Ostrakon* 6014 della collezione di Vienna: J. KRALL, *Koptische Ostraka*, In: *Weiner Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, XVI (1902) p. 255-268 specialmente p. 257. W. E. CRUM, *Der Papyruscodex saec. VI-VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham. Koptische theologische Schriften*, Strassburg 1915, p. 95, n.2. Secondo Krall *Ostrakon* contiene forse un’allusione ad un’opera concreta di Evagrio, forse a un commento ai Proverbi menzionato in Suda. Muiyldermans invece sottolinea che la presenza soltanto di una parola greca (παροιμία) non è una prova sufficiente per tale ipotesi, poiché Evagrio spesso usava questo genere letterario.

⁵⁰⁴ J. MUYLDERMANS, *Evagriana syriaca*, p. 91.

⁵⁰⁵ P. GÉHIN, *Evagriana d’un manuscrit basilien (Vaticanus gr. 2028, olim Basilianus 67)*, *Le Muséon* 109 (1996), p. 57-85; i testi sulle Scritture: p. 75-84.

⁵⁰⁶ TĀDURUS AS-SURYĀNĪ et SAMU’IL AS-SURYĀNĪ, *Mayāmir Mār Awagrius*, Dyar As-Suryān 1986; Cf S. K.H. SAMIR, *Évagre le Pontique dans la tradition arabe-copte*, In: *Actes du IV^e congrès copte*, M. RAS-SART-DEBERGH, J. RIES (ed.), Louvain la Neuve 1992, p. 129.

La domanda sull'autenticità dei testi è ovvia. Richiamando gli altri manoscritti (oggi in parte perduti), P. Géhin ci mostra una grande diffusione di queste opere e indica che la traduzione fu fatta probabilmente direttamente dal greco⁵⁰⁷. Concludendo il suo discorso lo studioso vi aggiunge anche argomentazioni riguardanti lo stile di scrittura e lo stile di pensiero e finalmente afferma che probabilmente ci troviamo qui di fronte a testi di Evagrio Pontico⁵⁰⁸.

– *Ad imitationem Cantici Canticorum*

Nello stesso articolo lo studioso francese ha pubblicato il testo greco “*Ad imitationem Cantici Canticorum*”⁵⁰⁹. È in questo articolo che il testo greco fu pubblicato per la prima volta, poiché fino ad allora era conosciuto solamente nella versione araba.

Già J. Driscoll ha studiato il problema della presenza del Cantico negli scritti evagriani⁵¹⁰. Tuttavia questo testo sembra essere l'unico, almeno fino ad oggi, dove il Pontico si occupa soltanto del Cantico.

c. Conclusione

Come abbiamo visto la situazione con i cosiddetti testi esegetici di Evagrio è molto complicata. A. Guillaumont riassume il problema in modo sintetico⁵¹¹.

Tuttavia possiamo aggiungere anche le osservazioni seguenti.

1. Sappiamo quanto celebri furono le traduzioni degli scritti ascetici di Evagrio nelle lingue orientali. Sembra dunque interessante notare la presenza pressoché insignificante, almeno fino ad oggi, della traduzione in queste lingue di tutte le collezioni degli scholia. Tutto ciò che possediamo sono parecchi scholia in siriano ai margini del codice *Ambrosianus* C 313⁵¹² e poi qualche testo in arabo⁵¹³.

⁵⁰⁷ P. GÉHIN, *Evagriana d'un manuscrit basilien*, p. 75.

⁵⁰⁸ P. GÉHIN, *Evagriana d'un manuscrit basilien*, p. 84-85.

⁵⁰⁹ P. GÉHIN, *Evagriana d'un manuscrit basilien*, p. 71-73.

⁵¹⁰ J. DRISCOLL, *Spousal Images in Evagrius Ponticus*, *StMon* 38 (1996) p. 243-256.

⁵¹¹ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 136-140.

⁵¹² P. GÉHIN, *Les développements récentes de la recherche évagrienne*, *OCP* 70 (2004) p. 108.

⁵¹³ S. K.H. SAMIR, *Évagre le Pontique dans la tradition arabe-copte*, p. 143-147; P. GÉHIN, *Evagriana d'un manuscrit basilien*, p. 75-84.

2. Non meno sorprendente sembra essere la mancanza, almeno fino ad oggi, dei testi esegetici di Evagrio attribuiti ad altre persone (come era nel caso dei cosiddetti scritti ascetici).
3. La presenza, a volte superflua, del nome di Evagrio nelle catene non stupisce di meno. I redattori delle catene non hanno avuto problemi ad aggiungere il suo nome nonostante fossero a conoscenza delle informazioni su Evagrio che lo classificavano come eretico-origenista⁵¹⁴. Dove si possono cercare le motivazioni di questa scelta? Possiamo trovare anche aggettivi accanto al suo nome, riportati agli inizi degli scoli, in tono non troppo amichevole: τοῦ ἐπικαταπάτου Εὐαγρίου oppure Εὐαγρίου τοῦ δυσωμνύμου⁵¹⁵
4. Le situazioni analizzate nei casi di *Ad Lucam* ed *Ad Iob* ci mostrano che non basta esaminare le edizioni dell'Ottocento o del Novecento poiché non è meno importante controllare i manoscritti. L'analisi del manoscritto, o meglio – dei manoscritti – cambia tutto.

Nonostante tutto questo dobbiamo sottolineare che fino ad oggi abbiamo a disposizione circa 1800 scoli⁵¹⁶. Negli scritti evagriani possiamo anche ritrovare degli altri esempi che possono essere interpretati come scoli, come ad esempio fa Harmless sui frammenti di “Skemmata” 26-30 quando scrive che quelle sentenze sono delle brevi spiegazioni di 1 Tim 2,1⁵¹⁷. Tuttavia, come possiamo facilmente intuire, nel campo delle edizioni delle opere evagriane è rimasto ancora un sacco di lavoro da fare.

3. Le versioni della Bibbia?

La prima osservazione che ci sentiamo di fare è molto semplice e consiste nell'affermare che Evagrio faceva un uso dei testi biblici molto più variato rispetto a quanto facevano invece i suoi predecessori nel deserto egiziano. E questo è quanto possiamo

⁵¹⁴ Come scrisse nel VII sec. il monaco Giorgio nella sua opera *De haeresibus ad Epiphanium* (CPG 7820). Il manoscritto fu ritrovato in Ocrida nel 1961, cfr. J. KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, Surrey-Burlington 2009, p. 1-2.

⁵¹⁵ CH. FURRER-PILLIOD, *Όροι καὶ ὑπογραφαί. Collections alphabétiques de définitions profanes et sacrées*, Studi e testi 395, Vatican 2000, p. 43 e 53.

⁵¹⁶ P. GÉHIN, *Les développements*, p. 108.

⁵¹⁷ W. HARMLESS, R. R. FITZGERALD, 'The Sapphire Light of the Mind'. *The 'Skemmata' of Evagrius Ponticus*, *Theological Studies* 62 (2001), p. 506.

arguire dalla lettura degli scritti analizzati nel secondo capitolo. Sulle diverse possibilità di interpretazione di questo fatto abbiamo già detto qualcosa precedentemente.

Volendo affrontare la questione riguardante la versione della Bibbia usata da Evagrio dobbiamo tenere a mente innanzitutto due cose, le quali cambiano sottilmente i termini della questione.

Una prima annotazione: i Padri di solito citavano la Bibbia a memoria. Questo significa che essi, in questo modo, producevano una sequenza più o meno lunga di varianti sullo stesso testo; si aggiungano poi i diversi sbagli fatti dai copisti e subito ci troviamo nella selva oscura di Dante: «che la diritta via era smarrita» (Inferno I,3).

Una seconda annotazione: non sappiamo quale fosse la Bibbia di Evagrio. Probabilmente si trattava di una serie di diversi libretti con brani scritturistici. Sappiamo comunque che il nostro eroe leggeva le Scritture in greco⁵¹⁸.

Una terza annotazione: rimane sempre un dubbio riguardo alle redazioni fatte dagli autori delle catene (cfr. il caso di Nicetas di cui sopra). Per questi redattori, probabilmente, il testo da loro usato era considerato più importante rispetto a quello commentato da un autore (nel nostro caso Evagrio).

Secondo l'opinione di A. Guillaumont, Evagrio faceva uso della Bibbia dei Settanta⁵¹⁹. L'unico caso, notato anche dallo studioso francese, nel quale Evagrio segue un'altra versione (ossia quella di Simmaco) si trova nello scolio sull'Ecclesiaste⁵²⁰. Ma, come osserva Géhin nel suo commento, la citazione fatta da Evagrio non è contenuta nella versione di Simmaco come la possediamo noi oggi, poiché è soltanto il testo dello scolio a far uso del nome di questo traduttore della Bibbia. Diversi problemi invece li portano con sé gli altri scholia su Giobbe.

Nella sua tesi di dottorato I. Zs. Baán discute insieme con A. Casiday il problema formulato da quest'ultimo studioso, cioè: quali versioni della Bibbia usava Evagrio⁵²¹.

⁵¹⁸ A. LABATE, *L'apporto della catene hausiense sull'Ecclesiaste per il testo delle versione greche di Simmaco e della LXX*, *Rivista biblica* 35 (1987), p. 57-61.

⁵¹⁹ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 137; cfr anche: SCh 340, p. 27-28.

⁵²⁰ *In Eccl.* 50, SCh 397, p. 146-147.

⁵²¹ A. CASIDAY, *Evagrius Ponticus' Use of Different Versions of Scripture (with Special Reference to his Scholia on Job)*, *Adamantius* 11 (2005), p. 143-157; BAÁN, p. 68-75.

Nel suo articolo A. Casiday cita gli scholia su Giobbe 30,24⁵²² e 40,25⁵²³. Nel primo caso l'autore dello scolio ci dice che il testo da lui commentato (cioè: χειρώσασθαι) non viene usato nella Tetrapla, neppure nella Settanta e nemmeno nelle altre versioni della Settanta (οὐκ ἔκειτο ἐν τῷ Τετρασλείδῳ οὔτε παρὰ τοῖς Ὅο οὔτε παρὰ τοῖς λοιποῖς). Nello scolio seguente viene usata la parola “Leviathan” la quale non si trova neppure nei Settanta ma, invece, nelle traduzioni di Aquila e Simmaco. Allora, conclude A. Casiday, almeno in questo caso Evagrio consultava non soltanto la Settanta, ma usava anche la Tetrapla.

Ci sembra che nel formulare questa tesi lo studioso americano incorra ancora una volta, come aveva già fatto ipotizzando la conoscenza dell'ebraico da parte di Evagrio, in un errore di *petitio principii*. Anche I. Z. Baán si trova d'accordo con Casiday nel ritenere come molto probabile la presenza di una specie di biblioteca a Kellia e che tra i libri si trovasse anche la Tetrapla⁵²⁴.

Quali sono i nostri dubbi? All'inizio vedremo il caso della Tetrapla.

La Tetrapla è un libro che conteneva le quattro versioni della Bibbia in greco: Settanta, Aquila, Simmaco e Teodozione (due colonne in più con il testo ebraico scritto sia con lettere ebraiche sia greche ed ecco l'Esapla)⁵²⁵. Si deve dire subito che Origene non ci parla mai dell'Esapla o della Tetrapla⁵²⁶. Questi termini invece sono usati da parte di Eusebio ed Epifanio. Alcuni studiosi mettono in dubbio l'esistenza della Tetrapla come un'opera indipendente dall'Esapla⁵²⁷; altri dicono che la Tetrapla fu la prima tappa nella

⁵²² U. D. HAGEDORN, *Die älteren griechische Katenen zum buch Hiob*, vol. 3, PTS 53, Berlin 2000, p. 110.

⁵²³ U. D. HAGEDORN, *Die älteren*, vol 3, PTS 53, p. 342-343.

⁵²⁴ BAÁN, p. 72-74.

⁵²⁵ Gli studi sull'Esapla di Origene sono molto sviluppati; cfr. innanzitutto: P. NAUTIN, *Origene. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977, p. 303-361 e specialmente sulla loro diffusione p. 353-361; N. F. MARCOS, *La Bibbia dei Settanta*, Brescia 2000, p. 205-221 (questo capitolo termina con una bibliografia più ampia). Brevemente si può cfr. il lemma G. DORIVAL, *Esapla*, In: *Origene. Dizionario. La cultura. Il pensiero. Le opere*, A. M. CASTAGNO (ed.), Roma 2000, p. 138-141.

⁵²⁶ Tranne in un frammento dove Origene spiega Genesi 17,4 In: PG 12,141 (rimane comunque incerta l'attribuzione di questo testo ad Origene).

⁵²⁷ H. M. ORLINSKY, *Origen's Tetrapla. A Scholarly Fiction?*, In: *Proceedings of the First World Congress of Jewish Studies 1947 I*, Jerusalem 1952, p. 173-182.

redazione dell'Esapla⁵²⁸. Infatti il termine "Tetrapla" ricorre nei diversi testi patristici per indicare le quattro versioni del testo greco dell'Antico Testamento. Che cos'era, e quali fossero le differenze tra un libro e l'altro – è difficile da stabilire. Vale la pena esaminare i brani che sono rimasti dell'Esapla per avere un po' l'idea di come sia difficile stabilire quali fossero le versioni che potevano circolare nel mondo cristiano.

A noi interessa soprattutto approfondire l'eventualità di una presenza dell'Esapla o della Tetrapla (o anche dei loro frammenti) a Scete o a Kellia come ci suggeriscono A. Casiday e I. Zs. Baán.

Si calcola che l'Esapla dovesse occupare una cinquantina di *volumina* o codici e si sa che mai fu copiata integralmente⁵²⁹. Solamente alcuni brani o colonne (come per esempio il testo dei Settanta, riprodotto nel 330 per l'imperatore Costantino in 50 esemplari⁵³⁰) furono copiati ed è grazie a questo lavoro che alcuni frammenti dell'opera di Origene sono giunti fino a noi (per esempio il testo di alcuni Salmi). Un manoscritto contenente 13 versetti del Salmo 22 fu ritrovato nella Genizah de Il Cairo ed è una testimonianza della presenza, almeno parziale, dell'opera origeniana in Egitto⁵³¹. Tuttavia si deve ricordare anche che, come ha dimostrato Guinot, Teodoreto non ha visto mai l'Esapla, ma faceva uso della sua versione dei Settanta⁵³².

È dunque possibile ipotizzare la presenza dell'opera di Origene a Scete? Prendendo in considerazione la mole dell'opera, il costo per la sua produzione e la mancanza di altre testimonianze concludiamo che questo fatto sembra essere poco probabile. Forse vi si potevano trovare i frammenti copiati ad Alessandria (il manoscritto trovato a Il Cairo potrebbe essere usato come prova per ipotizzare questa presenza in Egitto), una città famosa per gli studi esegetici. Ma possedere soltanto due scholia attribuiti ad Evagrio non ci sembra una prova sufficiente. Alla fine dobbiamo sottolineare che tutti i testi sui quali

⁵²⁸ Così: P. NAUTIN, *Origene*, p. 342-343 pensa che la Tetrapla fu redatta da Origene ancora ad Alessandria e questa abbia poi costituito una base per i suoi lavori sull'Esapla a Cesarea.

⁵²⁹ *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, F. FIELD (ed.), p. XCIX; N. F. MARCOS, *La Settanta*, p. 210-211; l'ultima testimonianza sull'esistenza dell'Esapla risale al 638 quando Cesarea fu presa dagli Arabi, N. F. MARCOS, *La Settanta*, p. 211.

⁵³⁰ EUSEBIUS, *Vita Constantini* IV,36; *Eusebius Werke*, Erster Band. Erster Teil, F. WINKELMANN (ed.), GCS, Berlin 1975, p. 134.

⁵³¹ G. DORIVAL, *Esapla*, p. 138.

⁵³² G. DORIVAL, *Esapla*, p. 141.

A. Casiday ha costruito le sue argomentazioni si trovano soltanto negli scholia su Giobbe (poiché non sembra essere convincente la sua analisi del brano del 30 capitolo di “Sui diversi pensieri della malvagità”). Questo ci dice quanto sia ancora necessario approfondire lo studio della tradizione di questi testi.

Per tutti questi motivi concludiamo che, secondo l’analisi interna del testo, sembra essere poco probabile che Evagrio Pontico sia l’autore degli scholia su Giobbe 1,5, 30,24 e 40,25.

Più probabile, almeno per ora, ci sembra l’ipotesi che Evagrio usasse l’Antico Testamento nella versione dei Settanta⁵³³. Dobbiamo però dire che la Settanta è un grande corpus delle diverse versioni della Bibbia greca.

Tranne le sopramenzionate ipotesi di Casiday e i lavori di Géhin le ricerche riguardanti le versioni della Bibbia usate da Evagrio non si sono molto sviluppate. Possiamo ripetere dunque che commentando i Proverbi Evagrio usava il testo dei Settanta, ma è difficile da stabilire l’insieme dei manoscritti che usava nel suo lavoro⁵³⁴. Nella sua edizione degli scholia sull’Ecclesiaste P. Géhin fa un elenco delle lezioni dell’Esapla che si trovano in uno dei manoscritti con questi scholia evagriani (*Coislinianus* 193)⁵³⁵. In gran parte presentano la versione di Simmaco. Tuttavia in questi brani si trova sempre la citazione biblica del testo commentato: è dunque probabile che ci troviamo qui di fronte ad un’innovazione del redattore degli scholia e non di Evagrio stesso. P. Géhin annota anche che la versione del testo biblico commentato da Evagrio è stata da lui stesso, come editore, in gran parte ricostruita con l’aiuto del “Codex Vaticanus” e del “Codex Sinaiticus”⁵³⁶.

Concludendo possiamo notare questa interessante anomalia: se da un lato è ormai assodata l’importanza della Bibbia per i Padri, per i monaci e per Evagrio, dall’altro lato non si vede, da parte loro, una preoccupazione eccessiva per stabilire quale sia il “testo canonico”⁵³⁷. Possiamo dire inoltre che, citando abitualmente la Scrittura a memoria, i Pa-

⁵³³ N. F. MARCOS, *La Bibbia dei Settanta. Introduzione alle versioni greche della Bibbia* – già il sottotitolo sembra essere molto significativo. Cfr. in modo particolare: M. HARL, *La Septante et la pluralité textuelle des écritures: le témoignage des Peres grecs*, In: *La langue de Japhet. Quinze études sur La Septante et le grec des chrétiens*, Paris 1994, p. 253-266.

⁵³⁴ SCh 340, p. 22-25.

⁵³⁵ SCh 397, p. 179-182.

⁵³⁶ SCh 397, p. 43-45.

⁵³⁷ M. HARL, *La Septante et la pluralité textuelle*, p. 253-254.

dri furono anche gli autori di nuove varianti del testo biblico. Ma non sembra che questo fosse per loro un problema.

Al contrario, le opere dove si parla dei pensieri malvagi e della vita monastica in genere, le cosiddette l'opere esegetiche, non sono state preservate in buona condizione fino ai nostri giorni. Ma la questione sul perché effettivamente sia così è un'altro problema⁵³⁸.

4. Biblioteca di Evagrio?

Che cosa possiamo dire su un'ipotetica biblioteca nel deserto? Innanzitutto dobbiamo nuovamente lamentarci della povertà delle fonti che possediamo su questo argomento. Sembra essere molto significativa (ma anche questa è una prova *ex silentio*) la mancanza nella "Storia lausiaca" di qualsiasi allusione di Palladio a questa ipotetica biblioteca. Infatti, come abbiamo visto, Palladio era molto interessato ai libri e nutriva una certa stima verso coloro che ne possedevano. Allora, se questa piccola biblioteca veramente fosse esistita, come suggerisce ad esempio Baán⁵³⁹, Palladio vi avrebbe probabilmente accennato. Gli argomenti in favore dell'esistenza di tale biblioteca, secondo I. Zs. Baán, sono i seguenti: un'elevata cultura letteraria nel cerchio dei "fratelli lunghi" e l'uso della Tetrapla (come dicevamo in precedenza) nei lavori esegetici di Evagrio.

La *vexata quaestio* può essere risolta però anche in un altro modo: si dice che Ammonio, uno dei fratelli Lunghi, abbia letto seicento miriadi di righe dalle opere di Origene, di Didimo e di altri, come cita dalla "Storia Lausiaca" I. Z. Baán⁵⁴⁰ concludendo che se Ammonio non si recava ad Alessandria per lo studio doveva dunque trovare i libri nella biblioteca di Kellia. Palladio tuttavia non ci dice quando Ammonio abbia letto tutta questa letteratura. Non si può escludere che egli abbia ricevuto questa educazione intellettuale già prima di diventare un monaco. Per quanto riguarda invece l'educazione ricevuta da Evagrio non ci sono dubbi a riguardo (basti invocare la sua cosiddetta "Epistola dogmatica" e tutta la sua attività nella cerchia di Basilio il Grande e poi di Gregorio di Nazianzo). M. Cappozzo in uno studio pubblicato recentemente ha scritto che "nel IV e nel V secolo non c'è però evidenza di una biblioteca comunitaria a Scete. Questa sembra prendere

⁵³⁸ Per un ottimo studio sulle diverse versioni degli scritti di Evagrio, come anche sulla storia delle ricerche intorno alla versione completa degli scritti, cfr. A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 147-159.

⁵³⁹ BAÁN, p. 73-74.

⁵⁴⁰ HL 11,4, BARTELINK, p. 52-55.

forma solo a partire dal VI secolo, come testimonia una nota scritta in un manoscritto siriano⁵⁴¹. Forse a proposito di questa situazione di penuria di libri, che poteva essere anche motivo di tristezza, fu scritto il capitolo 92 del “Trattato pratico” dove Antonio il Magno spiega a un filosofo di non aver bisogno dei libri, poiché egli legge il libro della natura⁵⁴².

Tuttavia dobbiamo notare un certo tipo di disinteresse da parte di Evagrio verso i libri. Il Pontico quasi mai ammonisce i suoi lettori a leggere qualcosa di diverso dalle Scritture e neppure enumera i suoi studi. Insiste piuttosto sul progresso nella vita spirituale attraverso la lettura della Scrittura, come vedremo in seguito. Ma un sentimento come l’amore verso l’oggetto-libro sembra essere lontano dal suo cuore. È lui infatti che ci ha tramandato nel suo “Trattato pratico”:

Un fratello possedeva un Vangelo e, vendutolo, [ne] diede [il ricavato] agli affamati, per il [loro] nutrimento, pronunciando una parola degna di memoria. Disse. “Ho venduto, infatti, quella stessa parola che mi diceva: *Vendi le tue sostanze e da’ ai poveri!*” (Mt 19,21)⁵⁴³.

Appendice. Scholia – che cosa sono?

Dobbiamo fare un’osservazione sulla comparsa di un nuovo genere letterario nel deserto egiziano: gli scholia⁵⁴⁴.

Questo genere letterario nacque a causa della necessità di spiegare il testo di Omero e infatti tra i primi scholia ci sono quelli che spiegano le parole ambigue del Poeta. È quasi certo che inizialmente la parola scolio significasse semplicemente “il commento”⁵⁴⁵. Secondo Girolamo il primo a farne uso in ambiente cristiano fu Origene⁵⁴⁶. Invece secon-

⁵⁴¹ M. CAPPOZZO, *I monasteri del deserto di Scete*, Todi 2009, p. 288.

⁵⁴² C. Stewart ha i dubbi se infatti questo testo proviene da Antonio, C. STEWART, *Evagrius Ponticus on Monastic Pedagogy*, In: *Abba. The Tradition of Orthodoxy in the West. Festschrift for Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia*, J. BEHR, A. LOUTH, D. CONOMOS (ed.), Crestwood 2003, p. 245-246.

⁵⁴³ *Prattico 97, Per conoscere lui*, p. 214. Cfr. un commento SCh 171, p. 704-706. Questo testo è diventato poi un *topos* letterario e lo vediamo presente in Palladio e nei detti dei Padri.

⁵⁴⁴ R. DEVREESSE, *Chaines exegetiques grecques*, *Dictionnaire de la Bible*, suppl. vol. I, Paris 1928, col. 1084-1099; NDPAC 3,4778; cfr. anche un articolo dove si tratta dello scholia come tale: N. WILSON, *Scoliasti e commentatori*, *Studi classici e orientali* 33, Pisa 1983, p. 83-112.

⁵⁴⁵ Cfr. anche il lemma nel LIDDELL-SCOTT, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1995.

⁵⁴⁶ Così scrisse nella sua introduzione alla traduzione delle sei omelie di Origene su Ezechiele, SCh 352, p. 30-33.

do E. Junod questa opinione è da ritenersi un anacronismo⁵⁴⁷. Come constata Géhin: “Il semble bien qu’Evagre soit l’inventeur du genre[...] des scholies”⁵⁴⁸. Questo genere letterario avrebbe avuto ancora davanti a sé una storia lunga e splendida. Possiamo chiederci perché Evagrio abbia scelto questo genere letterario per i suoi scritti. Gli argomenti della brevità degli scholia e un certo piacere che il Pontico provava verso l’interpretazione del significato dei nomi non ci sembrano molto convincenti. Possediamo anche dei testi più lunghi, non soltanto delle brevi sentenze. Il fatto che il Pontico usasse questo genere letterario è indiscutibile: lui stesso usa la parola “lo scolio” quando parla del suo lavoro⁵⁴⁹. Ma i motivi per i quali egli non scrisse dei veri e propri commenti biblici non ci sono tuttora chiari.

⁵⁴⁷ E. JUNOD, *Que savons-nous des „scholie” (σχόλια-σημειώσεις) d’Origène?*, *Origenina Sexta*, G. DORIVAL, A. LE BOULLUEC (ed.), Leuven 1995, p. 133-149.

⁵⁴⁸ P. GÉHIN, *Les développements*, p. 108; cfr. : C. STEWART, *Evagrius Ponticus on Monastic Pedagogy*, In: *Abba. The Tradition of Orthodoxy in the West. Festschrift for Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia*, J. BEHR, A. LOUTH, D. CONOMOS (ed.), Crestwood 2003, p. 262-268.

⁵⁴⁹ P. es. *In Eccl.* 14.42, SCh 397, p. 78-79.138-139.

... ciascuna[anima] è diversa perché contempla qualcosa
di diverso ed è e diventa ciò che contempla.
(PLOTINO, *Enneadi* IV,3,8,15⁵⁵⁰)

Capitolo 4

La vita come lettura e contemplazione

Prima di passare alla descrizione delle diverse tappe del ritorno a Dio vedremo un modello assai interessante riguardante la caduta, la vita e l'ascesi delle creature razionali.

1. La teologia cosmica della scrittura e del libro

Poiché la protologia e l'escatologia di Evagrio, così come anche la sua teologia trinitaria e la sua cristologia, sono già state descritte da altri molte volte e in diversi modi⁵⁵¹, qui vogliamo solamente limitarci alla presentazione di quegli aspetti che sono stati trascurati negli studi citati in nota o che non sono stati sufficientemente illustrati.

Come osserva C. Stewart, un certo *summarius* della dottrina evagriana, scritto da Evagrio stesso, lo troviamo nella sua "Epistola a Melania"⁵⁵². Vorremo dunque seguire il

⁵⁵⁰ PLOTINO, *Enneadi*, G. FAGGIN (ed.), Milano 2010, p. 571.

⁵⁵¹ Esistono molti sommari della dottrina evagriana. Tra questi si devono ricordare: M. W. O'LAUGHLIN, *Origenism in the Desert*, p. 72-248; P. BETTIOLO, *Introduzione*, In: *Per conoscere*, p. 9-87; C. STEWART, *Imagless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus*, *Journal of Early Christian Studies* 9.2 (2001) p. 174-182; W. HARMLESS, *Desert Christians. An Introduction to the Literatry of Early Monasticism*, New York 2004, p. 311-371; L. DYSINGER, *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford 2005, p. 27-47 (questo libro contiene anche uno studio breve ma brillante sulla cristologia dei *Kephalaia gnostica*, p. 199-211); A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, *passim*. E inoltre, sui punti più discutibili: F. REFOULÉ, *La christologie d'Evagre et l'Origénisme*, OCP 27 (1961), p.221-266; G. BUNGE, *Hénade ou Monade? Au sujet de deux notions centrales de la terminologie évagrienne*, *Le Muséon* 102 (1989) p. 69-91.

⁵⁵² C. STEWART, *Imagless Prayer*, p. 174-175. Si deve notare che probabilmente la lettera fu scritta per Rufino (così G. BUNGE, *Briefe*, p. 193-200; invece A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 143 formula un'ipotesi sul fatto che probabilmente il traduttore siriano, interpretando erroneamente il nome di Melania come un nome maschile, abbia poi tradotto tutta la lettera usando i pronomi maschili riguardo al destinatario; tuttavia sembra essere alquanto strano il fatto che un Siriano abbia commesso un tale errore); anche questo testo può essere trattato come una chiave di lettura per i *Kephalaia gnostica*, C. STEWART, *Imagless*, p. 175. Sull'importanza dell'*Epistola a Melania* cfr. anche M. W. O'LAUGHLIN, *Origenism in the Desert*, p. 72-120, specialmente p. 72-74. Il testo è conservato soltanto in traduzione nelle lingue orientali; per un

percorso che questo testo ci indica in quanto esso contiene pensieri molto preziosi e importanti per le nostre ricerche.

La teologia dell’“Epistola a Melania” la possiamo, come fra poco vedremo, indicare con il nome di teologia cosmica⁵⁵³ del libro (o della scrittura). Lo sguardo di Evagrio abbraccia infatti tutta la storia del mondo (o dei mondi). Si deve ricordare che una descrizione cosmica del mondo e della sua storia non era nell’antichità una cosa rara⁵⁵⁴. Dobbiamo anche ricordare a proposito di questo argomento le idee gnostiche⁵⁵⁵, oppure il “Timeo” di Platone o la “Fisica” di Aristotele. L’uomo nel mondo antico guardava al cielo e si sentiva una parte dell’universo. Il Motore del cosmo era per lui un motore divino. Questi sentimenti però, spesso, non erano soltanto la causa della sua estasi gioiosa, ma anche della sua profonda paura. Il cosmo con i suoi abitanti invisibili occupava un posto importante nel pensiero contemporaneo al nostro autore⁵⁵⁶. Solamente inserendola in un tale contesto la lettera di Evagrio può essere interpretata nel suo significato più originario.

Evagrio comincia l’“Epistola a Melania” con la presentazione e poi con la spiegazione della metafora della scrittura. Il Pontico afferma che attraverso le lettere gli uomini possono vincere sia la distanza di spazio sia quella di tempo che li separa tra di loro⁵⁵⁷.

breve studio sul testo cfr. capitolo seguente; per un commento con trad. in inglese: M. PARMENTIER, *Evagrius Ponticus 'Letter to Melania'*, *Bijdragen tijdschrift voor filosofie en theologie* 46 (1985) p. 2-38.

⁵⁵³ Il concetto di ‘teologia cosmica’ fu già usato da J. PEPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne. Ambroise Exam, I 1, 1-4*, Paris 1964. Se là il concetto si riferiva a idee pagane, qui lo useremo in senso cristiano. Idee simili si trovano anche negli altri scritti evagriani: il libro del mondo: *Pr.* 92, SCH 171, p. 694-696, *Per conoscere*, p. 213; In Ps 138,16 (PITRA, *Analecta sacra* III, p. 344; PG 12,1661c-d); lo studio della lettura: KG III,57, POr 28,1, p. 120-121; le cose create ci parlano di Dio: KG II,21, POr 28,1, p. 68-69.

⁵⁵⁴ D. OBBINK, *Cosmology as Initiation vs. the Critique of Orphic Mysteries*, In: *Studies on the Derveni Papyrus*, A. LAKS, G. W. MOST (ed.), Oxford 1997, p. 39-54; W. BURKET, *Star Wars or One Stable World? A Problem of a Presocratic Comogony (PDerv. Col. XXV)*, p. 167-174; W. ULLMANN, *The Cosmic Theme of the 'Prima Clementis' and its Significance for the Concept of the Roman Rulership*, *StPatr* 11, F. L. CROSS (ed.), Berlin 1972, p. 85-91 etc.

⁵⁵⁵ Cfr. Z PLESE, *Poetics of the Gnostic Universe. Narrative Cosmology in the 'Apocryphon of John'*, Leiden-Boston 2006.

⁵⁵⁶ Per una descrizione più precisa di tutte le sfumature riguardanti questo argomento: E. R. DODDS, *Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, trad. G. LANATA, Firenze 1970.

⁵⁵⁷ Cfr. un pensiero simile: BASILIUS CAESARIENSIS, *Epistula* 2,1; *Lettere*, vol. 1, Torino 1983, p. 60-61.

La scrittura non è limitata dalla morte. Può infatti narrare il presente, il passato e il futuro. La scrittura è un grande dono di Dio che ci dimostra la Sua grandezza e il Suo amore⁵⁵⁸.

In questa metafora sono nascosti diversi livelli. Al di sopra di tutto si trova il Padre. Ma Lui, che per il momento non ci è accessibile, possiede due Lettere, cioè il Figlio e lo Spirito, leggendo le quali noi possiamo studiarLo⁵⁵⁹. Ma per poter raggiungere la contemplazione, questo significa la “lettura” del Figlio e dello Spirito, dobbiamo prima “leggere” il mondo creato (scritto?) dal Padre attraverso di Loro⁵⁶⁰. Possiamo dunque osservare in questo cammino di conoscenza un certo progresso: all’inizio la “lettura” delle cose visibili, poi di quelle invisibili e finalmente attraverso il Figlio e lo Spirito si giunge alla contemplazione del Padre stesso⁵⁶¹.

Evagrio sottolinea da un lato la distanza che esiste tra noi e Dio, mentre dall’altro ci dice che già abbiamo avuto la possibilità di stare insieme con il nostro Creatore; ma purtroppo siamo caduti (nel nostro testo l’autore non ci spiega né il perché e neppure il modo). Afferma soltanto che quelli che sono già purificati possono lasciare la contemplazione (“la lettura”) della natura creata, e rivolgersi alla contemplazione (“la lettura”) del Figlio e dello Spirito⁵⁶².

Come sappiamo già Ireneo aveva chiamato il Figlio e lo Spirito “le mani del Padre”⁵⁶³. Invece qui Evagrio li chiama uno la Mano (il Figlio) e uno il Dito (lo Spirito)⁵⁶⁴ di Dio oppure, parlando di entrambi, Li indica come “le Lettere”⁵⁶⁵ di Dio. In entrambi i casi la metafora della scrittura funziona benissimo: in principio il Padre “scrive” il Figlio e lo Spirito, poi usando la Mano e il Dito “scrive” il mondo. Evagrio sottolinea che se la lettera che un uomo scrive ad un amico non riesce ad esprimere tutti i sentimenti del suo autore, invece le Lettere del Padre, ossia il Figlio e lo Spirito, poiché non sono crea-

⁵⁵⁸ W. FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus*, p. 610–619; trad. ingl. M. PARMENTIER, *Evagrius of Pontus. Letter to Melania*, *Bijdragen* 46 (1985) p. 2–38; i paragrafi sono presi dall’edizione di PARMENTIER, poi pagina di quel edizione. *Ep. ad Mel.* 3-5, p. 8-9.

⁵⁵⁹ *Ep. ad Mel.* 3, p. 10

⁵⁶⁰ *Ep. ad Mel.* 2, p. 8-9.

⁵⁶¹ *Ep. ad Mel.* 3, p. 10.

⁵⁶² *Ep. ad Mel.* 2, p. 9.

⁵⁶³ IRENEUS, *Adversus haereses* V,6,1, SCh 153, p. 72-73, IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, A. COSENTINO (ed.), CTP 208, Roma 2008, p. 320-322.

⁵⁶⁴ *Ep. ad Mel.* 2, p. 9.

⁵⁶⁵ *Ep. ad Mel.* 3.4, p. 10-11.

ture ma il riflesso stesso di Dio (forse qui fu usata la parola greca εἰκὼν) trattano di Lui in modo preciso e sufficiente⁵⁶⁶. Al di sotto della Trinità si trova il mondo creato – diviso in cose invisibili (gli angeli, ecc.) e cose visibili (le stelle, ecc.)⁵⁶⁷. Anch'esse sono delle lettere che dobbiamo studiare per avere la possibilità di accedere allo studio del Figlio e dello Spirito, e poi finalmente poter giungere alla contemplazione del Padre. Dunque la scrittura non fu inventata da Dio dopo la caduta, poiché già il Figlio e lo Spirito sono essi stessi le lettere del Padre! La caduta invece causò un prolungamento delle catene della scrittura aggiungendovi lo studio delle nature visibili e invisibili⁵⁶⁸. Possiamo notare una certa regola: per comprendere le realtà più alte e sublimi è necessario lo studio delle realtà inferiori; dunque Evagrio suppone l'esistenza di un certo ordine metafisico con i diversi livelli che si dovrebbero superare partendo naturalmente da quelli più bassi per giungere fino a quelli più alti⁵⁶⁹.

Tuttavia non basta avere un libro o una lettera per poterli leggerle, bisogna imparare a leggere in generale⁵⁷⁰. Nell'“Epistola a Melania” Evagrio dice soltanto che per poter “leggere” il Padre si deve prima “studiare” la natura creata, ma non ci spiega in che modo possiamo prepararci ad affrontare questo studio. Forse non c'era bisogno di farlo, poiché Melania (o Rufino) già conoscevano la dottrina del Pontico, dunque alcune cose sono rimaste *in nuce*. Tuttavia possiamo qui individuare, senza grande fatica, le diverse tappe di questo percorso, del resto ben conosciute dalla lettura degli altri scritti evagria-

⁵⁶⁶ *Ep. ad Mel.* 4, p. 11.

⁵⁶⁷ Per quanto Evagrio dice sulle stelle: KG III,37;62;V,29;31;VI,88, POr 28,1, p. 112-113.122-123.188-189.255-256; *Cap. cogn.* 18, *Le Muséon* 44 (1931), p. 59-60, BAÂN, p. 304; per paragonarlo cfr. DIDIMO, *In Gen.* 75,26-76,10, SCh 233, p. 186-187. L'argomento della natura e del ruolo delle stelle fu importante già per i Greci; cfr. M.P. NILLOSON, *The Origin Belief among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies*, *Harvard Theological Review* 33 (1946) p. 1-8; J. PEPIN, *Théologie cosmique*, p. 149-151; per quanto Origene sembra essere l'ispiratore del pensiero di Evagrio: A. SCOTT, *Origen and the Life of the Stars. A History of an Idea*, Oxford 1994. Tuttavia vale la pena sottolineare anche le radici bibliche di queste speculazioni astrali.

⁵⁶⁸ Questa distinzione potrebbe essere forse un segno dell'influsso esercitato da parte del *Credo* di Nicea?

⁵⁶⁹ Cfr. KG I,27, POr 28,1, p. 28-29 sui cinque gradi della conoscenza; *Pr. Prl.* [8], SCh 171, p. 490-493, *Per conoscere*, p. 188, cfr. anche un commento più vasto SCh 170, 52-55. L'autore dell'*Historia monachorum* (versione greca) racconta che a Nitra ha incontrato prima i fratelli che lo hanno istruito sulle virtù e poi altri, che gli hanno trasmesso la dottrina sulla θεωρία (HMG XX,6, p. 120); dunque anche qui possiamo osservare che, forse, esisteva un certo programma educativo.

⁵⁷⁰ *Ep. ad Mel.* 3, p. 10.

ni. Dunque, senza dubbio, nella contemplazione (o lettura) della Trinità consisterebbe la cosiddetta ‘teologia’ (qui descritta come la “lettura” del Padre attraverso il Figlio e lo Spirito)⁵⁷¹; essa è preceduta dalla contemplazione della natura creata (suddivisa fra contemplazione delle cose visibili e invisibili)⁵⁷² e dalla purificazione (*praktike*).

Evagrio descrive dunque il cammino di ritorno al Padre facendo uso di termini quali lettura e studio. Nelle pagine seguenti proveremo a vedere come questi concetti si armonizzassero con la lettura della Bibbia e quale è il ruolo delle Sacre Scritture in ognuna delle tappe sopramenzionate. Ma prima dobbiamo soffermarci a precisare i molti aspetti di questo esercizio, sia da un punto di vista storico sia da un punto di vista filologico.



2. Il vocabolario

Ora dobbiamo analizzare un po’ più approfonditamente il vocabolario di questo modello evagriano.

a. La lettera

Frankenberg nella sua ritraslazione usa il termine γράμμα. Oltre al significato semplice di “lettera”, il sostantivo greco possedeva sfumature diverse, collegate anche all’ambiente scolastico, dove stava ad indicare solitamente il livello più alto dell’edu-

⁵⁷¹ O “il regno di Dio” (βασιλεία Θεοῦ), *Pr.* 3, SCh 171, p. 500-503, *Per conoscere*, p. 193.

⁵⁷² O “il regno dei cieli” (βασιλεία οὐρανῶν), *Pr.* 2, SCh 171, p. 498-501, *Per conoscere*, p. 193.

cazione⁵⁷³, o a quello esegetico, dove fu usato per indicare uno dei sensi delle Scritture. Gregorio di Nissa usava questo concetto per indicare il senso letterale delle Scritture⁵⁷⁴, ma, come osserva Gargano, γράμμα aveva per lui una sfumatura peggiorativa, poiché suggerisce al lettore l'insufficienza del senso letterale⁵⁷⁵.

La logica del testo siriano sembra però essere un po' diversa rispetto alla ritraduzione di Frankenberg. Dobbiamo poi ricordare che la lingua siriana per indicare le lettere (al plurale) ricorre solitamente a termini assolutamente diversi rispetto a quelli che usa per indicare una lettera singola⁵⁷⁶. A causa della perdita del testo greco non si può argomentare in modo soddisfacente sulla qualità della traduzione siriana.

È possibile risalire alle fonti della metafora evagriana? Il cielo fu paragonato ad un libro (un rotolo!) (βιβλίον) già nell'Apocalisse⁵⁷⁷ e così anche l'idea del Figlio come "lettera" poteva trovare la sua ispirazione nella Bibbia (Gesù chiama se stesso "Alpha e Omega"⁵⁷⁸). I cieli paragonati ad un libro li incontriamo anche nella letteratura apocriфа⁵⁷⁹, però non ci sono nei testi evagriani dei brani che ci suggeriscano una sua conoscenza diretta degli apocrifi. Sulle lettere celesti scriveva anche Origene⁵⁸⁰. Specialmente un testo del suo "Commento al Vangelo di Giovanni" si sposa bene con le idee di Evagrio: attraverso la lettura delle lettere di Dio possiamo avvicinarci alle realtà celesti⁵⁸¹. Ciò che sembra essere anche più interessante è l'uso nel commento origeniano della parola

⁵⁷³ Basti ricordare il passo dove si dice che Antonio non studiava le γράμματα, VA 1, SCh 400, p. 130-131; *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 108 oppure dove Antonio dice ai discepoli che gli Elleni lasciano la patria e viaggiano per mare per poter studiare la γράμματα (VA 20, SCh 400, p. 188-189, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 138); forse qui Atanasio fa un'allusione ai viaggi fino ad Atene per studiare la retorica e filosofia. Cfr. R. CALDERINI, *Gli ἀγράμματοι nell'Egitto greco-romano*, *Aegyptus* 30 (1950) p. 14-41; E. MAJOR-LEONHARD, *Ἀγράμματος: An Aspect of Greek Society in Egypt*, *Harvard Studies in Classical Philology* 75 (1971) p. 161-175.

⁵⁷⁴ M. SIMONETTI, *Lettera e/o*, p. 154.

⁵⁷⁵ G.I. GARGANO, *La teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei Cantici. Indagine su alcune indicazioni di metodo esegetico*, OCA 216, Roma 1981, p. 155.

⁵⁷⁶ Tuttavia dobbiamo notare una grande ricchezza della lingua siriana in questo campo. Ci sono almeno otto parole per rendere il concetto di "lettera", cfr. C. BROCKELMANN, *Lexicon syriacum*, p. 888.

⁵⁷⁷ Ap 6,14.

⁵⁷⁸ Ap 1,8.

⁵⁷⁹ *Il libro di Henoch* 81,2; 93,2; 103,2; 106,19, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, P. SACCHI (ed.), Torino 1981, p. 594.637.656.663.

⁵⁸⁰ ORIGENES, *Commentarius in Ioannem* I,11,68, SCh 120, p. 94-95 (con commento), CORSINI, p. 136.

⁵⁸¹ Se poi ci sono, come ci sono, scritti di Dio che i santi, ai quali è concessa la conoscenza delle cose tutte, asseriscono di leggere nelle tavolette del cielo, le lettere per mezzo delle quali queste realtà

στοιχεῖα che può significare sia lettere sia elementi dai quali tutto è creato⁵⁸². In questo caso dunque siamo molto vicini sia alla contemplazione dei principi secondo l'antica tradizione dei filosofi presocratici, sia alla θεωρία della natura creata raccomandata da Evagrio⁵⁸³. Origene potrebbe essere anche colui che ha suggerito ad Evagrio di chiamare il Figlio “lettera”⁵⁸⁴.

Però il testo che più si avvicina a questo concetto e che probabilmente poteva essere letto da Evagrio si trova nel “Commento alla Genesi” di Origene. Sembra molto probabile che Evagrio potesse avere contatto con questo testo: anche oggi lo possiamo leggere nella “Philocalia” redatta dai Padri Cappadoci maestri di Evagrio. L'Alessandrino discute dunque l'argomento del cielo come libro, come segno di Dio. Mostra Giacobbe come colui che sapeva leggere gli οὐράνια γράμματα⁵⁸⁵. I cieli sono anche un libro nel quale leggono gli angeli⁵⁸⁶. Dunque anche loro diventano come le lettere e i segni celesti. L'Alessandrino fa un bellissimo paragone chiamando i cieli la “Bibbia degli angeli”⁵⁸⁷. Questa idea concorda con le idee di Platone espresse nel “Timeo”.

Pensieri molto simili li possiamo ritrovare anche in Atanasio e nella sua opera “Contro i pagani”⁵⁸⁸. Il vescovo di Alessandria scrive che la creatura a causa della sua bellezza armoniosa, come una pagina scritta, fa conoscere il suo Creatore a colui che la scruta con sapienza. Richiamandosi a san Paolo, e rifacendosi probabilmente anche al Libro della

celesti possono essere lette, sono gli aspetti del Figlio di Dio, distribuiti dall'Alfa via via fino all'Omega”, ORIGENES, *Commentarius in Ioannem* I,31,221, SCh 120, p. 168-169, CORSINI, p. 179.

⁵⁸² LAMPE, p. 1260-1261; cfr. anche: J. PEPIN, *Théologie cosmique*, p. 307-313. In siriano incontriamo anche una parola che può essere l'equivalente di στοιχεῖα, cfr. BROCKELMANN, p. 33a.

⁵⁸³ Per Origene l'argomento dello studio e della formazione scolastica era molto importante e scriveva volentieri su questo argomento; cfr. *De principiis*, II,11,6, SCh 252, p. 406-411, il commento: SCh 253, p. 251-252, SIMONETTI, *I principi*, p. 353-355; la discussione sul millenarismo origeniano: H. PIETRAS, „*I Principi*” II, 11 di Origene e il millenarismo, In: Orig. VIII, p. 707-714.

⁵⁸⁴ ORIGENES, *Commentarius in Ioannem* I, 31, 221, SCh 120, p. 168-169, CORSINI, p. , SCh 120, p. 168-169, CORSINI, p. 179.

⁵⁸⁵ ORIGENES, *Commentarius in Genesim* 13, PG 12,84b; *The Philocalia of Origen* XXXIII,17-19, J. A. ROBINSON, Cambridge 1893, p. 205-208.

⁵⁸⁶ ORIGENES, *Commentarius in Genesim* 11-12, PG 12,77b-81; *The Philocalia* XXXIII,17-19, ROBINSON, p. 205-208.

⁵⁸⁷ ORIGENES, *Commentarius in Genesim*; PG 12,84b, *The Philocalia* 20-21, ROBINSON, p. 209. In questo caso si deve osservare come per Origene le parole di Dio sono il cibo degli angeli, cfr. *Commentarius in Ioannem* XIII,33, SCh 222, p. 144-147; *De oratione* 27,2; ORIGENES, *In Iesu Naue homiliae*, SCh 71, p. 410-411.

⁵⁸⁸ ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Oratio contra genetes*, T, CAMELOT (ed.), SCh 18bis, Paris 1977.

Sapienza, Atanasio scrive che tale tipo di rivelazione si rende necessario a causa dell'invisibile natura divina⁵⁸⁹. Il testo che segue il nostro brano descrive con precisione come la contemplazione della creatura conduce l'uomo a credere in un Dio unico⁵⁹⁰.

Questa idea del mondo paragonato a un libro la troviamo espressa da Antonio il Magno⁵⁹¹. Si potrebbe forse ipotizzare che Antonio sia la fonte di questa idea del mondo inteso come libro? Nella sentenza precedente (cioè la 91) Evagrio sottolinea con forza la necessità di essere fedeli ai Padri. Forse ci troviamo qui di fronte ad una testimonianza ancora viva dell'insegnamento di Antonio? Guillaumont indica che la sentenza del "Pratico" si armonizza bene con la testimonianza di Atanasio riguardo alle relazioni di Antonio con lo studio⁵⁹². Sul libro della natura Evagrio ritornerà almeno un'altra volta⁵⁹³.

Comprendiamo allora che l'idea del mondo, visto come qualcosa che si può leggere, la incontriamo già prima di Evagrio, specialmente nel mondo alessandrino.

Evagrio parla della lettura anche nei "Kephalaia gnostica". Il traduttore siriano usò al posto di "lettera" il termine *ܠܐܠ*⁵⁹⁴. Questo concetto può indicare anche un segno del cielo oppure un'apparizione⁵⁹⁵. Dunque in questo caso la struttura del mondo, il testo sacro, i segni di Dio, diventano un grande libro, una lettera scritta a tutti (anche agli analfabeti) che proclama la volontà divina in tutto il mondo e ad ogni tempo.

b. La contemplazione

Poiché Evagrio usa lo stesso termine, *θεωρία*, sia riferendosi alla lettura di quella lettera che è il mondo sia facendo riferimento a quelle lettere del Padre che sono il Figlio e lo Spirito, possiamo supporre che egli usi questa parola per indicare il concetto di contemplazione. Vedremo quindi quali possono essere i significati di questo concetto.

⁵⁸⁹ ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Oratio contra gentes* 34-35, SCh 18bis, p. 166-169.

⁵⁹⁰ ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Oratio contra gentes* 35-45, SCh 18bis, p. 167-201; una certa ricapitolazione di questo argomento si trova nell'*Oratio contra gentes* 45, SCh 18bis, p. 201.

⁵⁹¹ *Pr.* 92, SCh 171, p. 694-695, *Per conoscere*, p. 213.

⁵⁹² SCh 171, p. 695-696; cfr. VA 1, SCh 400, p. 130-131, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 108. Se anche l'interpretazione secondo la quale Antonio non sapeva leggere è sicuramente esagerata, nella tradizione egli è ricordato come colui che non nutre un grande amore per i libri.

⁵⁹³ *In Ps.* 138,16(2), PG 24,40C-D.

⁵⁹⁴ KG III,57, POr 28,1, p. 120-121.

⁵⁹⁵ C. BROCELMANN, *Lexicon syriacum*, Gottingae 1928, p. 54. Cfr. la traduzione siriana di Luca 16,17.

1. Storia del concetto prima di Evagrio (lo sfondo)

“È un termine di grandissima importanza per il pensiero antico”⁵⁹⁶. Il verbo θεωρεῖν significa “guardare”, “contemplare”, ma anche “meditare” o “filosofare”. W. Jaeger scrisse che il termine θεωρία contiene sia un elemento razionale sia un elemento fisico dello sguardo, quello, ad esempio, di chi vede un certo tipo di spettacolo⁵⁹⁷. Si deve sottolineare questo duplice riferimento alla visione e allo sguardo. Ἀλληγορία significa ‘dire altre cose’, invece qui ci troviamo nell’ambiente proprio di un altro senso, il senso della vista. Che cosa dunque possiamo vedere, in che modo possiamo migliorare il nostro occhio, che cosa dobbiamo voler vedere e in tutto questo qual’è il ruolo delle Scritture?

Per i presocratici e poi anche per Platone, Aristotele e Plotino (per enumerare soltanto i nomi dei più importanti) il termine θεωρία fu usato per indicare, tra l’altro, la contemplazione⁵⁹⁸. I Presocratici (pitagorici, Democrito, Anassagora) trattarono della contemplazione del principio, ἀρχή (fuoco, acqua e così via)⁵⁹⁹. Secondo Anassagora la θεωρία è lo scopo e il fine della vita⁶⁰⁰. Quest’idea, come vedremo, non si esaurì con lui.

Per Platone la θεωρία è un atto del νοῦς⁶⁰¹. Tuttavia egli usa di solito questo termine riferendosi agli spettacoli⁶⁰². Aristotele pensava che la θεωρία fosse un’attività propria di Dio; l’uomo può partecipare a questa attività spirituale nei limiti in cui egli stesso

⁵⁹⁶ Gregorio di Nissa. *Dizionario*, L. F. MATEO-SECO, G. MASPERO, Roma 2007, p. 536. Cfr. una breve storia del concetto scritta da S. Lilla con la bibliografia essenziale: NDPAC 3,5344-5346; nel mondo pagano: R. ARNOU, *La contemplation chez anciens philosophes de monde grécs-romain*, DSp 2, 1716-1742. Cfr. anche A. LOUTH, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford 1981, p. 75-97; come era importante per i primi monaci: F. VECOLI, *Lo spirit soffia nel deserto. Carismi, discernimento e autorità nel monachesimo egiziano antico*, Brescia 2006, p. 79-84.

⁵⁹⁷ Cfr. anche: P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, vol. 2, Paris 1970, p. 433-434 dove l’autore ci mostra tutto il ambiente attorno a θεωρός e il suo contesto religioso classico (pagano).

⁵⁹⁸ Ma dobbiamo ricordare che mai la parola θεωρία era riservata soltanto all’uso sacro, R. ARNOU, *La contemplation*, DSp2, 1718; A. LOUTH, *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Oxford 1981, p. 13-17; G. REALE, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Milano 2008, p. 225-240.

⁵⁹⁹ Qui subito viene alla mente l’evagriana contemplazione della natura creata.

⁶⁰⁰ DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, p. 388, v. 5. In modo simile Aristotele, cfr. sotto.

⁶⁰¹ PLATO, *Respublica* VII,532c.

⁶⁰² PLATO, *Phaedrus* 58b; *Legies* 12.951c; *Philebus* 38b.

è parte della divinità⁶⁰³. Ma si deve ricordare che per lo Stagirita la θεωρία è anche lo scopo della vita umana e la causa del piacere⁶⁰⁴.

Plotino scrisse un trattato sulla θεωρία⁶⁰⁵. Possiamo leggere delle bellissime pagine dove il filosofo descrive il metodo dei suoi esercizi di θεωρία del mondo creato⁶⁰⁶, oppure dove mostra la bellezza del cosmo⁶⁰⁷. Questa contemplazione, che può e deve cambiare l'uomo stesso, trova la sua causa nella virtù e la virtù trova la sua origine nella contemplazione⁶⁰⁸. Come riassume P. Hadot: la vita consiste per Plotino nella contemplazione; il fine dell'uomo si trova in questo cambiamento compiuto attraverso la separazione dal corpo e la crescita nella virtù⁶⁰⁹.

Nella Bibbia greca la θεωρία viene usata soltanto alcune volte. Forse il più bell'uso lo fa Luca, quando chiama così la crocifissione di Gesù⁶¹⁰.

Nel IV e specialmente nel V secolo il termine θεωρία divenne molto popolare nell'esegesi cristiana. Bate constata nel suo articolo, che la parola θεωρία fu usata sia negli ambienti antiocheni sia in quelli alessandrini. Lo studioso afferma anche che il concetto proviene dal circolo dei platonici, dove fu usato, come già ad Alessandria, come un sinonimo di ἀλληγορία⁶¹¹.

⁶⁰³ ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea* 10.7.1177ff.

⁶⁰⁴ ARISTOTELES, *Metaphisica* L 1072b.

⁶⁰⁵ PLOTINUS, *Enneadi* III, 8, 6. La scrisse in modo forte: ὥστε καὶ τοῖς πράττουσιν ἡ θεωρία τέλος (Per coloro che agiscono la contemplazione è il fine, PLOTINO, *Enneadi*, G. FAGGIN (ed.), Milano 2010, p. 514-515). Come mostra P. ARNOU, *Praxis et theōria : étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, Paris 1921, p. 49-50 Plotino usava θεωρία in senso ben diverso rispetto a Platone e Aristotele.

⁶⁰⁶ P. es. PLOTINUS, *Enneadi* II,9,17,4; V,8,9,1.

⁶⁰⁷ PLOTINUS, *Enneadi* V,8,4,4; VI,7,12,22.

⁶⁰⁸ PLOTINUS, *Enneadi* VI,9,11,46.

⁶⁰⁹ P. HADOT, *Plotino o la semplicità*, p. capitolo. 5.

⁶¹⁰ Lc 23,48; in modo simile, cioè come spettacolo religioso, θεωρία fu usata anche dai pagani, cfr. R. ARNOU, *La contemplation*, 1717. Gli altri esempi: il guardare la sfilata dei soldati in 2 Mac 5, 26 (simile: XENOPHON, *Anabasis* I,2,16); la visione di Giuda in 2 Mac 15,12.

⁶¹¹ H. N. BATE, *Some Technical Term of Greek Exegesis*, JTS 24 (1923), p. 61-63. Cfr. anche: F. M. YOUNG, *The Biblical Exegesis*, p. 161-185 dove si esaminano entrambi i concetti nel contesto cristiano. La θεωρία secondo Origene: H. CROUZEL, *Origene et la 'connaissance mystique'*, Paris 1961, p. 375-379; là ci sono tutte le indicazioni dei brani origeniani.

Come esempio vediamo quanto sulla *θεωρία* scriveva Gregorio di Nissa⁶¹². Daniélou così definisce il concetto usato da Gregorio: “In modo generale *θεωρία* è l’attività dello spirito che conosce la realtà intelligibile delle cose senza fermarsi alla loro apparenza sensibile”⁶¹³. Citiamo anche le precisazioni di Gargano: “il termine (*θεωρία*) indica un affinamento, un assottigliamento, una polverizzazione (e in questo senso una ‘spiritualizzazione’) della lettera ‘corposa’ e ‘spessa’, della Sacra Scrittura”⁶¹⁴.

Gregorio di Nissa illustra i tre possibili significati del termine *θεωρία*: esso può indicare una conoscenza scientifica reale, una conoscenza mistica oppure può riferirsi al metodo esegetico⁶¹⁵. Esaminiamo brevemente queste tre definizioni.

Parlando della conoscenza scientifica dobbiamo sempre ricordare che la parola “scienza” non è da intendersi in senso moderno (in inglese, ad esempio, la parola “science” assume connotati ben precisi e si applica a discipline come la biologia o l’astronomia) ma nel modo in cui la usarono Plotino, Plutarco, Galieno, il medioplatonismo e il neoplatonismo. Allora, e questo è molto interessante, il termine *θεωρία* (inteso in senso scientifico) per Gregorio non si riferisce soltanto al mondo visibile ma intende oltrepassarlo. L’uomo, che si occupa della *θεωρία* in questo senso, è dotato di quell’intelligenza che possiamo definire *θεωρητικός*. In questa capacità intellettuale dell’uomo intravediamo un riflesso dell’immagine di Dio che egli porta in sé⁶¹⁶. Nel suo trattato “Sulla verginità” Gregorio analizza questa facoltà dell’uomo nel suo rapportarsi con la creazione; facoltà che lo rende capace di comprensione e di discernimento⁶¹⁷. La *θεωρία* del mondo quotidiano è una delle finalità dello spirito⁶¹⁸.

⁶¹² J. DANIÉLOU, *La θεωρία chez Grégoire de Nysse*, In: StPatr 11, F. L. CROSS (ed.), Berlin 1972, p. 130-145; A. LOUTH, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford 1981, p. 75-97.

⁶¹³ J. DANIÉLOU, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, p. 1-25. Tutto questo capitolo è una monografia sulla *θεωρία* secondo Gregorio.

⁶¹⁴ G. I. GARGANO, *La teoria*, p. 175.

⁶¹⁵ J. DANIÉLOU, *La θεωρία chez Grégoire de Nysse*, In: StPatr 11, F. L. CROSS (ed.), Berlin 1972, p. 130; cfr. anche: G. I. GARGANO, *La teoria*, p. 33-37. J. DANIÉLOU non si occupa degli esempi “quotidiani”: sguardo, ecc. Più avanti ci limitiamo soltanto alla ripetizione delle conclusioni di entrambi gli studi ricordati in precedenza.

⁶¹⁶ GREGORIUS NYSSENUS, *Dialogus de anima et resurrectione* 89, GREGORIO DI NISSA, *Sull'anima e la risurrezione*, I. RAMELLI (ed.), Milano 2007, p. 436-439.

⁶¹⁷ GREGORIUS NYSSENUS, *De virginitate* X,1; XXII,1, Sch 119, p. 368-374.510-517.

⁶¹⁸ GREGORIUS NYSSENUS, *Contra Eunomium* II,574, W. JAEGER (ed.), GNO I, Leiden 1960, p. 393-394.

Il senso mistico, che pure incontriamo negli scritti di Gregorio ha certe caratteristiche comuni con gli scritti degli autori pagani e, in particolare, con le opere di Plotino. La θεωρία gregoriana può star ad indicare sia un'attività dello spirito che si occupa delle realtà divine sia la visione stessa di queste realtà. Il primo senso, che chiamiamo mistico, viene solitamente inteso come opposto alla vita pratica⁶¹⁹. In questo caso dunque θεωρία sta ad indicare, semplicemente, la vita contemplativa⁶²⁰. Come esempio di questa vita è presentato Mosè⁶²¹. Lui ha condotto il popolo fino al monte Sinai, che è il simbolo della contemplazione, per poi occuparsi finalmente della θεωρία τῶν ἀοράτων (la contemplazione delle cose invisibili)⁶²². Si deve naturalmente ricordare che per giungere a questo grado di θεωρία sono richieste la purificazione e la conversione del cuore⁶²³.

Ovviamente possiamo trovare le tracce sia della θεωρία in senso scientifico sia della θεωρία in senso mistico o spirituale. Con θεωρία τῶν ὄντων, si intende l'interpretazione della natura visibile esemplificata nella via che conduce ai piedi del monte Sinai. Di questa contemplazione di Dio, accessibile anche ai pagani, trattano le omelie sulle beatitudini⁶²⁴. La seconda tappa, θεωρία τῶν νοητῶν (νοητά probabilmente significa qui le realtà della fede), prepara alla θεωρία delle cose invisibili, cioè all'entrata nelle tenebre del Sinai. Gregorio sottolinea, probabilmente a causa delle sue polemiche con Eunomio, la trascendenza di Dio. Forse per questo il viaggio di un contemplativo

⁶¹⁹ Qui ovviamente subito vengono alla mente *la praktike e la theoretike* di Evagrio. Per la storia di questa opposizione: Sch 170, p. 40-48.

⁶²⁰ GREGORIUS NYSSENUS, *De vita Moysi* II, H. MUSURILLO (ed.), GNO VII.1, Leiden 1964, p. 102-103, GREGORIO DI NISSA, *La vita di Mosè*, M. SIMONETTI (ed.), Fondazione Lorenzo Valla 1996, p. 180-181; GREGORIUS NYSSENUS, *In inscriptiones psalmorum*, II,3, J. MC DONOUGH, P. ALEXANDER (ed.), GNO V, Leiden 1962, p. 75-76, GREGORIO DI NISSA, *Sui titoli dei salmi*, A. TRAVERSO, CTP 110, Roma 1994, p. 100; *Commentarius in Canticum Canticorum*, Oratio XIII, H. LANGERBECK (ed.), GNO VI, Leiden 1960, p. 394, GREGORIO DI NISSA, *Omelie sul Cantico dei cantici*, C. MORESCHINI (ed.), CTP 72, Roma 1988, p. 304-305.

⁶²¹ Specialmente nella "Vita Moysi".

⁶²² GREGORIUS NYSSENUS, *In inscriptiones psalmorum*, I,7, GNO V, p. 44, CTP 110, p. 61.

⁶²³ In modo simile ritroviamo la discussione in Cassiano: egli si chiede come i cattivi possano discutere in modo saggio sulle Scritture. E così si autorisponde: se anche i cattivi possono discutere, rimangono tuttavia nei loro peccati e tutta la loro sapienza è falsa e non porta a loro nessuna utilità. IOHANNES CASSIANUS, *Conlationes* XIV,10, CSEL 13, p. 410-411, GIOVANNI CASSIANO, *Conferenze ai monaci*, L. DATTRINO, CTP 156, Roma 2000, p. 117-119.

⁶²⁴ GREGORIUS NYSSENUS, *De beatitudinibus*, Oratio VI, GNO VII.2, J. F. CALLAHAN (ed.), Leiden-New York-Koln 1992, p. 141. L'argomento viene sviluppato nelle omelie sull'Eccl.

finisce nel buio⁶²⁵. Però, come constata il Mosè di Gregorio, vedere Dio significa seguir-Lo⁶²⁶. Qui incontriamo la parola ἀκολουθεῖν (le origine filosofiche di questo concetto sono ben conosciute), dove il cristiano non segue più la natura, come vogliono fare gli stoici, ma il Verbo incarnato⁶²⁷.

Molto spesso θεωρία sta ad indicare la ricerca del significato di un testo e dunque si riferisce più strettamente ad un lavoro di tipo esegetico⁶²⁸. Può significare anche la comprensione di un testo da parte di un commentatore. È un errore dunque dire che per Gregorio il nostro concetto sarebbe soltanto un equivalente della ἀλληγορία o del senso mistico-spirituale; Gregorio parla infatti anche di ιστορικὴ θεωρία⁶²⁹ o νοητὴ θεωρία⁶³⁰. Nel suo *Sull'Esamerone* tratta della spiegazione letterale (τῇ θεωρίᾳ τῆς λέξεως)⁶³¹. In questo caso dunque potrebbe significare semplicemente il “senso”. Infatti, come constata Daniélou: “la θεωρία est proprement l’herméneutique”⁶³², un metodo di lettura e interpretazione delle Scritture. Spesso, quando Gregorio commenta l’Antico Testamento, la parola θεωρία indica le realtà visibili che sono il simbolo delle realtà invisibili. Gregorio, spiegando il testo, subito si occupa degli eventi narrati per scoprirne poi il senso più

⁶²⁵ GREGORIUS NYSSENUS, *Commentarius in Canticum Canticorum*, Oratio XI, GNO VI, p. 326-327, CTP 72, p. 253-254; *De vita Moysi* II, GNO VII.1, p. 83-84.93-94, GREGORIO DI NISSA, *La vita di Mosè*, p. 146-149.164-167.

⁶²⁶ GREGORIUS NYSSENUS, *De vita Moysi* II, GNO VII.1, p. 120-121, GREGORIO DI NISSA, *La vita di Mosè*, p. 210-213.

⁶²⁷ J. DANIELOU, *Platonisme et theologie mystique*, Paris 1953, p. 291-307.

⁶²⁸ GREGORIUS NYSSENUS, *In inscriptiones psalmorum*, II,1, GNO V, p. 69, CTP 110, p. 93.

⁶²⁹ GREGORIUS NYSSENUS, *In inscriptiones psalmorum*, II,2, GNO V, p. 72, CTP 110, p. 95-96.

⁶³⁰ GREGORIUS NYSSENUS, *Contra Eunomium* II, 222,227,232, GNO I, p. 290.292-293.

⁶³¹ GREGORIUS NYSSENUS, *In Hexameron*, GNO IV.1, H. R. DROBNER (ed.), Leiden-Boston 2009, p. 33 dove θεωρία nel metodo esegetico di Gregorio è collegata anche con λέξις. Per qualche esempio commentato di questo cfr.: G. I. GARGANO, *La teoria*, p. 177-185. Gregorio mette in opposizione θεωρία e ιστορία, cfr. Gregorii Nysseni, *De vita Moysis*, In: Gregorii Nysseni, *Opera*, vol. VII,1, H. MUSURILLO (ed.), Leiden 1964, p. 45; forse nel senso di opposizione tra la coscienza di un fatto concreto (ιστορία), espresso attraverso λέξις, e la coscienza totale della realtà (θεωρία). La seconda parte di quest’opera è intitolata appunto “θεωρία”, alcuni manoscritti aggiungono: εἰς τὸν Μωυσέως βίον, perché la prima parte dell’opera semplicemente racconta degli avvenimenti della vita del patriarca, questo titolo della seconda parte sembra accordarsi molto con tutto ciò che abbiamo detto sulla differenza tra θεωρία e ιστορία secondo Gregorio.

⁶³² J. DANIELOU, *La θεωρία chez Grégoire de Nysse*, In: StPatr 11, Berlin 1972, p. 143.

profondo. La sua “Vita di Mosè”⁶³³ è, forse, l’esempio più luminoso che possiamo portare a sostegno di questo argomento.

Un esempio molto significativo lo troviamo nella cosiddetta seconda orazione teologica di Gregorio di Nazianzo⁶³⁴. Diciamo significativo poiché la meditazione sulla natura creata che viene proposta da quest’autore sembra in ogni luogo simile a quella proposta poi da Evagrio stesso.

Il testo sembra essere scritto come un modello di esercizio spirituale. L’autore indica al lettore il percorso del pensiero: in che modo deve contemplare il mondo, prima materiale⁶³⁵ e poi spirituale⁶³⁶, per poter arrivare alla conoscenza certa della natura divina.

Nei testi monastici, come vedremo in seguito, molto spesso possiamo trovare il nostro concetto. Nella “Vita di Antonio” scritta da Atanasio il termine θεωρία viene usato parecchie volte⁶³⁷.

La prima volta esso è usato per descrivere il potere che hanno gli ariani⁶³⁸. Atanasio scrive che Antonio ha visto quella θεωρία. La seconda volta il termine viene usato in un altro senso: Antonio si ritira nel suo eremo e là gioisce a motivo della visione delle cose divine (ἔχαιρε μὲν τῇ τῶν θείων θεωρίᾳ)⁶³⁹. Invece le molte θεωρίαι (forse nel significato che incontriamo nel capitolo 84) sono un segno evidente della forza di un asceta⁶⁴⁰.

⁶³³ Possiamo anche aggiungere che una certa prova dell’uso del concetto da parte di Gregorio sarebbe dato dalla constatazione che l’indice delle parole greche nell’edizione “Vita di Mosè” fatta da Daniélou per “Sources Chrétiennes” mostra, che θεωρία viene usata nell’opera almeno 30 volte, Sch 1 bis, Paris 1955, p. 149.

⁶³⁴ GREGORIUS NAZIANZENSUS, *Oratio* 28, SCh 250, p. 100-175, GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*, C. SANI, M. VINCELLI (ed.), Milano 2002, p. 656-693.

⁶³⁵ GREGORIUS NAZIANZENSUS, *Oratio* 28,22-30, SCh 250, p. 144-171, *Tutte le orazioni*, p. 678-693.

⁶³⁶ GREGORIUS NAZIANZENSUS, *Oratio* 28,31, SCh 250, p. 170-175, *Tutte le orazioni*, p. 692-693.

⁶³⁷ Cfr. lo studio del vocabolario attorno alla θεωρία nell’opera di Atanasio: L. Th. LORIE, *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii with Reference to Fourth and Fifth Century Monastic Literature*, Nijmegen 1955, p. 144-152. L’autore si occupa soprattutto della traduzione latina, senza però tralasciare un esame del sottofondo greco (facendo uso nel suo lavoro del testo greco come lo troviamo nell’edizione del Migne).

⁶³⁸ VA 80, SCh 400, p. 344-345, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 202-203. Per indicare invece la visione diabolica (qui indicata però con il verbo): VA 51.66, p. 274-275.308-309, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 173-174.188-189.

⁶³⁹ VA 84, SCh 400, p. 352-353, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 207-208.

⁶⁴⁰ VA 13, SCh 400, p. 170-171, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 130.

Accanto a questi testi dove il nostro vocabolo sottintende significati mistici possiamo prenderne in considerazione altri dove questo termine rientra invece nell'uso quotidiano. Leggiamo della stima con la quale Antonio guardava agli asceti⁶⁴¹, oppure dell'esempio che egli propone parlando delle osservazioni che i medici fanno guardando un malato e congetturando, in base a casi simili osservati in precedenza, sulle possibili conseguenze della malattia⁶⁴². Quest'uso del termine fatto nella "Vita di Antonio" mostra bene come il concetto di θεωρία fosse nell'antichità popolare e come avesse messo le sue radici sia nella lingua quotidiana sia nel linguaggio teologico.

Per riassumere l'argomento ci rivolgiamo a Lampe. Possiamo individuare almeno quattro significati principali: il letterale (nel senso dello sguardo, ossia di quello che si vede), il metaforico (nel senso di conoscenza e anche di una speculazione intellettuale oppure di una scienza in genere) e poi la contemplazione spirituale (Lampe ci mette in guardia sul fatto che spesso è molto difficile distinguere tra contemplazione spirituale e filosofica). Quest'ultimo significato è molto ricco. L'autore ne indica le diverse sfumature le quali, alle volte, sembrano essere tra loro in opposizione: la θεωρία può indicare lo scopo della vita umana, ma anche la conoscenza di Dio o la purificazione dello spirito, oppure il frutto della purezza del cuore (o dello spirito); ma la θεωρία conduce anche all'unità con Cristo. Finalmente arriviamo al quarto significato, ossia a quello esegetico. In questo caso il nostro concetto può star ad indicare sia le visioni dei profeti e degli apostoli (e questo sembra essere un po' legato al significato precedente) sia il senso spirituale delle Scritture. Spesso fu usato come sinonimo di ἀλληγορία, specialmente negli ambienti alessandrini. Possiamo fare l'ipotesi che θεωρία, come concetto esegetico, fosse legata all'idea di visione, nel senso di "vedere di più". Il testo di un Apostolo o di un profeta sarebbe dunque il contenuto di una visione (θεωρία) poi messa per iscritto⁶⁴³, di un'esperienza che l'autore del testo sacro era intenzionato a condividere con gli altri.

⁶⁴¹ VA 4, SCh 400, p. 140-141, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 115.

⁶⁴² VA 33, SCh 400, p. 226-227, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p.152-153. Altri esempi sul vedere qualcosa: VA 92,89 ecc.

⁶⁴³ Come ad esempio scrive Palladio nella *Storia lausiaca* su una confessione di Isidoro: "[Isidoro] era così compenetrato delle Sacre Scritture e dei dogmi divini, che persino durante i pasti comuni con i confratelli entrava in estasi (ἐκστάσεως) e restava assorto in silenzio; e quando veniva pregato di raccontare in che modo avvenissero le sue estasi, rispondeva: 'Nel mio pensiero (διανοίᾳ) sono andato lontano, rapito da una contemplazione (θεωρίας τινός)'" , HL 1,3, BARTELINK, p. 18-19

2. Θεωρία secondo Evagrio

La parola θεωρία viene usata negli scritti evagriani molte volte. Proveremo ad offrire un tentativo di sistematizzazione dell'argomento⁶⁴⁴.

In quali espressioni Evagrio usa il concetto di θεωρία? Possiamo trovare φυσική θεωρία⁶⁴⁵ πνευματική θεωρία⁶⁴⁶ θεωρία τῶν γεγονότων⁶⁴⁷ θεωρία τῆς ἁγίας τριάδος⁶⁴⁸. È possibile distinguere qui tra due tipi di qewri,a: la θεωρία del mondo creato (θεωρία τῶν γεγονότων) e θεωρία della Trinità (θεωρία τῆς ἁγίας τριάδος). La θεωρία τῶν γεγονότων è per noi un vestito di bisso, invece la θεωρία τῆς ἁγίας τριάδος è per lui un vestito di porpora⁶⁴⁹. L'inizio della prima si trova al termine della *praktike* (è nello stesso momento che comincia la γνώσις⁶⁵⁰); la θεωρία del mondo ha i suoi diversi livelli⁶⁵¹. Il fine della θεωρία del mondo creato è la teologia e questa non avrà mai fine⁶⁵². È dunque ovvio che questa seconda è meglio della prima⁶⁵³. Disprezzarla è un suicidio⁶⁵⁴. Quando è giunta alla sua perfezione si può definire come la più sublime attività dell'anima⁶⁵⁵ forse perché la rende simile a Cristo, il vero Ecclesiasta⁶⁵⁶. La θεωρία della natura creata non si limita però

⁶⁴⁴ Per una sintesi già divenuta classica: DSp II, 1775-1785; qui vogliamo occuparci particolarmente dello sguardo. Per un'ottima sintesi : J. KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus*, p. 27-76.

⁶⁴⁵ Pr. 84, SCh 171, p. 674, *Per conoscere*, p. 211. Clemente d'Alessandria scriveva su τῆς φυσικῆς θεωρίας, *Strom.* I,176,1.

⁶⁴⁶ Pr. 32.76, SCh 171, p. 572-575. 664-665, *Per conoscere*, p. 200.210; *In Prov.* 376, SCh 340, p. 466-467.

⁶⁴⁷ Pr. 86, SCh 171, p. 676-678, *Per conoscere*, p. 211. *In Prov.* 79.378, SCh 340, p. 178-181.468-469.

⁶⁴⁸ *In Prov.* 378, SCh 340, p. 468-469.

⁶⁴⁹ *In Prov.* 378, SCh 340, p. 468-469.

⁶⁵⁰ Dobbiamo ricordare che l'ignoranza separa dalla θεωρία, cfr. *In Eccl.* 40, SCh 397, p. 134-135. Per Evagrio la θεωρία τῶν γεγονότων è identificata con la saggezza, cfr. *In Prov.* 3.79, SCh 340, p. 92-95.178-181.

⁶⁵¹ Pr. 54, SCh 171, p. 624-625, *Per conoscere*, p. 205-206. Cfr. KG VI,49, POr 28,1, p. 236-237. Contemplazione naturale prima e contemplazione naturale seconda: KG II,2.4.13.20.38-42, POr 28,1, p. 60-63.66-69.76-77. Cfr. anche: A. GUILLAUMONT, *Les 'Kephalalaia gnostica'*, p. 22.

⁶⁵² Pr. 84, SCh 171, p. 674-675, *Per conoscere*, p. 211. Cfr. l'idea evagriana della scienza/ignoranza infinita: KG III,88, POr 28,1, p. 134-135 con i due studi di I. HAUSHERR, *Ignorance infinie*, In: *Hésychasme et prière*, OCA 176, Rome 1966, p. 38-49; *Ignorance infinie ou science infinie?*, p. 238-246.

⁶⁵³ *Ad mon.* 110, TU 39/4, p. 162, *Per conoscere*, p.157.

⁶⁵⁴ *Ad mon.* 109, TU 39/4, p. 162, *Per conoscere*, p.157.

⁶⁵⁵ *Spiritalis sententiae* 44, ELTER, p. LIII.

⁶⁵⁶ *In Eccl.* 1, SCh 397, p. 58-59.

soltanto a un mondo⁶⁵⁷ ma si estende alla contemplazione di tutti i mondi⁶⁵⁸; quando qualcuno è veramente giunto a questo livello di perfezione raramente si interessa delle cose legate al mondo materiale⁶⁵⁹. Questa πνευματική θεωρία è il più grande dono di Dio⁶⁶⁰ (del quale gli angeli risultano essere soltanto dei mediatori). Tuttavia in questa vita la θεωρία non può durare a lungo⁶⁶¹. È difficile trovare un testo dove Evagrio si preoccupi di dare una qualsiasi spiegazione di come avviene questo processo oppure dove provi a spiegare che cosa succede durante lo stesso. Negli “Scolii ai Proverbi” dice soltanto che nella natura creata sono nascosti i λόγοι di Dio⁶⁶² e questa osservazione si accorda perfettamente con la visione del mondo rappresentato come un libro scritto da Dio per noi⁶⁶³. Esiste un testo dove il Pontico scrive sulla θεωρία della natura creata⁶⁶⁴: si tratta di una occupazione temporanea ma necessaria, poiché prepara alla θεωρία spirituale delle cose sublimi e di Dio stesso. Tuttavia per poterla ricevere ci si deve purificare dai vizi⁶⁶⁵. La differenza tra le due θεωρία si nota solamente dopo che si è passati a quella più alta.

Possiamo notare i due aspetti dell’atto della θεωρία: un momento passivo e un momento attivo. Si tratta di un dono di Dio⁶⁶⁶ preparato per quelli che si purificano usando l’arma della *praktike*⁶⁶⁷. Essa è il sangue di Cristo che purifica quelli che lo bevono⁶⁶⁸; e può essere per costoro anche una medicina⁶⁶⁹. I demoni non sono in grado di offrire

⁶⁵⁷ *In Prov.* 379, SCh 340, p. 470-471, *In Eccl.* 15, SCh 397, p. 80-85, KG IV, 46, POr 28,1, p. 156-157.

⁶⁵⁸ Cfr. la discussione riportata sotto su che cosa potrebbe significare per Evagrio la parola “mondo”.

⁶⁵⁹ *In Eccl.* 44, SCh 397, p. 140-141.

⁶⁶⁰ *Pr.* 32, SCh 171, p. 574-575, *Per conoscere*, p. 200.

⁶⁶¹ *In Prov.* 310, SCh 340, p. 400-403. Cfr. un pensiero simile espresso da Plotino: PORFIRIO, *Vita di Plotino* 23,15-18; cfr. anche: PLOTIN, *Traité* 38, VI,7, P. HADOT (ed.), Paris 1988, p. 58-59.

⁶⁶² *In Prov.* 291, SCh 340, p. 382-385; cfr. anche: KG II,10; VI,1, POr 28,1, p. 64-65.216-217.

⁶⁶³ Come osserva una studiosa: “Like the Eucharist and the Scripture, the material of universe is sacramental”, J. KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus*, p. 47.

⁶⁶⁴ *In Eccl.* 15, SCh 397, p. 80-85. In questo passaggio si vede il grande influsso dei testi di Gregorio di Nissa presentati in precedenza.

⁶⁶⁵ Cfr. anche: KG IV,90, POr 28,1, p. 174-175, testo greco: J. MUYLDERMANS, *Evagriana*, p. 59.

⁶⁶⁶ *In Prov.* 291, SCh 340, p. 382-385.

⁶⁶⁷ *In Prov.* 310. 373. 377, SCh 340, p. 400-403. 462-465. 466-469; KG IV,90; VI,2, POr 28,1, p. 174-175.216-217.

⁶⁶⁸ *Ad mon.* 119, TU 39/4, p. 163, *Per conoscere*, 158.

⁶⁶⁹ *Pr.* 79, SCh 171, p. 666-668, *Per conoscere*, p. 210. Qui abbiamo al plurale: θεωρίαι. *De vitiis quae oppositae sunt* 4, PG 79,1144, γνωσέως θεωρία è come una medicina per la vanagloria.

nulla di più prezioso⁶⁷⁰. La θεωρία della Trinità è sempre una grazia⁶⁷¹. Da un altro lato invece si legge che essa è un'opera di λογιστικόν di ψυχή⁶⁷². I verbi che descrivono questa attività dell'anima sono ἐπιβαλλεῖν⁶⁷³ o ἀσχολεῖσθαι⁶⁷⁴ e θεωρεῖν⁶⁷⁵.

Perché continuo a scrivere sempre θεωρία e non “contemplazione”? Perché non esiste un unico significato della parola⁶⁷⁶. Essa si può tradurre infatti sia con “contemplazione” sia con “riflessione”, ossia come un atto di comprensione dei propri atti o pensieri⁶⁷⁷. Tuttavia la θεωρία non offre al monaco nessuno diritto o qualsivoglia possibilità per poter definire Dio⁶⁷⁸. I riferimenti agli scritti logici di Aristotele, richiamati da Guillaumont nel suo commento al “Trattato gnostico”, suggeriscono che in questo caso Evagrio sottolineava una grande differenza tra la γνώσις che è frutto della θεωρία e la conoscenza che è invece un prodotto delle ricerche scientifiche. Il frutto dello studio, della lettura, è di solito una certa conoscenza. Per Evagrio invece succede qualcosa di diverso: ecco che quando il suo viaggio è quasi finito, il monaco giunge alla scienza infinita, che per lui vuol anche significare ignoranza infinita⁶⁷⁹. La conoscenza, il frutto della θεωρία, è secondo Evagrio sempre un'assimilazione⁶⁸⁰ e dunque, in questo caso, assimilazione a Dio. Forse a causa di questo Evagrio insiste molto sull'abbandonare tutte le immagini e tutti i pensieri quando qualcuno si avvicina a Dio, poiché Dio è assolutamente diverso da tutte le creature

⁶⁷⁰ Pr. 32, SCh 171, p. 574-575, *Per conoscere*, p. 200.

⁶⁷¹ KG V,79, POr 28,1, p. 210-211. Le versioni S₁ e S₂, in questo punto, differiscono tra di loro molto di più rispetto al solito.

⁶⁷² Pr. 86, SCh 171, p. 676-677, *Per conoscere*, p. 211.

⁶⁷³ Pr. 86, SCh 171, p. 676-677, *Per conoscere*, p. 211; *Capitula XXXIII* 4, PG 40,1265.

⁶⁷⁴ In Eccl. 44, SCh 397, p. 140-141.

⁶⁷⁵ De mal. cog. 29, SCh 438, p. 240-241, *Gli otto spiriti*, MOSCATELLI, p. 124-125.

⁶⁷⁶ Cfr. anche: I. HAUSHERR, *Hésychasme et prière*, OCA 176, Rome 1966, p. 247.

⁶⁷⁷ Pr. 36, SCh 171, p. 574-575, *Per conoscere*, p. 211. Ad mon. 132, TU 39/4, p. 164, *Per conoscere*, 160. De mal. cog. 19, SCh 438, p. 218-221, *Gli otto spiriti*, MOSCATELLI, p. 104-107.

⁶⁷⁸ Gn. 27, SCh 356, p. 132-135, *Per conoscere*, p. 248. Cfr. anche: De or. 116, PG 79,1193, V. MESANA, *La preghiera*, p. 131.

⁶⁷⁹ KG III,88, POr 28,1, p. 134-135. Cfr. i due testi di I. HAUSHERR: *Ignorance infinie*, OCP 2 (1936) p. 351-362 e poi *Ignorance infinie ou science infinie?* OCP 25 (1959) p. 44-52; A. GUILLAUMONT, *Les 'Kephalaia gnostica'*, p. 27-28.

⁶⁸⁰ Cap. cogn. 18, *Le Muséon* 44 (1931), p. 59-60, BAÁN, p. 304; KG II,47, POr 28,1, p. 78-79. Cfr. PLATO, *Theaetetus* 176a-b (per poter contemplare le realtà celesti bisogna diventare come Dio).

irrazionali e razionali⁶⁸¹. Da un altro lato nel “Trattato gnostico” 27 sembra suggerire che la speculazione “filosofica” è una pericolosa tentazione per uno gnostico. Vedremo sotto che è anche uno dei più gravi pericoli che si incontrano durante il viaggio di purificazione dell’anima.

Questa reticenza di Evagrio a voler dare di Dio una definizione esatta è interessante, tanto più che sappiamo quanto egli amasse soffermarsi a descrivere con una certa acribia cose, oggetti, abitudini, virtù, ecc.⁶⁸².

Nonostante questo la θεωρία della natura creata può essere anche pericolosa e diventare un ostacolo nel cammino verso Dio⁶⁸³. Il suo scopo si trova soltanto nella preparazione del cuore⁶⁸⁴ affinché l’anima trovi “il luogo della preghiera”⁶⁸⁵. La θεωρία della natura creata è soltanto una tappa durante il viaggio che conduce alla contemplazione della Trinità⁶⁸⁶.

Come abbiamo già detto sopra, il concetto greco di θεωρία nasconde dentro di sé allusioni a parole quali vista, visione, sguardo. Evagrio istituisce anche un legame tra il viso e la θεωρία. Egli paragona il contemplativo che agisce mosso dall’ira a un uomo che si acceca da se stesso⁶⁸⁷. Parlando poi degli attacchi dei demoni li descrive come coloro che vogliono accecare gli occhi dell’anima⁶⁸⁸. Mentre gli angeli conducono alla πνευμά

⁶⁸¹ Un studio già classico su questo argomento è l’articolo già citato C. STEWART, *Imagless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus*, *Journal of Early Christian Studies* 9.2 (2001) p. 173-204; cfr. specialmente p. 186-191. Un approccio ben diverso rappresenta E. CLARK, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992, p. 43-84; però la critica fatta a proposito delle sue proposte da M. SHERIDAN, *Review of “E. CLARK, The Origenist Controversy*, Princeton 1992”, *Collectanea Cisterciensia* 58 (1996) p. 38-42 ed altri è giusta.

⁶⁸² Basti pensare al *Capitoli XXIII* o a qualcuno dei *Capita conoscitiva*; però la lista è molto più lunga.

⁶⁸³ *De or.* 56 (57), PG 79, 1177-1179, V. MESSANA, *La preghiera*, p. 99.

⁶⁸⁴ *Ad mon.* 135, TU 39/4, p. 165, *Per conoscere*, p. 160. Tuttavia è interessante notare come Evagrio usi qui il concetto biblico al posto di νοῦς! Forse ci troviamo qui di fronte ad un intervento del copista.

⁶⁸⁵ *De or.* 56 (57), PG 79, 1177-1179, V. MESSANA, *La preghiera*, p. 99.

⁶⁸⁶ *De mal. cog.* 29, SCh 438 p. 254-257, *Gli otto spiriti*, MOSCATELLI, p. 124-125.

⁶⁸⁷ *Gn.* 5, SCh 356, p. 94-95, *Per conoscere*, p. 243. Sul tema della cecità causata dall’ira: KG IV, 38; V, 27, PO 28, 1, p. 152-153. 186-187; per uno studio già classico su questo argomento: G. BUNGE, *Drachenwein und Engelsbrot. Die Lehre des Evagrius Pontikos von Zorn und Sanftmut*, Würzburg 1999.

⁶⁸⁸ *De mal. cog.* 42, SCh 438, p. 296-297, *Gli otto spiriti*, MOSCATELLI, p. 142-143.

τικῇ θεωρίᾳ i diavoli, invece, suggeriscono diverse φαντασιᾶί⁶⁸⁹, ossia una visione falsata e deformata della realtà.

Spesso ci si imbatte in qualche gioco di parole leggendo gli scritti evagriani, come in questo caso nel quale egli si sofferma a descrivere quella malattia dell'anima razionale (*logistikón*) che le rende impossibile sia il vedere, sia il contemplare Dio e il mondo creato⁶⁹⁰. La θεωρία è un esercizio dello sguardo del νοῦς⁶⁹¹. Come scriveva Plotino: l'uomo diventa ciò che guarda⁶⁹². Così ci troviamo qui di fronte a un equivoco: la lettura-la contemplazione-lo sguardo-la commozione (tutte e quattro queste parole si possono esprimere con la stessa parola greca: θεωρία). Il monaco diventa colui che sempre di più vede-capisce-legge-contempla. Da uno che semplicemente “vede” arriva ad essere uno che “vede moltissimo”⁶⁹³. Infatti tra tutti i sensi, anche tra quelli spirituali⁶⁹⁴, Evagrio tiene in grande considerazione quello della vista⁶⁹⁵. Progredendo in questo νοῦς egli finalmente può accedere a Dio rendendo così possibile quel processo di “gnosi senza fine” che sempre più lo porterà a divenire simile a Dio⁶⁹⁶.

L'importanza del concetto di θεωρία probabilmente proviene dall'eredità dei Padri Cappadoci, specialmente di Gregorio di Nissa (cfr. sopra). Se anche l'Antonio descritto dalla “Vita” di Atanasio non conosceva il concetto di θεωρία in senso evagriano, possiamo però indicare una vita di Pacomio, dove parlando con dei tristi discepoli del fondatore di Tabennisi egli chiama i monaci vero Israele, ossia “intelletto che vede

⁶⁸⁹ Pr. 76, SCh 171, p. 664-665, *Per conoscere*, p. 210.

⁶⁹⁰ *Capitula XXXIII*, 1, PG 40, 1264. Cfr. simile *Ad Eulog.* 6, PG 79, 1101, *A Eulogio*, L. COCO, p. 54-55.

⁶⁹¹ Cfr. p.es. *Ad Eulog.* 19, PG 79, 117b, *A Eulogio*, L. COCO, p. 82-85.

⁶⁹² PLOTINUS, *Enneadi* IV, 3, 8, 15, PLOTINO, *Enneadi*, G. FAGGIN (ed.), Milano 2010, p. 571. Cfr. uno studio già classico: P. HADOT, *Plotino o la semplicità dello sguardo*, dove lo studioso francese descrive il processo dello sguardo.

⁶⁹³ KG III, 30; 48, POr 28, 1, p. 110-111. 116-117.

⁶⁹⁴ *Ep. ad Mel.* 2, p. 9; K. RAHNER, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituel chez Origène*, RAM 13 (1932) p. 113-145; *Cap. cogn.* 17, *Le Muséon* 44 (1931), p. 59, BAÁN, p. 304. Secondo Evagrio la crescita comincia dall'udito e continua poi con la vista (*Ep. ad Mel.* 1, p. 8); sembra che per Evagrio questo succeda durante la tappa della *teologike*: quanto più saremo vicini a Dio tanto più importante diventerà l'udito (*Ep. ad Mel.* 1, p. 8). Tuttavia l'udito è anche pericoloso, *Cap. cogn.* 19, *Le Muséon* 44 (1931), p. 60, BAÁN, p. 305.

⁶⁹⁵ *De or.* 150, PG 79, 1200 V. MESSANA, *La preghiera*, p. 148.

⁶⁹⁶ *Cap. cogn.* 18, *Le Muséon* 44 (1931), p. 59-60, BAÁN, p. 304.

Dio”⁶⁹⁷. Questo ci aiuta a descrivere un certo *milieu* del deserto, un insieme di quelle idee comuni che circolavano tra i monaci. Il fatto che non siamo in grado di ricostruire le dipendenze tra i diversi autori dimostra solamente quanto poco si sappia ancora oggi a riguardo dei primi monaci.

Terminando questo paragrafo dobbiamo sottolineare che è difficile trovare negli scritti del Pontico informazioni su eventi quali possono essere le apparizioni o le visioni di angeli, di santi, della Madonna, ecc. Se un monaco vede qualcosa di “soprannaturale”, sicuramente questa è opera del diavolo (basta leggere per esempio l’“Antirretico” e paragonarlo con la “Vita di Antonio”). La $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ del mondo creato o della Trinità è un atto del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ e a questo livello non c’è più bisogno di usare gli occhi del corpo; dunque avere una visione (nel senso odierno della parola) significherebbe per Evagrio soltanto fermarsi ancora a un livello troppo basso, ossia a quello della *praktike*⁶⁹⁸.

c. Il movimento

Come abbiamo già detto “L’epistola a Melania” non ci spiega i motivi che portarono alla caduta. Leggendo i “Kephalaia gnostica” possiamo però scoprire alcune utili tracce.

Le nature razionali usando della loro libera volontà sono decadute. L’origine di questa rovina, secondo Evagrio, si trova nel movimento⁶⁹⁹. Il Pontico lo chiama anche “il movimento della libertà”⁷⁰⁰. Il primo $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ che è caduto fu quello che poi sarà chiamato il satana⁷⁰¹.

⁶⁹⁷ *Vita saidica quinta* 17, CSCO 99, s. 183. Nella sua *Epistula* 4,1, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 256 Antonio chiama i monaci soltanto “santi figli di Israele”. Questa interpretazione del nome “Israel=intelletto che vede Dio” fu formulata da Filone Alessandrino (*L’ebrezza* 82) e ripresa poi da Origene.

⁶⁹⁸ *Vita Antonii* sembra suggerire qualcosa di diverso: un’apparizione può essere angelica, cfr. VA 43, SCh 400, p. 252-253, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p.164. Una serie di apoftegmi riporta la stessa opinione anche per un’epoca più tardiva: SCh 474 XV,87-90, p. 342-343. Tuttavia possiamo interpretare la risposta dell’eremita del numero 89 secondo lo spirito evagriano!

⁶⁹⁹ KG I,49, POr 28,1, p. 40-41 (Dio non è in movimento ma lo sono invece le creature); I,51 (il movimento è la causa della malizia ma anche la causa delle virtù che portano alla fine della malizia); III,22 (il movimento è la separazione del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ da Dio); VI,36 (Dio non ha creato il movimento). Alcuni testi origeniani invece ci suggeriscono che la causa della caduta fu la sazietà ($\kappa\acute{o}\rho\omicron\varsigma$).

⁷⁰⁰ KG VI,75, POr 28,1, p. 248-249.

⁷⁰¹ *Epistula fidei* 10, *Le lettere*, PATRUCCO, p. 107-108; cfr. anche ORIGENES, *De principiis* I,5,5, SCh 252, p. 188-195, commento: SCh 253, p. 88-90, SIMONETTI, *I principi*, p. 195-198.

Che cosa dunque è questo movimento? Nel testo siriano dei “Kephalia gnostica”, versione S₂, il traduttore usa la parola ܕܠܚܥܬܐ⁷⁰². (Nell’“Epistola a Melania” troviamo anche ܠܚܥܬܐ. Ma in questo modo il traduttore di Evagrio chiama solamente il moto dei sentimenti e dei diversi impulsi della mente.) Probabilmente ambedue i concetti siriani erano resi in greco da uno stesso sostantivo, cioè κίνησις oppure πλάνης⁷⁰³. Possiamo affermare questo se mettiamo a paragone i testi tratti dalla “Kephalaia” con altri testi pervenuteci in greco. Negli “Scolii ai Proverbi” il Pontico ci dice che la volontà è un certo movimento del νοῦς⁷⁰⁴ e anche negli “Scolii all’Ecclesiaste” definisce in modo simile la scelta (προαίρεσις) indicandola come un movimento della mente (ποιὰ νοῦ κίνησις)⁷⁰⁵.

Volendo forse completare la sua teoria, il Pontico scrive che a causa della negligenza il νοῦς ha perduto la gnosi della Monade, ossia la gnosi della Trinità⁷⁰⁶. In un altro luogo Evagrio aggiunge che alle creature mancava la vigilanza (probabilmente qui il nostro autore alludeva al famoso concetto di προσοχή)⁷⁰⁷. Nel trattato “La preghiera” Evagrio scrisse:

Origine delle illusioni dell’intelletto è la vanagloria (ἀρχὴ πλάνης νοῦ κενοδοξία) che lo spinge (κινούμενος) a tentare di circoscrivere il Divino in figura e forme⁷⁰⁸.

La vanagloria secondo Evagrio è un vizio che attacca il monaco già purificato e il cui νοῦς si trova allo stesso livello che possedeva prima della caduta. Il tema delle illusioni lo ritroviamo anche nello stesso trattato, ai capitoli 72-73, dove Evagrio spie-

⁷⁰² KG I,51, POr 28,1, p. 42-43.

⁷⁰³ Dobbiamo ricordare che questa seconda parola appartiene a un gruppo creato attorno al verbo πλανᾶω; qui troviamo anche πλανήτης cioè i pianeti (gli erranti), cfr. LAMPE, p. 1088-1089. Tuttavia dobbiamo ricordare le diverse sfumature a proposito del concetto di movimento nell’antichità. La problematica del movimento è in gran parte estrapolata dalla fisica di ARISTOTELE, *Fisica*, libri: E, Z, H, Θ; in modo sintetico sul movimento di Dio (con le note): J. PEPIN, *Théologie cosmique*, p. 121-122. Evagrio interpretava il movimento in modo diverso da quello di Aristotele. Cfr. anche le note di P. Hadot riguardanti il concetto di movimento secondo Plotino: PLOTIN, *Traité 38*, VI,7, P. HADOT (ed.), Paris 1988, p. 247-249.

⁷⁰⁴ Εἰ ἡ βουλή ποιὰ κίνησις ἐστὶν ἢ νῦν κακὴν βουλήν τὸν διάβαλον λέγει. In *Prov.* 23, SCh 340, p. 116-117.

⁷⁰⁵ In *Eccl.* 10, SCh 397, p. 74-75.

⁷⁰⁶ KG I,49, POr 28,1, p. 40-41. *L’epistola a Melania* 26 precisa che la caduta fu la conseguenza della libera volontà del νοῦς. Invece KG III,28, POr 28,1, p. 108-109 vede la causa della caduta nella negligenza del νοῦς.

⁷⁰⁷ KG III,28, POr 28,1, p. 108-109.

⁷⁰⁸ *De or.* 116; PG 79,1193; EVAGRIO PONTICO, *La preghiera*, V. MESSANA (ed.), Roma 1994, p. 131 con piccole modifiche. Cfr. anche *Gn.* 27, SCh 356, p. 132-135, *Per conoscere*, p. 248.

ga che la passione della vanagloria illude l'orante (κίνεσθαι), facendogli credere di aver perfettamente raggiunto lo scopo della preghiera, presentandogli un'apparenza illusoria di Dio. Forse qui Evagrio dice apertamente quelle stesse cose che nei "Kephalaia gnostica" esponeva in modo misterioso: il νοῦς che ha la pretesa di definire Dio diventa per ciò stesso un bugiardo ed un eretico; poiché le definizioni sono proprie degli [esseri] divenuti e composti, ossia decaduti⁷⁰⁹. Forse questo moto della volontà si prefiggeva di creare una teologia falsa, una prima eresia.

Dobbiamo chiederci: secondo Evagrio un'illusione di tal genere può costituire ancora un pericolo nel viaggio che conduce a Dio? La risposta sembra debba essere positiva.

Lo stato nel quale viene a trovarsi il νοῦς, turbato da questa miserabile illusione, è alquanto precario in quanto non permette al monaco di occuparsi della θεωρία⁷¹⁰. La primitiva caduta dunque può avere un suo seguito in ulteriori cadute. Il pericolo del falso, dell'eresia, è sempre presente. La caratteristica del νοῦς quindi sarebbe quella di essere stabile. E come la prima caduta fu l'inizio della fine della contemplazione di Dio, così anche le illusioni dell'intelletto possono diventare la causa principale dell'impossibilità della contemplazione della natura creata⁷¹¹. Dunque tutto lo sforzo va in direzione della purificazione: all'inizio come purificazione dai pensieri malvagi riguardanti i fratelli; in seguito come purificazione dai pensieri riguardanti la natura creata e finalmente come purificazione che ci conduce alla contemplazione della Trinità.

Nel modello evagriano si dice che lo scopo principale è il ritorno alla condizione che era già presente all'inizio. Questa idea sembra provenire da Origene⁷¹². Non possiamo però dimenticare che essa era molto cara anche a Gregorio di Nissa⁷¹³. Forse, e ciò sembra

⁷⁰⁹ Cfr. sopra a proposito di Gn. 27, SCh 356, p. 132-135, *Per conoscere*, p. 248.

⁷¹⁰ Cfr. Pr. 15, SCh 171, p. 536-539, *Per conoscere*, p. 197. Cfr. anche: Πλανώμενον νοῦν συστέλλει ἀνάγνωσις λογίων θεοῦ, καὶ ἀγρυπνία μετὰ προσευχῆς, *Inst. seu par. ad mon.*, PG 79,1236A; Gn. 4, SCh 356, p. 92-93, *Per conoscere*, p. 243; De or. 73.75.116, PG 79,1184.1193, V. MESSANA, *La preghiera*, p. 109-110.131; De mal. cog. 26, SCh 438, p. 244-247, *Gli otto spiriti*, F. MOSCATELLI, p. 118-120.

⁷¹¹ Il vagabondaggio può essere un'occupazione diabolica. Evagrio ricorda un demone chiamato δαίμων πλάνος De mal. cog. 9, SCh 438, p. 180-181, *Gli otto spiriti*, MOSCATELLI, p. 86-87.

⁷¹² ORIGENES, *De principiis* I,6,2; II,1,3; III,5,4, SCh 252, p. 196-201 (commento: SCh 253, p. 93-97), SCh 252, p. 238-241 (commento: SCh 253, p. 133-134), SCh 268, p. 224-227 (commento: SCh 269, p. 107-111), SIMONETTI, *I principi*, p. 201-205.236-238.454-457.

⁷¹³ Lo studio pubblicato recentemente sulle sue relazioni con Gregorio di Nissa-Evagrio: K. CORRIGAN, *Evagrius and Gregory of Nyssa. Mind, Soul and Body in the Fourth Century*, Ashgate 2009. Il capitolo sulla caduta dell'intelletto secondo Gregorio: p. 103-112.

trovare conferma in Gn. 27, una delle ultime prove per lo *gnostico* consiste nella tentazione di voler definire Dio. Invece, come già abbiamo detto, il suo fine si trova nel possesso della scienza infinita che si esprime nel riconoscimento di un'infinita ignoranza⁷¹⁴.

Pensieri simili li possiamo trovare nell'opera di Atanasio Alessandrino. Il santo vescovo scrive che nel progetto divino l'uomo creato doveva essere come uno specchio, dove si poteva vedere Dio stesso⁷¹⁵. Purtroppo l'uomo usando male della sua libertà ha dimenticato (ἐπιλαθομένη) questa sua vocazione di essere un riflesso dell'immagine divina. Quanto profonda sia l'attuale caduta, sempre secondo Atanasio, lo si percepisce dai continui moti dell'anima⁷¹⁶. Forse qui l'autore pensa piuttosto agli errori umani riguardanti la fede. Infatti in seguito viene descritto come questo movimento ha condotto l'uomo alla caduta più profonda, ossia il culto degli idoli. Una delle conseguenze della caduta del genere umano è anche questa, che gli uomini hanno lasciato la θεωρία di Dio. Vediamo dunque che le idee atanasiane sono molto simili a quelle evagriane.

Il risentimento di Evagrio verso questo errare dei pensieri, che induce l'uomo a crearsi false immagini e ad abbandonare la via retta, dobbiamo ricordarlo bene poiché lo troveremo anche in altri testi importanti e ci sarà di aiuto in seguito per comprendere meglio il ruolo delle Scritture⁷¹⁷.

Tuttavia esiste anche un'altra spiegazione a riguardo di questo primo movimento e di quale potrebbe essere il suo significato. Si devono cercare le origini di questa idea nella filosofia stoica⁷¹⁸. In questo caso il primo movimento dovrebbe essere interpretato come origine degli otto pensieri malvagi e l'inizio delle passioni. Però è anche possibile pensare che per Evagrio potessero essere valide sia la prima sia la seconda ipotesi.

⁷¹⁴ KG III,88, POr 28,1, p. 134-135. Questo testo suona come la nona beatitudine! Cfr. anche: KG I,71; III,63, POr 28,1, p. 50-51.122-123; Pr. 87, SCh 171, p. 678-680, *Per conoscere*, p. 211.

⁷¹⁵ ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Oratio contra gentes* 2, SCh 18bis, p. 53-57.

⁷¹⁶ ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Oratio contra gentes* 33, SCh 18bis, p. 160-161.

⁷¹⁷ Si deve tuttavia sempre ricordare il doppio significato che può assumere la parola movimento, sia come causa del male sia come causa delle virtù, KG I,51, POr 28,1, p. 40-43.

⁷¹⁸ Per una descrizione di quest'idea e per la bibliografia essenziale: R. SORABJI, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford 2000; su Evagrio: p. 357-371.

d. Il mondo⁷¹⁹

Il Pontico scrive del mondo in modo molto ambiguo. Da un lato dice che ne esiste soltanto uno⁷²⁰ e poi, dall'altro, possiamo trovare invece nei suoi scritti molte testimonianze che ci dimostrano il contrario⁷²¹.

Dove possiamo cercare invece dei testi paralleli nella letteratura cristiana? Evidentemente dobbiamo rivolgerci ancora agli scritti di Origene. L'Alessandrino scrive chiaramente che egli non conosce il numero dei mondi⁷²². Tuttavia dobbiamo ricordare la polisemia della parola "mondo". Infatti abbiamo sia κόσμος sia αἰών. Un catalogo di tutti questi significati, quasi una meditazione, si trova ne "I principi"⁷²³. Origene così li enumera: un ornamento, la terra, i cieli e la terra, il mondo promesso da Cristo, tutto ciò che fu creato, i pianeti, la luna, le stelle. Dunque vediamo che per lui in un mondo possono esistere diversi altri mondi⁷²⁴. Probabilmente queste pagine di Origene furono il punto di riferimento per Evagrio quando scriveva su questi diversi mondi.

L'Alessandrino scrive infatti della creazione di tutte le cose nella Sapienza (cfr. Sal 103,24), ossia nel Figlio⁷²⁵. Per lui l'importante è dimostrare che il Padre da sempre è il Creatore, poiché Egli ha creato tutte le cose nel suo unico Figlio.

3. Conclusione

Tornare significa leggere... Questo concetto è certamente una bella metafora che, come abbiamo visto, ci arriva dalla ricca eredità lasciataci della civiltà greca. Evagrio certamente viveva in un mondo dove "l'originalità è un difetto, l'innovazione sospetta,

⁷¹⁹ Cfr. lo studio filologico con una bibliografia più ampia: Á. P. ORBÁN, *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens*, Nijmegen 1970.

⁷²⁰ *Epistula fidei* 2, *Le lettere*, PATRUCCO, p. 89.

⁷²¹ Cfr. un elenco di citazioni con un commento: A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 351-357.

⁷²² ORIGENES, *De principiis* II,3,4, SCh 252, p. 258-261, comm. SCh 253, p. 147-148, SIMONETTI, *I principi*, p. 253-254.

⁷²³ ORIGENES, *De principiis* II,3,6, SCh 252, p. 264-271, comm. SCh 253, p. 149-157, SIMONETTI, *I principi*, p. 256-260.

⁷²⁴ Probabilmente Anassagora pensava che esistono diversi mondi simultaneamente, G. S. KIRK, J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge 1977, p. 389-390.

⁷²⁵ ORIGENES, *De principiis*, I,4,3-5, SCh 252, p. 168-173, (comm. SCh 253, p. 80-81), SIMONETTI, *I principi*, p. 183-186.

la fedeltà alla tradizione un dovere”⁷²⁶. E come il Socrate di Platone prima di morire invita i suoi discepoli alla seconda navigazione⁷²⁷ così anche Evagrio ci invita subito prima della sua morte alla lettura della creatura e della Santissima Trinità.

Cosa possiamo dire sulla creazione nel pensiero evagriano? Le nature razionali furono create sotto lo sguardo di Dio per contemplarLo. Questa relazione tra Creatore e creature è sottolineata in modo molto forte. La creazione del nostro mondo è un evento secondario, però è un segno della bontà di Dio⁷²⁸. Il corpo umano è un *refugium* contro i demoni⁷²⁹. Le altre creature non sono create a immagine di Dio, ma soltanto come rappresentazioni della Sua potenza e saggezza⁷³⁰ e, come abbiamo ricordato trattando de “L’epistola a Melania”, esse sono le lettere dalle quali possiamo cominciare a contemplare Dio. È in questo che si trova forse il suo più originale contributo alla rielaborazione dello schema della vita come ritorno a Dio secondo il ritmo della lettura (questo vuol dire θεωρία, dapprima della natura creata e poi di Dio). I pericoli della vanagloria, dei vani moti della volontà e della tentazione all’eresia, consistente nella pretesa di dare una definizione di Dio, sono presenti durante tutto il viaggio di purificazione dell’anima. La conclusione del viaggio consiste nel raggiungere la scienza infinita (ignoranza infinita!) della contemplazione trinitaria anche se, secondo di Guilaumont, questa infinitezza non indica qui un’ombra gettata sulla conoscenza (come nello Pseudo-Dionigi o in Gregorio Nisseno) ma “soltanto” un processo che non avrà mai fine⁷³¹. Questo “studio” dunque ha uno scopo che può sembrarci un po’ strano: la purificazione da tutte le immagini per poter cominciare a contemplare il Dio Uno e Trino, Creatore del mondo⁷³².

⁷²⁶ P. HADOT, *Plotino o la semplicità*, p. 3.

⁷²⁷ PLATO, *Phedo* 99B-D; cfr. anche le bellissime pagine scritte da: G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*, vol. 8, *Plotino e il neoplatonismo pagano*, Milano 2004, p. 368-369.

⁷²⁸ Questo è anche un pensiero origeniano, cfr. ORIGENES, *Commentarius in Ioannem* I,17,97-98, SCh 120, p. 110-113; KG III,53; IV,60, POr 28,1, p. 118-119.162-163.

⁷²⁹ KG IV,82, POr 28,1, p. 172-173.

⁷³⁰ KG III,32, POr 28,1, p. 110-111.

⁷³¹ SCh 171, p. 679.

⁷³² Pr. 81, SCh 171, p. 670-671, *Per conoscere*, p. 210; N. GENDLE, *Cappadocian Elements in the Mystical Theology of Evagrius Ponticus*, TU 129, Berlin 1985, p. 376.

Dobbiamo notare che nel IV secolo furono scritte altre grandi opere da parte di Didimo il Cieco⁷³³, Basilio e Ambrogio dedicate all'origine e alla creazione del mondo⁷³⁴. Però sia Didimo sia entrambi i santi vescovi si sono soffermati a spiegare il primo capitolo della Genesi; il testo scritturistico dunque fu per loro il punto di partenza. Come abbiamo visto sopra, Evagrio non segue le orme dei Padri contemporanei ma sceglie la strada suggerita già da Origene. Per lui quindi lo schema del suo discorso non è costruito secondo il racconto biblico, ma si ispira alla speculazione origeniana. Da un lato dunque si fa uso dei testi protologico-escatologici mentre da un altro lato vengono usati spesso i testi biblici a sostegno di queste dottrine. Questa ambiguità è tipica di Evagrio. Possiamo forse affermare che esistendo in quel tempo la possibilità di fare una scelta tra l'ortodossia biblica e la speculazione gnostica, Evagrio abbia scelto questa seconda strada, mentre invece i Padri sopracitati sono rimasti fedeli alla Bibbia? Secondo l'opinione di A. Guillaumont, Evagrio fu più interessato alle cose sulle quali il racconto biblico rimane nel vago (ossia: la doppia creazione, la caduta, la creazione degli angeli, ecc.)⁷³⁵. Didimo scriveva che molte delle cose create non sono state descritte poiché non sono ancora accadute⁷³⁶. Non esiste quindi un confine assoluto e preciso tra speculazione extrabiblica e "biblicismo" letterale, come anche non esiste neppure oggi e probabilmente non esisterà mai. Dobbiamo dunque concludere che l'opinione secondo la quale il Pontico è più fedele alla speculazione origeniana che alla Bibbia è un anacronismo.

⁷³³ DIDIMO, *In Gen.* 1-76, SCh 233, p. 32-189.

⁷³⁴ Cfr. E. AMAND DE MENDIETA, *La préparation et la composition des neuf 'Homélies sur l'Hexaéméron' de Basile de Césarée*, In: TU 129, Berlin 1985, p. 349-367. Cfr. lo studio recente con la bibliografia sulla creazione del mondo nel pensiero dei padri: P. C. BOUTENEFF, *Beginnings. Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives*, 2008. Eusebio scrisse HE V,13,8 che un certo Rodone (II/III sec.) fu autore di un commentario all'*Esamerone*. Nel stesso tempo furono attivi Candido e Apione, anche loro sono autori di un testo simile, HE V,27.

⁷³⁵ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 346-347.

⁷³⁶ DIDIMO, *In Gen.* 76,5-10, SCh , p. 186-187.

Capitolo 5

Leggere-cantare-recitare.

Le Scritture tra le mani del “pratico”

La *praktike* secondo Evagrio è “un metodo spirituale, che purifica la parte passionale dell’anima (τὸ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ἐκκαθαίρουσα)”⁷³⁷. Lo scopo della *praktike* consiste nella purificazione dalle diverse passioni e nel praticare le virtù al posto dei vizi. La fase della *praktike* è già stata descritta diverse volte e per questo non vogliamo riproporre qui i frutti dello studio dei diversi e noti studiosi⁷³⁸. Qui ci soffermeremo soltanto ad illustrare come, secondo Evagrio, si dovrebbe far uso delle Scritture in questa fase della vita.

A. Guillaumont ha preparato un catalogo delle opere nelle quali possiamo trovare gli insegnamenti del Pontico sulla πρακτική⁷³⁹. Lo studioso francese così le enumera: “Basi della vita monastica”⁷⁴⁰, “A Eulogio”⁷⁴¹, “Ai monaci”⁷⁴², “Esortazione a una

⁷³⁷ Pr. 78, SCh 171, p. 666-667, *Per conoscere*, p. 210; Gn. 2, SCh, p. 90-92, *Per conoscere*, p. 243; In Ps. 2,12, PITRA, *Analecta sacra*, vol. 2, p. 449; tuttavia è interessante che Evagrio usa nello scholio la parola παιδεία.

⁷³⁸ SCh 170, p. 38-112; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 205-277; J. E. BAMBERGER, *The Praktikos and The Chapters On Prayer*, Kalamazoo 1972; EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico*, G. BUNGE (ed.), Bose 2008; R. SINKEWICZ, *Evagrius Ponticus. A Greek Ascetic Corpus*, Oxford 2003, p. 91-114; J. DRISCOLL, *The ‘Ad monachos’ of Evagrius Ponticus. Its Structure and a Select Commentary*, SA 104, Roma 1991; L. DYSINGER, *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford 2005, p. 34-37; ci sono ovviamente molti altri libri e studi su questo argomento.

⁷³⁹ SCh 170, p. 33-35; cfr. anche uno studio sul ruolo delle Scritture nel *Practicus* fatto da G. BUNGE, *Trattato pratico*, p. 38-41.

⁷⁴⁰ *Rerum monachialum rationes*, PG 40, 1251-1264; questo breve testo fu studiato in modo molto accurato: A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 177-204. Lo studioso francese lo presenta come un documento che descrive anche l’ascesi “pre-monastica”.

⁷⁴¹ *Tractatus ad Eulogium monachum*, R. SINKEWICZ, *Evagrius Ponticus. A Greek Ascetic Corpus*, Oxford 2003, p. 310-333; EVAGRIO PONTICO, *A Eulogio. Sulla confessione dei pensieri e consigli di vita*, trad. L. COCO, Milano 2006, p. 44-122.

⁷⁴² *Sententiae ad monachos*, H. GRESSMANN, *Nonnenspiegel und Mönchspiegel des Evagrius Pontikos*, TU 39 (1913), p. 152-165; *Ai monaci*, *Per conoscere*, p. 145-163.

vergine”⁷⁴³, “Sui diversi pensieri della malvagità”⁷⁴⁴, “Gli otto spiriti della malvagità”⁷⁴⁵ e “Antirrhetikos”⁷⁴⁶. Questa lista mantiene la sua validità anche per le nostre ricerche.

Le Scritture furono chiamate da Evagrio “le sorgenti della virtù”⁷⁴⁷. Vedremo perciò quale uso delle Scritture è proprio di questa fase. All’inizio citeremo e faremo un commento ai due testi principali dove si stabilisce il ruolo delle Scritture.

1. *Praktikos* 15

l testo

Νοῦν μὲν πλανώμενον ἴστησιν ἀνάγνωσις καὶ ἀγρυπνία καὶ προσευχή· ἐπιθυμίαν δὲ ἐκφλογουμένην μαραίνει πείνα καὶ κόπος καὶ ἀναχώρησις· θυμὸν δὲ καταπαύει κυκώμενον ψαλμῳδία καὶ μακροθυμία καὶ ἔλεος· καὶ ταῦτα τοῦς προσήκουσι χρόνοις τε καὶ μέτροις γινόμενα· τὰ γὰρ ἄμετρα καὶ ἄκαιρα ὀλιγοχρόνια· τὰ δὲ ὀλιγοχρόνια βλαβερὰ μᾶλλον καὶ οὐκ ὠφέλιμα⁷⁴⁸.

Quando l’intelletto vagabonda, la lettura, la veglia e la preghiera gli danno stabilità; quando la concupiscenza è infiammata, la fame, la fatica e la vita solitaria la spengono; quando la parte irascibile è agitata, la salmodia, la pazienza e la misericordia la calmano. E questo [va] compiuto nei tempi adatti e nelle misure [opportune]; ciò che è immoderato e inopportuno, infatti, è di breve durata, e le cose di breve durata sono più che altro nocive e non giovevoli⁷⁴⁹.

⁷⁴³ *Ad virginem*, TU 39.4, p. 146-151; *Esortazione a una vergine*, In: *Per conoscere*, p. 131-143.

⁷⁴⁴ *De malignis cogitationibus*, SCh 438, *Gli otto spiriti*, F. MOSCATELLI, p. 68-119.

⁷⁴⁵ *De octo spiritibus malitiae*, PG 79, 1145a-1164d; *Gli otto spiriti della malvagità*, In: F. MOSCATELLI, *Evagrio Pontico*, p. 34-61.

⁷⁴⁶ *Antirrheticus*, W. FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus*, p. 472-545; *Contro i pensieri malvagi. Antirrhetikos*, introd. di G. BUNGE, V. LAZZERI (ed.), Bose 2005. Vale la pena leggere anche le magnifiche pagine di A. Guillaumont su tutte queste opere nelle quali lo studioso francese riassume le diverse problematiche: A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 99-130.

⁷⁴⁷ J. MUYLDERMANS, *Evagriana syriaca. Textes inédites du British Museum et de la Vatican*, Louvain 1952, p. 133 (siriano), p. 163 (francese). Cfr. KG IV,55, POr 28, p. 160-161; un’espressione simile ma a proposito di ἐλεειν: *In Prov* 62, SCh 340, p. 152-155.

⁷⁴⁸ SCh 171, p. 537-538.

⁷⁴⁹ EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico*, G. BUNGE (ed.), p. 103; una altra traduzione da *Per conoscere*, p. 197: *Lettura e veglia e preghiera fermano l’intelletto errabondo; fame e fatica e anacoresi estinguono il desiderio infiammato; salmodia e longanimità e misericordia acquietano l’animo messo in subbuglio, e questo, quando siano compiute nei tempi e nelle misure convenienti: le cose prive di misura e intempestive, infatti, durano poco tempo; le cose che durano poco tempo, poi, sono piuttosto dannose e inutili.*

Il testo è organizzato in tre catene dove si contrappongono agli atti malvagi quelli buoni: anche oggi possiamo udire il rumore delle armi angeliche e di quelle diaboliche; questo testo risuona tutto dell'eco di questo spirituale duello.

Evagrio ci mostra come usare le Scritture quando il nostro νοῦς vagabonda⁷⁵⁰ (lettura), e quando la nostra parte irascibile si infiamma (salmodia). Interessante è il fatto che non sia prescritta un'attività speciale per calmare la nostra parte concupiscibile. Abbiamo qui dunque due tipi principali di attività scritturistica: la lettura (ἀνάγνωσις) accompagnata dalla veglia (ἀγρυπνία) e dalla preghiera (προσευχή); e poi la salmodia (ψαλμωδία) insieme con la pazienza (μακροθυμία) e la misericordia (ἔλεος). In seguito proveremo a cercare la risposta al perché Evagrio abbia organizzato in questo modo la vita ascetica.

Come in precedenza, anche qui abbiamo tra le mani soltanto un anello della lunga catena dei testi dei Padri. Evagrio scrivendo i suoi consigli aveva forse ancora in mente le omelie di Origene su Giosuè⁷⁵¹ e sui Numeri⁷⁵². Origene sottolinea nell'omelia XX su Giosuè che non importa se siamo in grado o meno di comprendere il testo biblico. La cosa più importante consiste nel fatto che lo stiamo recitando e i demoni, quelli attorno a noi e quelli dentro di noi, lo ascoltano e scappano via. Questo testo vale la pena ricordarlo anche a proposito della pratica dell'antirrhesis che sarà discussa sotto. Oltre ad Origene dobbiamo ricordare anche Gregorio di Nazianzo⁷⁵³ e Basilio di Cesarea⁷⁵⁴. Possiamo leggere anche gli autori a loro successivi, in modo particolare Cassiano⁷⁵⁵.

Già in questo capitolo, quindi, troviamo quasi tutti i concetti e quasi tutti i tipi di attività caratteristici del monaco che fa progressi nella πρακτική⁷⁵⁶ frequentando le Scritture.

⁷⁵⁰ Cfr. *Ad mon.* 81, *Per conoscere*, p. 155; *De mal. cognit.* 9, SCh 438, p. 180-181, *Gli otto spiriti*, F. MOSCATELLI, p. 86-89; cfr. anche SCh 438, p. 13 dove viene formulata l'ipotesi che quel demone sia il demone della vanagloria.

⁷⁵¹ ORIGENES, *In Iesu Naue homilia* XX,1-2, SCh 71, p. 404-416, CTP 108, p. 257-263.

⁷⁵² ORIGENES, *In Numeros homilia* XVIII,3, SCh 29, p. 366-367, CTP 108, p. 247-250.

⁷⁵³ GREGORIUS NAZIANZENSUS, *Carminum Liber II. Sectio II. Poemata quae spectant ad alios. Ad Se-leucum*, 273, PG 37,1595a.

⁷⁵⁴ BASILIUS MAGNUS, *Homiliae super psalmos* I,2, PG 29,212c.

⁷⁵⁵ IOHANNES CASSIANUS, *Conlationes* II,2; X,10, CSEL 13, p. 40-42.297-302, GIOVANNI CASSIANO, *Conferenze ai monaci*, CTP 155, p.103-106.404-410.

⁷⁵⁶ Cfr. EVAGRIUS PONTICUS, *Inst. ad mon.*, PG 79,1236a.

2. *A Eulogio* 19

Il testo

Φόβῳ τῶν θείων γραφῶν καθ' ἐκάστην συνόμιλος γίνου· τῇ γὰρ τούτων συνουσίᾳ λογισμῶν ἐξοίσεις ὁμιλίας. ὁ μελέτη τὰς θείας γραφὰς ἐκθησαυρίζων τῇ καρδίᾳ τοὺς λογισμοὺς ἐκ ταύτης ῥαδίως ἐκβάλλει. ἀναγνώσει νυκτερινῇ ἐν ταῖς ἀγρυπνίαις τῶν θείων γραφῶν ἀκροώμενοι, μὴ τὰς ἀκοὰς τῷ ὕπνῳ νεκρώσωμεν, μηδὲ τῇ τῶν λογισμῶν αἰχμαλωσίᾳ τὴν ψυχὴν προδώσωμεν, ἀλλὰ τῷ κέντρῳ τῶν γραφῶν τὴν καρδίαν κατανύξωμεν, ὅπως τῇ τῆς ἐπιμελείας κατανύξει τὴν ἀντίζυγον ἀμέλειαν διχομήσωμεν.

Con timore fatti ogni giorno compagno delle sacre Scritture perché con il loro concorso espellerai la familiarità dei pensieri. Chi medita le sacre Scritture raccoglie un tesoro nel cuore e ne espelle facilmente i pensieri. Durante la lettura notturna, ascoltando nelle veglie le divine Scritture, non si lasci spegnere nel sonno l'udito e non si consegni l'anima alla gabbia dei pensieri ma si punga il cuore con l'aculeo delle Scritture per recidere a colpi di attenzione la contraria distrazione⁷⁵⁷.

Il commento

Il testo citato sembra essere un'importante integrazione al brano del “Trattato pratico” 15. Troviamo qui delle precisazioni a riguardo della Scrittura: la lettura deve essere coltivata con timore (φόβῳ) e quotidianamente. Come dettaglio tecnico possiamo sottolineare l'uso del sostantivo μελέτη. La Bibbia viene però non soltanto recitata ma anche ascoltata. Così nel monaco viene a crearsi un tesoro dove sono nascosti i gioielli e le armi delle parole divine. Una certa sorpresa desta la presenza della parola καρδία al posto di νοῦς⁷⁵⁸.

In modo più esteso ci soffermeremo a commentare brevemente i più importanti concetti usati nella descrizione dell'attività di un πρακτικός con il testo biblico. Lo scopo di tale studio è giustificato dal fatto che Evagrio attingeva a diverse fonti. Forse vale

⁷⁵⁷ Testo greco e traduzione: EVAGRIO PONTICO, *A Eulogio. Sulla confessione dei pensieri e consigli di vita*, trad. L. COCO, Milano 2006, p. 84-85; il testo greco è lo stesso dell'edizione di R. SINKIEWICZ, *Evagrius Ponticus. A Greek Ascetic Corpus*, Oxford 2003, p. 323 cioè con il manoscritto *Laura Γ 93*. Per una nota critica sui diversi manoscritti e edizioni: EVAGRIO PONTICO, *A Eulogio. Sulla*, p. 32-35.

⁷⁵⁸ Infatti si deve ricordare che J. MUYLDERMANS, *À travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique*, p. 62–65 mette in dubbio che Evagrio sia l'autore di quest'opera. L'argomento del tesoro che si accumula durante la lettura fu in seguito sviluppato da Cassiano.

la pena sottolineare ancora una volta l'influsso che ebbe la Bibbia dei Settanta nella formazione del linguaggio evagriano⁷⁵⁹.

Il nostro testo corrisponde bene alle informazioni che troviamo nella recensione copta dei frammenti della *Storia Lausiaca*: Evagrio ogni notte dormiva soltanto quattro ore e il resto del tempo lo occupava camminando nel suo giardino recitando le Scritture. Anche dove Palladio si sofferma a descrivere la visione del mondo che aveva Evagrio, si premura di informarci su come tutto avvenisse durante la notte, quando il suo eroe leggeva e meditava uno dei profeti⁷⁶⁰.

3. ἀνάγνωσις

Nell'antichità, sia pagana sia cristiana, significava semplicemente "la lettura"⁷⁶¹. In questo senso lo troviamo nella Settanta⁷⁶² e poi in diversi scritti a partire da quelli di Clemente Alessandrino fino a giungere a quelli di Giovanni Climaco⁷⁶³. Precedentemente, nell'antichità pagana, specialmente nell'opera di Erodoto, poteva significare anche "riconoscimento"⁷⁶⁴. Negli scritti di Evagrio significa semplicemente la lettura⁷⁶⁵. Sempre, comunque, vale la pena notare che il sostantivo contiene il concetto di γνῶσις.

Possiamo soffermarci ora a dire qualcosa su quella che potremo definire la fisiologia della lettura. È importante questo accenno poiché nell'antichità il modo di leggere era diverso da quello che noi conosciamo oggi. Innanzitutto si deve ricordare che ai tempi

⁷⁵⁹ Sull'importanza dell'influsso della LXX nella lingua dei Padri cfr.: M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1988, p. 315-320; M. HARL, *Le langage de l'expérience religieuse chez les Pères grecs*, In: *Mystique et Rhétorique*, F. BOLGIANI (ed.), Firenze 1977, p. 5-34 (dove si trova anche una ricca bibliografia).

⁷⁶⁰ Testo copto con trad. latina: *De Historia Lausiaca quatenus sit hujus ad monachorum aegyptiorum historiam scribendam utilitas. Thesim facultati litterarum in academia parisensi proponebat E. AMELINEAU*, Parisiis 1887, p. 113-114 e 116-117.

⁷⁶¹ PLATO, *Euthydem* 279a; ARISTOTELES, *Poetica* 1462^a17, *Rethorica* 1414 ^a18. Da questa parola deriva anche il nome di *lettore* nell'uso ecclesiastico: ἀναγνώστης, POxy. 3787.

⁷⁶² E. HATCH, H. A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphical Books)*, vol. 1, Oxford 1897, p. 77; T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain-Paris-Walpole, Ma 2009, p. 38.

⁷⁶³ LAMPE, p. 99.

⁷⁶⁴ HERODOTUS, *Historiae*, I,116.

⁷⁶⁵ Atanasio nell'*Epistula ad Marcellinum*, PG 27,12-45 usa anche il verbo ἐντυγχάνω; un breve commento cfr. I. M. FOSSAS, *L'Epistola ad Marcellinum di sant'Atanasio sull'uso cristiano del Salterio. Studio letterario, liturgico e metodologico*, StMon 39 (1997) p. 35. Allo stesso modo fa uso di questo termine anche PLATO, *Symposium* 177b, *Lysis* 214b; PLUTARCHUS, *Romulus* 12.

di Evagrio di solito si leggeva ad alta voce, anche durante la lettura personale⁷⁶⁶. “Lettura” non significa necessariamente che qualcuno tiene un libro in mano e lo legge. Come suggerisce il sopracitato frammento “A Eulogio” la lettura comprende anche la fase dell’ascolto, quando cioè qualcuno ascolta un testo letto da un altro (è così anche per i monaci che ascoltano la recitazione di un salmo fatta da un solista, in questo senso infatti anche loro lo leggono). Però il nostro l’autore ogni tanto usava anche altre espressioni per indicarla⁷⁶⁷.

Poi si devono considerare i vari generi letterari oppure il modo stesso di scrivere: molto popolari erano le brevi sentenze⁷⁶⁸. A proposito della Bibbia qui si può sottolineare la popolarità che ebbe, in tal senso, il libro dei Proverbi. È molto probabile che i lettori imparassero i libri a memoria, così come anche la Bibbia fu in genere memorizzata (cfr. sotto paragrafo su μελέτη). Possiamo dire che lettura funzionasse un po’ come cassa di risonanza o come eco: un testo letto o recitato evocava nella memoria altri testi con le stesse parole, espressioni simili oppure opposte. Per questa ragione non si avvertiva il bisogno di scrivere dei testi lunghi o fare delle annotazioni: una sentenza poteva riguardare testi e argomenti diversi che giacevano nascosti e silenziosi dentro alla memoria del lettore. Un classico esempio di tale meccanismo, che è anche un esempio di altissimo livello, possiamo vederlo leggendo i testi di Origene: ogni testo biblico per lui fu soltanto il primo anello di una lunghissima catena di testi poi richiamati in seguito. Si potrebbe così dire che “la biblioteca” del monaco si trovasse soprattutto dentro la sua testa. Si può concludere allora che la lettura non fu soltanto finalizzata all’apprendimento di cose nuove,

⁷⁶⁶ Così possiamo interpretare *Ad Eulog.* 20, PG 79,1120c, *A Eulogio* 19, p. 84-85.

⁷⁶⁷ “Bussa alla porta della Scrittura con le mani delle virtù”, *De mal. cogit.* 43, SCh 438, p.298-299, *Gli otto spiriti*, F. MOSCATELLI, p. 144-145.

⁷⁶⁸ L’importanza di questo genere letterario per Evagrio è chiara; cfr. anche SCh 438, p. 9-11. Sulle massime scriveva p.es. ARISTOTELE, *Rethorica* 1394a 21-26 (definizione); egli osserva che le massime le usano volentieri i contadini (οἱ γὰρ ἀγροῖκοι μάλιστα γνώμοτύποι εἰσὶν, *Rethorica* 1395a 6-7): questo è molto significativo se si pensa ai primi monaci. Cfr. anche: J. KINDSTRAND, *The Greek Concept of Proverb*, *Eranos* 76 (1978) p. 71-85; J. RUSSO, *The Poetics of Ancient Greek Proverb*, *Journal of Folklore Research* 20 (1983) p. 121-130; J. RUSSO, *Prose Genres of the Performance of Traditional Wisdom in Ancient Greece: Proverb, Maxim, Apophthegm*, In: *Poet, Public and Performance in Ancient Greece*, L. EDMUNDS, R. W. WALLANCE, Baltimore-London 1997, p. 49-64; R. VAN DER BROEK, *The Teachings of Silvanus and the Greek Gnostic Tradition*, In: *Alexandrian Christianity*, Leiden 2006, p. 258-283; sulla kephalaia di Evagrio: C. STEWART, *Evagrius Ponticus on Monastic Pedagogy*, In: *Abba. The Tradition of Orthodoxy in the West. Festschrift for Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia*, J. BEHR, A. LOUTH, D. CONOMOS (ed.), Crestwood 2003, p. 258-262.

ma fu anche un esercizio della memoria, una pulizia dei ricordi, una scuola di concentrazione – προσοχή. Forse a causa di questo Evagrio sottolineò in modo così forte il valore purificatorio della lettura⁷⁶⁹.

I testi evagriani dove si usa ἀνάγνωσις sono pochi⁷⁷⁰. Analizzandoli possiamo dire che il tempo privilegiato per la lettura sembra essere la notte⁷⁷¹. Un altro momento favorevole alla lettura è il primo mattino⁷⁷². In questo caso però il consiglio fu rivolto non a un anacoreta, ma a una vergine che viveva in una città e non nel deserto⁷⁷³. Tuttavia dobbiamo ricordare che questa ammonizione era in quel tempo frequente⁷⁷⁴. Forse in questo caso Evagrio pensava ad una lunga vigilia che si sarebbe dovuta protrarre fino all'alba⁷⁷⁵.

Ci sembra che questa unità tra la preghiera e la lettura, menzionata anche dal “Trattato pratico” 15, sia molto significativa. Nella recensione copta de “La storia lausiaca” possiamo osservare lo stesso modo di fare⁷⁷⁶. Dopo quattro ore di sonno Evagrio passeggiava intorno alla sua cella recitando (ΜΕΛΕΤΗ) le Scritture e pregando (ΨΑΛΕΛ)⁷⁷⁷. Così faceva anche durante il mezzogiorno per cacciare via il sonno⁷⁷⁸. Osserviamo come

⁷⁶⁹ Ep. 4,5; C. GUILLAUMONT, *Fragments grecs*, p. 219.

⁷⁷⁰ Pr. 15, Sch 171, p. 536-539, *Per conoscere*, p. 197; *Ad Eul.* 19, *A Eulogio*, L. COCO, p. 84-85; *De octo spiritibus malitiae* 7, PG 79,1153; *Inst. seu par. ad mon.*, PG 79,1236.

⁷⁷¹ *Ad Eul.* 19, *A Eulogio*, L. COCO, p. 84-85.

⁷⁷² *Ad virg.* 4, TU 39.4, p. 146, *Per conoscere Lui*, p. 133; A. DE VOGÜÉ, *La lecture du matin dans les sentences d'Évagre et le “De virginitate” attribue à S. Athanase*, StMon 26 (1984) p. 7-11.

⁷⁷³ Di solito si dice che il trattato fu scritto per Severa, una donna di Gerusalemme, che abitava nel monastero di Melania, cfr. R. E. SINKIEWICZ, *Evagrius Ponticus, The Greek Ascetic Corpus*, p. 116-117; E. WIPSZYCKA, *Moines et communautés*, p. 595-596. WIPSZYCKA pensa che probabilmente il trattato evagriano fu scritto per regolamentare l'ascetismo domestico.

⁷⁷⁴ Ps-ATANASIUS, *De virginitate* 12, PG 28,265a.

⁷⁷⁵ Sull'origine delle vigilie cfr. J. JUNGSMANN, *The Origins of the Matins*, In: *Pastoral Liturgy*, New York 1962, p. 105-122.

⁷⁷⁶ *De Historia Lausiaca quatenam sit hujus ad monachorum aegyptiorum historiam scribendam utilitas*, p. 113.116-117.

⁷⁷⁷ Questa pratica fu consigliata da Evagrio a quelli che combattono con il demone della lussuria, cfr. *Antirrheticus* II,55, *Contro i pensieri*, p. 78-79. ΨΑΛΕΛ – cfr. CRUM, p. 559ab.

⁷⁷⁸ Subito vengono alla mente due cose: la prima è descritta sempre nella recensione copta dell'*Historia Lausiaca*: la visita fatta a Evagrio da tre demoni a quell'ora, cfr. *De Historia Lausiaca quatenam*, p. 121-124 (il testo copto sembra essere corrotto poiché alla fine di questo racconto Palladio ci dice che Evagrio fu svegliato dal sonno e capì che i suoi ospiti erano dei demoni; invece all'inizio il testo suggerisce che tutto questo è successo durante la veglia e non durante il sonno); segue poi la nota di Evagrio sul demone dell'accidia che attacca un monaco anche a quest'ora. Lo chiama *meridiano* (μεσημβρινός), e questa, secondo Guillaumont, è una allusione al Sal 90,6, cfr. Sch 171, p. 520-521; *Trattato pratico*, p. 93. R. ARBESMANN, *The ‘Demonium Meridianum’ and Greek Patristic Exegesis*, *Traditio* 14 (1958) p. 17-31.

questa testimonianza su una certa unità esistente tra preghiera e lettura si accorda molto bene con gli scritti evagriani anche se dobbiamo ricordare che il testo copto de “La storia lausiaca” è da considerarsi una fonte tardiva⁷⁷⁹.

L’argomento della lettura torna regolarmente nelle “Lettere” di Evagrio⁷⁸⁰ dove solitamente il nostro autore descrive un programma ascetico nel quale un posto importante lo occupa la ἀνάγνωσις.

Quali ostacoli poteva incontrare un pio monaco durante la lettura?

Un certo disturbo alla lettura e alla preghiera può venire dall’avarizia, dall’eccessivo lavoro finalizzato solamente al guadagno. Così che il tempo per leggere e per pregare è divorato da un lavoro diuturno. Al contrario si dimostra libero da questo pericolo un monaco povero che volentieri prega e legge (ἀκτῆμων προσευχαῖς σχολάζει, καὶ ἀναγνώσμασι)⁷⁸¹.

Ovviamente anche la lettura è disturbata da parte del diavolo. Il più incantevole testo sul tema lo troviamo nel trattato “Sui diversi pensieri della malvagità”⁷⁸². Questo brano, che è come una descrizione della battaglia del monaco con i diavoli durante la lettura delle Scritture, ci offre anche alcune informazioni su alcuni costumi dei monaci durante la lettura.

Leggiamo che un grande pericolo è rappresentato dal sonno⁷⁸³. Questo sembra essere piuttosto ovvio quando ci ricordiamo che il tempo privilegiato per questa pratica era soprattutto la notte. Come abbiamo detto sopra Evagrio dormiva soltanto quattro ore, dunque non è così strano tutto quello che lui descrive. A proposito dell’uso di segnare la bocca con il segno della santa croce Evagrio invoca l’autorità di san Macario Alessandrino⁷⁸⁴.

⁷⁷⁹ *De octo spiritibus* PG 79, 1153b.

⁷⁸⁰ P. es.: *Ep.* 6, FRANKENBERG, p. 570; *Ep.* 4, C. GUILLAUMONT, *Fragments grecs*, p. 219.

⁷⁸¹ *De octo spiritibus* 8, PG 79, 1153b, *Gli otto spiriti*, F. MOSCATELLI, p. 48-49.

⁷⁸² *De mal. cogit.* 33, SCh 438, p. 266-271, *Gli otto spiriti*, F. MOSCATELLI, p. 130-131.

⁷⁸³ Il sonno in generale sembra essere un segno dell’attività diabolica; come abbiamo già visto lo stato normale di un monaco è la προσοχή, non il sonno. Cfr. *De mal. cogit.* 9, SCh 438, p. 184-185, *Gli otto spiriti*, F. MOSCATELLI, p. 86-89; *Ep.* 30,1 dice che il sonno della natura razionale è il peccato poiché priva l’anima della luce divina.

⁷⁸⁴ Così lo identificano: G. BUNGE, *Évagre le Pontique et les deux Macaire, Irénikon* 56 (1983) p. 222-223; A. e C. GUILLAUMONT in: SCh 438, p. 268-269. Nella recensione greca dell’*Historia Lausiaca* 38,12 si trova il racconto di come Evagrio aprì la porta della chiesa con un segno di croce quando nessuno

Una situazione simile è anche menzionata nel “Antirretikos” dove Evagrio scrisse che i demoni della fornicazione prendono a prestito dalle Scritture le loro argomentazioni⁷⁸⁵. “Gli otto spiriti della malvagità” descrivono un monaco attaccato dal demone dell’accidia che invece di leggere preferisce dormire. Anche qui si trovano diverse informazioni a proposito della lettura e del libro come tale⁷⁸⁶.

Un brano della versione copta della “Storia lausiaca” racconta della visione notturna avuta da un monaco durante la lettura del libro di un profeta. L’autore sottolinea che il suo racconto segue esattamente il racconto dello stesso Evagrio. Osserviamo però come questo brano si contrapponga al testo precedente della “Storia” citato sopra: qui l’evento succede ugualmente durante la notte, però il nostro l’eroe non fa delle passeggiate ma invece siede con il libro in mano e lo legge. L’autore descrive con poche parole l’ambiente: la cella, il buio, una lampada che brilla; forse tutto il brano allude a 2 Pt 1,19 (“E così abbiamo conferma migliore della parola dei profeti, alla quale fate bene a volgere l’attenzione, come a lampada che brilla in un luogo oscuro, finché non spunti il giorno e la stella del mattino si levi nei vostri cuori”). Dunque la Bibbia ci è qui mostrata come la porta che ci introduce alla conoscenza dei misteri divini. In seguito vedremo come la lettura delle Scritture prepara alla contemplazione sia della natura creata sia alla contemplazione della Trinità (teologia).

Ovviamente non si leggeva soltanto la Bibbia. Come osserva E. Wipszycka la lettura fu molto più diversificata, però nessuno fino ad oggi ha rielaborato i frammenti dei testi letterari scritti prima dell’invasione araba scoperti nelle celle dei monaci⁷⁸⁷.

Sembra che nei testi qui commentati la lettura significasse per Evagrio soltanto la pratica o la preparazione alla μελέτη. Adesso lo vedremo.

era in grado di trovarne la chiave (*vacat* nella recensione copta). Bartelink nel commento ci indica paralleli con i testi di Giovanni Crisostomo, HL, BARTELINK, p 375. Evagrio incoraggia i monaci a segnare la propria fronte con un segno di croce quando stanno per uscire dalla propria cella, cfr. *Capita tria de oratione* 2, In: I. HAUSHERR, *De doctrina spirituali christianorum orientalium. Questiones et scripta I*, Romae 1933, p. 150.

⁷⁸⁵ *Contro i pensieri*, p. 77.

⁷⁸⁶ *De octo spiritibus malitiae* 14, PG 79,1160B, *Gli otto spiriti*, F. MOSCATELLI, p. 56-59.

⁷⁸⁷ E. WIPSZYCKA, *Stan mnichów w Egipcie bizantyńskim (IV-VII w.). Próba nakreślenia zbiorowego portretu, U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze* 8 (2009), p. 175-215. L’articolo è purtroppo soltanto in polacco, però la chiara fama della professoressa di Varsavia è una garanzia sulla qualità dell’opinione da lei espressa.

4. μελέτη

Il verbo (μελετάω) oppure il sostantivo (μελέτη) possono significare diverse cose: in italiano di solito si traduce con la parola *meditazione*, ma può anche significare *esercitarsi, prepararsi tramite lo studio, la pratica incentrata nella ripetizione, occuparsi con premura in qualcosa*⁷⁸⁸. Ma il concetto può indicare anche lo zelo⁷⁸⁹. Viene anche usato nella recensione copta de “La storia lausiaca” (ΜΕΛΕΤΗ) della quale abbiamo già parlato in precedenza⁷⁹⁰.

Possiamo accennare anche al modo di scrivere di Evagrio ossia a quelle brevi sentenze che possono essere facilmente imparate a memoria e poi recitate oppure a quegli apoftegmi nei quali un giovane monaco chiede a un monaco anziano: “Dimmi una parola”. Come vediamo, dunque, le pratiche dei monaci riguardo a questo campo erano ben inscritte nella tradizione greco-latina.

La parola fu già usata nella Settanta (come anche la forma verbale: μελετάω)⁷⁹¹. Spesso significa semplicemente recitazione. Molto spesso nel salmo 118 viene usata l'espressione μελέτη μου ἐστίν⁷⁹² e come oggetto vengono presentate diverse attività. Tuttavia indica sempre una cosa buona, una preoccupazione dei giusti innamorati di Dio e della Sua legge. Come mostrano le concordanze essa viene in prevalenza usata nei libri dei Salmi, di Giobbe e dei Proverbi; testi che, come sappiamo, furono oggetto di predilezione da parte dei monaci.

⁷⁸⁸ Letteratura di base su μελέτη: I. HAUSHERR, *Noms du Christ et vois d'oraison*, OCA 157, Roma 1960, p. 167-175; G. BUNGE, *Vasi d'argilla. La prassi della preghiera personale secondo la tradizione dei santi padri*, Bose 1996, p. 47-50; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 192-194. Interessante ma Μελ(ε)τή fu usato anche come il nome femminile, cfr. W. TABBERNEE, *Montanist Inscriptions and Testimonia. Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism*, Macon, Georgia 1997, p. 80-82.

⁷⁸⁹ I. M. FOSSAS, *L'Epistola ad Marcellinum di sant'Atanasio*, p. 43.

⁷⁹⁰ *De Historia Lausiaca quatenus sit hujus ad monachorum aegyptiorum historiam scribendam utilitas*, p. 113.

⁷⁹¹ E. HATCH, H. A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphical Books)*, vol. 2, Oxford 1897, p. 908; T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, p. 447.

⁷⁹² Sal 118,77.92.97.99.143.174.

Sulla popolarità della parola negli ambienti monastici abbiamo già scritto sopra. Vale la pena vedere qualche esempio tratto dagli scritti di Didimo il Cieco visto che Evagrio stesso lo menziona come una grande autorità⁷⁹³.

Per Didimo il Cieco dunque μελέτη significa preoccuparsi, aver cura di qualcosa⁷⁹⁴. Tale attività prepara anche alla θεωρία poiché spesso è la μελέτη τῆς γνώσεως τῆς ἀληθείας⁷⁹⁵ sta qui ad indicare anche lo studio della sapienza⁷⁹⁶. Didimo scrive anche sulla μελέτη θεῖα, lo studio divino; in questo modo spiega la presenza dei virgulti d'ulivo nella visione di Zaccaria: lo studio delle cose divine porta la luce così come l'olio, alimentando la lampada, contribuisce ad allontanare il buio dalla casa⁷⁹⁷. Probabilmente, in questo caso, Didimo descrive la prima tappa della θεωρία in senso evagriano. Infatti, nel "Commento a Zaccaria" sembra che il testo possa essere considerato come una delle fonti ispiratrici dell'idea di θεωρία del mondo, e anche delle diverse espressioni usate da Evagrio come, per esempio, l'occhio sinistro o l'occhio destro dell'anima e così via⁷⁹⁸.

Quando qualcuno si occupa della μελέτη (meditazione) della legge divina mostra allo stesso tempo un segno della sua προσοχή,⁷⁹⁹. Il testo seguente suggerisce che l'autore pensa in questo caso alla recitazione del testo, e poi ad una certa attualizzazione o realizzazione di esso nella vita⁸⁰⁰. Però questa pratica sembra essere una cosa da fare di nascosto: si recita qualcosa ad alta voce, ma soltanto alla presenza di Dio⁸⁰¹.

Successivamente Didimo dimostra che non è sufficiente la pratica della μελέτη poiché in essa, o non si fa alcuna distinzione tra le sottigliezze scritturistiche o la si usa in modo errato: nonostante ciò possiamo trovare degli uomini che si occupano di questo lavoro nascondendo dentro di sé i progetti malvagi⁸⁰².

⁷⁹³ Gn. 48, SCh 356, p. 186-189, *Per conoscere*, p. 252; forse anche: Pr. 98, SCh 171, p. 706-709, *Per conoscere*, p. 214.

⁷⁹⁴ In Gen. 72,4. 104,1, SCh 233, p. 178-179. 244-245

⁷⁹⁵ *Comentarii in Zachariam* I,283, SCh 83, p. 340-341.

⁷⁹⁶ Secondo l'opinione di G. Bunge, Evagrio ogni tanto non distingue tra θεωρία e μελέτη, cfr. G. BUNGE, *Le vase*, p. 46; cfr. anche: In Ps. 118,92μ, PITRA, *Analecta sacra*, vol. 3, p. 287-288.

⁷⁹⁷ *Comentarii in Zachariam* I,336, SCh 83, p. 372-373.

⁷⁹⁸ *Comentarii in Zachariam* I,284, SCh 83, p. 340-341.

⁷⁹⁹ *Comentarii in Zachariam* II,155, SCh 84, p. 494-495.

⁸⁰⁰ *Comentarii in Zachariam* II,156-160, SCh 84, p. 494-497.

⁸⁰¹ *Comentarii in Zachariam* V,131, SCh 85, p. 1044-1045.

⁸⁰² *Comentarii in Zachariam* V,28.148, SCh 85, p. 982-983.1054-1055.

Il motivo di una ricerca più ampia di questo concetto è motivata dal fatto che la stessa parola assume per Evagrio configurazioni diverse. Forse tutta la ricchezza di questo pensiero la troviamo concentrata in quel brano delle lettere dove Evagrio ammonisce i monaci dicendo: “teniamoci di parola di Dio, che sia dura in eterno sia portaci a Cristo nostro Signore”⁸⁰³. Evagrio però, citando l’opinione di Basilio il Grande, sottolinea che la μελέτη è un metodo caratteristico per il lavoro spirituale a livello di *praktike* e forse è il frutto della contemplazione naturale⁸⁰⁴. Questo testo ci mostra anche tutta la ricchezza del concetto di μελέτη: come dimostrato da A. Guillaumont, diverse traduzioni orientali lo hanno tradotto in modo diverso: esercizio, meditazione, ripetizione⁸⁰⁵. Μελέτη fa in modo che nel cuore venga accumulato il tesoro delle Scritture (ὁ μελέτη τὰς θείας γραφὰς ἐκθησαυρίζων ἐν τῇ καρδίᾳ)⁸⁰⁶. Possiamo trovare almeno due tracce diverse per questa bellissima espressione evagriana. Forse Evagrio ha trovato l’ispirazione in Matteo 6,21. Una simile espressione venne usata anche da Origene⁸⁰⁷ e Atanasio⁸⁰⁸. In seguito questa metafora forse fu d’ispirazione anche per Giovanni Cassiano quando quest’ultimo permette che l’anima del monaco che pratica con tenacia la μελέτη diventi finalmente come una nuova arca dell’alleanza⁸⁰⁹.

Possiamo trovare per esempio l’espressione μελέτη θανάτου⁸¹⁰ (o anche: ἐν τῇ σαφὶ κὶ μελετᾷ τὴν ἑαυτοῦ τελευτήν)⁸¹¹ come uno dei sinonimi di anacoresi⁸¹². Si legge anche

⁸⁰³ Ep. 27,5.

⁸⁰⁴ Gn. 45, SCh 356, p. 178-181, *Per conoscere*, p. 251.

⁸⁰⁵ SCh 356, p. 180.

⁸⁰⁶ *Ad Eulog.* 19, *A Eulogio*, L. COCO, p. 84-85.

⁸⁰⁷ ORIGENES, *De principiis*, I,1,9; IV,1,7, SCh 268, p. 290.

⁸⁰⁸ ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Ep. Marcell.* 20, PG 27,33a.

⁸⁰⁹ IOHANNES CASSIANUS, *Conlationes* XIV,10,2, CSEL 13, p. 410, GIOVANNI CASSIANO, *Conferenze ai monaci*, CTP 155, p. 404-405. Probabilmente Cassiano fu ispirato da ORIGENES, *Homilia in Exodum* IX,4: *Abbia l’arca dell’alleanza con le tavole della Legge, per meditare la legge di Dio giorno e notte, e la sua memoria diventi arca e biblioteca dei libri di Dio* (*Opere di ORIGENE II. Omelie sull’Esodo*, M. SIMONETTI (ed.), trad. M. I. DANIELI, Roma 2005, p. 297. È significativo notare come Cassiano parli di *anima* e non di *mens*!

⁸¹⁰ Per un esempio di tale “meditazione” cfr. *Rerum monachalium rationes* 9, PG 40,1261a-c; *Pr.* 52, SCh 171, p. 618-619, *Per conoscere*, p. 205; *Ad Eulog.* 18, *A Eulogio*, L. COCO, p. 82-83; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 184-185.

⁸¹¹ *Ad Eulog.* 18, *A Eulogio*, L. COCO, 82-83. Ovviamente si ripete qui Platone e Gregorio Nazianzeno.

⁸¹² Come buona introduzione all’argomento cfr. il testo di C. MORESCHINI, *‘La meditatio mortis’ e la spiritualità di Gregorio Nazianzeno*, In: C. MORESCHINI, *Filosofia e letteratura in Gregorio Nazianzeno*, Milano 1997, p. 82-93.

che il monaco dovrebbe meditare sulla croce (σταυροῦ μελέτη)⁸¹³. Queste due formule ci dicono ancora una volta come il concetto di μελέτη fosse ampio. Abbiamo dunque qui una situazione simile a quella incontrata con θεωρία: è difficile trovare per essa un equivalente italiano (come probabilmente anche nelle altre lingue moderne) che esprima tutta la ricchezza in essa contenuta. Ci sembra cosa migliore far uso della parola greca.

Ovviamente possiamo incontrare anche un significato negativo di μελέτη. Colui che cessa di custodire i precetti divini medita (μελετήσει) sui “cattivi discorsi” e concepisce nell’anima i pensieri impuri (ἀκάθαρτοι λογισμοί)⁸¹⁴. Così fa anche un monaco vagabondo⁸¹⁵. Un grande pericolo è meditare sulle cose visibili⁸¹⁶. Il verbo siriano usato qui da Frankenberg è ritraslato come μελεταν εν τοις ορατοις (*sic!*). Queste cose visibili sono anche rappresentate dalle immagini che si possono vedere ad esempio frequentando le città. Il contatto con esse crea nell’anima, immagini pericolose⁸¹⁷. Come spiega poi Evagrio la meditazione su Dio protegge il νοῦς dagli attacchi dei demoni, ossia dai λογισμοί. E tutto questo succede a motivo della γνώσις⁸¹⁸. Al contrario, il νοῦς dovrebbe proteggerci dall’apparizione di immagini estranee (ἀλλότριον νόημα) perché queste sono il prodotto dei pensieri malvagi (μελετήσει λογισμοὺς κακοῦς). L’opposto si trova nella vigilanza su se stessi⁸¹⁹.

Μελέτη è anche una pratica opposta alla loquacità⁸²⁰. Dobbiamo sottolineare ancora una volta che il nostro concetto ci richiama la memorizzazione delle Scritture.

Quale è la differenza tra ψαλμωδία e μελέτη?

5. ψαλμωδία

La problematica della ψαλμωδία nella dottrina evagriana è l’argomento centrale della ricerca di L. Dysinger⁸²¹ e a proposito dell’aspetto teologico della salmodia è diffici-

⁸¹³ *De vitiis quae opposita sunt virtutibus* 4, PG 79,1144c, *A Eulogio*, L. Coco, p. 130-131 (qui paragrafo 7).

⁸¹⁴ *In Prov.* 205, SCh 340, p. 300-301.

⁸¹⁵ *Ad mon.* 81, *Per conoscere*, p. 155; cfr. J. DRISCOLL, *The ‘Ad monachos’ of Evagrius Ponticus*, p. 116.

⁸¹⁶ *Ep.* 6,2, FRANKENBERG, p. 571-572. Un’espressione simile: *Ep.* 20,1.

⁸¹⁷ *Ep.* 41, 2.

⁸¹⁸ *Ep.* 27,4.

⁸¹⁹ *In Prov.* 263, SCh 340, p. 358-359.

⁸²⁰ *Ad virg.* 15, TU 39.4, p. 147, *Per conoscere*, p. 134.

⁸²¹ L. DYSINGER, *The Significance of Psalmody in the Mystical Theology of Evagrius Ponticus*, StPatr 30, p. 176-182; *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford 2005.

le aggiungere qualcosa di nuovo a quello che lui già ha scritto⁸²². Delle belle pagine sono state elaborate anche da G. Bunge⁸²³. Tutti e due gli studiosi trattano con grande cautela il rapporto tra la preghiera e la salmodia⁸²⁴. Al centro del nostro studio non c'è la salmodia in quanto tale, ma tuttavia per avvicinarci ad essa ci siamo basati sugli studi sopramenzionati. Però ci sembra importante distinguere in modo molto forte la disciplina della ψαλμωδία⁸²⁵ dalla teologia, dal commento o dall'esegesi dei salmi. Secondo G. Bunge la salmodia consiste piuttosto in un ascolto della Scrittura, sia durante l'ufficio sia durante la μελέτη personale⁸²⁶.

a. La parola

Dobbiamo ricordare ora anche gli scrittori pre-evagriani⁸²⁷. Tra i pagani Elio Aristide chiamava così il canto con l'accompagnamento dell'arpa⁸²⁸. La parola non viene usata nella Bibbia greca⁸²⁹; la incontriamo negli scritti di Clemente Alessandrino⁸³⁰. Sembra anche che, tranne in un unico caso (tuttavia dubbio a causa della distruzione del papiro), essa non fu usata mai da Didimo il Cieco⁸³¹. All'interno del nostro sostantivo è però nascosto il verbo ψάλλω che significa anche suonare su uno strumento a corda⁸³². Infatti con l'accompagnamento degli strumenti si recitavano Omero, Virgilio e altri poeti. Ci troviamo dunque di fronte al problema del canto e della musica nel deserto: sappiamo già

⁸²² Piuttosto: L. DYSINGER, *Psalmody and Prayer*, p. 70-130.

⁸²³ G. BUNGE, *Das Geistgebet. Studien zum Traktat "De oratione" des Evagrius Pontikos*, Cologne 1987, p. 13-28.

⁸²⁴ Si deve leggere anche le belle pagine: E. DEKKERS, *Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie?*, *La Maison-Dieu* 51 (1957) p. 31-54.

⁸²⁵ Espressione di L. DYSINGER, *Psalmody and Prayer*, p. 48.

⁸²⁶ G. BUNGE, *Das Geistgebet*, p. 13-28.

⁸²⁷ J.W. MCKINNON, *Desert Monasticism and the Later Fourth-Century Psalmody Movement*, *Oxford Journals* 4 (1994) p. 505-521. Letteratura e informazioni di base sui Salmi nell'età patristica cfr. CH. KANNEGIESSER, *Handbook of Patristic Exegesis*, vol. 1, p. 297-301.

⁸²⁸ ARISTIDES RHETOR, *Opera*, S. JEBB (ed.), vol. 2, Oxford 1730, p. 310; LIDDELL-SCOTT, p. 2018. L'analogia tra questo esempio e il canto dei salmi "con arpa e cetra" è ovvio.

⁸²⁹ Abbiamo invece ψαλμωδός, Sir 47,9; 50,18; 1 Mac 11,70; cfr.: E. HATCH, H. A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint*, vol. 2, p. 1483.

⁸³⁰ CLEMENS ALEXANDRINUS, *Paedagogus* II,4, M. MARCOVICH, J. C. M. WINDEN (ed.), *Supplements to Vigiliae Christianae* 61, Leiden-Boston 2002, p. 94, CLEMENTE ALESSANDRINO, *Il pedagogo*, D. TESSORE (ed.), CTP 181, Roma 2005, p. 174.

⁸³¹ *Commentarii in Ecclesiasten* 275.

⁸³² LIDDELL-SCOTT, p. 2018.

che le Scritture erano recitate, ma erano anche cantate? La differenza tra la recitazione dei poeti e quella dei salmi, o di altri brani della Scrittura, in greco è grande: la Bibbia dei Settanta non fu traslata nel rispetto della prosodia classica, invece i testi degli scrittori pagani furono scritti secondo le norme della metrica e quindi la cetra o l'arpa erano gli strumenti indispensabili durante la loro recitazione⁸³³.

b. Il canto dei salmi?

Secondo un'opinione oggi diffusa, nell'Oriente cristiano antico manca una riflessione sistematica sulla musica⁸³⁴. Sulla musica nel deserto possediamo infatti diverse testimonianze. Il monaco Pafnuzio ci ha lasciato la sua musica e il suo flauto con il quale accompagnava il canto dei salmi e degli inni⁸³⁵; possiamo leggere poi le note evagriane negli scolii ai salmi dove, ad esempio, egli spiega il ruolo dei diversi strumenti musicali oppure i misteri del canto⁸³⁶; però un canto non sempre è buono e non sempre conduce ai beni eterni. Evagrio menziona anche i canti diabolici⁸³⁷; i demoni cantano volentieri nella "Vita di Antonio"⁸³⁸. Una storia sul grande abba Pambo, probabilmente redatta in epoca molto più tarda, ci racconta che il santo condannava i tropari e i canti ecclesiastici. Sempre secondo Pambo la musica è contraria alle lacrime e alla compunzione del cuore; Pambo conclude che i monaci che cantano inni e intonano salmi assomigliano a buoi muggenti⁸³⁹. Agostino descrive quasi con entusiasmo la mancanza del canto nella chiesa

⁸³³ Un studio classico sulla metrica: M. L. WEST, *Greek Metre*, Oxford 1982; una versione abbreviata: M. L. WEST, *Introduction to Greek Metre*, Oxford 1987.

⁸³⁴ NDPAC 2,3392-3394. Però il libro principale: E. WELLESZ, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford 1961.

⁸³⁵ *Historia monachorum (versio latina)*, XVI,1,12.

⁸³⁶ *In Ps.* 150, PG 12,1684.

⁸³⁷ *Ad virg.* 48, TU 39.4, p. 150, *Per conoscere*, p. 137; *Pr.* 71, SCh. 171, p. 658-659, *Per conoscere*, p. 209. Cfr. anche le note di SCh 171 p. 668-669, *Per conoscere*, p. 209.

⁸³⁸ VA 25.39, SCh 400, p. 204-205.242-243.

⁸³⁹ W. CHRIST, M. PARANIKAS, *Anthologia graeca carminum christianorum*, Leipzig 1871, p. XXIX-XXX, cfr. O. TIBI, *La musica bizantina. Teoria e storia*, Milano 1938, p. 127-128; su questa aneddoto scrive anche: W. MCKINNON, *Desert Monasticism and the Later Fourth-Century Psalmody Movement*, p. 508; lo studio sulle fonti di questo racconto: O. WESSLEY, *Die Musikanschauung des Abtes Pambo*, *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, 89 (1952) p. 45-62. Cfr. anche: L. BOCCILIONI PALAGI, *Girolamo e le insidie del canto. Alcuni aspetti del mito di Orfeo nel mondo cristiano*, In: *Paideia cristiana. Studi in onore di Mario Naldini*, C. BURINI (ed.), Roma 1994, p. 467-476.

dell'Egitto⁸⁴⁰; invece secondo Lampe il senso principale del sostantivo ψαλμωδία è il canto dei salmi⁸⁴¹. Comprendiamo quindi quanto sia auspicabile per il futuro una collezione che raccolga le fonti e le testimonianze intorno alla presenza della musica e del canto tra i primi monaci egiziani.

c. La disciplina della salmodia?

Di solito si descrive questa disciplina seguendo le testimonianze di Giovanni Cassiano⁸⁴². Questo autore descrive le consuetudini liturgiche da lui conosciute come si trattasse di una cosa universalmente praticata⁸⁴³. Lo citano come testimone diversi studiosi contemporanei ma senza soffermarsi ad esaminare con la dovuta acribia la provenienza di questa tradizione⁸⁴⁴. A noi invece questa fiducia acritica verso Cassiano sembra essere alquanto strana se si tengono presenti le caute opinioni solitamente formulate intorno ai suoi scritti quando questi vengono considerati come testimonianze e fonti inoppugnabili per la realtà del deserto egiziano del IV secolo⁸⁴⁵. La critica principale che formuliamo verso i testi di Cassiano, la quale consiste nel ritenere poco probabile un'uniformità nei costumi della preghiera o della salmodia tra i monaci del IV secolo, ci sembra possa essere di stimolo per intraprendere sull'argomento nuove strade di ricerca. Il discorso

⁸⁴⁰ Allora mi sembra più sicuro il metodo – che ricordo essermi stato riferito più volte – del vescovo di Alessandria, Atanasio, il quale voleva che si leggessero i salmi con una modulazione della voce talmente discreta da assomigliare più a un recitativo che a un canto vero e proprio. AUGUSTINUS, *Confessiones*, X,33,50. Agostino scrive anche sul *periculum voluptatis* del canto.

⁸⁴¹ LAMPE, p. 1540.

⁸⁴² Per la storia degli inizi dell'ufficio: J. MATEOS, *L'office monastique a la fin du IV^e siecle: Antioche, Palestine, Cappadoce, Oriens christianus* 47 (1963) p. 53-88; *La psalmodie dans la rite byzantin, Proche-Orient Chrétien*

XV (1965) p. 107-126; *The Origine of the Divine Office, Worship* 41 (1967) p. 477-485; R. TAFT, *Praise in the Desert: the Coptic Monastic Monastic Office Yesterday and Today, Worship* 56 (1982) p. 513-536.

⁸⁴³ IOHANNES CASSIANUS, *De institutis coenobiorum*, lib. II-III, CSEL 17, M. PETSCHENIG, G. KREUZ (ed.), Wien 2004, p. 16-45, GIOVANNI CASSIANO, *Le istituzioni cenobitiche*, L. D'AYALA VALVA, Bose 2007, p. 47-87; A. VIELLEUX, *La liturgie*, p. 334-339.

⁸⁴⁴ R. TAFT, *La liturgia delle ore in Oriente e in Occidente. Le origini dell'Ufficio divino e il suo significato oggi*, Milano 1988, p. 87-108; L. DYSINGER, *Psalmody and Prayer*, p. 53-61. L'analisi delle fonti di Cassiano sono lo scopo dello studio di A. CASIDAY, *Tradition and Theology in St John Cassian*, Oxford 2007 (Cassiano e la tradizione del deserto: p. 119-160; la liturgia: p. 162-176).

⁸⁴⁵ P.es.: A. VIELLEUX, *La liturgie*, p. 138-154. 335; J. C. GUY, *Jean Cassien, historien du monachisme égyptien?*, StPatr 8, F. L. CROSS (ed.), Berlin 1965, p. 363-372.

di Cassiano è ben conosciuto; ci sembra dunque superfluo ripeterlo qui. Entreremo quindi subito in *medias res*.

Da dove proviene l'idea dei dodici salmi? Perché non potrebbero essere ad esempio stati tredici o quattordici? Forse si può vedere in questo un certo influsso della liturgia pagana, come qualcuno propone, ma questa ipotesi non è sicura e forse è anche troppo rischiosa da sostenere⁸⁴⁶. Lo scopo sembra tuttavia essere quello di voler raggiungere la preghiera inaccessibile⁸⁴⁷. La "Storia lausiaca" attribuisce all'ambiente pacomiano la cosiddetta "Regola dell'angelo", dove tra l'altro si descrivono le linee generali di due sinassi, ognuna con la recitazione di 12 salmi⁸⁴⁸; ma è stato già dimostrato da altri studiosi come questo testo si riferisca piuttosto alle usanze liturgiche dei monaci di Scete. Perciò, anche se l'uso della recitazione dei dodici salmi ci dà l'idea di una certa uniformità, tuttavia questo ci sembra essere poca cosa rispetto alle grandi differenze che caratterizzarono gli inizi del movimento monastico. Anche il principale testimone, ossia Palladio nella sua "Storia lausiaca", sembra voglia complicarci le cose:

1. Antonio insieme con Paolo recitano 12 salmi e 12 preghiere alla sera, poi cenano e ancora recitano 12 salmi e 12 preghiere⁸⁴⁹.
2. I monaci pacomiani devono recitare 12 preghiere durante il *lucernarium*, 12 preghiere durante le vigile notturne e 3 preghiere prima di dormire⁸⁵⁰.
3. Nella Nitria all'ora nona si può sentire da ogni eremo il canto dei salmi⁸⁵¹.

⁸⁴⁶ A. VEILLEUX, *La liturgie*, p. 329 citando: G. MASPERO, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, Paris 1906, p. VI scrisse sulla tomba di un monaco dove fu rinvenuta la collezione delle 12 preghiere per le 12 ore della notte; cfr. lo studio: A. NIWIŃSKI, *Co się dzieje ze słońcem w nocy? 'Księga Amduat' [Cosa succede con il sole durante la notte? 'Il libro Amduat']*, In: A. NIWIŃSKI, *Mity i symbole starożytnego Egiptu [I miti e i simboli del Egitto antico]*, Warszawa 1992, p. 127-157; *Libro Amdaut*, che descrive le dodici ore del viaggio notturno del sole, fu edito e commentato: E. HORNUNG, *Das Amduat. Die Schrift des Verborgenen Raumes*, vol. 1-3, Wiesbaden 1963-1967.

⁸⁴⁷ VG³ 35-36, In: F. HALKIN, SH 19, Brussel 1932, p. 276; A. VIELLEUX, *La liturgie*, p. 329.

⁸⁴⁸ HL 32,6, BARTELINK, p. 156-157. Studio principale: A. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle*, SA 57, Roma 1968, p. 324-339; D. J. CHITTY, *The Desert a City*, New York 1999, p. 26-27; in modo breve sui costumi liturgici pacomiani: W. HARMLESS, *Desert Christians. An Introduction*, p. 128-129. Secondo Sozomeno questa targhetta angelica esisteva ancora durante i suoi tempi, HE III,14.

⁸⁴⁹ HL 22,6-7, BARTELINK, p. 122-123. Interessante la nota di Palladio sul fatto che Antonio cantava quei salmi che conosceva; dunque c'erano dei Salmi che egli non conosceva?

⁸⁵⁰ HL 32,6, BARTELINK, p. 152-153.

⁸⁵¹ HL 7,5, BARTELINK, p. 40-41. W. MCKINNON, *Desert Monasticism*, p. 507 scrive con una certa ironia sulla cacofonia di tale esperienza musicale.

Palladio scrive una volta sola sull'uso di recitare dodici salmi e dodici preghiere alla sera prima e dopo aver consumato il pasto, ma sottolinea come in questo caso Antonio il Magno volesse mettere alla prova la pazienza di abbà Paolo. L'esatto numero dei salmi recitati rimane perciò dubbio: nella recensione latina ("Heraclidis Paradisus") il redattore scrive di 40 salmi prima del pasto (invece non accenna qui alla recita delle 12 preghiere). Il numero dei 12 salmi con le 12 preghiere è poi menzionato quando si parla della preghiera dopo il pasto⁸⁵². La versione latina potrebbe però essere spiegata anche semplicemente dicendo che solo perché Antonio voleva mettere alla prova la pazienza di Paolo ha prolungato la salmodia più del solito. Purtroppo non sappiamo però quale fosse il manoscritto greco che aveva davanti gli occhi il traduttore latino⁸⁵³.

L'informazione sul canto dei salmi all'ora nona nella Nitria è contraria a quella che ci proviene dalla "Historia monachorum in Egypto"⁸⁵⁴ dove si legge invece che gli eremi erano troppo lontani per udire qualcosa l'uno dall'altro. Forse anche qui ci troviamo di fronte a una situazione simile a quella già descritta da Evelyn-White e ricordata precedentemente sulla probabile confusione tra Nitria, Scete e Kellia. Il racconto di Palladio si riferirebbe piuttosto a Kellia o a Nitria, invece quello dell'"Historia monachorum" ci darebbe informazioni su Scete, dove probabilmente, ancora all'inizio del V secolo, le distanze tra gli eremi erano ancora considerevoli. Però qui ci interessano maggiormente le informazioni riguardanti l'uso che la salmodia fosse cantata prima del pasto dell'ora nona, ciò vorrebbe dire all'incirca intorno alle nostre tre del pomeriggio. In questo caso il testo andrebbe ad avvalorare la testimonianza proveniente dal racconto su Antonio e Paolo dove la salmodia precedeva il pasto; invece qui essa è spostata dalla sera (dopo il pasto e i dodici salmi Paolo e Antonio sono andati a dormire!) al pomeriggio.

Anche le informazioni sui costumi liturgici pacomiani contenuti nella versione latina sono diversi: 12 preghiere devono essere recitate durante il giorno, 12 durante il *lucernarium*, 12 durante la veglia notturna e 3 all'ora nona (Nitra!)⁸⁵⁵. Però sia nella versione

⁸⁵² PL 74,285c-d.

⁸⁵³ Forse ancora più vicino alla prima redazione di Palladio, PL 74, 287b chiama Evagrio "magister meo".

⁸⁵⁴ HMG 20,7, p. 120.

⁸⁵⁵ PL 74,297a-b

di Butler-Bartelink sia nella versione latina possiamo osservare delle differenze rispetto ai costumi descritti sopra⁸⁵⁶.

Una descrizione della sinassi dei monaci si trova nella parte dell'“*Historia monachorum*” dove si parla di Macario di Alessandria⁸⁵⁷. Anche se lo scopo dell'autore è principalmente quello di presentare una serie di tentazioni che possono presentarsi al monaco durante la preghiera (tutto il racconto sembra essere molto satirico, almeno per noi oggi) tuttavia si trova anche la descrizione di un monaco che recitava un salmo ad alta voce mentre gli altri lo ascoltavano o rispondevano. Dopo il salmo i fratelli si prostravano a terra per pregare. La sinassi si svolge durante la notte (Macario forse dormiva; almeno così ci suggeriscono le prime parole del demonio). Tutto sembra indicare come Macario non fosse presente a questa sinassi e che la sua assenza fosse qualcosa di normale. Possiamo pensare questo per due motivi: 1. Macario viene a vedere la caduta dei fratelli, dunque lui deve essere senza macchia per mostrare a loro le vie del Signore e poter vincere il diavolo. 2. Macario ci è mostrato come un esempio di un buon monaco che non si lascia ingannare dal diavolo. Possiamo quindi concludere che la presenza a questa preghiera comune dovesse essere facoltativa. Si tratta comunque di una testimonianza interessante sulla tradizione della preghiera a mezzanotte⁸⁵⁸.

Come ultimi esempi possiamo citare i brani dalla “*Historia monachorum*” che nella recensione greca descrive i monaci che escono per salutare gli ospiti cantando i salmi⁸⁵⁹. Secondo l'autore questo costume era qualcosa di normale. Da un altro lato il testo, sottolineando le virtù dei monaci di Nitria, ci dice come per gran parte del loro tempo restassero in silenzio e le loro case fossero così lontane tra loro da non poter udire cosa succedesse nell'eremo vicino; la qual cosa discorda da quanto ci ha raccontato Palladio⁸⁶⁰. Giovanni

⁸⁵⁶ Ovviamente rimane il dubbio sul fatto che Palladio veramente descrivesse qui la vita dei monaci pacomiani. Cfr. lo studio già classico: A. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle*, SA 57, Roma 1968, *passim*.

⁸⁵⁷ HML XXVI,4,1-16.

⁸⁵⁸ Cfr. At 16,25; H. CHADWICK, *Prayer at Midnight*, In: *Epektasis. Mélanges patristiques offertes au cardinal Jean Daniélou*, pub. par J. FONTAINE, CH. KANNENGISSER, Beauchesne 1972, p. 47-49; R. TAFT, *La liturgia*, p. 98; J. JUNGSMANN, *The Origins of the Matins*, In: *Pastoral Liturgy*, New York 1962, p. 105-122.

⁸⁵⁹ HMG 8,48-49, p. 65-66. Un simile costume è attribuito ai monaci di Nitria, però soltanto nella versione latina: HML, XXI,4. Ancora non si dice nulla sul numero dei salmi.

⁸⁶⁰ HMG 8,7, p. 49. Cfr. HL 7,5, BARTELINK, p. 40-41. Anche qui, probabilmente, ci troviamo di fronte ad un altro esempio delle diverse interpretazioni della “Nitria”.

di Licopoli ricorda un monaco tentato dai demoni il quale vinse il suo orgoglio attraverso il canto dei salmi⁸⁶¹. Poi menziona un anziano che cantava i salmi al mattino, mentre per quanto riguarda la sera accenna soltanto alla cena⁸⁶².

Le fonti in nostro possesso non ci permettono di ricostruire in modo preciso quale fosse lo schema del primitivo ufficio divino in Egitto. Questo forse non è neppure così importante. Tutto quello che ora possiamo affermare, dopo la lettura e l'analisi di tutte queste testimonianze a volte contraddittorie, è molto semplice: a fondamento di tutto vi erano i salmi recitati (o cantati) in numero, ordine e modo molto diverso (probabilmente anche a seconda di come lo permetteva la situazione concreta o la pietà di ognuno). La domanda su quali fossero le "rubriche" liturgiche di questa generazione di monaci è senza dubbio un anacronismo. Per i monaci del deserto non esiste ancora un'*opus Dei* come la intendiamo noi oggi.

Come è già stato detto un ruolo molto importante nelle teorie evagriane lo gioca il corpo. Anche nello studio delle Scritture, almeno al livello di *praktike*, il corpo assume un ruolo importante. Ci sono infatti diversi esercizi che richiedono un certo impegno da parte del corpo. Alcuni dettagli interessanti, a proposito della pratica della salmodia o in più generale a riguardo della liturgia, ci sono offerti dalla pubblicazione dei risultati degli scavi archeologici fatti nella basilica di Santo Stefano in Gerusalemme⁸⁶³. Lo studio condotto sulle ossa dei monaci ha dimostrato significativi cambiamenti nella conformazione delle ginocchia, i quali possono essere spiegati ipotizzando come durante la loro vita i monaci spesso abbiano pregato mettendosi in ginocchio⁸⁶⁴. Vediamo quindi come la salmodia impegnasse tutto il corpo⁸⁶⁵.

⁸⁶¹ HML 1,6, p. 10-11.

⁸⁶² HML 1,6,12-13. Questa testimonianza sembra essere interessante perché di solito si pensa che i monaci mangiavano qualcosa verso le nostre tre del pomeriggio e non alla sera.

⁸⁶³ M. S. DRISCOLL, S. G. SHERIDAN, *Every Knee Shall Bend: Liturgical and Ascetical Prayer in V-VII Century Palestine, Worship* 74 (2000), p. 130-37. Cfr. C. STEWART, *The Practices of Monastic Prayer*, In: *Living for Eternity: The White Monastery and its Neighborhood. Proceedings of a Symposium at the University of Minnesota, Minneapolis, March 6 - 9 2003*. Ed. Philip Sellew. <http://egypt.cla.umn.edu/eventsr.html>, p. 7-8.

⁸⁶⁴ A. RENOUX, *L'Office de la Genuflexion dans la Tradition Arménienne*, In: *Le Sainte-Esprit dans la Liturgie*, Roma 1977, p. 149-163; M. ARRANZ, *Les prières de la Gonyklisia ou de la Genuflexion du jour de la Pentecôte dans l'ancien Euchologie byzantine*, OCP (1982) p. 92-123; M. S. DRISCOLL, S. G. SHERIDAN, *Every Knee*, p. 463-465.

⁸⁶⁵ Questi scavi illuminano ulteriormente le testimonianze di Cassiano a proposito della celebrazione comune della salmodia.

Come Evagrio stesso celebrava l'ufficio divino? C. Stewart ha scritto che egli pregava dodici salmi alla sera e durante la notte⁸⁶⁶. A. Guillaumont è più cauto⁸⁶⁷. Evagrio ci parla soltanto dell'ufficio notturno ma non ci dice nulla sui dettagli riguardanti le ore della preghiera, l'ordine dei salmi o sui gesti compiuti⁸⁶⁸. Nei testi dove Evagrio descrive la pratica di ψαλμωδία sempre lo fa in modo molto oscuro⁸⁶⁹. Evagrio suggerisce, o almeno così ci sembra, che i salmi fossero recitati o cantati durante la *sinassi* comune in modo privato. Il motivo di tale pratica è giustificato dalla situazione concreta nella quale poteva trovarsi il monaco: schiavo di una tentazione diabolica, oppure immerso in un combattimento spirituale e così via. Questo testo, non troppo chiaro, conferma ancora una volta le nostre osservazioni sul fatto che, probabilmente, nel IV secolo delle regole fisse per la sinassi fossero ancora sconosciute. Probabilmente tutti i testi che ad un primo sguardo ci appaiono tra loro contraddittori ci testimoniano la varietà e la complessità dei diversi usi, modi e metodi riguardanti la preghiera.

d. Salmodia e preghiera

Ci rimane ancora una domanda a proposito delle fonti sopramenzionate: quale significato hanno queste “preghiere” recitate dopo i salmi? Infatti spesso troviamo scritto di salmi e preghiere e ogni tanto soltanto di preghiere. Non ci occuperemo qui di stabilire, cosa di per sé già ben descritta altrove, quale sia la differenza tra la preghiera e la salmodia⁸⁷⁰.

Palladio scrive sul numero delle preghiere recitate dai diversi monaci e così, ad esempio, nel caso di Evagrio parla di 100 preghiere⁸⁷¹. G. Bunge suggerisce l'ipotesi che Evagrio durante il giorno pregasse ogni 10 minuti⁸⁷². Ma la spiegazione del Bunge è soltanto un'ipotesi per comprendere la testimonianza di Palladio. Essa potrebbe essere spiegata anche così: Evagrio recitava 50 preghiere al mattino e 50 alla sera, oppure in una

⁸⁶⁶ C. STEWART, *Imageless Prayer*, p. 184.

⁸⁶⁷ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 51-52.

⁸⁶⁸ *Ad Eul.* 9, *A Eulogio*, L. COCO, p. 59-61; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 192.

⁸⁶⁹ *Ad Eul.* 8-9, *A Eulogio*, L. COCO, p. 59-61.

⁸⁷⁰ G. BUNGE, *Das Geistgebet*, p. 13-28. L'argomento viene studiato da L. DYSINGER, *Psalmody and Prayer*, p. 70-103.

⁸⁷¹ HL 38, BARTELINK, p. 192-203. A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 50.

⁸⁷² G. BUNGE, *Das Geistgebet*, p. 31-32.

qualsiasi altra combinazione. Infatti nel testo di Palladio non c'è nulla che ci permetta di dire che l'interpretazione fatta dal Bunge sia l'unica possibile. Forse l'idea dei dodici salmi (e dunque dodici preghiere!) si trova nella grande rivalità che esisteva tra i monaci: su chi tra loro pregasse di più. Infatti Palladio menziona anche uno che pregava 700 volte al giorno⁸⁷³. Non è da escludere che il numero dodici sia stato fissato per stabilire un livello standard praticabile per tutti. A conferma di questo interviene anche l'autorità di Shenute⁸⁷⁴. Lo spirito di competizione era molto forte, anche tra i monaci, ma questo è normale nella cultura antica che per la sua natura era una cultura fatta di competizione, di ἀγών⁸⁷⁵.

6. ἀντίρρησις

Dobbiamo distinguere i due problemi. Il primo è l'argomento del libro evagriano intitolato "Antirrheticus"; il secondo invece è quello dello stesso metodo descritto in questo libro ma, come vedremo, non solo in questo e non solo da Evagrio.

a. Il libro

J. Muyldermans lo indica come "una delle più belle opere del Pontico"⁸⁷⁶. Evagrio mai cita il titolo "Antirrheticus", ma questa non è una cosa straordinaria. Come per gli altri titoli, anche questo lo si conosce da altre fonti⁸⁷⁷. C. Stewart scrive che poiché nel testo è menzionata la visita fatta a Giovanni di Licopoli, e questo fatto accade tra il 391 (quando a Egitto arrivò Palladio) e il 394/5 (quando Giovanni morì), ne consegue che l'opera fu scritta durante gli ultimi anni della vita di Evagrio⁸⁷⁸. Il testo greco e la traduzione latina di Gennadio sono andate perdute. Forse qui si trova la risposta alla domanda

⁸⁷³ HL 20,2, BARTELINK, p. 104-105. A. VEILLEUX, *La liturgie*, p. 328-329.

⁸⁷⁴ CSCO 41, 15-17, p.13; A. VEILLEUX, *La liturgie*, p. 329.

⁸⁷⁵ Basta menzionare un esempio estremo, anche tra i monaci: *Historia Lausiaca* 18 (Macario Alessandrino vince in un duello ascetico i monaci pacomiani e questi per vendicarsi vogliono cacciarlo via dal monastero).

⁸⁷⁶ J. MUYLDERMANS, *Evagriana syriaca*, p. 67.

⁸⁷⁷ A. GUILLAUMONT, *Les 'Kephalaia gnostica'*, p. 17-18. Sul problema dei titoli nell'antichità cfr.: *Titres et articulations du texte des Sevres antiques. Actes du Colloque International de Chantilly 13-15 decembre 1994*, J.-C. FREDOUILLE, M.-O. GOULET-CAZE, P. HOFFMANN, P. PETITMENGIN, Paris 1997.

⁸⁷⁸ C. STEWART, *Evagrius Ponticus on Monastic Pedagogy*, In *Abba. The Tradition of Orthodoxy in the West. Festschrift for Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia*, J. BEHR, A. LOUTH, D. CONOMOS (ed.), Crestwood 2003, p. 248.

sul perché parecchie sentenze sembrano essere fuori posto⁸⁷⁹. Il cambiamento sia della lingua del testo biblico sia della lingua usata nei problemi formulati da Evagrio possono essere indicati come le cause di tale situazione. La mancanza del testo greco non ci permette di valutare la qualità della traduzione⁸⁸⁰.

Possediamo i manoscritti delle traduzioni in siriano, armeno, sogdiano e arabo. La traduzione armena fu pubblicata per la prima e ultima volta a Venezia⁸⁸¹. La traduzione siriana invece fu edita da Frankenberg insieme con la sua ricostruzione del testo greco; fu pubblicato anche il resto della traduzione in sogdiano⁸⁸², invece il manoscritto arabo ancora aspetta una sua pubblicazione⁸⁸³. Le traduzioni in lingue moderne sono fatte secondo l'edizione di Frankenberg⁸⁸⁴.

Senza dubbio il lavoro fatto da Frankenberg ha in se qualcosa di geniale (basti pensare allo sforzo degno di un titano in merito alla *retranslatio* dal siriano in greco!). Però oggi questa edizione non è più sufficiente. Lo studioso tedesco lavorava soltanto su di un manoscritto; invece tutta l'opera del Pontico è contenuta in due altri manoscritti⁸⁸⁵.

⁸⁷⁹ P. es. I,11.15.17.20.34.37.38.55.63.68; II,40.65 etc. Il problema del testo biblico preservato nei manoscritti evagriani richiede ancora di essere studiato. A proposito della Bibbia nella tradizione siriana: S.P. BROCK, *'Una fontana inesauribile'. La Bibbia nella tradizione siriana*, Roma 2008, *passim*.

⁸⁸⁰ Dobbiamo sempre tenere in mente la grande differenza esistente tra le due traduzioni, S₁ e S₂, dei "Kephalaia gnostica".

⁸⁸¹ B. SARGHISSIAN, *S. Patris Evagrii vita et scripta*, Venezia 1907, p. 217–323.

⁸⁸² O. HANSEN, *Bruchstücke der großen Sammelns, (Berliner sogdische Texte II)*, Wiesbaden 1954, p. 7-24.

⁸⁸³ K. SAMIR, *Évagre le Pontique dans la tradition arabo-copte*, In: *Actes du I^{er} Congrès Copte, Louvain-la-Neuve, 5-10 septembre 1988*, M. RASSART-DEBERGH, J. RIES (ed.), Louvain-la-Neuve 1992, p. 134-135.

⁸⁸⁴ FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus*, p. 472–545; EVAGRIO PONTICO, *Contro i pensieri malvagi*, V. LAZZERI (ed.), Bose 2005, questa traduzione contiene anche l'introduzione scritta da G. Bunge, ma da un punto di vista piuttosto spirituale. EVAGRIUS OF PONTUS, *Talking Back. Antirrhētikos. A Monastic Handbook for Combating Demons*, D. BRAKKE (ed.), CS 229, Collegeville 2009. Per le informazioni sulle testimonianze antiche: A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 105-108. Quest'opera di Evagrio sembra essere una tra le più menzionate dagli scrittori greci e latini, dunque è ancora più interessante la domanda sul come mai il testo greco andò perduto.

⁸⁸⁵ Frankenberg ha edito *Add. 14578* (scritto circa VI-VII sec); cfr. J. MUYLDERMANS, *Evagriana syriaca*, p. 6-9 con l'indice delle opere evagriane là riportate. Invece abbiamo ancora: *Add. 12175* (scritto circa 533/4, il più antico manoscritto con le opere di Evagrio in siriano) e *Or. 2312* (scritto circa nel XV-XVI sec., la descrizione: J. MUYLDERMANS, *Evagriana syriaca*, p. 10-13). Tutti e tre si trovano al British Museum. Per la descrizione dei due primi manoscritti: W. WRIGHT, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since 1838*, vol. 2, London 1871, p. 445-449 (in catalogo di WRIGHT nr DLXVII) e p. 633-638 (in catalogo di WRIGHT nr DCCXXVII); J. MUYLDERMANS, *Evagriana syriaca*, p. 68.

e addirittura i frammenti in altri sette manoscritti⁸⁸⁶. La constatazione dunque è ovvia: abbiamo la necessità di una edizione critica. Possiamo formulare dunque due postulati. Innanzitutto si deve fare una edizione critica del testo siriano che almeno abbia come base i manoscritti già conosciuti. In seguito, un altro studio filologico, paragonerà tra loro la versione siriana e la versione armena. Invece noi qui ci limiteremo ad un'analisi del titolo dell'opera.

L'“Antirretico” può essere analizzato in modi diversi. Possiamo cercare di entrare dentro alla vita quotidiana dei monaci (infatti, nelle tentazioni e nei dubbi si trovano probabilmente riflessi i diversi momenti di una giornata tipo)⁸⁸⁷; si può analizzare il testo per poter ricostruire la vita quotidiana nel deserto⁸⁸⁸ o una parte di quella che doveva essere la cerchia evagriana (infatti, il Pontico menziona nel testo diversi personaggi); evidentemente esistono già gli studi sulla demonologia del trattato⁸⁸⁹; poi, per l'epoca post-evagriana, si può fare una ricerca a proposito della Bibbia tradotta in siriano e armeno⁸⁹⁰ oppure è possibile uno studio sulla traduzione in genere. L'importanza di un'opera che studi il canone della Bibbia utilizzata da Evagrio è già stata illustrata precedentemente. Però il testo qui analizzato ci mostra anche un certo tipo di sensibilità verso le Scritture. Possiamo vederlo brevemente, parlando del genere letterario.

Come infatti possiamo definirlo? Forse potremo accostarlo a quei florilegi biblici assai popolari nel mondo antico⁸⁹¹: nel mondo latino, per esempio, rappresentato

⁸⁸⁶ *Add.* 14616 (contiene Libro I e inizio del Libro II); *Add.* 14621 (contiene l'introduzione); *Add.* 14635 (una parte dell'introduzione, e parte del Libro VII); *Add.* 17165; 7190 *Rich.* (tutta l'opera tranne l'introduzione e l'inizio del Libro I). I manoscritti *Add.* 14616 e *Add.* 17165 secondo l'opinione di J. MUYLDERMANS, *Evagriana syriaca*, p. 20 presentano la tradizione peggiore. Per la descrizione dei manoscritti: W. WRIGHT, *Catalogue of the Syriac Manuscripts*, vol. 2, p. 449-450 (*Add.* 14635, nr di WRIGHT DLXVIII), p. 654-655 (*Add.* 17165, nr di WRIGHT DCCXXXIII), p. 678-680 (*Add.* 141616, nr di WRIGHT DCCXLIV).

⁸⁸⁷ Cfr. p.es.: Ant. III,6; V,18; VIII,37.

⁸⁸⁸ Cfr. p.es.: Ant. III,2, FRANKENBERG, p. 494; VIII,2, FRANKENBERG, p. 494. Cfr. anche i bei esempi dove si instaura il paragone tra gli apoftegmi e i brani di Antonio: M. O'LAUGHLIN, *The Bible, the Demons*, p. 212.

⁸⁸⁹ Non soltanto su questo testo: D. BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk. Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge-London 2006, p. 48-77.

⁸⁹⁰ J. MUYLDERMANS, *Les citations bibliques dans la version arménienne de l'Antirrheticus d'Evagre Pontique, Handes Amsorya*, 75 (1961) p. 442-447 ha studiato le citazioni dei Vangeli e ha mostrato che la traduzione armena dell'opera evagriana è molto antica, risale probabilmente al V secolo.

⁸⁹¹ Così: D. BRAKKE, *Talking Back. Antirrheticos*, p. 7. Cfr. anche: J. GRIBOMONT, *Testimonia*, In: NDPAC 1,5331; M. MARIN, *Orientamenti di esegesi biblica dei Padri*, In: *Complementi interdisciplinari di patrologia*, A. QUACQUARELLI (ed.), Roma 1989, p. 310-313; M. C. ABL, *'And Scripture Cannot Be Bro-*

dall’“Ad Quirinum” di Cipriano di Cartagine⁸⁹²; lo stesso lo possiamo affermare a proposito dello scritto “Sull’anticristo” di Ippolito⁸⁹³. Nel mondo greco invece abbiamo diversi papiri che vengono considerati come esempi di questo genere letterario⁸⁹⁴. Di questo aspetto abbiamo già discusso precedentemente a proposito delle lettere di Antonio il Magno.

M. O’Laughlin scrive che l’“Antirretico” non è un lavoro esegetico; lo studioso indica a sostegno di questo la totale assenza del linguaggio propriamente speculativo (tranne II,22)⁸⁹⁵. Forse ci troviamo qui in presenza di un manuale monastico (Evagrio stesso scrive nell’introduzione che lo scopo del suo lavoro è un aiuto alla ricerca sui testi biblici), un aiuto ai principianti nella pratica della μελέτη e della διάκρισις.

Tuttavia quest’opera dimostra il contatto del Pontico con le Scritture. Abbiamo già detto sopra che il possedere tutta la Scrittura nel deserto doveva essere una cosa straordinaria. Abbiamo visto che sia Antonio, sia Ammonio o Paolo di Tamma citano la Bibbia in modo molto limitato. Invece qui Evagrio mostra una conoscenza biblica molto approfondita e molto vasta. Interessante è anche la mancanza di citazioni di testi apocrifi (cosa che, come abbiamo visto, era invece abbastanza comune per i monaci del deserto). Probabilmente Evagrio seguiva il canone di Atanasio⁸⁹⁶. Ci sono dunque diversi elementi comuni tra Evagrio e l’agiografo di Antonio; probabilmente una comparazione lessicale tra gli scritti di entrambi potrebbe dare frutti molto interessanti.

b. Il metodo

Questo famoso metodo evagriano è collegato a doppio filo con la Bibbia: sembra infatti che la fonte di ispirazione per una tale attività sia stata per i cristiani il racconto biblico

ken’. *The Form and Function of the Early Christians ‘Testimonia’ Collections*, Supplements to Novum Testamentum, Leiden 1999.

⁸⁹² CSEL 3, p. 33-184.

⁸⁹³ Così: M. SIMONETTI, *Lettera e\o*, p. 54; l’edizione: IPPOLITO, *L’Anticristo*, E. NORELLI (ed.), Biblioteca Patristica 10, Firenze 1987.

⁸⁹⁴ C. H. ROBERTS, *Two Biblical Papyri in the John Rylands Library*, Manchester 1936, p. 47-62; H. Y. GAMBLE, *Libri e lettori nella chiesa antica. Storia dei primi testi cristiani*, Brescia 2006, p. 47-50; tuttavia la composizione di tali collezioni potrebbe essere un uso pre-cristiano, H. Y. GAMBLE, p. 49.

⁸⁹⁵ M. O’LAUGHLIN, *The Bible, the Demons*, p. 203.

⁸⁹⁶ M. O’LAUGHLIN, *The Bible, the Demons*, p. 203-204.

delle tentazioni di Gesù nel deserto (Mat 4,1-11)⁸⁹⁷. Il secondo legame con la Bibbia è testimoniato dall'uso stesso della Scrittura che va a costituire il materiale stesso del metodo.

In quale modo potremo definirlo? Nel linguaggio evagriano si tratta principalmente di cacciare i pensieri cattivi con l'ausilio di brani scritturistici⁸⁹⁸.

Dove possiamo cercare le radici dell'ἀντίρρησις? Conosciamo già i diversi studi su questo argomento⁸⁹⁹. Ma possiamo individuare i tre ambiti principali nei quali si possono cercare le radici di questo metodo. Da un lato si delinea la storia della parola e da un altro, invece, la storia del metodo (come già è stato definito sopra).

– Ambiente biblico-ebraico

A proposito della parola. Nella Bibbia greca è un *hapax*⁹⁰⁰ e viene usato nell'Ecclesiaste 8,11⁹⁰¹. La parola fu usata anche da Giuseppe Flavio⁹⁰².

A proposito del concetto. Atanasio scrive che i giudei usavano i Salmi per cacciare via i demoni⁹⁰³. Come osservazione più originale possiamo citare quella che evidenzia come lo stile dell'opera evagriana assomigli un po' allo stile ebraico⁹⁰⁴.

– Ambiente pagano

A proposito della parola. Sull'ἀντίρρησις scrive per esempio Platone⁹⁰⁵. Possiamo ritrovarla in papiri privati del II secolo dopo Cristo⁹⁰⁶. Non si può escludere dunque che

⁸⁹⁷ Così almeno dichiara Evagrio nell'introduzione. Cfr. M. O'LAUGHLIN, *The Bible, the Demons*, p. 201; E. A. CLARK, *Reading Renunciation*, p. 128-132; BAÁN, p. 120-128.

⁸⁹⁸ Il meccanismo viene descritto da Evagrio nell'introduzione.

⁸⁹⁹ J. KIRCHMEYER, *Evagre et l'antirrhétique*, DS IV, col. 164-166; M. O'LAUGHLIN, *The Bible, the Demons, and the Desert: Evaluating the Antirrhētikos of Evagrius Ponticus*, StMon 34 (1992), p. 201-215; P. BERNARDINI, *Una pronta risposta al male: l'uso antirretico della Scrittura nel monachesimo egiziano*, *Adamantius* 14 (2008), p. 235-265; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 247-253; un testo magnifico si trova nell'introduzione scritta da D. BRAKKE in: EVAGRIUS OF PONTUS, *Talking Back. Antirrhētikos*, p. 1-44; cfr. anche la bibliografia di questa traduzione: p. 175-180. Forse le cose più interessanti non sono tanto gli altri studi quanto l'elenco delle fonti antiche.

⁹⁰⁰ *La Bible d'Alexandrie. L'Ecclesiaste*, trad., intr. et notes F. VINEL, Paris 2002, p. 153.

⁹⁰¹ E. HATCH, H. A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint*, vol. 1, p. 111; T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, p. 60. Lo scolio di Evagrio a questo testo, se anche esisteva, andò perduto.

⁹⁰² *Contra Apionem* 2,1 e 2,2.

⁹⁰³ *L'Epistula ad Marcellinum* 33, PG 27,45a.

⁹⁰⁴ M. O'LAUGHLIN, *The Bible, the Demons*, p. 203.

⁹⁰⁵ PLATO, *Politicus* 297b.

⁹⁰⁶ *POxy.* 68,11.

circolasse già in quel periodo in ambiente popolare (almeno in certe zone dell'Egitto)⁹⁰⁷. Non si tratta quindi di una parola del tutto sconosciuta.

A proposito del concetto. Possiamo invocare qui, ad esempio, la figura del retore Aelius Theon⁹⁰⁸. Negli scritti di questo autore troviamo infatti la prova che egli faceva uso di questa parola, anche se col significato di “risposta”.

– Ambiente pre-evagriano

A proposito della parola. La parola viene usata nei titoli delle opere dei padri Cappadoci (in particolare di Gregorio di Nissa). Abbiamo dunque l’“ΑΝΤΙΡΡΗΤΙΚΟΣ ΠΡΟΣ ΤΑ ΑΠΟΛΙΝΑΡΙΟΥ”⁹⁰⁹ oppure un’altra opera intitolata “Λογος ἀντίρρητικός πρὸς τὴν Εὐνομίου ἐκθέσιν”⁹¹⁰. Troviamo anche dei sinonimi: ἀντιλογία o *increpatio*⁹¹¹. Possiamo forse rintracciare qui una delle fonti di ispirazione per Evagrio, almeno per quanto concerne il titolo del libro. La differenza si trova ovviamente nello scopo diverso che i diversi autori si erano prefissi.

A proposito del concetto. Probabilmente le più antiche testimonianze sull’ἀντίρρησις monastica le scrisse Atanasio nella “Vita di Antonio” anche se dobbiamo ricordare che la parola in quanto tale non è mai menzionata. Infatti Antonio sembra ricorrere molte volte al metodo antirretico per condurre la sua battaglia con i demoni⁹¹². Però non dobbiamo limitarci qui a fare soltanto delle osservazioni a proposito delle battaglie demoniache. Antonio educava se stesso recitando le parole della Scrittura oppure richiamandole alla memoria durante tutta la giornata⁹¹³.

Se anche è poco probabile che Evagrio avesse contatto diretto con i monaci di Pacomio tuttavia la scena descritta da Ammon nella sua *Lettera* non è lontana dalla “sensi-

⁹⁰⁷ *La Bible d’Alexandrie. L’Ecclesiaste*, p. 153.

⁹⁰⁸ AELIUS THEON in: *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*, transl. introd. and note by G. A. KENNEDY, Atlanta 2003, p. 13 e p. 72.

⁹⁰⁹ Così PG 45,1123.

⁹¹⁰ In PG 45,245 abbiamo: ΠΡΟΣ ΕΥΝΟΜΙΟΝ ΑΝΤΙΡΡΗΤΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ; W. JAEGER, *Gregorii Nysseni opera I. Contra Eunomium libri*, Leiden 1960² non ci propone un titolo greco.

⁹¹¹ Così: DSp IV, col. 165.

⁹¹² P.es. VA 9, SCh 400, p. 158-159, *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 124-126.

⁹¹³ VA 7, SCh 400, p. 154-155; *Vita di Antonio*, CREMASCHI, p. 122-123.

bilità antirretica”: i monaci chiedono a Teodoro un giudizio sui loro peccati e vizi e lui li descrive ricorrendo a precisi brani biblici⁹¹⁴.

Un altro problema proprio della dottrina atanasiana riguarda i Salmi⁹¹⁵. Qui l’argomento può essere considerato assieme con il problema della salmodia. Si tratta di dottrine che troviamo anche in altri testi di Atanasio, non soltanto nella “Vita di Antonio” ma anche nell’“Epistola ad Marcellinum”. Nel capitolo 20 il santo vescovo indica i salmi che vanno dal 50 al 70 come quelli utili per il monaco. Potrebbe trattarsi, in questo caso, di un brano di dottrina pratica, simile a quello di qualche libro evagriano⁹¹⁶.

Possiamo rievocare anche alcuni testi di Gregorio di Nazianzo che forse furono per Evagrio fonte di ispirazione⁹¹⁷. Generalmente alcuni studiosi scrivono che il metodo antirretico può essere considerato come un frutto delle diverse pratiche esorcistiche⁹¹⁸. Però ci sembra che sia un po’ troppo limitativo voler ridurre il problema dell’antiresis confinandolo nello spazio ristretto della lotta con il demonio.

Una contrapposizione tra una tentazione o un pensiero cattivo e un testo biblico si può trovare spesso negli scritti dei Padri. In questo modo alcuni autori costruiscono lunghi e artificiosi dialoghi tra i diversi pensieri. Come esempio eloquente possiamo richiamare qui l’inizio del famoso discorso proclamato prima del suo esilio da san Giovanni Crisostomo⁹¹⁹. Tuttavia il punto comune che unisce tra loro tutti questi esempi non si trova tanto nella battaglia con il demonio quanto nell’educazione, ossia in quella pedagogia dello sguardo rivolto a considerare le diverse realtà della vita quotidiana.

⁹¹⁴ AMMON EPISCOPUS, *Epistula ad Teophilum de Pachomio et Theodoro* 3, J. E. GOEHRING, *The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism*, PTS 27, Berlin-New York 1986, p. 125-127.

⁹¹⁵ P. K. KOLBET, *Athanasius, the Psalms, and the Reformation of the Self*, *Harvard Theological Review* 99.1 (2006) p. 85-101.

⁹¹⁶ I. M. FOSSAS, *L’Epistola ad Marcellinum di sant’Atanasio*, p. 42-43. Cfr. anche: M. J. RONDEAU, *L’Épître à Marcellin sur les Psaumes*, *VigChr* 22 (1968) p. 196; E. FERGUSON, *Athanasius’ ‘Epistola ad Marcellinum in interpretationem Psalmorum’*, *TU* 129, Berlin 1985, p. 295-308.

⁹¹⁷ D. K. KALLERES, *Demons and Divine Illumination. A Consideration of Eight Prayers by Gregory of Nazianzus*, *VigChr* 61.2 (2007) p. 157-188.

⁹¹⁸ DSp IV, col. 165.

⁹¹⁹ JONANNIS CHRISOSTOMI, *Opera omnia quae exstant*, t. IIIa, Parisiis 1837, p. 494-495.

– Evagrio

A proposito della parola. È per noi difficile oggi affermare con sicurezza se e quando Evagrio abbia mai fatto uso delle parole greche ἀντίρρησις oppure ἀντίρρητικός. È infatti interessante osservare che il metodo che quasi tutti associano automaticamente al suo nome, anche se da lui stesso fu probabilmente chiamato così, nei testi che sono giunti fino a noi in greco non la troviamo mai. La parola greca viene usata nei cataloghi delle opere evagriane che abbiamo presentato sopra. Invece i titoli dei manoscritti siriaci contengono la traduzione della parola greca: “la risposta”⁹²⁰.

A proposito del concetto. Dobbiamo ricordare che il metodo antirretico non è presentato da Evagrio soltanto nell’opera che reca questo titolo. Ci sono anche altri testi che trattano di questo argomento⁹²¹. Potremo dire anzi che, molto probabilmente, sono questi altri brani che ci aiutano a vedere meglio gli ulteriori aspetti del metodo antirretico.

Un testo metodologico, che forse ci svela il senso evagriano di ἀντίρρησις, si trova nel “Trattato pratico”⁹²². A. Guillaumont scrive che in questo testo troviamo un esempio del metodo antirretico⁹²³. Anche se in questo brano il Pontico si limita ad illustrare il caso dell’accidioso, possiamo accettare l’ipotesi che egli usi uno schema simile anche negli altri casi. Lo stesso brano della Scrittura citato qui viene usato in seguito anche nell’“Antirretico”⁹²⁴. Ulteriori precisazioni del concetto le possiamo trovare nel “Protrepticus”⁹²⁵. Durante la tentazione il monaco dovrebbe rivolgere al Signore le parole del Salmo 34,1. Il testo non suggerisce mai un testo biblico col quale rivolgersi ai demoni. Invece sono richiamate le figure di diversi personaggi biblici come esempi di supplica perseverante.

⁹²⁰ J. MUYLDERMANS, *Evagriana syriaca*, p. 12.

⁹²¹ Cfr. *In Prov.* 182.215.269.326.340, SCh 340, p. 276-277. 310-311. 362-363. 416-417. 428-429; *Ep.* 11, FRANKENBERG, p. 574; *Ad Eulog.* 20, PG 79,1119a; *Ep.* 25; cfr. anche SCh 340, p. 18; M.-J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe-Ve siècles)*, vol. I, OCP 219, Roma 1982, p. 209; L. DYSINGER, *Evagrius Ponticus, Exegete of the Soul*, <http://www.ldysinger.com/@books/Dysinger/00a_start.htm>. BAÁN, p.124.

⁹²² *Pr.* 27, SCh 171, p. 562-563, *Per conoscere*, p. 199; cfr. anche: EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico*, G. BUNGE (ed.), p. 129-132.

⁹²³ SCh 171, p. 563.

⁹²⁴ *Antirreticus*, VI,20, FRANKENBERG, p. 524, LAZZERRI, p. 134.

⁹²⁵ La situazione a proposito dell’edizione di questo testo è simile a quella dell’*Antirrheticus*, J. MUYLDERMANS, *Evagriana syriaca*, p. 75-76.

– Conclusione

Possiamo concludere affermando che ridurre l'ἀντίρρησις soltanto allo scacciare i demoni attraverso la proclamazione di certi brani della Scrittura sia una semplificazione. Lo scopo del Pontico e dei suoi predecessori si trova piuttosto nell'educazione del νοῦς, nella παιδεία monastica, la quale al posto dei λογισμοί impone un altro sguardo, un altro modo di vedere: ossia giusto e verace. Ecco che il νοῦς si prepara a guardare prima al mondo e poi a Dio per mezzo di concreti brani delle Scritture. Questo metodo dovrebbe essere considerato come un grande esercizio che ci prepara alla θεωρία.

Il ruolo delle Scritture è appunto quello: purificare il νοῦς, preparare il campo alla θεωρία (sia della natura creata sia della Trinità) e condurre così alla preghiera pura. Come aiuto efficace troviamo il metodo antirretico: da non intendersi soltanto come lotta contro i demoni (come vorrebbe costringerci a fare D. Brakke) ma come qualcosa di molto più completo: come metodo pedagogico, come cammino di purificazione, come uno strumento di lavoro spirituale a tutti i livelli.

Sembra dunque che questo fosse un metodo pre-evagriano (in certe forme primitive possiamo infatti osservarlo sia in ambito pagano sia in ambito cristiano): il Pontico lo ha soltanto elaborato. Però nel sistema del pensiero evagriano esso occupa un posto molto speciale.

7. La parola come medicina

Abbiamo visto come le ultime attività collegate alla Bibbia diventano finalmente una forma di rimedio medicinale, una cura dell'anima operata con l'aiuto della parola. Però dobbiamo ricordare che nella cultura ellenistico-romana quest'uso, quello cioè di guarire le ferite dell'anima con le parole, fu un metodo molto diffuso. Il ruolo terapeutico della parola è già stato fatto da altri oggetto di studio, almeno per quanto riguarda l'epoca classica⁹²⁶. In un certo senso sono collegati a questo argomento anche gli altri strumenti del lavoro spirituale di un monaco: la salmodia e l'antiresis.

Già nei poemi omerici si vede come la malattia sia considerata come un'opera delle forze nemiche, di un certo *daimonion*⁹²⁷, ed è lo stesso Omero ad indicare come *remedium*

⁹²⁶ L. ENTRALGO, *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, New Haven and London 1970.

⁹²⁷ HOMERUS, *Odyssea* V,463; L. ENTRALGO, *The Therapy*, p. 9.

contro la debolezza la forza sanante della parola⁹²⁸. Si legge nelle “Vitae” di Pitagora che il grande filosofo di solito recitava o cantava diversi testi al mattino e alla sera prima di coricarsi. Credeva infatti che la musica fosse per l’anima fonte di pace e quindi volentieri cantava i brani di Omero o di Esiodo⁹²⁹.

Per i Greci la parola che porta la salute doveva essere bella⁹³⁰ e dunque non ci sorprende la scelta di Omero e Esiodo da parte di Pitagora! Nel nostro caso, invece, mai si prende in considerazione un tale aspetto.

8. Conclusione

Riassumendo le nostre ricerche dobbiamo osservare come si siano profondamente confusi tra loro i diversi metodi e le diverse tradizioni: μελέτη e ἀντίρρσεις, θεωρία e ψαλμωδία. È molto difficile individuare quale sia la strada principale: chi fu il maestro e chi fu l’allunno, dove si trovano le radici di quelle varie pratiche che qui abbiamo illustrato. Probabilmente non potremo mai dire in quale modo l’ἀντίρρσεις approdò nel deserto. Possiamo soltanto limitarci a descrivere alcune usanze, annotare le testimonianze in merito e constatare che esse esistevano nel deserto già nel IV secolo, ma nulla di più.

Nessuno ha descritto il movimento autopedagogico dell’antichità in modo più plausibile, esatto e affascinante di Pierre Hadot⁹³¹. I suoi libri sono per noi sempre una miniera di ispirazioni e di nuove idee per intraprendere nuovi filoni di ricerca.

In pagine molto importanti P. Hadot ci descrive la filosofia come un esercizio spirituale⁹³². Già soltanto i titoli di questo volumetto sono molto significativi: imparare a vivere, dialogare, morire, leggere... Alla luce di questo le pagine del Pontico che abbiamo analizzato ci appaiono quasi come il naturale proseguo della grande tradizione pagana.

In genere troviamo diversi esempi che illustrano i concetti fondamentali. Ciò che è interessante notare è che spesso, come abbiamo già visto, le stesse idee funzionavano

⁹²⁸ HOMERUS, *Ilias* I,314; L. ENTRALGO, *The Therapy*, p. 16-18.

⁹²⁹ IAMBlichUS, *De vita Pythagorica* 66.110-111; PORPHYRIUS, *Vita Pithagorae* 32; QUINTILIANUS, *Institutio oratoria*, 9,4,12. Cfr. anche: C. RIEDWEG, *Pitagora. Vita, dottrina e influenza*, Milano 2007, p. 78-82.

⁹³⁰ ARISTOTELES, *Rethorica* III,1,1404,a7-8.

⁹³¹ Dobbiamo elencare innanzitutto: P. HADOT, *Plotino o la semplicità dello sguardo* Torino 1999; *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 2005; *Che cos’è la filosofia antica?*, Torino 1998.

⁹³² Cfr. piuttosto: P. HADOT, *Esercizi spirituali*, p. 29-68. Pontico è già stato letto alla luce dei testi di P. Hadot da: J. DRISCOLL, ‘*Ad monachos*’, p. 364-384.

bene sia in ambito pagano sia in ambito monastico. Dunque il medesimo concetto può assumere sia un significato religioso sia un significato comune.

Vale la pena sottolineare che durante la tappa della *praktike* non vediamo mai il monaco occuparsi di esegesi in senso proprio. Le Scritture custodiscono il monaco dal vagabondaggio del νοῦς, ne purificano lo sguardo, sono con lui per tutta la giornata e anche in gran parte della notte; sono per lui come una spada, una corazza, come il pane e l'acqua, non cessano di essere pronunciate durante la μελέτη e la ψαλμωδία; però non si legge nulla sul loro senso o sui grandi misteri che esse contengono. La tappa della *praktike* infatti può essere paragonata con la prima tappa della παιδεία greca. Le Scritture costituiscono un elemento molto importante durante questo percorso auto pedagogico: esse sono cantate, lette, memorizzate e recitate, però mai spiegate⁹³³.

⁹³³ Evagrio sulla lettura delle Scritture da parte dei non-gnostici: *In Prov.* 270, SCh 340, p. 364-365.

*La 'gnosi' deve essere sapienza: essa è scienza e comprensione
sicura ed infallibile di ciò che è, che sarà e che è passato,
in quanto tramandata è rivelata dal Figlio di Dio.*
(CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* VI,61,1:462,21-23)⁹³⁴

Capitolo 6

Il Sangue e il Costato del Signore. Le Scritture tra le mani dello 'gnostico'

Dopo aver approfondito la tappa della *πρακτική* affrontiamo ora la tappa della *γνωστική*. E così come in precedenza abbiamo parlato della figura del *πρακτικός*, ossia di colui che agisce secondo la *πρακτική*, così ora parleremo dello *γνωστικός*. Come abbiamo visto, già il trattato precedentemente analizzato era intitolato "Il monaco"; si potrebbe quindi pensare che qui, con lo stesso titolo, si intenda semplicemente un monaco più avanzato nel cammino di perfezione⁹³⁵.

Chi è uno gnostico? In che cosa consiste la tappa della *γνωστική*? Ce lo spiega Evagrio nel suo trattato "Practicus"⁹³⁶. Così come il fondamento della *πρακτική* è la fede e il suo fine si trova nella carità così il fondamento della *γνωστική* è la *θεωρία* della natura creata e il suo scopo lo si trova nella teologia, ossia nella contemplazione della Trinità⁹³⁷.

La problematica che ruota intorno al concetto centrale di *γνώσις* è molto complessa⁹³⁸. Come al solito il sostantivo fu usato da vari autori e in diversi contesti. Però, come

⁹³⁴ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Gli Stromati. Note di vera filosofia*, G. PINI (ed.), Milano 1985, p. 699-700.

⁹³⁵ La nomenclatura monastica del IV secolo è assai complicata; si vede subito che i monaci erano indicati con nomi diversi, *μοναχός* non fu l'unico modo di chiamarli, cfr. E. WIPSZYCKA, *Moines et communautés monastiques en Égypte, IV^e–VIII^e siècles*, Varsavia 2009, p. 292-323. Un altro titolo del maestro lo conosciamo molto bene dagli apoftegmi: *ἁββᾶ*. Sulla relazione tra *Practicus* e *Gnosticus*: Sch 356, p. 17-23; come lo definisce Evagrio: KG V,65, POr 28, p. 205.

⁹³⁶ Pr. 1. 81.84, Sch 171, p. 498-499.670-671.674-675; *Per conoscere*, p. 193.210-211; cfr. anche: G. BUNGE, *Trattato pratico*, p. 67-69.250-251.

⁹³⁷ Le differenze: Ep. 41,3.

⁹³⁸ J. DUPONT, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Bruges-Paris 1949; A. MÉHAT, *Étude sur les 'Stromates' de Clément d'Alexandrie*, Paris 1966, 421-488; p. A. VIELLEUX, *Monasticism and Gnosis in Ancient Egypt*, In: *The Roots of Egyptian Christianity*, B. A. PEARSON, J. E. GOEHRING (ed.), Philadelphia 1986, p. 271-306; A. GUILLAUMONT, *Le gnostique chez Clément d'Alexandrie et chez Évagre le Pontique*, In: *Alexandrina. Mélanges offerts à Claude Mondésert SI*, Paris 1987, p. 195-201;

già abbiamo visto per il caso della *πρακτική*, così anche ora vedremo che il concetto di *γνώσις* nel contesto evagriano viene descritto in modo profondo e diversificato⁹³⁹. Anche in questo caso potremo raccogliere i frutti del lavoro di diversi e celebri studiosi per approfondire la problematica dell'attività di uno gnostico nel campo scritturistico.

Lo scopo dello *γνωστική* giunto al livello della *θεωρία* del mondo creato, è quello di “mostrare la verità celata nelle cose. È un dono della visione di Dio, poi, che uno purifichi il suo intelletto da tutte le cose terrene e lo volga verso la conoscenza principale del tutto”⁹⁴⁰.

Nell'introduzione allo *Gnostikos* Guillaumont sottolinea che l'insegnamento è il dovere principale di un gnostico⁹⁴¹: la spiegazione delle Scritture o, forse, l'insegnamento agli altri di una corretta lettura della Bibbia⁹⁴². A causa di ciò nello *Gnostikos* i consigli ermeneutici sono così numerosi. Faremo di questi suggerimenti le pietre miliari del nostro percorso.

1. La salmodia - l'antirresis - la recitazione

Ovviamente sarebbe un grosso sbaglio pensare che secondo la teologia evagriana un monaco essendo ora divenuto uno gnostico cessi per questo di praticare la salmodia o l'antirresis o le altre attività tipiche di un pratico. L. Dysinger, scrivendo su questo argomento, dice che queste sono simili alla struttura di DNA⁹⁴³ e sottolinea, in tutto l'articolo, la stretta connessione esistente tra entrambi i livelli.

SCh 356, p. 24-26, G. BUNGE, *Paternité spirituelle. La gnose chrétienne chez Évagre le Pontique*, SpOr 61, Abbaye de Bellefontaine 1994; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 279-335; E. OSBORN, *Clement of Alexandria*, Cambridge 2005, p. 197-212; J. KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, Aldershot, Ashgate 2009. Nonostante ciò il testo evagriano più importante è *Gnosticus*, SCh 356. Si deve perciò far sempre riferimento a questa edizione, soprattutto a causa delle versioni siriana e armena che sono molto diverse (l'apparato critico non si limita ai manoscritti greci ma nota anche le varianti in queste lingue).

⁹³⁹ Innanzitutto: A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 279-335 con le note.

⁹⁴⁰ *Gn.* 49, SCh 356, p. 190-191; *Per conoscere*, p. 252.

⁹⁴¹ SCh 356, p. 29-30; cfr. SCh 340, p. 27; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 307-335; J. DRISCOLL, *Ad monachos*, p. 343-346.

⁹⁴² Come osserva P. Géhin troviamo qui, probabilmente, uno dei motivi sul perché i capitoli esegetici della Bibbia sono così numerosi nei *Kephalaia gnostica*, SCh 340, p. 27.

⁹⁴³ L. DYSINGER, *Early Monastic Exegesis: The Basis of Spiritual Exercise and Spiritual Direction*, In: *Church, Society and Monasticism. Acts of the International Symposium Rome, May 31-June 3 2006*, E. LOPEZ-TELLO GARCIA-B. S. ZORZI (ed.), SA 146, Rome 2009, s. 427-428.

Infatti partendo dai diversi frammenti evagriani possiamo giungere a tale constatazione⁹⁴⁴. Come osserva Dysinger nell'articolo appena menzionato lo gnostico deve ancora condurre la sua lotta contro le passioni tipiche di un pratico, come ad esempio l'ira; leggendo attentamente il testo di Evagrio possiamo vedere come per un giovane (pratico) i più grossi problemi si trovino nella parte passionale dell'anima così come per un anziano (gnostico) nella sua parte razionale⁹⁴⁵. Ci sono anche vizi con i quali si deve lottare fino alla morte⁹⁴⁶. Ma ugualmente fino alla morte si deve mettere in pratica tutto quanto risulta utile alla nostra vita sia in opere di virtù, sia nel perfezionamento della nostra natura, sia progredendo nella conoscenza di Dio: e questo si può esprimere ovviamente anche facendo uso dei termini di *πρακτική*, *φυσική* e *θεολογική*⁹⁴⁷.

Così arriviamo ad osservare come tutto lo sforzo impiegato nella memorizzazione delle Scritture e poi nella loro recitazione (nella pratica di *μελέτη* e *ἀντίρρεσι*) giunga ora a portare il proprio frutto. In seguito vedremo come il nuovo livello raggiunto sia fonte di arricchimento qualitativo e porta di ingresso a nuove possibilità.

2. L'esegesi delle Scritture

Nell'introduzione alla loro edizione dello "Gnostico" A. e C. Guillaumont scrivono che i capitoli 16-21 sono dedicati all'istruzione dello *gnostiko*, in particolare a quella esegetica⁹⁴⁸. Tuttavia dobbiamo ricordare che tutte le norme contenute nello "Gnostico" appaiono quasi propedeutiche al lavoro di un buon esegeta. Tra i pericoli sono menzionate l'ira⁹⁴⁹, la mancanza di indulgenza (condiscendenza)⁹⁵⁰, il ricorrere in giudizio⁹⁵¹, il

⁹⁴⁴ *Pr.* 50.79.83, SCh 171, p. 614-617.666-668, *Per conoscere*, p. 204-205.210.211.

⁹⁴⁵ *Gn.* 10.31-32, SCh 356, p. 102-104. 146-149, *Per conoscere*, p. 244.249; L. DYSINGER, *Early Monastic Exegesis*, p. 428.

⁹⁴⁶ *Pr.* 56, SCh 171, p. 630-633, *Per conoscere*, p. 206.

⁹⁴⁷ *Gn.* 12, SCh 356, s. 106-107, *Per conoscere*, p. 244-245.

⁹⁴⁸ SCh 356, p. 41; in modo simile: SCh 340, p. 27; A. MÉHAT, *Étude sur les 'Stromates'*, p. 427-429 discute della gnosi come "intelligenza delle Scritture".

⁹⁴⁹ *Gn.* 5.31-32, SCh 356, p. 94-95.146-149, *Per conoscere*, p. 243.249; lo studio dell'ira negli scritti evagriani: G. BUNGE, *Vino dei draghi e pane degli angeli : l'insegnamento di Evagrio Pontico sull'ira e la mitezza*, Bose 1999.

⁹⁵⁰ *Gn.* 6, SCh 356, p. 96-98, *Per conoscere*, p. 244.

⁹⁵¹ *Gn.* 8, SCh 356, p.100-101, *Per conoscere*, p. 244.

dolore, la collera⁹⁵². Quando qualcuno segue questi vizi cade nella “falsa conoscenza delle cose o del loro concetto”⁹⁵³ e quindi non può interpretare rettamente le Scritture poiché è sopraffatto dalla cecità o da una visione distorta del mondo⁹⁵⁴ e quindi non può coltivare la *θεωρία* a qualsiasi livello.

Invece allo *gnostico* servono sempre la misericordia⁹⁵⁵, il distacco dagli uomini⁹⁵⁶, la tenacia⁹⁵⁷, la mitezza e la cura del prossimo⁹⁵⁸. Ambedue questi aspetti possono essere interpretati come un certo sviluppo delle attività di un *pratico* che però ora è giunto al livello di uno *gnostico*⁹⁵⁹. Questo progresso morale considerato come una condizione del progresso nella conoscenza non è una novità apparsa con il cristianesimo ma era già parte del patrimonio della greicità⁹⁶⁰.

Ci sono già diversi approcci all’esegesi evagriana⁹⁶¹. L’esegesi evagriana fu denominata in diversi modi. L. Dysinger parla di esegesi contemplativa (“contemplative exegesis”) mentre B. Stefaniw la chiama esegesi noetica (“noetic exegesis”)⁹⁶².

Adesso possiamo proseguire analizzando le norme dell’esegesi evagriana. In questo caso seguiamo pedissequamente i capitoli dello “Gnostico”. Come osserva W. Harm-

⁹⁵² Gn. 10, SCh 356, p. 103-104, *Per conoscere*, p. 244.

⁹⁵³ Gn. 43, SCh 356, p. 170-173, *Per conoscere*, p. 251.

⁹⁵⁴ Gn. 5, SCh 356, p. 94-95, *Per conoscere*, p. 243.

⁹⁵⁵ Gn. 7, SCh 356, p. 98-99, *Per conoscere*, p. 244.

⁹⁵⁶ Gn. 11, SCh 356, p. 104-105, *Per conoscere*, p. 244.

⁹⁵⁷ Gn. 7.12, SCh 356, p. 98-99.106-107, *Per conoscere*, p. 244-245

⁹⁵⁸ Gn. 33, SCh 356, p. 150-151, *Per conoscere*, p. 249; *Ep.* 47, FRANKENBERG, p. 596.

⁹⁵⁹ I collegamenti tra entrambi le tappe: *Pr.* 81-84, SCh 171, p. 670-675, *Per conoscere*, p. 210-211. Evagrio insiste sulla necessità di mettere in azione fino alla morte tutto questo che è *utile alla nostra vita* e che fa parte delle *πρακτική, φυσική e θεωλογική*, Gn. 12, SCh 356, p. 106-107, *Per conoscere*, p. 244-245; *Ad mon.* 63-72, *Per conoscere*, p. 153-154; cfr. J. DRISCOLL, ‘*Ad monachos*’, p. 63.154.239-262; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 280-281; L. DYSINGER, *Psalmody and Prayer*, p. 62 osserva che la *πρακτική* rispetto alla *γνωστική* è migliore e *vice versa*.

⁹⁶⁰ G. REALE, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Milano 2008, p. 226. Democrito sottolinea la relazione tra l’etica e il suo insegnamento: *Se qualcuno ascolta con intelligenza queste mie massime, compirà molti atti degni di un uomo buono, e molti di cattivi non ne compirà*, 68 B 35 DK, DEMOCRITO, *Massime*, G. RUIU (ed.), Milano 2011, p. 45-49 (testo e commento).

⁹⁶¹ SCh 340, p. 18-19.26-32; J. DRISCOLL, ‘*Ad monachos*’, p. 18-23; C. STEWART, *Imageless Prayer*, p. 199-201; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 312-319; ecc.

⁹⁶² L. DYSINGER, *Psalmody and Prayer*, p. 62-69; B. STEFANIW, *Mind, Text and Commentary. Noetic Exegesis in Origen of Alexandria, Didymus the Blind and Evagrius Ponticus*, Frankfurt am Main 2010, specialmente p. 365-386.

less⁹⁶³ lo stile di Evagrio è simile ad un mosaico, ossia: così come nel mosaico la figura è composta da diverse piccolissime tessere così anche il pensiero evagriano viene espresso attraverso diverse piccole massime. Attorno alle massime fondamentali dello “Gnostico” faremo un elenco delle massime che trattano di argomenti simili e così proveremo ad individuare quali sono le linee principali seguite dal Pontico nella sua interpretazione della Bibbia.

Purtroppo non tutti i capitoli dello “Gnostico” ci sono pervenuti nell’originale greco; per alcuni siamo in possesso soltanto delle versioni siriane e armene. L’unico manoscritto siriano pubblicato poi è quello dell’edizione fatta da Frankenberg⁹⁶⁴.

a. Gnostikos 18 e 20: quanti sensi della Bibbia ci sono? Anatomia della lettura

Il testo

Gnostikos 18

Bisogna che comprendiamo, a proposito sia delle allegorie dei misteri, sia delle [loro accezioni] semplici, se sono relative alle condotte della virtù o alle nature o alla conoscenza di Dio. E, se parlano dell’animosità o di quel che accade a partire di essa, o dei desideri e di quel che loro coerisce, o del nostro intelletto e dei suoi moti. Se invece [parlano] delle [cose] della natura, bisogna, che guardiamo se accennano qualcosa in relazione agli ordini delle nature, e in relazioni a quale di loro. Se poi l’allegoria è detta relativamente alla Divinità, per quanto è in nostro potere di scrutare, [vediamo] se essa significa la santa Trinità – e questa semplicemente –, oppure se significa il nome di qualcos’altro con lei. Se invece [la parola dei misteri] non [rinviava ad] alcuna di queste [cose], è una visione semplice o significa una profezia⁹⁶⁵.

Gnostikos 20

Il testo

E sappiamo ancora questo: l’intellezione di un qualsiasi versetto d’ammonizione sia presente [nei Libri] non è, anch’essa, un’ammonizione, né l’intellezione di un [versetto significativo] della natura sarà [sempre significativa] della natura, ma [succede] anche [che] un

⁹⁶³ W. HARMLESS, *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford 2004, p. 322.

⁹⁶⁴ FRANKENBERG, p. 546-553.

⁹⁶⁵ *Per conoscere*, p. 246. Testo siriano: FRANKENBERG, p. 548.

versetto ammonitorio significhi la natura è quello [indicativo] della natura sia ammonitorio, o [che] esso, ancora, parli della Divinità. Infatti, il versetto che parla della fornicazione e dell'adulterio di Gerusalemme (cf. Ez 16,15-34), o dei viventi della [terra] asciutta e delle acque e dei volatili, puri e impuri (Lv 11,2-19), o del sole che *sorge e tramonta e si protende al suo luogo* (Qo 1,5) – questi [versetti], a leggerli, sembrano significare una cosa, ma la loro intelligenza è un'altra. Infatti, quello sulla fornicazione di Gerusalemme, pur sembrando essere ammonitorio, significa la Divinità; quello sui viventi puri e impuri, [che] sembra essere [indicativo] della natura. Ma, ecco, sembrava che il primo versetto fosse ammonitorio e questi due [indicativi] della natura!⁹⁶⁶

Il commento

Per quanto riguarda gli studi evagriani a tutt'oggi si contrappongono soprattutto due opinioni. La prima fu espressa da P. Géhin nella sua introduzione all'edizione agli scolii dei Proverbi dove lo studioso francese afferma che l'esegesi evagriana ha caratteri piuttosto spirituale e poi che per il Pontico, a differenza di Origene, ogni testo delle Scritture ha un unico significato⁹⁶⁷. La seconda fu formulata sia da A. Guillaumont⁹⁶⁸ sia da L. Dysinger⁹⁶⁹ sulla base di un testo dove Evagrio cita un lungo frammento di Clemente Alessandrino⁹⁷⁰: per questi due studiosi nell'esegesi di Evagrio si intravedono, anche se

⁹⁶⁶ *Per conoscere*, p. 246-247. Testo siriano: FRANKENBERG, p. 548.

⁹⁶⁷ SCh 340, p. 27.

⁹⁶⁸ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 312-313.

⁹⁶⁹ L. DYSINGER, *Psalmody and Prayer*, p. 63-65.

⁹⁷⁰ Si tratta di un testo dagli Scholia ai Salmi: "Ὁδηγήσας ὡς πρόβατα τὸν λαόν σου ἐν χειρὶ Μωϋσῆ καὶ Ἀαρών.

Ἡ κατὰ Μωσῆα φιλοσοφία τετραχῇ τέμνεται, εἰς τὸ ἱστορικόν, καὶ τὸ κυρίως λεγόμενον νομοθετικόν, ἅπερ ἂν εἴη τῆς ἡθικῆς πραγματείας ἴδια, τὸ τρίτον τε εἰς τὸ ἱερουργικόν, ὃ ἐστὶν ἤδη τῆς φυσικῆς θεωρίας, καὶ τέταρτον ἐπὶ πᾶσι τὸ θεολογικόν εἶδος.

Τετραχῶς δὲ ἡμῖν ἐκληπτέον καὶ τοῦ νόμου τὴν βουλὴν ὡς τύπον τινὰ δηλοῦσαν, ἥ ὡς σημεῖον ἐμφαίνουσιν, ἥ ὡς ἐντολὴν κυροῦσαν εἰς πολιτείαν ὀρθὴν ἢ θεσπίζουσιν ὡς προφητείαν. Ταύτῃ τῇ μεθόδῳ Μωϋσῆς καὶ Ἀαρών ὀδηγοῦσι τὸν ἀπὸ κακίας ἐπ' ἀπετήν ὁδεύοντα λαόν.

Hai guidato il tuo popolo come pecore, per mezzo della mano di Mosè e di Aronne.

La filosofia secondo Mosè si divide in quattro: nella parte storica, in quello che viene chiamato giustamente la parte legislativa che ha come oggetto proprio l'etica, in terzo luogo nella parte sacerdotale che non è altra che la contemplazione naturale e in quarto luogo in quello che concerne l'intera portata della teologia. Dobbiamo considerare dunque in modo quadruplici anche il senso della legge e cioè come qualche figura, resa chiara, oppure come un segno rivelato, oppure come un comandamento istituito per la retta condotta oppure, infine, come una pronunciata profezia. È per mezzo di questo metodo che Mosè e Aronne guidarono il popolo viandante

dalla malizia alla virtù"; *In Ps. 76,21*, PITRA, *Analecta sacra*, vol. 3, p. 109, trad. di. BAÁN, p. 85.

solo a livello spirituale, quelli che saranno poi chiamati “i quattro sensi delle Scritture”⁹⁷¹. Lo studioso francese cita un frammento degli “Stromata” per mostrare come il Pontico comprendeva i quattro sensi delle Scritture⁹⁷². Ciò che è interessante osservare è il fatto che Evagrio non parla qui direttamente della Bibbia ma distingue quattro livelli di speculazione filosofica (ἱστορικόν, νομοθετικόν, ἱεουργικόν, θεολογικόν). Il secondo senso viene identificato con πρακτική e il terzo con θεωρία φυσική. Così secondo gli studiosi sopramenzionati, vediamo che tutto lo schema della vita rielaborata da Evagrio è applicata alla Bibbia. Sembra piuttosto che, in questo caso, Evagrio pensasse alla vita del monaco nella sua globalità. Come sappiamo il termine filosofia in quel tempo poteva essere usato come sinonimo per indicare sia la vita monastica sia la vita cristiana in genere⁹⁷³.

L’interpretazione di questo brano evagriano come *summarium* della dottrina evagriana in genere sarà ancora più interessante dopo l’analisi dei due capitoli dello “Gnostico”. A nostro avviso i frammenti appena citati dallo “Gnostico” mostrano in modo più dettagliato quale sia l’approccio esegetico, se così possiamo chiamarlo, di Evagrio; esso è quasi una proposta concreta di come uno gnostico dovrebbe lavorare con il testo della Bibbia.

I capitoli 18 e 20 sembrano formare insieme un unico testo più lungo il quale però viene interrotto bruscamente a metà dal capitolo 19 disturbando così la linearità del discorso⁹⁷⁴. La situazione è ancora più complicata nell’edizione di Frankenberg dove il capitolo 20 (356 secondo la numerazione dell’edizione di SCh) viene diviso, come abbiamo

⁹⁷¹ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 312; cfr. anche L. DYSINGER, *Psalmody and Prayer*, p. 63-65.

⁹⁷² CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, I,28,176,1-2, GCS, *Clemens Alexandrinus II*, p. 108-109, PINI, p. 219; sull’esegesi di Clemente: C. MONDÉSERT, *Clément d’Alexandrie. Introduction a l’étude de sa pensée à partir de l’écriture*, Paris 1944; M. SIMONETTI, *Lettera e/o*, p. 66-73; E. OSBORN, *Clement of Alexandria*, Cambridge 2005, p. 56-80.

⁹⁷³ Questo fu un tema molto studiato da P. HADOT, *Che cos’è la filosofia antica*, Torino 1998, specialmente nel capitolo intitolato *Il cristianesimo come filosofia rivelata*, p. 227-241 dove mostra i monaci come filosofi; come esempi negli scritti dei padri Hadot indica anche: GREGORIUS NAZIANZENUS, *Oratio* 2,103, *Tutte le orazioni*, p. 72-73; IOANNES CHRYSOSTOMUS, *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III,13, PG 47,371-372; GREGORII NISSENI *In Commentarius in Canticum Canticorum*, *Oratio* VII, GNO VI, H. LANGERBECK (ed.), Leiden 1960, p. 222-223, GREGORIO DI NISSA, *Omellie sul Cantico dei cantici*, C. MORESCHINI (ed.), CTP 72, Roma 1988, p. 184; J. LECLERQ, *Pour l’histoire de l’expression ‘philosophie chrétienne’*, In: “Mélange de science religieuse” IX (1952) p. 221-226; lo studio della vita contemplativa secondo le prescrizioni dei filosofi antichi: A. GRILLI, *Vita contemplativa. Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Brescia 2002, cfr. specialmente p. 144-168.

⁹⁷⁴ Un’opinione simile: SCh 356, p. 119.

visto, in due brani ancora più piccoli (122-123). Come infatti osservano i commentatori il testo nella traduzione siriana di entrambi i capitoli non è chiaro⁹⁷⁵.

Come si sviluppa il lavoro con un testo? Evagrio insiste per uno studio di comparazione tra i diversi brani scritturistici. Nonostante questo possiamo dire che sono mantenuti distinti i brani letterali dai brani allegorici. Dopo questa distinzione fondamentale si dovrebbe stabilire il tipo di insegnamento che essi ci offrono. Sembra che entrambi i tipi possano contenere un insegnamento a proposito di tutti e tre i livelli cosiddetti spirituali, cioè *πρακτική*, *φυσική* e *θεολογική*. È quindi ovvio che il senso spirituale, o nascosto, è una cosa, mentre l'insegnamento, anche quello che si concentra alle cose più sublimi, è un'altra cosa⁹⁷⁶. Non è necessario che il senso spirituale sia quello che offre anche l'insegnamento sui misteri sublimi della Trinità. In altre parole chi lavora con il testo sembra dover comporre un puzzle dove gli elementi sono disposti secondo un senso ben preciso e ad un livello d'insegnamento ben riconosciuto.

In questa fase del nostro lavoro, che consiste nell'addattare tra loro diversi elementi, incontriamo alcuni ostacoli. Per indicarli, anche se non soltanto per questo, il Pontico enumera le domande che devono essere fatte ai testi esaminati⁹⁷⁷. Lo scopo di questo lavoro ruota attorno alla ricerca del significato dei testi oggetto di studio. Lo sviluppo o, per meglio dire, l'approfondimento del processo esegetico sottintende che i testi possono avere diverse sfumature e a causa di esse il procedimento esegetico dev'essere ancora più raffinato. Il Pontico invoca tre testi: Ez 16,15-34, Lev 11,2-19 e Qo 1,5 per mostrare come ad un primo sguardo superficiale può seguire una non corretta interpretazione. Un ruolo centrale lo gioca qui il concetto siriano di ܠܘܡܐ che in questo caso può voler sostituire quello greco di *λόγος* oppure di *θεωρία*⁹⁷⁸. Evagrio precisa che letteralmente i testi sopracitati hanno un significato mentre a senso ne possiedono un altro; come il brano di Ezechiele sopracitato che, anche se letteralmente parla di Dio (*θεολογική*), in realtà

⁹⁷⁵ SCh 356, p. 116-121; *Per conoscere*, p. 256-257. Infatti possiamo indicare qui un errore fatto dal traduttore; l'esegesi siriana e la sua terminologia fu materia di diversi studi: P. FÉGHALI, *L'exégèse syriaque*, In: *Nos sources: arts et littérature syriaques*, Antelis 2005, p. 143-176; L. VON ROMPAY, *The Christian Syriac Tradition of Interpretation*, In: M. SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible Old Testament*, I.i, Göttingen 1996, p. 612-641; S. P. BROCK, 'Una fontana inesauribile'. *La Bibbia nella tradizione siriana*, Roma 2008, p. 77-94.

⁹⁷⁶ In modo simile A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 312.

⁹⁷⁷ Si deve ancora ricordare l'altra lista fatta per i pensieri che vogliono introdursi nell'anima: *Ep.* 11,3.

⁹⁷⁸ Così SCh 356, p. 120. *Compendious Syriac Dictionary* by R. PAYNE SMITH, Oxford 1903, p. 365.

il suo significato è piuttosto da ricercarsi nell'ambito della *πρακτική*; invece il secondo brano, quello tratto dal Levitico, che sembra orientarci alla *πρακτική* in realtà si concentra sulla *φυσική* come fa ugualmente anche l'ultimo testo di Qoelet.

Vediamo quindi in questi casi particolari come un testo possa contenere almeno due livelli: uno letterale e uno allegorico. Però esiste un testo nel quale Evagrio precisa che la conoscenza (*γνώσις*) della Bibbia secondo il senso letterale o sensibile (*ιστορικόν*) è sempre falsa⁹⁷⁹. Questo brano deve essere analizzato sotto due diversi punti di vista. Da un primo punto di vista possiamo considerarlo come un supplemento dei capitoli 21 e 34 dello “Gnostico”, dove è formulata l'idea di una limitazione dell'allegoria (argomento che sarà discusso in seguito). Da un altro punto di vista dobbiamo leggerlo insieme con il testo che lo precede dove il Pontico dice che non tutti sono in grado di intendere le Scritture in modo spirituale o intelligibile⁹⁸⁰. Lo scolio 251 andrebbe letto quindi come la conclusione a cui giunge questa osservazione: la Bibbia, esaminata soltanto in modo sensibile, come possono considerarla tutti, non sarebbe compresa o applicata bene.

Nonostante ciò è molto importante rilevare, secondo le osservazioni già fatte sopra, che in questo caso la Scrittura sembra ricevere un senso pieno (a qualsiasi livello) solo se viene applicata o all'evento concreto o a una catena di eventi della vita umana o a proposito del mondo creato o della Trinità. La Scrittura senza questo riferimento non ha senso e allo stesso modo tutti e tre i livelli della realtà non possono essere ben compresi senza stabilire tra essi e la Bibbia un qualche collegamento.

b. Gnostikos 21 e 34: una limitazione dell'allegoria?

Gnostikos 21

Il testo

Τούς τῶν ψεκτῶν προσώπων λόγους οὐκ ἀλληγορήσεις, οὐδὲ ζητήσεις τι πνευματικὸν ἐν αὐτοῖς, πλὴν εἰ μὴ δι' οἰκονομίαν ὁ Θεὸς ἐνήργησεν, ὥς ἐν τῷ Βαλαάμ καὶ Καιάφα, ἵνα ὁ μὲν περὶ γενέσεως, ὁ δὲ περὶ θανάτου τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν προείπη⁹⁸¹.

⁹⁷⁹ Δεῖ τὴν θείαν γραφὴν νοητῶς νοεῖσθαι καὶ πνευματικῶς· ἡ γὰρ κατὰ τὴν ἱστορίαν αἰσθητὴ γνώσις οὐκ ἔστιν ἀληθής, *In Prov.* 251, SCh 340, p. 346-347.

⁹⁸⁰ Οὐ γὰρ πάντες χωροῦσι μυστικωτέραν διάνοιαν τῆς γραφῆς, *In Prov.* 250, SCh 340, p. 346-347.

⁹⁸¹ SCh 356, p. 122-123.

Non allegorizzerai le parole delle persone biasimevoli, né cercherai in esse alcunché di spirituale, a meno che Dio abbia agito [in loro] a motivo dell'economia, come in Balaam e Caifa, perché l'uno predicesse la genesi (cf. Nm 24, 17-19), l'altro la morte (cf. Gv 11, 49-51) del nostro Salvatore⁹⁸².

Gnostikos 34

Non spiegherai spiritualmente tutte le parole, che sono naturalmente [convertibili] in allegoria, ma [solo] quelle che sono utili al tema. Infatti, se non farai questo [e] passerai molto tempo narrando della nave di Giona, facendo violenza [al testo] per assumere allegoricamente ciascuno dei carichi della nave (cf. Gn 1,5), non solo non farai il profitto dei tuoi uditori, me ne riceverai anche derisione, e tutti quelli che ascoltano ti segnaleranno i [vari] carichi della nave e, con molto riso, tireranno fuori quello dimenticato⁹⁸³.

Il commento

Entrambi i testi, 21 e 34, si devono commentare insieme poiché contengono una limitazione, e in un certo senso anche un divieto, all'uso dell'allegoria; la struttura dunque è assai simile a quella dei capitoli commentati sopra. In questo caso forse possiamo affermare che nei capitoli 21 e 34 sono contenute altre precisazioni sulla natura della ricerca fatta da uno gnostico sul testo della Bibbia. Dal punto di vista della composizione forse sarebbe più logico cambiare l'ordine in cui i capitoli sono disposti e collocare prima il capitolo 34 e poi come sua precisazione il capitolo 21.

Questa riserva, riguardo all'allegoria, uscita dalla penna di un discepolo di Origene può sorprendere più di qualcuno. La domanda che sorge spontanea è questa: Evagrio fa parte del coro dei critici dell'allegoria oppure questo testo si deve interpretare in un altro modo? Per trovare la risposta a questa domanda dobbiamo prima vedere quali furono gli argomenti portati sia dagli oppositori dell'allegoria, sia dagli autori precedenti ad Evagrio, sia da quelli a lui contemporanei.

La critica dell'allegoria trovò sviluppo non soltanto nell'ambiente cristiano antiocheno ma anche in quello degli scrittori pagani precedenti⁹⁸⁴. È interessante seguire le di-

⁹⁸² *Per conoscere*, p. 247.

⁹⁸³ *Per conoscere*, p. 249.

⁹⁸⁴ Per la discussione sulla critica dell'allegoria: J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*, Paris 1958, p. 132-145 sulla critica pagana dell'allegoria; per quanto riguarda l'ambiente cristiano cfr. specialmente p. 393-445. Ma dobbiamo ricordare che i cristiani, anche gli allegoristi, hanno criticato l'allegorismo pagano, cfr.

verse voci critiche risuonate durante i secoli anche se il concetto stesso di allegoria cambia un po' durante il susseguirsi di tutte queste controversie⁹⁸⁵. Ma le accuse rimangono sempre piuttosto simili. Velleius per esempio, un filosofo epicureo, il critico dell'allegoria stoica, dice nell'opera di Cicerone "La natura degli dèi", che Zenone insegnava alla gente di non pensare più agli dei come a persone, come ci insegnano Omero e Esiodo, ma come si pensa all'aria o al fuoco⁹⁸⁶. Molto spesso l'argomento contro gli allegoristi pagani nascondeva un'accusa contro coloro che negano la realtà degli eventi confondendoli con gli dei. Un'argomentazione simile sarà sostenuta più tardi da alcuni rappresentanti della scuola antiochena contro l'allegoresi alessandrina.

Eusebio nella sua *Storia ecclesiastica* ricorda che un certo vescovo egiziano Nepote, millenarista, scrisse un'opera contro l'allegoria intitolato "Confutazione degli allegoristi"⁹⁸⁷. La sua dottrina ebbe una certa popolarità nell'oasi di Fayum⁹⁸⁸. Sappiamo inoltre che Dionigi, vescovo di Alessandria, scrisse un trattato contro Nepote e la sua dottrina⁹⁸⁹.

Nel suo trattato sulla maga di Endor Eustazio⁹⁹⁰ spiegava il perché, secondo lui, l'allegoria fosse una strada diritta che conduceva ad una interpretazione errata delle Scrit-

p. 446-474. Un contributo speciale sulla critica dell'allegoria cristiana fatta dagli antiocheni in: G. RINELLI, *Diodoro di Tarso. Antiochia e le ragioni della polemica antiallegoristica*, Aug 33 (1993) p. 407-430.

⁹⁸⁵ Basta pensare per esempio a Plutarco: egli usava l'allegoria per interpretare i miti egiziani, ma rifiutava una pratica simile con i testi di Omero, cfr. R. DAWSON, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley 1991, p. 52.

⁹⁸⁶ J. PÉPIN, *Mythe*, p. 132-133. Nel famoso testo SVF II 1021 possiamo vedere un tipo di testo teologico pagano, scritto in modo allegorico, ma tuttavia molto simile a un discorso dei monarchiani cristiani del II o III secolo, cfr. p.es. i testi di Tertulliano con commento: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, a c. d. A. ORBE, M. SIMONETTI, vol. 1, Fondazione Lorenzo Valla 2005, p. 240-251. Dobbiamo ricordare che spesso nell'età classica l'allegoria corrispondeva all'etimologia: ANNEO CORNUTO, *Compendio delle dottrine tramandate relative alla teologia greca*, In: *Allegoristi dell'età classica*, p. 485-559 sembra essere un esempio classico, cfr. R. DAWSON, *Allegorical Readers*, p. 24-33. Traduzione dei più importanti passi dell'opera di Cicerone in: *Allegoristi dell'età classica*, p. 443-483.

⁹⁸⁷ EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica* VII, 24, 1-2; EUSEBIO DI CESAREA, *Storia Ecclesiastica e i martiri della Palestina*, testo greco con trad. di G. DEL TON, Roma-Parigi-Tournai-New York 1964, p. 580-583.

⁹⁸⁸ S. J. DAVIS, *Biblical Interpretation and Alexandrian Episcopal Authority in the Early Christian Fayoum*, In: G. Gabra (ed.), *Christianity and Monasticism in the Fayoum Oasis*, Cairo-New York 2005, s. 45-61.

⁹⁸⁹ EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica* VII, 24, 1-9; EUSEBIO DI CESAREA, *Storia Ecclesiastica e i martiri della Palestina*, G. DEL TON, p. 580-585.

⁹⁹⁰ PG 18, 613-673; Cfr. l'edizione con un commento: ORIGENE, EUSTAZIO, GREGORIO DI NISSA, *La maga di Endor*, M. SIMONETTI (ed.), Biblioteca Patristica 15, Firenze 1989; in modo simile scrisse Gregorio di Nissa nell'opera *De pythonissa ad Theodosium episcopum* (PG 45,108-113), l'edizione con un commen-

ture. Invece Diodoro di Tarso è autore di un'opera intitolata in modo molto significativo: “Τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας”⁹⁹¹. Diodoro scrisse che l'allegoria è disastrosa per le Scritture, poiché essa non si pone alla ricerca della storia che è alla base del testo sacro. Invece la θεωρία rispetta la storia. E inoltre, come secondo argomento, Diodoro sostiene che l'allegoria fu usata dai pagani per spiegare i loro miti, i quali sono stupidi e, contrariamente alle storie dell'Antico e del Nuovo Testamento, non sono accaduti veramente nel passato. Per questi motivi l'allegoria non può essere usata nell'interpretazione della Sacra Scrittura⁹⁹². Vediamo dunque che per Diodoro l'allegoria era vietata sia a causa della sua provenienza dal mondo pagano sia perché essa negava la storicità degli eventi scritturistici⁹⁹³.

Cosa possiamo dire su Evagrio? Si devono tenere in mente i testi dove il Pontico scrive favorevolmente dell'allegoria⁹⁹⁴. Sia il capitolo 21 sia il capitolo 34 del trattato dobbiamo analizzarli congiuntamente e considerarli come due frammenti dello stesso testo. A. e C. Guillaumont scrivono che forse la critica di Evagrio fu rivolta non tanto contro l'allegoresi cristiana ma contro l'allegoresi pagana⁹⁹⁵, anche se tale soluzione non sembra trovarsi d'accordo con il contesto di riferimento. La causa di tale prescrizione dobbiamo cercarla nella struttura del testo evagriano.

Forse uno dei motivi della limitazione (specialmente quella dal capitolo 34) si può trovare nei sopra commentati capitoli 18 e 20. Come abbiamo visto trovare il significato allegorico di un testo non è lo scopo principale dello gnostico. Egli dovrebbe innanzi-

to nel volume sopracitato; cfr. *Gregorio di Nissa. Dizionario*, L. F. MATEO-SECO, G. MASPERO (ed.), Roma 2007, p. 264

⁹⁹¹ L'opera andò perduta. Per una discussione su questo argomento cfr. G. RINALDI, *Diodoro di Tarso*, p. 408-409.

⁹⁹² G. RINELLI, *Diodoro di Tarso. Antiochia e le ragioni della polemica antiallegoristica*, Aug 33 (1993) p. 407-430, cfr. specialmente p. 417-420. L'autore vuole mostrare lo sfondo del pensiero antiallegoristico di Diodoro piuttosto che una sua reazione contro la persona e gli scritti di imperatore Giuliano l'Apostata; però si deve ricordare che il meccanismo dell'interpretazione delle Scritture rimane simile sia per gli Alessandrini sia per gli Antiocheni, cfr. M. SHERIDAN, *L'antica interpretazione biblica cristiana: motivo di imbarazzo o approccio fattibile?*, In: *Storia e teologia all'incrocio. Orizzonti e percorsi di una disciplina*, a c. di M. BIELAWSKI, M. SHERIDAN, Roma 2002, p. 36-41.

⁹⁹³ Anche se Paolo usò una volta ἀλληγορία, Diodoro subito sottolinea che l'Apostolo non negava per niente la storicità di Sara e Agar, G. RINALDI, *Diodoro di Tarso*, p. 428.

⁹⁹⁴ P.es.: *Ep.* 5,4.

⁹⁹⁵ SCh 356, p. 153-153.

tutto cercare i collegamenti tra il testo e tutti e tre i livelli della realtà; quando invece si limita soltanto alla ricerca delle allegorie presenti nel testo va fuori strada, non soltanto perché anche nel semplice senso letterale si può trovare qualche insegnamento utile, ma anche perché, così facendo, egli non fa il suo dovere e la Bibbia gli è così non di aiuto ma di ostacolo. Per rendere completo il discorso possiamo aggiungere il già menzionato scolio 251 sui Proverbi dove in un modo simile il Pontico limita il ruolo dell'approccio opposto⁹⁹⁶. L'allegoria è quindi soltanto uno strumento e non lo scopo.

Il testo del capitolo 34 ha piuttosto un accento ironico (o anche, se vogliamo, umoristico). Se poi vogliamo considerare il nostro testo anche come una fonte di quella che era la vita quotidiana nelle Celle, allora vediamo che la vita dei maestri con i discepoli non sempre fu facile: anch'essi criticavano e canzonavano i loro padri. Forse però sarebbe più esatto interpretare questo testo tenendo sott'occhio i brani che si riferiscono all'interpretazione dei Proverbi. Infatti Evagrio ammonisce, riprendendo il celebre detto del Vangelo di Matteo, che non si buttano le perle davanti ai porci, ossia che non si può spiegare spiritualmente nulla a quelli che non sono ancora maturi⁹⁹⁷. Un approccio molto simile lo troviamo ad esempio anche in Gregorio di Nissa quando non fa l'allegoria del tutto⁹⁹⁸.

Dobbiamo anche osservare che l'interpretazione allegorica, almeno nel caso di Evagrio, non la troviamo soltanto applicata ai casi scritturistici ma anche, ad esempio, a proposito delle azioni liturgiche⁹⁹⁹.

Concludendo dobbiamo ancora sottolineare con forza che l'allegoria non fu per i padri uno strumento di lavoro ma il mistero nascosto che si doveva scoprire nel testo; l'allegoria era prima un modo di scrivere e poi un modo di leggere.

⁹⁹⁶ Οὐ γὰρ πάντες χωροῦσι μυστικωτέραν διανοίαν τῆς γραφῆς, *In Prov.* 250, SCh 340, p. 346-347.

⁹⁹⁷ *In Prov.* 253.320 SCh 340, p. 348-348.412-413; come afferma Géhin osservando che in modo simile scrisse Cassiano, *Conlationes* XIV,17, CSEL 13, p. 421-423, CPT 156, p. 130-132.

⁹⁹⁸ GREGORIUS NISSEUS, *Commentarius in Canticum Canticorum, Oratio IX*, GNO 6, H. LANGERBECK (ed.), Leiden 1960, p. 273-274, GREGORIO DI NISSA, *Omellie sul Cantico dei cantici*, C. MORESCHINI (ed.), CTP 72, Roma 1988, p. 220 (la traduzione italiana non va d'accordo con il testo greco).

⁹⁹⁹ *Gn.* 14, SCh 356, p. 108-113, *Per conoscere*, p. 245; *Ad mon.* 118-119, *Per conoscere*, p. 158, cfr. J. DRISCOLL, 'Ad monachos', p. 275-296; *In Prov.* 61, SCh 340, p. 152-153; *In Eccl.* 13, SCh 397, p. 78-79; KG V,32, POr 28, p. 189. In modo critico sull'allegoria evagriana: A. GUILLAUMONT, *Les 'Képhalaia Gnostica'*, p. 102-103.

c. Gnostikos 17 e 19: La contemplazione attraverso le Scritture

Adesso forse possiamo rispondere alla domanda sulla relazione tra il mondo creato e le Scritture. Poiché più avanti ci incontreremo assai spesso con i concetti di etica, fisica e teologia, adesso vedremo che cosa essi significano per Evagrio nel contesto della Bibbia.

Il testo

Gnostikos 17

È necessario conoscere le definizioni delle cose, e soprattutto delle virtù e delle malizie: esse, infatti, sono la fonte e il principio della conoscenza e dell'ignoranza, del regno dei cieli e della condanna¹⁰⁰⁰.

Gnostikos 19

E bene conoscere l'abitudine [di scrittura] dei Libri divini e confermarla come possiamo attraverso testimonianze¹⁰⁰¹.

Il commento

Il testo greco non è stato ancora ritrovato. Nell'edizione di Frankenberg le nostre sentenze hanno i numeri 119 e 121.

Nel suo commento Guillaumont osserva che in questo caso Evagrio sviluppa l'insegnamento delle sentenze precedenti (15-16)¹⁰⁰². Infatti il Pontico insiste sul bisogno di competenza dello gnostico per poter dire le cose necessarie e utili al prossimo. Come esempio caratteristico di questi insegnamenti citiamo questa frase indirizzata a un maestro: se qualcosa ti rimane nascosto consideralo normale, poiché soltanto davanti ad un angelo niente è celato.¹⁰⁰³

Probabilmente, sempre secondo Guillaumont, il testo greco al posto di "definizioni" aveva οἱ ὅροι¹⁰⁰⁴. Questo filone per il Pontico, come vedremo, è molto importante.

¹⁰⁰⁰ *Per conoscere*, p. 245-246.

¹⁰⁰¹ *Per conoscere*, p. 246.

¹⁰⁰² SCh 356, p. 115.

¹⁰⁰³ Cfr. KG V,7, POr 28, p. 179.

¹⁰⁰⁴ LIDELL-SCOTT, p. 1255-1256; LAMPE, p. 974-975.

Però anche qui possiamo ritrovare delle tracce precedenti all'epoca di Evagrio. Sulle definizioni si discuteva già nell'Accademia di Platone e poi tra gli stoici¹⁰⁰⁵. Nel caso di questi ultimi era però più un problema di logica. Nel caso di Evagrio non si tratta di un problema di logica ma piuttosto ci troviamo di fronte ad uno sforzo che conduce verso una più profonda θεωρία del mondo. Il Pontico comincia il suo discorso dalla definizione di cristianesimo¹⁰⁰⁶. Menziona quindi il regno dei cieli come il più alto livello di θεωρία – θεωλογική (la contemplazione della Trinità) collegando ad esso la coscienza; e successivamente il regno della condanna collegando ad esso l'ignoranza (ci troviamo qui di fronte ad una massima a forma chiasmatica). Possiamo quindi concludere che per arrivare alle realtà più alte si deve cominciare dalla definizione delle cose fondamentali¹⁰⁰⁷. Abbiamo qui ancora una volta un caso simile a quello già descritto nella "Lettera a Melania". Evagrio torna su questo tipo di discorso molto volentieri. Come esempi basti menzionare le speculazioni evagriane sugli otto pensieri della malvagità oppure molte definizioni dei diversi vizi e virtù. Un buon l'esempio lo troviamo anche in una piccola opera intitolata "XXIII capitoli" che sarà commentata in modo più accurato in seguito.

Però anche le definizioni hanno il loro limite. Così come il capitolo 17 sottolinea la necessità di conoscere le definizioni delle cose, così il capitolo 27 sottolinea un limite a questa necessità di definire: il Pontico scrive in modo chiaro che è severamente vietato definire Dio¹⁰⁰⁸. Tuttavia la tentazione di voler arrivare a una tale formulazione porta sempre con sé il rischio di giungere a una falsa definizione che potrebbe rasentare l'eresia¹⁰⁰⁹.

¹⁰⁰⁵ SCh 356, p. 115; SVF II, 224-230; *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, R. RADICE (ed.), Milano 2006, p. 424-429; DIOGENES LAERTIOS, VII,7.

¹⁰⁰⁶ Pr. 1, SCh 171, p. 498-499, *Per conoscere*, p. 193.

¹⁰⁰⁷ Anche Gn. 25.40 SCh 356 p. 128-131.164-165, *Per conoscere*, p. 247-248.250.

¹⁰⁰⁸ Gn. 27, SCh 356, p. 132-135, *Per conoscere*, p. 248; questa massima deve essere letta insieme con Gn. 43, SCh 356, p. 170-173, *Per conoscere*, p. 251. In modo simile: *De or.* 66, PG 79,1181a, V. MESSANA, *La preghiera*, p. 105; I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique*, Paris 1960, p. 93-96.

¹⁰⁰⁹ L'argomento sviluppato: Gn. 42-43, SCh 356, p. 170-173, *Per conoscere*, p. 250-251.

d. Gnostikos 48: Il giudizio e la Provvidenza

Il testo

Gnostikos 48

Τοὺς περὶ προνοίας καὶ κρίσεως κατὰ σαυτὸν ἀεὶ γύμναζε λόγους, φησὶν ὁ μέγας καὶ γνωστικὸς διδάσκαλος Δίδυμος, καὶ τούτων τὰς ὕλας διὰ μνήμης φέρειν πειράθητι· ἅπαντες γὰρ σχεδὸν ἐν τούτοις προσπταίουσι. Καὶ τοὺς μὲν περὶ κρίσεως λογοὺς ἐν τῇ διαφορᾷ τῶν σωμάτων καὶ τῶν κόσμων εὐρήσεις· τοὺς δὲ περὶ προνοίας ἐν τοῖς ἀπὸ κακίας καὶ ἀγνωσίας ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ἢ ἐπὶ τὴν γνῶσιν ἡμᾶς ἐπανάγουσι¹⁰¹⁰.

Il grande gnostico maestro Didimo dice: Esercitati sempre, in te stesso, nelle ragioni relative della provvidenza e al giudizio, e tenta di tenere a memoria le materie: quasi tutti, infatti, inciampano su di esse. E troverai le ragioni relative al giudizio nella differenza dei corpi e dei mondi; quelle relative alla provvidenza, invece, nei modi che ci sollevano dalla malizia e dall'ignoranza alla virtù e conoscenza¹⁰¹¹.

Il commento

Il capitolo appena citato è una testimonianza dell'influsso di Origene sulla teologia del Pontico¹⁰¹². La contemplazione della creazione è la via per capire le cause della caduta ed è, come già abbiamo visto, una cosa fondamentale per arrivare alla contemplazione della santissima Trinità. Come figura biblica della contemplazione che contiene in se le ragioni relative alla provvidenza e al giudizio Evagrio indica la nube dell'Esodo¹⁰¹³.

Le ragioni relative alla provvidenza sono secondarie riguardo a quelle relative al movimento e al giudizio¹⁰¹⁴.

¹⁰¹⁰ SCh 356, p. 186; il testo greco fu un po' modificato dagli editori seguendo quelli conosciuti nelle lingue orientali; per la spiegazione: p. 187-189.

¹⁰¹¹ *Per conoscere*, p. 252.

¹⁰¹² Così anche P. BETTIOLO, *Per conoscere*, p. 263; sull'origenismo evagriano in genere: A. GUILLAUMONT, *Les 'Képhalaia Gnostica'*, p. 47-80; M. O'LAUGHLIN, *Origenism in the Desert. Anthropology and Integration in Evagrius Ponticus*, Ann Arbor 1987, *passim*; IDEM, *Anthropology of Evagrius Ponticus and its Sources*, In: *Origen of Alexandria. His World and his Legacy*, CH. KANNENGIESSER, W. L. PETERSEN (ed.), Notre Dame 1988, p. 357-373; A. GUILLAUMONT, *Les 'Képhalaia Gnostica'*, p. 256-258; F. X. MURPHY, *Evagrius Ponticus and Origenism*, In: *Origeniana Tertia*, R. HANSON, H. CROUZEL (ed.), Roma 1985, p. 253-269; J. SUZUKI, *The Evagrian Concept of 'Apatheia' and his Origenism*, In: *Origeniana Nona*, G. HEIDL, R. SOMOS (ed.), Leuven-Paris-Walpole, Ma 2009, p. 605-611.

¹⁰¹³ KG V,16, POr 28, p. 183.

¹⁰¹⁴ KG V,24, POr 28, p. 187.

Il ruolo delle Scritture in questo processo è di enorme importanza. Non è così soltanto a causa della grande capacità del Pontico di far uso delle figure e dei passi biblici (come già ha dimostrato di saper fare all'inizio del "Trattato pratico") ma specialmente a motivo dell'idea di ricerca del λόγοι presente nelle cose. Discutendo il problema di οἱ ὅροι non si possono dimenticare i concetti evagriani di λόγοι, di provvidenza e di giudizio¹⁰¹⁵. Importante per uno che si esercita nelle virtù (cioè fa ἄσκησις) è la ricerca in primo luogo del λόγος delle cose e poi finalmente di Dio stesso¹⁰¹⁶. Forse per Evagrio è necessario vedere le cose nel loro insieme, ossia non è possibile occuparsi delle Scritture separandole dalla realtà tutta intera.

Facciamo qualche esempio di questa "ginnastica" contemplativa. Nel testo degli scholia ai salmi vediamo come viene usata la Bibbia per esercitarsi in tale contemplazione¹⁰¹⁷. Vale la pena confrontare il testo evagriano con un brano molto simile rielaborato da Clemente Alessandrino negli "Estratti da Teodoto"¹⁰¹⁸. Una contemplazione simile viene descritta anche nel libro "Contro i pensieri malvagi" prendendo esempio dall'oro¹⁰¹⁹. In tutti questi casi la Bibbia non offre le risposte bensì le domande e già questo è più che sufficiente¹⁰²⁰. Come scrive bene I. Zs. Baán le Scritture diventano un manuale di contemplazione¹⁰²¹.

e. Le Scritture come veicolo, specchio, purificazione

Il ruolo delle Scritture lo possiamo osservare negli atti già descritti nel capitolo 4 del nostro lavoro sulla θεωρία (prima e seconda). Il testo fondamentale lo ritroviamo

¹⁰¹⁵ A. GUILLAUMONT, *Les 'Képhalaia Gnostica'*, p. 241-252; J. DRISCOLL, *'Ad monachos'*, p. 155-156; L. DYSINGER, *The logoi of providence and judgement in the exegetical writings of Evagrius Ponticus*, StPatr 37, M. F. WILES – E. J. YARNOLD (ed.), Leuven 2001, p. 462-471; A. GUILLAUMONT, *Un philosophie*, p. 292-294; L. DYSINGER, *Psalmody and Prayer*, p. 171-195; J. KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus*, p. 55-58; BAÁN, p. 180-189.

¹⁰¹⁶ *De or.* 51, PG 79 1177C; EVAGRIO PONTICO, *La preghiera*, V. MESSANA (ed.), Roma 1994, p. 97.

¹⁰¹⁷ G. BUNGE, *Paternité spirituelle. La gnose chrétienne chez Évagre le Pontique*, SpOr 61, Abbaye de Bellefontaine 1994, p. 89-91.

¹⁰¹⁸ CLEMENS ALEXANDRINUS, *Excerpta e Theodoto*, 78,1-2, SCh 23, p. 200-203. Così fa anche Bunge nel libro appena citato.

¹⁰¹⁹ *In mal. cognit.* 8, SCh 438, p. 176-179; *Gli otto spiriti*, F. MOSCATELLI, p. 84-87.

¹⁰²⁰ KG II,64.69.VI,1 POr 28, p. 87.89.217.

¹⁰²¹ BAÁN, p. 189-214.

nel 41° capitolo dell'opera "Sui diversi pensieri malvagi"¹⁰²² anche se una dottrina simile viene descritta pure negli altri suoi scritti¹⁰²³.

Evagrio cita i tre brani della Bibbia (Gv 1,1; Mt 26,26; Is 6,1). Si devono individuare i concetti cruciali di questo testo. Abbiamo dunque dalla parte antropologica ἡγεμονικόν, νοῦς e καρδία; i concetti epistemologici sono νοημάτα e τύπος (di solito al plurale: τύποι); finalmente le azioni sono descritte con i verbi τυπώω e σχηματίζω.

Secondo il nostro autore le rappresentazioni delle cose (τὰ νοημάτα) percepite da noi non soltanto portano con sé delle informazioni ma anche si imprimevano nell'intelletto¹⁰²⁴. Però come sappiamo il νοῦς per poter arrivare alla conoscenza della Trinità dovrebbe diventare puro, libero da questa debolezza¹⁰²⁵. In questo contesto sembra essere molto significativo che il Pontico usi i testi della Bibbia per dimostrare questo processo. Guardando le cose con l'aiuto del testo sacro il νοῦς è protetto così dalla devastazione. Qui ancora una volta si mostra molto forte il collegamento tra il mondo e le Scritture.

Evagrio distingue i vari tipi di influsso esercitati dal testo scritturistico. Il primo testo, quello di Mt 26,26 (il brano con il racconto dell'Ultima Cena), secondo il Pontico esercita totalmente il suo influsso su quella parte dell'anima (σχηματίζει il nostro ἡγεμονικόν) poiché imprime in esso i τυποὶ¹⁰²⁶. L'inizio del Vangelo di Giovanni invece, Gv 1,1, non imprime i τυποὶ ma soltanto lascia i νόημα nel cuore (καρδία). Finalmente abbiamo il testo di Isaia 6,1. Il Pontico scrive:

Il brano «vidi il Signore seduto su un trono alto ed elevato» imprime l'intelletto eccezionale fatta per le parole «vidi il Signore». E ciò che si dice sembra di imprimere l'intelletto, mentre il significato non lo imprime. Egli (Isaia) con occhi profetici vide, infatti, la natura razionale, elevata per mezzo della vita pratica, che ha ricevuto in sé la conoscenza di Dio.

¹⁰²² SCh 438, p. 290-297; *Gli otto spiriti*, F. MOSCATELLI, p. 140-143.

¹⁰²³ KG V,39.42, POr 28, p. 193.195.

¹⁰²⁴ In modo simile scrisse: GREGORIUS NYSSENUS, *Commentarius in Canticum Canticorum*, Oratio IV, GNO VI, H. LANGERBECK (ed.), Leiden 1960, p. 105-106, GREGORIO DI NISSA, *Omellie sul Cantico dei cantici*, C. MORESCHINI (ed.), CTP 72, Roma 1988, p. 104-105.

¹⁰²⁵ *De mal. cog.* 41: "Il concetto di Dio non è tra quelli che producono un'impressione nella mente, ma tra quelli che non la producono. Perciò colui che prega deve separarsi totalmente da ciò che produce impressione nella mente", *Gli otto spiriti*, F. MOSCATELLI, p. 143.

¹⁰²⁶ L'argomento dei misteri del Sacramento dell'Eucaristia: Gn. 14, SCh p. 108-113, *Per conoscere*, p. 245. *Ad mon.* 118-120, *Per conoscere*, p. 158 interpreta allegoricamente Eucaristia sia dal punto di vista del *res* sia da quello del *sacramentum*, cfr. J. DRISCOLL, 'Ad monachos', p. 275-296. I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif*, p. 93-96.

Il luogo infatti, dove Dio è detto esser seduto è lì dove lo si conosce. Perciò l'intelletto puro viene chiamato trono di Dio¹⁰²⁷.

Questo ultimo brano ci mostra sfumature diverse poiché qui il testo imprime i τυποὶ nel νοῦς, ma non fanno così le parole “vidi il Signore”. E questo diventa ancor più chiaro quando si considera che in questo caso il brano biblico tratta direttamente di Dio, un argomento che si trova fuori dall'ambito proprio di quei concetti che è possibile comprendere (come ricordiamo non si può dare una definizione di Dio). Se è necessario essere liberati dalla rappresentazione delle cose per arrivare al fine ultimo del viaggio il primo passo sarebbe allora quello di concentrarsi sulle Scritture le quali offrono la possibilità di accesso alla realtà senza il pericolo di essere macchiati dalle immagini (τὰ νοημάτα) delle cose¹⁰²⁸.

La differenza tra il pratico e lo gnostico in questo caso è quella che uno gnostico è consapevole del meccanismo descritto sopra¹⁰²⁹. Forse qui si trova il motivo dell'insistenza da parte di Evagrio su quella cura che dovrebbe ricevere da parte di un monaco più avanzato un principiante.

Come conclusione possiamo aggiungere che probabilmente tra le radici di questa dottrina bisogna cercare (almeno secondo di Guillaumont) quelle della filosofia di Platone, Aristotele e degli stoici¹⁰³⁰.

3. I concetti esegetici

Di solito nelle opere dove si discute l'esegesi dei padri una parte del lavoro dovrebbe essere occupata dalla breve dimostrazione dei diversi concetti esegetici che un padre usa. Il caso di Evagrio è molto strano: infatti ci sono diversi concetti che di solito vengono usati come concetti esegetici, ma non si tratta del suo caso. Per esempio ὑπόνοια viene usata una volta soltanto però nel senso di “sospetto”¹⁰³¹. Abbiamo invece il concetto di allegoria ma nel testo greco la troviamo soltanto una volta¹⁰³². Il Pontico usa il concetto

¹⁰²⁷ *De mal. cognit.* 41, SCh 438, p. 291-293, *Gli otto spiriti*, F. MOSCATELLI, p. 140-143.

¹⁰²⁸ Cfr. *Cap. cogn.* 17, *Evagriana. Extrait*, p. 39, BAAN, p. 304; W. HARMLESS, R. R. FITZGERALD, *The Sapphire Light of the Mind: the 'Skemmata' of Evagrius Ponticus*, *Theological Studies* 62 (2001), p. 514

¹⁰²⁹ *Pr.* 83, SCh 171, p. 672-674, *Per conoscere*, p. 211; *De mal.cogit.* 25, SCh 438, p. 240-241.

¹⁰³⁰ PLATO, *Theatetos* 191d; ARISTOTELES, *De anima* II 12 424 a 16 21; *De memoria* I 450 a 30; SVF I, 484; SCh 438, p. 24-25.

¹⁰³¹ *De mal.cogit.* 32, SCh 438, p. 264-265.

¹⁰³² *Gn.*, SCh 356, p. 122-123, *Per conoscere*, p. 247.

di δύναμις per indicare il significato del salmo¹⁰³³. Questo sostantivo lo incontriamo nei suoi scritti molto spesso però di solito in riferimento all'anima (δύναμις τῆς ψυχῆς)¹⁰³⁴. Quando scrive sul τύπος pensa piuttosto ai frutti della contemplazione, ai segni che vengono lasciate nel νοῦς di un monaco sia dalle cose immonde sia dalle Scritture.

Il mondo evagriano è ovunque un mondo simbolico. Basta pensare per esempio a quei brani del "Trattato pratico" dove spiega il significato delle vesti del monaco¹⁰³⁵. Ma così è con tutto il modo di vedere evagriano e con i suoi concetti in genere. Non sorprende dunque una vasta presenza del linguaggio tipologico negli scritti evagriani¹⁰³⁶.

Sicuramente non possiamo chiamare la sua un'esegesi speculativa anche se egli sviluppa le sue indagini ascetiche basandosi sull'analisi delle Scritture.

4. La mania dei simboli e delle definizioni

Possiamo adesso osservare un particolare tipico di Evagrio. Spesso succede che quando egli affronta un testo biblico si soffermi a spiegare soltanto un oggetto concreto, un atto particolare oppure un animale o una pianta per lui interessanti oppure interpreti un altro brano biblico così da creare quelle definizioni delle virtù, dei vizi o delle tappe della vita spirituale che conosciamo¹⁰³⁷. Come si osserva un tale tipo di lettura o di espressione del proprio pensiero è tipica del mondo antico. L'esempio forse più famoso lo troviamo nel "Physiologus". Tuttavia queste interpretazioni sono fatte secondo una ricca tradizione che risale fino ad Omero e ai filosofi presocratici. Nel caso di Evagrio basti pensare per esempio all'interpretazione dei diversi animali nei "XXXIII capitoli" e poi confrontarla con la relazione che Clemente Alessandrino stabilisce tra i diversi enigmi di Pitagora

¹⁰³³ In Ps. 137,1α, PITRA, *Analecta sacra*, vol. 3, p. 340.

¹⁰³⁴ P. es. Pr. 93, SCh 171, p. 696-697, *Per conoscere*, p. 213; In Prov. 29, SCh 340, p. 122-123.

¹⁰³⁵ Pr. Prl, SCh 171, p. 484-493, *Per conoscere*, p. 187-188.

¹⁰³⁶ Sulla tipologia: J. DANIELOU, *Origène. Le génie du christianisme*, Paris 1948, p. 145-174; J. DANIELOU, 'Sacramentum futuri'. *Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950; M. SIMONETTI, *Sul significato di alcuni termini tecnici nella letteratura esegetica greca*, In: *Quaderni di "Vetera Christianorum"* 20. *La terminologia esegetica nell'antichità. Atti del Primo Seminario di antichità cristiane Bari, 25 ottobre 1984*, Bari 1987, p. 25-58; LAUSBERG, § 901.

¹⁰³⁷ SCh 340, p. 15-16; L. DYSINGER, *Psalmody and Prayer*, p. 67; su tale stile esegetico: M. MARIN, *Orientamenti di esegesi biblica dei Padri*, In: *Complementi interdisciplinari di patrologia*, A. QUACQUARELLI (ed.), Roma 1989, p. 305-310.

e degli altri filosofi paragonandoli con le prescrizioni di Mosè¹⁰³⁸. Un altro testo che possiamo mostrare come un buon esempio pre-evagriano sarebbe il brano della *Lettera* dello Pseudo Barnaba dove l'autore spiega allo stesso modo gli animali di Lv 11,7-16¹⁰³⁹; tuttavia incontriamo testi simili anche tra gli scritti di altri Padri. Come osserva M. Marin: “Gran parte della tradizione patristica sviluppa un’interpretazione allegorizzante della Scrittura, fondandosi su alcuni particolari del testo che reclamano specifica attenzione: numeri e segni, lettere o forme acrostiche, nomi di animali e di piante, nomi propri di persone e di luoghi, inverosimiglianza o incoerenza del senso letterale. Il mondo antico, sollecitato dal mistero e dal divino, conosce e sviluppa un linguaggio simbolico molteplice e vario”¹⁰⁴⁰.

“La definizione (gr. ὁρισμός, da ὁρίζω “segno i confini, determino, lat. *finitio*, da *finis* “confine”) è la delimitazione di un concetto, la dichiarazione precisa di ‘ciò che si intende per...’”¹⁰⁴¹. Lo stesso autore la indica come una figura del pensiero. Lo schema della definizione evagriana è assai semplice: “X è Y”, dove X significa un animale, oggetto ecc. e Y un vizio o una virtù.

Accanto alle definizioni però incontriamo anche dei simboli. “Che l’impuro abbia contatto con ciò che è puro sembrava nefando anche a Platone. Per questo le profezie e gli oracoli sono espressi per enigmi”¹⁰⁴². Sarà quindi difficile affermare che le definizioni o i simboli evagriani sono ben delimitati. Piuttosto essi spalancano delle porte chiuse, ossia attribuiscono anche a piccoli dettagli del testo un significato importante, e permettono così al lettore del testo sacro di navigare con sicurezza su acque prima per lui chiuse o sconosciute.

¹⁰³⁸ CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* V,27,1-31,5, GCS, *Clemens Alexandrinus II*, p. 342-346, PINI, p. 563-569.

¹⁰³⁹ *Epistula Barnabae* 10,1.3-5, *I Padri Apostolici*, Roma 1976, p. 200-201

¹⁰⁴⁰ M. MARIN, *Orientamenti di esegesi biblica dei Padri*, In: *Complementi interdisciplinari di patrologia*, A. QUACQUARELLI (ed.), Roma 1989, p. 299-300.

¹⁰⁴¹ B. M. GARAVELLI, *Manuale di retorica*, Milano 1994, p. 241.

¹⁰⁴² CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* V,4,19,4-20,1, GCS, *Clemens Alexandrinus II*, p. 339, PINI, p. 559; a proposito dei Greci: JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, vol. 3, Firenze 1967, p. 19.

a. Capitula XXXIII

Il testo “Capitula XXXIII”¹⁰⁴³ tanto è breve quanto è misterioso. Il testo consiste di due parti. Nella prima (16 sentenze in tutto, che possiamo chiamare testo A) leggiamo le interpretazioni delle diverse malattie ricavate dai libri del Levitico, Deuteronomio, Isaia e dal Vangelo di Luca. Nella seconda parte (17 sentenze, che possiamo chiamare testo B) invece si trova l’interpretazione dei diversi animali e degli oggetti (c’è anche una definizione di Ade!) che si trovano nel 30° capitolo dei Proverbi¹⁰⁴⁴.

Il testo A fu già studiato da L. Dysinger¹⁰⁴⁵. Lo studioso americano scrive che l’idea di tale testo fu presa da Origene. Infatti l’Alessandrino molto spesso usava la metafora di Cristo indicandolo quale medico¹⁰⁴⁶; perciò in un brano di *De Principiis* scrisse in modo molto pregnante:

Dio, nostro medico, volendo eliminare i mali delle anime nostre provocati da diversi peccati e scelleratezze, si serve di tali cure punitive[...]. Questo concetto è illustrato anche nella sacra scrittura. Infatti nel *Deuteronomio* la parola divina minaccia i peccatori che saranno puniti con febbre, rigidità, itterizia e saranno tormentati da indebolimento della vista, alienazione, paraplegia, cecità e mali ai reni. E se uno, avendo tempo a disposizione, riunirà tutti i passi della scrittura in cui sono nominate infermità, che a minaccia dei peccatori sono ricordate con i nomi di malattie corporee, si accorgerà che esse indicano simbolicamente mali e supplizi delle anime¹⁰⁴⁷.

E questo tempo al quale accennava Origene lo ha trovato appunto Evagrio. Il frutto del suo lavoro è il testo A. Tra parentesi è riportata la numerazione della PG.

¹⁰⁴³ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 139; J. MUYLDERMANS, *Evagriana syriaca*, p. 32-33.

¹⁰⁴⁴ Il testo è un commento a questa seconda parte: SCh 340, p. 486-489; con commento: R. SINKIEWICZ, *Greek*, p. 224-227.

¹⁰⁴⁵ L. DYSINGER, *Healing Judgment: „Medical Hermeneutics” in the Writings of Evagrius Ponticus*, In: *Il monachesimo tra eredità e aperture*, M. BIELAWSKI, D. HOMBERGEN (ed.), SA 140, Roma 2004, p. 75-104, particolarmente: p. 88-89.

¹⁰⁴⁶ P.es.: ORIGENES, *Contra Celsum* III,61-62, SCh 136, p. 140-145, RESSA, p. 271-272; *De Principiis* II,10,6; III,1,13, SCh 252, p. 386-391 (commento SCh 253, p. 235-236), SCh 268, p. 76-81 (commento SCh 269, p. 33-34), SIMONETTI, *I principi*, p. 339-340.383-385; S. FERNÁNDEZ, *Cristo Médico, según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina*, SEA 64, Roma 1999; A. M. CASTAGNO, *Corpo ed anima. Cura delle passioni, assimilazione a Dio: itinerari platonici fra II e III secolo*, In: *Origene maestro di vita spirituale. Origen: Master of Spiritual Life. Milano, 13 – 15 Settembre 1999*, a c. d. L. F. PIZZOLATO, M. RIZZI, Milano 2001; L. DYSINGER, *Healing Judgment*, p. 78-81.

¹⁰⁴⁷ ORIGENES, *De principiis* II,10,6, SCh 252, p. 386-391 (commento SCh 253, p. 235-236), SIMONETTI, *I principi*, p. 339.

(1) Itterizia (ἰκτερος, Lv 26,16)¹⁰⁴⁸: è così chiamato lo stato peggiore dell'anima razionale (la stessa valutazione è usata anche a proposito di (10) castrato (θλαδίας, Lv 22,24, Dt 23,2); la distinzione si trova al livello di fine: nel primo caso si perde l'abilità per poter vedere Dio e il mondo quali essi sono (ciò può significare semplicemente la caduta dello gnostico che cessa di praticare la θεωρία); nel secondo caso la natura razionale cerca le virtù per motivi errati, però Evagrio non spiega precisamente per quali (forse per la superbia?). Un caso simile si presenta anche per (13) efelide (macchia ruvida, simile a chiodi sul volto) (ἑφηλιδς, Lv 21,20): in tale stato lo gnostico lascia la θεωρία oppure prosegue in quella θεωρία che è falsa e lontana dal vedere le cose per quello che esse veramente sono.

(2) Opistotonia (tetano che incurva i corpi all'indietro) (ὀπισθότονος, Dt 32,24)¹⁰⁴⁹: è il vizio della natura razionale che le rende difficile giungere alla conoscenza di Dio e della virtù. In questo caso forse Evagrio pensava ad un vizio più preciso, non semplicemente alla pigrizia o all'accidia, ma ad una delle sue sfumature e non trovando un'altra parola greca usò il nome di questa malattia citata dal Levitico.

(3) Cancrena (σφακελλισμός, Lv 26,16, Deut 28,32)¹⁰⁵⁰: coincide con l'attacco dell'ira che è all'origine dell'inquietudine dell'anima razionale. Questa definizione è molto più delicata, per così dire, rispetto ad una delle sentenze che troviamo all'inizio dello "Gnostico" dove Evagrio scrive che "chi ha toccato la conoscenza, ma si muove facilmente all'ira, è simile a chi trafigge i propri occhi con un spillone di ferro"¹⁰⁵¹.

(4) Cecità (τυφλότης, Lv 21,18): significa l'ignoranza del νοῦς il quale non vuole possedere le virtù della πρακτική e arrivare così alla θεωρία della natura creata. Forse può essere in questo caso compresa come una conseguenza della cancrena; così almeno suggerisce il capitolo dello "Gnostico" appena citato. Nonostante la criptocitazione evagriana del Levitico anche in questo caso non possiamo dimenticare che i suoi lettori nella Bibbia incontravano la cecità assai più spesso; è probabile che anche Evagrio avesse

¹⁰⁴⁸ La malattia è ricordata anche da Galen 7,268; 8,354 (Galeno e citato secondo edizione di Kühn: numero di volume e numero di pagina).

¹⁰⁴⁹ La malattia è ricordata anche da PLATO, *Timeus* 84e.

¹⁰⁵⁰ La malattia è ricordata anche da ARISTOTOTELES, *Problemata* 860.

¹⁰⁵¹ Gn. 5, Sch 356, p.94-95, *Per conoscere*, p. 243; cfr. *De or.* 64, PG 79,1180D; V. MESSANA, *La preghiera*, p. 104.

davanti agli occhi della mente questi testi. Questa nota è da ritenersi valida anche a proposito della malattia seguente.

(5) Paralisi (παράλυσις, Lv 21,18)¹⁰⁵²: è una difficoltà di movimento (δυσκίνησις) della natura razionale la quale non le permette di possedere e di esercitare le virtù proprie della πρακτική. Ricordando che il movimento delle nature razionali fu all'origine della caduta, in questo caso la mancanza di esso (considerato come un vizio) sembra essere qualcosa di alquanto originale.

(6) Gonorrea (γυνόρροια, Lv 15,4-33): è l'inerzia (pigrizia) dell'anima razionale la quale rifiuta l'insegnamento spirituale.

(7) Mestruazione (o prolasso) (ἀποκάθισις, Lv 15,33;20,18)¹⁰⁵³: è la debolezza (ἀδυναμία) dell'anima razionale la quale getta via le virtù che l'aiutano a creare l'immagine (μόρφωσις) di Cristo dentro di essa. E' toccante osservare come Evagrio usi qui μόρφωσις invece che εἰκών; si deve anche notare che μόρφωσις non è usata nella Bibbia greca (almeno secondo la "Concordanza" di E. Hatch e H. A. Redpath).

(8) Lebbra (λέπρα, Lv 13,8-37;14,3-57)¹⁰⁵⁴: può essere interpretata come la malattia del lettore della Bibbia (anche se Evagrio stesso la chiama "infedeltà" – ἀπιστία – della natura razionale): essa non può arrivare al significato vero del testo letto. L'argomento del significato spirituale o mistico della lebbra si trovava anche tra i problemi discussi da Origene: quasi tutta la VIII omelia sul Levitico esamina i diversi tipi di questa malattia.

(9) Pazzia (compressione, schiacciamento, contusione) (ἐκστασις, Deut 28,28): è uno stato di malattia già avanzato, per così dire, poiché sta a significare il ritorno alla malizia (νεῦσις πάλιν) dopo la conoscenza di Dio. Qui ancora si deve richiamare l'appena citato brano dello "Gnostico"¹⁰⁵⁵. Tuttavia dobbiamo anche ricordare il significato religioso di ἐκστασις.

(11) Troncamento del naso (κολόβωσις, Lv 21,18)¹⁰⁵⁶: è la privazione della virtù (il perché non viene però spiegato) che ci permette di sentire il profumo di Cristo. In questo

¹⁰⁵² La malattia ricordata anche da GALEN 8,208.

¹⁰⁵³ Però l'uso di questa parola non è chiaro nella LXX, cfr. LAMPE, p. 193.

¹⁰⁵⁴ S. FERNÁNDEZ, *Cristo Médico*, p. 90-91.

¹⁰⁵⁵ Gn. 5, SCh 356, p. 94-95, *Per conoscere*, p. 243; cfr. *De or.* 64, PG 79,1180D, V. MESSANA, *La preghiera*, p. 104.

¹⁰⁵⁶ La malattia è ricordata anche da ARISTOTELES, *de Incenssu animalum* 708b.

caso abbiamo ovviamente un mosaico biblico costruito dal brano del Levitico e dalle parole di san Paolo.

(12) Taglio degli orecchi (ὠτότμησις, Lv 21,18): significa l'indurimento (σκληρία) dell'anima razionale che non vuole ascoltare l'insegnamento spirituale.

(14) Mutismo (μογιλαλία, Is 35,6): è il difetto (πάθος) di colui che non sa ringraziare Dio.

(15) L'esser zoppo o claudicante (χωλότης, Lv 21,18): è il segno della debolezza (ἀδυναμία) della natura razionale riguardo allo sforzo che richiede la ricerca della virtù.

(16) Idropisia (ὕδρωψ, Lc 14,2): è il declino graduale dell'anima (ἐκκλισις ἄλογος ψυχῆς) sulla quale prendono sempre più potere le forze irrazionali e malvagie.

Se vogliamo trovare a questo testo una chiave di lettura possiamo osservare le cose seguenti. Sulle malattie o debolezze della θεωρία abbiamo i numeri 1,4,9 e 13; a proposito dell'insegnamento i numeri 6 e 12. Però possiamo anche fare le nostre distinzioni secondo il livello di vita spirituale raggiunto. E così abbiamo: sulla πρακτική la collezione più ricca: 5-7, 11-16; sulla γνωστική invece: 1,4,8-10,13,16. Una cosa interessante sembra essere quella che un paio di sentenze possiamo interpretarle come relative allo stato antecedente a quello della πρακτική: la 3 e la 11. Come vediamo parecchie di esse possono essere comprese in modo ambiguo: sia a proposito del livello più alto sia a proposito del livello più basso della vita.

Tuttavia in quest'opera evagriana non troviamo nessuna allusione a quelle debolezze identificate dal Pontico, le quali hanno un valore terapeutico, come ci proponeva già Origene¹⁰⁵⁷. Quindi non è chiaro lo scopo dell'autore: voleva indicare le malattie della natura razionale oppure descrivere diverse debolezze attraverso le quali Dio vuole aiutarci? Nonostante ciò è interessante osservare che accanto al modello degli otto pensieri malvagi il Pontico costruiva tali catene prese dalle Scritture indicando le diverse specie di vizi. Quando si cerca un altro testo del Pontico da poter eventualmente paragonare ai "XXXIII capitoli" (e questo soprattutto a causa di un certo fascino suscitato dalla descrizione minuziosa del buio in cui cade la natura razionale) viene alla mente l'"Antirretico"

¹⁰⁵⁷ S. FERNÁNDEZ, *Cristo Médico*, p. 179-189.

e la sua lunga e assai precisa lista delle tentazioni e dei peccati che nascono nella mente di un eremita.

Poi non possiamo dimenticare che non solamente Origene e i suoi seguaci erano affascinati dalla figura del medico e dalla medicina come tale. Possediamo anche i testi degli autori classici che si interessano di questi argomenti. Per i Greci, come scrive Werner Jaeger, la medicina funzionava come un tipo di *paideia*¹⁰⁵⁸. L'approccio presentato per esempio da Origene è molto simile a quello classico. Leggiamo infatti:

Viene ora Gesù, questo medico celeste, entra in questo luogo di cura che è la sua Chiesa, vedi che ivi già c'è una moltitudine di malati¹⁰⁵⁹.

Tuttavia si deve anche osservare che Evagrio sceglieva in questo caso dei testi che non erano (almeno secondo il materiale in nostro possesso) in cima ai pensieri di Origene.

Nel testo B (le sentenze 17-33) Evagrio interpreta allegoricamente il capitolo 30° del libro dei Proverbi (gli animali, gli oggetti e la figura stessa della donna): in questo caso quindi il suo discorso è molto più biblicamente integrato rispetto al testo A. Vedremo adesso qualche esempio inserendolo nell'orizzonte della tradizione.

Cominciamo dalla formica¹⁰⁶⁰. Nei Proverbi la formica è menzionata in un capitolo precedente ma in modo favorevole¹⁰⁶¹. Ne parla anche Filone¹⁰⁶². Nella tradizione patristica fu menzionata sempre come un buon esempio di lavoro. Però troviamo almeno un caso dove la formica è indicata come un esempio che deve essere superato¹⁰⁶³. Evagrio definisce la formica che cerca il cibo come esempio al *πρακτικός*. L'espressione “ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ παρασκευάζων” si può comprendere anche come un segno dell'influsso origeniano.

¹⁰⁵⁸ W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, vol. 3, Firenze 1967, p. 3-76. In un certo senso anche il monachesimo può essere inteso così: ossia come *paideia*.

¹⁰⁵⁹ ORIGENES, *In Leviticum homilia VIII*, 1, SCh 287, p. 8-11, CTP 51 p. 175.

¹⁰⁶⁰ *Animali simbolici. Alle origini del bestiario Cristiano I (agnello-gufo)*, M. P. CICCARESE (ed.), Biblioteca Patristica 39, Bologna 2002, p. 393-406. Sui diversi animali: L. CHARBONNEAU-LASSAY, *Il bestiario del Cristo*, vol. 1-2, Roma 1994.

¹⁰⁶¹ Prov 6,6-8c.

¹⁰⁶² FILO, *De providentia I*, 25, PhO 35, p. 148.

¹⁰⁶³ HESICHIIUS HIEROSOLIMITANUS, *Commentarium in Leviticum*, VI, 22, PG 93, 1075a.

Le lepri¹⁰⁶⁴ che si nascondono nelle rocce sono interpretate anche come i cristiani o come i pagani che cercano il loro rifugio in Cristo-roccia¹⁰⁶⁵. Esichio di Gerusalemme scrisse su questo brano in modo quasi identico ad Evagrio¹⁰⁶⁶.

Le locuste¹⁰⁶⁷ senza re sono interpretate come le anime razionali che non hanno paura della morte e mangiano il seme. Si deve dire che questa univoca positiva interpretazione del passo è una cosa rara nell'esegesi patristica. Di solito si scrive in modo molto più negativo (le locuste sono false e incostanti¹⁰⁶⁸ oppure sono i demoni che divorano un'anima¹⁰⁶⁹).

La lucertola non è citata troppo spesso nei testi patristici. Nonostante questo Evagrio fa di essa un simbolo del νοῦς pratico.

Il leoncello richiamato in seguito sicuramente dovrebbe essere discusso insieme con tutta la simbologia del leone adulto¹⁰⁷⁰. In ambiente cristiano il leone può essere sia figura di Cristo sia di satana. Come figura di Cristo lo presenta l'Apocalisse di Giovanni¹⁰⁷¹, come figura del diavolo invece la prima lettera di Pietro¹⁰⁷². Per Evagrio però il leoncello è un uomo che è già passato attraverso la tappa della πρκατική e dunque ha cominciato ad essere uno γνωστικός. Forse qui gioca un ruolo cruciale la funzione reale del leone poiché esso indica quell'uomo ha già vinto tutte le sue passioni. Osserviamo qui un elemento di originalità da parte di Evagrio.

Il gallo¹⁰⁷³ già nella cultura ellenistica fu visto in modo molto positivo. Temistocle lo usava come un esempio per incoraggiare gli Ateniesi nella guerra contro gli Spartani¹⁰⁷⁴;

¹⁰⁶⁴ *Animali simbolici. Alle origini del bestiario Cristiano II (leone-zanzara)*, M. P. CICCARESE (ed.), Biblioteca Patristica 44, Bologna 2007, p. 49-63.

¹⁰⁶⁵ *Animali simbolici II*, p. 51.

¹⁰⁶⁶ HESYCHIUS HIEROSOLIMITANUS, *Fragmenta in Psalmos CIII*, PG 93,1288B-C.

¹⁰⁶⁷ *Animali simbolici. Alle origini del bestiario Cristiano II (leone-zanzara)*, M. P. CICCARESE (ed.), Biblioteca Patristica 44, Bologna 2007, p. 65-82; M. MARIN, *Orientamenti di esegesi biblica dei Padri*, In: *Complementi interdisciplinari di patrologia*, A. QUACQUARELLI (ed.), Roma 1989, p. 305-307.

¹⁰⁶⁸ ORIGENES, *In Exodum homilia IV*,7, SCh 321, p. 136-139, *Opere di Origene II*, p. 128-133.

¹⁰⁶⁹ CYRILLI ALEXANDRINI, *Commentarium in Ioelem prophetam*, II,33; PG 71,373c.

¹⁰⁷⁰ *Animali simbolici II*, p. 11-48; L. CHARBONNEAU-LASSAY, *Il bestiario*, vol. 1, p. 87-111.

¹⁰⁷¹ Ap 5,5.

¹⁰⁷² 1 Pt 5,8.

¹⁰⁷³ *Animali simbolici I*, p. 423-442.

¹⁰⁷⁴ ELIANUS, *Var.hist.* II,28.

Socrate nelle sue ultime parole ordinava a Critone di sacrificare ad Esculapio appunto un gallo¹⁰⁷⁵. Per i Padri di solito è un simbolo di Cristo e sempre è usato con connotazioni positive. Lo vedevano come quello che risveglia gli uomini al giorno nuovo e alla vita nuova. Quindi l'idea di Evagrio è una cosa assai originale. Il nostro autore infatti identifica il gallo con uno gnostico (ἄνθρωπος πνευματικὸς πληρούμενος γνώσεως – l'uomo spirituale, pieno di scienza). Se anche il Pontico conserva l'idea di risveglio questa è riferita a un uomo e non a Cristo.

Il capro¹⁰⁷⁶ non godeva tra gli antichi di una grande venerazione. Nonostante ciò nel mondo cristiano la situazione è un po' diversa a causa di quei brani dal Levitico dove viene descritto il sacrificio di un capro per i peccati del popolo¹⁰⁷⁷. Così ogni tanto il capro era usato anche come simbolo di Cristo. Evagrio però lo identifica con l'uomo pratico (ἄνθρωπος πρακτικός). Un'idea simile, ossia l'identificazione di un capro con un asceta, si trova anche in Gregorio di Nissa, quando il santo vescovo vede nel capro il simbolo del profeta Elia che conduceva una vita ascetica nel deserto-monte (ὄρος!) di Galaad¹⁰⁷⁸. Origene scrisse, commentando Ct 1,8, che l'anima che ha trascurato la propria conoscenza può pascolare i propri capretti dappertutto dove il pastore è Cristo¹⁰⁷⁹.

La sanguisuga è una natura impura che beve il sangue della giustizia dalle nature razionali. Come conseguenza di ciò viene menzionato l'ade: ossia lo stato di perdita della conoscenza di Dio.

La donna¹⁰⁸⁰ (che mai ha goduto di molta simpatia da parte degli scrittori monastici) è il simbolo della stoltezza (ἄφροσυνη) che conduce l'anima razionale all'impudicizia.

Abbiamo anche una spiegazione dei quattro elementi; in realtà sono tre poiché ad essi manca l'aria. La terra è la condizione peggiore, luogo dell'empietà e della malizia. Il fuoco è un simbolo ambivalente. Per Evagrio in questo caso sta ad indicare una mal-

¹⁰⁷⁵ PLATO, *Phaedon* 118a.

¹⁰⁷⁶ *Animali simbolici I*, p. 263-286; L. CHARBONNEAU-LASSAY, *Il bestiario*, vol. 1, p. 275-282.

¹⁰⁷⁷ Lev 16.

¹⁰⁷⁸ GREGORIUS NISSENIUS, *Commentarius in Canticum Canticorum*, Oratio VII; XV, GNO 6, H. LANGERBECK (ed.), Leiden 1960, p.222-223.452-453, GREGORIO DI NISSA, *Omellie sul Cantico dei cantici*, C. MORESCHINI (ed.), CTP 72, Roma 1988, p. 184.344-345.

¹⁰⁷⁹ ORIGENES, *Commentario Canticum canticorum* 10, Biblioteca Patristica 42, M. A. BARBARA (ed.), Bologna 2005, p. 162-165.

¹⁰⁸⁰ Cfr. *De mal. cogit.* 41, SCh 438, p. 292-293, *Gli otto spiriti*, F. MOSCATELLI, p. 142-143.

vagia natura razionale (κακία φύσις λογική) che distrugge le virtù divine. In questo caso dunque il Pontico pensa probabilmente ad un demone. Troviamo negli scritti evagriani espressioni simili¹⁰⁸¹. Φύσις λογική di solito indica una creatura umana¹⁰⁸², però in questo caso, sia a causa dell'aggettivo usato sia a causa del tipo di azione descritta, probabilmente sta ad indicare un demone. L'acqua aveva in età patristica un significato assai ambiguo: poteva significare sia le potenze salvatrici, sia le potenze distruttrici. Le radici di tale ambiguità si trovano nella Bibbia dove l'acqua porta sia la vita sia la morte. Il diluvio è un buon esempio di questa ambiguità presente in un unico avvenimento (1 Pt 3,18-21). In Evagrio l'acqua del diluvio sta a significare una gnosi falsa (γνώσις ψευδής)¹⁰⁸³ anche se però troviamo testi dove egli identifica l'acqua con le parole¹⁰⁸⁴, dove parla dell'acqua della conoscenza¹⁰⁸⁵ e dove una lettera viene paragonata all'acqua¹⁰⁸⁶. Dunque anche per lui il simbolo è molto equivoco. Nel nostro caso però l'acqua è un simbolo della falsa gnosi, che distrugge la vera gnosi. Nello "Gnostikos" tale ruolo è ascrivito all'ira¹⁰⁸⁷.

L'occhio pieno di scherno¹⁰⁸⁸: è il simbolo della natura impura che non capisce e deride la conoscenza di Dio. Presa all'interno del contesto evagriano questa interpretazione non stupisce più di tanto se si considera l'importanza che ricopre lo sguardo nella sua teologia¹⁰⁸⁹.

I corvi sono considerati come potenze sante che distruggono i vizi. Di solito un corvo simboleggiava le potenze opposte a Dio. Qui vediamo come l'interpretazione dipenda dal contesto ma anche dall'intenzione dell'esegeta. In seguito vedremo come i pulcini dell'aquila (che è un uccello impuro secondo la legge!) vengano interpretati in modo favorevole.

¹⁰⁸¹ *In Prov.* 359, SCh 340, p. 350-351.

¹⁰⁸² Come p.es. il *Cap. XXIII*, 15.

¹⁰⁸³ Questa espressione viene usata anche altrove: *In Prov.* 35.44, SCh 340, p. 130-131.136-138

¹⁰⁸⁴ *Expositio in Proverbis Salomonis* 9, SCh 340, p. 483.

¹⁰⁸⁵ *Ep* 9,2; *Ep* 3.

¹⁰⁸⁶ *Ep* 37.

¹⁰⁸⁷ *Gn.* 4-5, SCh 356, p. 92-95, *Per conoscere*, p. 243.

¹⁰⁸⁸ *Ep.* 58,3; *Gn.* 5, SCh 356, p. 94-95, *Per conoscere*, p. 243; *Ad mon.* 106; *Ad virg.* 51, TU 39.4, p. 150, *Per conoscere*, p. 137; *De div.* 43 SCh 438;

¹⁰⁸⁹ Nonostante ciò si deve ricordare anche in questo caso: GREGORIUS NISSEUS, *Commentarius in Canticum Canticorum, Oratio VIII e Oratio XIII*, GNO VI, H. LANGERBECK (ed.), Leiden 1960, p.254-261.393-399, GREGORIO DI NISSA, *Omellie sul Cantico dei cantici*, CTP 72, p. 206-210.302-307.

Gli abissi come simbolo dell'anima razionale mostrano la sua caduta e la sua devastazione causate dall'ignoranza e dalla malizia.

I pulcini dell'aquila significano le potenze sante che devono distruggere le forze impure. Tuttavia si deve richiamare qui il Sal 31,11 dove è detto che gli amati dal Signore sono custoditi da Lui come l'aquila si prende cura dei propri pulcini.

Possiamo osservare anche un certo ordine del testo B: a ciascun vizio o azione malvagia corrisponde un'opposta virtù o buona azione. Ci troviamo quindi di fronte alla struttura seguente.

17-24	formica	sanguisuga
18-25	lepre	Ade
19-26	locusta	donna
20-27	lucertola	terra
21-28	leone	fuoco
22-29	gallo	acqua
23-30	capro	occhio pieno di scherno

La tradizione manoscritta, sia greca sia siriana, trasmette i testi A e B insieme¹⁰⁹⁰. Il primo editore, J.-M. Suarez, pensava che l'autore fosse Nilo di Ancira. Il primo che attribuì invece l'opera a Evagrio fu A. Galland¹⁰⁹¹. Il testo B è stato riedito da P. Géhin, e oggi si deve far uso della sua edizione. Lo studioso francese infatti ha aggiunto alle altre una sentenza, che invece è assente nell'edizione del Migne¹⁰⁹².

Cosa possiamo dire dunque a proposito della composizione del "Capitolo XXXIII"? Probabilmente il testo nella forma odierna fu costruito da altri due testi che prima conducevano vita autonoma. Non è da escludere che prima essi facessero parte di altri testi più lunghi. Il testo A dunque sarebbe rimasto nelle sentenze 1-16 mentre il secondo, il testo B, nelle sentenze 17-33¹⁰⁹³. Senza dubbio sia l'uno sia l'altro commentano passo dopo passo le singole parole dei brani citati del Levitico e dei Proverbi. A proposito del testo B

¹⁰⁹⁰ Sulla tradizione manoscritta greca: J. MUYLDERMANS, *À travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique*, Louvain 1932, p. 70-71; SCh 170, p. 172. 181. 207. 299-300; sulla tradizione manoscritta siriana: J. MUYLDERMANS, *Evagriana syriaca. Textes inédites du British Museum et de la Vatican*, Louvain 1952, p. 32-33.

¹⁰⁹¹ A. GALLAND, *Bibliotheca graeco-latina veterum patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum*, vol. 7, Venezia 1788, p. 573.

¹⁰⁹² SCh 340, p. 486-489.

¹⁰⁹³ Similmente R. E. SINKIEWICZ, *Evagrius Ponticus. A Greek Ascetic Corpus*, p. 224-227.

possiamo formulare l'ipotesi che forse oggi lo possediamo in una versione un po' corrotta in quanto esso è privo della spiegazione dell'aria, dove sono illustrati i quattro elementi. Come abbiamo già notato Géhin nell'edizione degli scoli ai Proverbi ci offre un testo migliore di quello del Migne, quindi si può ipotizzare che un manoscritto che contenga la spiegazione dell'aria sia ancora in attesa di essere ritrovato.

Il testo A illustra diverse malattie menzionate dal Levitico e altri frammenti delle Scritture; invece il testo B spiega le parole prese da Proverbi 30,24-31 e 30,15-17. Questo spostamento può sorprenderci anche se non possiamo dimenticare che il capitolo 30 dei Proverbi ha una storia redazionale assai complicata. Nella edizione di Rahlfs questo capitolo è interrotto da un frammento del capitolo 20 (che si pone appunto tra 30,14 e 30,15). Non dobbiamo dimenticare che non siamo a conoscenza di quali specie di Proverbi avesse in mano Evagrio¹⁰⁹⁴. Basta menzionare che esiste una traduzione copta (in boairico) dei Proverbi che è più lunga di quella della versione dei Settanta (almeno quella nell'edizione di Rahlfs; fino ad oggi non abbiamo l'edizione critica dei Proverbi della Settanta di Göttingen) e quindi probabilmente testimonia una delle versioni precedenti alla Settanta¹⁰⁹⁵. Il testo A enumera soltanto diverse malattie delle nature razionali invece il testo B descrive in modo sinottico una natura razionale che progredisce nella virtù e accanto una natura razionale che cade nella malizia. A ricapitolare il tutto troviamo tre sentenze che spiegano il ruolo delle potenze celesti e diaboliche. Si vede quindi subito che un altro titolo del testo, "Definitiones passionum animae rationalis", non è in accordo con il contenuto del testo stesso. Si possono poi indicare diversi testi dispersi, molto simili nella composizione, i quali sono di penna del Pontico anche se non è chiara la storia delle loro diverse redazioni. Probabilmente la redazione non fu fatta dallo stesso Evagrio ma da un altro redattore che rimane per noi sconosciuto¹⁰⁹⁶.

¹⁰⁹⁴ SCh 340, p. 23-25.

¹⁰⁹⁵ T. ORLANDI, *La patrologia copta*, In: *Complementi interdisciplinari di patrologia*, A. QUACQUARELLI (ed.), Roma 1989, p. 464; A. BOHLING, *Untersuchungen über die koptischen Proverbientexte*, Stuttgart 1936.

¹⁰⁹⁶ Un altro esempio delle diverse redazioni dei testi evagriani è per esempio *Practicus*; i suoi frammenti esistono in diversi manoscritti come opere individuali, SCh 170, p. 127-302, in modo sintetico: A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 100-101. Sempre si deve ricordare quanto è complicata la redazione dei detti dei padri del deserto.

5. L'aritmologia

L'argomento dell'aritmologia era tra i Padri un problema assai importante¹⁰⁹⁷. Però tale tradizione non è nata con i cristiani. Abbiamo un trattato di Nicomaco di Gersa intitolato l'*Introductio arthmeticae*¹⁰⁹⁸. Una certa predilezione per l'interpretazione del significato dei diversi numeri fu comune tra gli alessandrini già a partire da Filone¹⁰⁹⁹ e Clemente Alessandrino¹¹⁰⁰. Questo è tanto più chiaro quando più si ricorda che Alessandria fu uno dei più attivi centri di matematica nell'antichità¹¹⁰¹. Per Gregorio di Nissa la speculazione sul numero aveva una sfumatura Trinitaria ed era la conseguenza della sua filosofia del linguaggio¹¹⁰².

Una speculazione non soltanto esegetica la troviamo anche negli scritti evagriani quando il Pontico stabilisce per esempio i numeri dei capitoli delle sue opere (100, o 90, del "Trattato pratico"¹¹⁰³, 50 dello "Gnostico", 6 centurie, che stanno a significare i sei giorni della creazione del mondo¹¹⁰⁴, ognuna di 90 capitoli dei "Kephalaia gnostica")¹¹⁰⁵.

Il numero cento, che sembra essere il fondamento della speculazione evagriana, già per Origene indicava la pienezza e la perfezione; Adamantio vedeva in esso anche il

¹⁰⁹⁷ NDPAC 2,3573-3575; R. ALLENDY, *Le symbolisme des nombres*, Paris 1948; M. MARIN, *Orientamenti di esegesi biblica dei Padri*, In: *Complementi interdisciplinari di patrologia*, A. QUACQUARELLI (ed.), Roma 1989, p. 299-305; A. QUACQUARELLI, *Numerologia ed esegesi patristica*, In: IDEM, *Retorica patristica e sue istituzioni interdisciplinari*, Roma 1995, p. 93-112; CH. KANNENGIESSER, *Handbook of Patristic Exegesis*, vol. 1, p. 242-248.

¹⁰⁹⁸ CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, VI,11, GCS, *Clemens Alexandrinus II*, p. 473-480, PINI, p. 715-725; NDPAC 2,2446-2448; V. MESSANA, *La preghiera*, p. 30.

¹⁰⁹⁹ PHILO, *Questiones et solutiones in Genesim* I,83 spiega l'età di Enoche (365 anni), *De fuga et invenzione* 184 spiega il numero delle 12 sorgenti d'acqua.

¹¹⁰⁰ CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* VI,10, 84,1-11,87,4, GCS, *Clemens Alexandrinus II*, p. 471-475, p. PINI, p. 715-719.

¹¹⁰¹ A. QUACQUARELLI, *Numerologia ed esegesi patristica*, p. 93-94.

¹¹⁰² A. PENATI BERNARDINI, *In margine alla definizione della Trinità: un confronto tra gli scritti trinitari di Gregorio di Nissa e l'Epistola fidei di Evagrio Pontico*, In: SEA 72, p. 145-152; G. MASPERO, *Numero*, In: *Gregorio di Nissa. Dizionario*, L. F. MATEO-SECO, G. MASPERO, Roma 2007, p. 416-417.

¹¹⁰³ Infatti la maggioranza dei manoscritti trasmette "Practicus" nella forma di 90 capitoli, A. GUILLAUMONT, *Les 'Képhalaia Gnostica'*, p. 20; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 101.

¹¹⁰⁴ Così annota sia lo stesso Evagrio sia il traduttore siriano dopo KG VI,90, POr. 28, p. 257; A. GUILLAUMONT, *Les 'Képhalaia Gnostica'*, p. 22 indica ORIGENES, *In Iesu Naue homilia* X,3 dove viene spiegata la simbologia del numero sei.

¹¹⁰⁵ A. GUILLAUMONT, *Les 'Képhalaia Gnostica'*, p. 18-22; secondo la chiara opinione dello studioso francese "[chez] Evagre la mystique des nombres tient une grande place", p. 19; SCh 170, p. 113-116.

simbolo di tutte le creature razionali quando rievoca le cento pecorelle di buon pastore¹¹⁰⁶. In questo modo, scrivendo cento capitoli, Evagrio faceva un'allusione alla perfezione. Però, poiché ancora la pienezza non si è realizzata, le sue centurie non hanno cento capitoli ma dieci in meno. Novanta è la somma di quaranta (i quaranta giorni della Quaresima, il simbolo della contemplazione naturale delle creature corporee) e cinquanta (i cinquanta giorni della Pentecoste, il simbolo della contemplazione naturale delle creature incorporee). Allora novanta significa la somma della conoscenza spirituale che si realizza grazie alla contemplazione delle nature fatte da Dio durante i sei giorni della creazione¹¹⁰⁷.

Un caso speciale però lo troviamo nell'introduzione di Evagrio al suo trattato "Sulla preghiera" dove egli ci spiega allegoricamente il numero 153 cioè il numero dei pesci pescati da Pietro dopo la risurrezione del Signore come scrive Giovanni (Gv 21,11)¹¹⁰⁸. Nessun testo di Origene a commento di questo testo giunse a noi, e nemmeno troviamo qualcosa nei padri cappadoci¹¹⁰⁹. Possediamo però un testo di Cirillo Alessandrino che probabilmente, come succede assai spesso, si ispira ad un testo di Adamantio. Per il vescovo di Alessandria il numero 153 significa tutti quelli che sono salvati per la grazia dalla Trinità: 100 significa tutte le nazioni, la totalità delle creature razionali oppure il frutto dell'anima di un uomo perfetto; 50, cioè il numero imperfetto, significa la metà d'Israele, scelto per grazia; 3 significa la Trinità¹¹¹⁰.

Allora Evagrio trasmettendo il suo trattato "Sulla preghiera" probabilmente a Rufino, che si trovava allora a Gerusalemme, rievoca il numero dei pesci secondo il Vangelo di Giovanni. Lo fa poiché quello è appunto il numero dei capitoli dell'opera inviata.

¹¹⁰⁶ ORIGENES, *In Genesim Homilia* II,5; *Opere di ORIGENE I. Omelie sulla Genesi*, M. SIMONETTI (ed.), trad. M. I. DANIELI, Roma 2002, p. 94-97; questo fonte indica: A. GUILLAUMONT, *Les 'Képhalaia Gnostica'*, p. 20. Sul numero fa una speculazione anche Filone, *De mutatione nominum* 188.

¹¹⁰⁷ A. GUILLAUMONT, *Les 'Képhalaia Gnostica'*, p. 22; IDEM, *Un philosophe*, 103-105.

¹¹⁰⁸ *De or. Prl*, PG 79,1165-1168; V. MESSANA, *La preghiera*, p. 68-71; le spiegazioni: J. MUYLDERMANS, *Evagriana syriaca*, p. 39-46; I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplative*, p. 10-11; A. GUILLAUMONT, *Les 'Képhalaia Gnostica'*, p. 21-22; V. MESSANA, *La preghiera*, p. 28-35.

¹¹⁰⁹ Possediamo invece un testo di sant'Agostino ma esso, ovviamente, è da considerarsi fuori discussione, AUGUSTINUS, *Sermo* 270, 7; *Opere di SANT'AGOSTINO*, vol. XXXII/2 *Discorsi*, IV/2 (230-272/B) *Sui tempi liturgici*, P. BELLINI, F. CRUCIANI, V. TARULLI (ed.), Roma 1984, p. 1034-1037; IDEM, *Enarrationes in Psalmos* XLIX,9; *Opere di SANT'AGOSTINO*, vol. XXV, *Esposizioni sui Salmi. I*, ac. di A. CORTICELLI, trad. R. MINUTI, Roma 1967, 1260-1263.

¹¹¹⁰ CYRILUS ALESSANDRINUS, *Com. In Ioan*, 12,1, PG 74,745C-D.

Leggiamo dunque:

Avendo quindi diviso il trattato sulla preghiera in centocinquantatre capitoli, te lo invio come alimento evangelico, perché tu trovi diletto nel simbolismo del numero: una figura triangolare combinata con una esagonale, indicanti rispettivamente l'adorabile scienza della Trinità è la linea che connota l'attuale ordinamento del mondo. Peraltro, il numero cento è di per se stesso quadragonale, mentre il cinquantatre è triangolare e venticinque è circolare in quanto cinque volte fa venticinque. Hai dunque nella figura quadragonale il quaternario delle virtù; ed hai anche, nel numero venticinque, la vera conoscenza di questo secolo, a causa del corso ciclico dei tempi: la settimana, infatti, succede alla settimana e il mese succede al mese, il tempo volge da un anno all'altro, come vediamo per il movimento del sole e della luna, per subentrare dell'estate alla primavera, e così via. La figura triangolare, dunque, può significarti la scienza della Santa Trinità. Secondo un'altra interpretazione, se consideri il centocinquantatre come triangolare in base alle tre cifre del numero, ecco che vi cogli la pratica, la contemplazione naturale e la teologia; o, ancora, la fede, la speranza e la carità, l'oro, l'argento e le pietre preziose. Ma ciò non riguarda che il numero¹¹¹¹.

Proviamo allora anche noi a trovare "diletto nel simbolismo del numero". Evagrio distingue tre tipi dei numeri. Il primi sono numeri triangolari cioè quelli che "a partire da quello risultante dalla somma delle prime due cifre dell'insieme dei numeri ordinato secondo la sequenza naturale a cominciare dall'1 (a partire cioè dal 3) si ottengono aggiungendo di volta in volta alla somma ottenuta la cifra immediatamente successiva nella medesima sequenza: $1+2=3+3=6+4=10+5=15+6=21+7=28+8=36+9=45+10=55+11=66+12=78+13=91+14=105+15=120+16=136+17=153$.

Si hanno poi numeri quadragonali quando, col medesimo procedimento e nell'insieme di cui sopra, si sommano soltanto le cifre dispari e saltano quelle pari: $1+3=4+5=9+7=16+9=25+11=36+13=49+15=64+17=81+19=100$.

Se, ancora col medesimo procedimento e nell'insieme di cui sopra, si sommano le cifre saltandone due, si hanno numeri pentagonali ($1+4=5+7=12+10=22$; ecc), mentre, saltandone tre si hanno numeri esagonali: $1+5=6+9=15+13=28+17=45+21=66+25=91+29=122+33=153$.

Circolare è, infine, ogni numero ottenuto moltiplicando qualunque cifra per se stessa: $5 \times 5 = 25$ ¹¹¹².

¹¹¹¹ V. MESSANA, *La preghiera*, p. 69-70.

¹¹¹² V. MESSANA, *La preghiera*, p. 31-32.

Leggendo il testo evagriano vediamo che il numero 153 ha delle sfumature diverse e probabilmente già questo mostra quanto siano complesse la struttura e la tematica del trattato.

Allora Evagrio vede in questo numero, prendendolo in considerazione come numero triangolare, il simbolo non soltanto della scienza della Trinità, ma anche la via che conduce a quello scopo (cioè sia *πρακτική* sia i diversi livelli della *θεωρία-φυσική*), le virtù (la fede, la speranza e la carità) ma anche le pietre preziose (forse qui c'è un'allusione alla costruzione del tabernacolo e alle offerte fatte dagli Israeliti per costruirlo che, come sappiamo, era l'argomento di una delle omelie di Origene).

Però il numero 153 considerato come esagonale simboleggia lo stato presente del mondo¹¹¹³. Poi 153 è la somma di 100 (come numero quadrangolare il simbolo delle quattro virtù) e 53 (cioè il risultato della somma di 25 – come il numero sferico della vera conoscenza di questo mondo e di 28 – la vera scienza della Trinità).

Così vediamo che già nell'interpretazione del numero 153 viene condensata la dottrina del trattato. Evagrio mostra le cose necessarie per arrivare allo scopo: la vera preghiera è accessibile a colui che attraverso la *πρακτική* e la conoscenza del mondo creato, esercitando le virtù e costruendo il tabernacolo divino arriva alla *θεωρία* della Trinità.

Giunti a questo punto ci chiediamo: cos'era prima presente nel pensiero di Evagrio: l'idea di scrivere 153 capitoli a motivo del testo giovanneo oppure il riferimento a quel testo gli sovvenne dopo la fine del lavoro?

Non possiamo dimenticare che per indicare i numeri si usavano le lettere, dunque anche i nomi o gli oggetti potevano essere letti come diversi numeri e viceversa¹¹¹⁴.

6. Il nuovo Israele

Come abbiamo già osservato Evagrio trovava un certo fascino nel racconto dell'esodo degli Israeliti e consacrò molti brevi testi a questo tema¹¹¹⁵. Infatti quando si prendono in considerazione diversi brani essi possono essere interpretati allo stesso modo degli scholia dove il Pontico vuole spiegare in modo spirituale diversi oggetti. Ovviamente

¹¹¹³ Cfr. la nota che finisce KG VI,90, POr 28,1, p. 257.

¹¹¹⁴ M. MARIN, *Orientamenti di esegesi biblica dei Padri*, In: *Complementi interdisciplinari di patrologia*, a c. di A. QUACQUARELLI, Roma 1989, p. 301-304.

¹¹¹⁵ A. GUILLAUMONT, *Les 'Képhalaia Gnostica'*, p. 103.

possiamo vedere qui un certo influsso di Origene con i suoi commenti e le sue omelie¹¹¹⁶, ma non sono da escludere influenze da parte di Filone d'Alessandria o di Giuseppe Flavio. Un certo fascino riguardo all'idea della vita monastica come la vita del nuovo Israele (quello che vede Dio) la possiamo trovare in Antonio il Magno¹¹¹⁷.

Evagrio stesso ci dice che possiamo istituire un certo parallelismo: come ci sono un Israele sensibile, dei suoi nemici sensibili e delle guerre sensibili così ci sono anche, ad un livello superiore, un Israele intelligibile e dei suoi nemici intelligibili¹¹¹⁸. Secondo questa chiave affrontiamo ora la sua interpretazione spirituale.

a. Le vesti del sommo sacerdote

Una lunga serie di spiegazioni sulle vesti del sommo sacerdote la troviamo nella quarta centuria dei "Kephalaia gnostica". Però si deve ricordare che questo tipo di esegesi si trova già nelle lettere di san Paolo dove l'Apostolo allegoricamente scrive sull'armatura del cristiano-soldato (Ef 6,10-20)¹¹¹⁹. L'interpretazione allegorica delle vesti del sommo sacerdote fu fatta, come abbiamo già ricordato sopra, anche da Giuseppe Flavio¹¹²⁰ e Filone¹¹²¹ dove entrambi le hanno interpretate come simboli del cosmo. L'interpretazione cosmologica in contesto evagriano non ci interessa troppo poiché il Pontico inserisce la sua interpretazione piuttosto nel contesto antropologico che in quello cosmologico¹¹²².

¹¹¹⁶ Per dimostrare che Origene considerava tutti questi misteri in modo unitario basti ricordare: "Ho fatto tutte queste considerazioni perché potessimo avere una conoscenza, sia pure sommaria, delle realtà relative al tempio, alla casa di Dio, alla Chiesa, a Gerusalemme, delle quali non è necessario ora parlare nei particolari", ORIGENES, *Commentarii in Ioannem* 10,296, SCh 157, p. 564-565, CORSINI, p. 449.

¹¹¹⁷ Ep. 3,1, CREMASCHI, p. 251.

¹¹¹⁸ KG VI,71; POr 28,1, p. 247. Tale idea è ovviamente molto "alessandrina"; cfr. p.es. PHILO, *De sominiis* I,215

¹¹¹⁹ Eph 6,16-17 lo spiega anche Evagrio: KG V,28.31.34, POr 28,1, p. 187.189.191

¹¹²⁰ FLAWIUSZ, *Antiquitates Iudeorum* 3,151-187. Cfr. C. NOCE, 'Vestis varia'. *L'immagine della veste nell'opera di Origene*, SEA 79, Roma 2002, p. 216-217.

¹¹²¹ P.es. PHILO, *De specialibus legibus* I,82-97, PhO 24, p. 60-69; C. NOCE, 'Vestis varia', p. 218-222. Leggendo questa lunga e dettagliata interpretazione allegorica, nonostante la bellezza del testo filoniano, viene alla mente il capitolo 34 dello *Gnostico* di Evagrio.

¹¹²² Tuttavia è interessante osservare che l'idea di interpretare le vesti del sommo sacerdote come simbolo del cosmo non sono soltanto la conseguenza della lettura di un brano biblico (Sap 18,24) o della *Lettera di Aristeo* 96-99 ma, come sottolinea C. NOCE in 'Vestis varia', p. 217, si può incontrare questa simbologia cosmica delle vesti anche in PLUTARCHUS, *De Iside et Osiride* 77.

Le vesti del sommo sacerdote furono anche oggetto di interesse per Clemente Alessandrino¹¹²³ e Origene¹¹²⁴.

Origene scrivendo sugli abiti sacerdotali li considerava come segno di benedizione e purificazione paragonandoli con le vesti ricevute dal primo uomo dopo la caduta. In una omelia sui Numeri Adamantio sottolinea in modo fortissimo la necessità della purificazione prima di indossare le vesti sacre¹¹²⁵. Questo si accorda benissimo con l'insistenza di Evagrio sulla πρακτική intesa ovviamente come purificazione.

Prima di tutto si deve notare che Evagrio discute soltanto degli oggetti e delle vesti sacre non richiamando mai un testo preciso. Quindi dobbiamo sempre richiamare tutti i brani dove una veste o un oggetto vengono menzionati.

Menzionato per primo, il turbante intelligibile¹¹²⁶ del sommo sacerdote indica, secondo il Pontico, la fede incorruttibile giustapposta alla paura. (Subito viene alla memoria il brano di 1 Gv 4,18 anche se Evagrio non fa nessuna allusione a questo testo.)

La lamina d'oro intelligibile è la scienza della Santissima Trinità¹¹²⁷. Clemente Alessandrino la interpreta invece cristologicamente¹¹²⁸

Il propiziatorio è la scienza spirituale che conduce le anime dei *praktikoi*¹¹²⁹.

Il pettorale è la scienza nascosta dei misteri di Dio. Non è abbastanza chiaro se Evagrio scrisse sul pettorale¹¹³⁰, ma tenendo conto della nota si può dire che probabilmente il Pontico pensa qui agli urim e ai tummim (pietre che infatti vengono nascoste nel pettorale).

Il mantello intelligibile significherebbe la dottrina spirituale che raduna i dispersi¹¹³¹.

¹¹²³ CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* V,6,37,1-40,4, GCS, *Clemens Alexandrinus II*, p. 351-354, PINI, p. 574-577; C. NOCE, 'Vestis varia', p. 222-230.

¹¹²⁴ ORIGENES, *In Exodum Homiliae* IX et XIII, *Opere di Origene II*, p. 277-303.386-411; *In Leviticum Homilia* VI, SCh 286, p. 268-297, CTP 51, p. 131-145; C. NOCE, 'Vestis varia', p. 230-245.

¹¹²⁵ ORIGENES, *In Numeros Homilia* VI,2-3, SCh 415, 146-149, CTP 76, p. 77-78.

¹¹²⁶ KG IV,48, POr 28,1, p. 157; Es 28,4.36-39;39,30-31.

¹¹²⁷ KG IV, 52, POr 28,1, p. 159; Es 28,36;39,30-31.

¹¹²⁸ CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* V,6,38,6-7, GCS, *Clemens Alexandrinus II*, p. 352-353, PINI, p. 576.

¹¹²⁹ KG IV, 63, POr 28,1, p. 165; Es 25,17.

¹¹³⁰ KG IV, 66, POr 28,1, p. 164; Es 28,4.15-30.

¹¹³¹ KG IV, 69, POr 28,1, p. 167; Es 28,4.31-35.

In KG IV, 72 spiega che i calzoni (Es 28,42) intelligibili sono la mortificazione della parte concupiscibile. La causa di tale mortificazione è la scienza di Dio¹¹³². La parola siriana qui usata e ripetuta anche sopra in KG IV, 66 è, secondo l'opinione di Guillaumont, assente a causa della mancanza dell'altra parola¹¹³³. Origene vede nella camicia di bisso il fatto di conservare il sommo sacerdote nella castità, il che significa che tutta l'anima deve essere rivestita di castità¹¹³⁴. Come sappiamo già, per il Pontico quest'affermazione non significa soltanto la purezza a livello sessuale ma indica qualcosa di più: la castità come uno sguardo retto e un'opinione vera sulle cose divine.

In KG IV, 75 spiega che l'ephod intelligibile è la giustizia dell'anima grazie alla quale l'uomo si mostra, nelle opere e nella dottrina, senza colpa¹¹³⁵. Origene interpreta l'ephod in modo simile, aggiungendo però quelle parole tratte dal Vangelo di Matteo dove si afferma che gli uomini devono vedere le nostre opere buone e lodare il Padre celeste (5,16)¹¹³⁶.

La cintura del sommo sacerdote significa, secondo il Pontico, l'umiliazione dell'ira e il conforto del νοῦς¹¹³⁷.

Rispetto agli esegeti precedenti Evagrio è molto più sostanziale. In modo preciso egli fissa il suo sguardo su un tema particolare non volendo perdere la sua concentrazione. Se anche non menziona la possibilità dell'interpretazione cosmologica (argomento che non è però lontano dal suo pensiero e dalla sua sensibilità, come abbiamo già visto a proposito della "Lettera a Melania"), cioè l'interpretazione diffusa tra i suoi predecessori, sceglie però una possibilità indicata da Origene. Adamantio infatti scriveva che il sommo sacerdote deve diventare la parte direttrice dell'anima (nel nostro caso ἡγεμονικόν).

Nell'anima infatti può esercitare il pontificato quella parte che in essa è la più preziosa di tutte, che alcuni chiamano l'apice del cuore, altri il senso spirituale o la sostanza intellet-

¹¹³² KG IV, 72, POr 28, 169; Es 28,42.

¹¹³³ POr 28, p. 164. Cfr. C. NOCE, 'Vestis varia', p. 223-224. Su tale condizione del testo greco scriveva già Origene, *Epistula ad Iulium Africanum* 8, SCh 302, p. 532.

¹¹³⁴ ORIGENES, *In Exodum* IX,4, SCh 321, p. 302-303, *Opere di Origene* II, p. 298-299.

¹¹³⁵ KG IV, 75, POr 28, p. 169; Es 28,4.6-14.

¹¹³⁶ ORIGENES, *In Exodum Homiliae* IX,4, SCh 321, p. 300-301, *Opere di Origene* II, p. 298-299.

¹¹³⁷ KG IV,79, POr 28, p. 171; Es 28,4.40.

tuale o come si voglia chiamare quella parte intima di noi grazie alla quale possiamo essere capaci di comprendere e accogliere Dio¹¹³⁸.

Infatti dobbiamo chiederci chi sia questo sommo sacerdote le cui vesti vengono interpretate da Evagrio? Il Pontico stesso spiega che è colui che prega per la creatura razionale che è separata da Dio a causa o della sua malizia o della sua ignoranza¹¹³⁹. Questo capitolo si può interpretare sia cristologicamente sia come una lode dello gnostico-monaco. Per Origene però il Sommo Sacerdote può significare anche Cristo¹¹⁴⁰. A nostro avviso è piuttosto qui che possiamo osservare, ancora una volta, come sia rivestito di νοῦς lo gnostico che sta per raggiungere la meta del suo lungo viaggio. Infatti il capitolo 46 sembra incominciare una serie di capitoli che culminerà poi nel capitolo 50 dove viene descritta la scala degli esseri e le giuste ragioni per onorarli. Così il capitolo 46 parla dello gnostico-sommo sacerdote, il 47 degli angeli, il 48 di Cristo e il 50 della Trinità. Il capitolo penultimo (il 49) rompe l'ordine del discorso e spiega chi è il "Dio nuovo", ossia falso, che non può creare nulla. Non è chiaro se in questo caso Evagrio pensasse ad un demone o ad un falso gnostico decaduto. Forse la seconda opinione è quella più vicina alla verità: poco dopo il Pontico scrive che il νοῦς che riceve la scienza essenziale¹¹⁴¹ può essere chiamato Dio poiché sa creare i mondi nuovi¹¹⁴². Però non possiamo dimenticare che spesso tra le sentenze che spiegano una cosa in modo catenario spesso succede che il Pontico ne inserisca un'altra che sembra rompere l'ordine e trovarsi così fuori posto. In questo caso è infatti così.

¹¹³⁸ ORIGENES, *In Exodum Homiliae* IX,4, *Opere di ORIGENE II. Omelie sull'Esodo*, M. SIMONETTI (ed.), trad. M. I. DANIELI, Roma 2005, p. 297. Infatti in quest'omelia Adamantio vede la doppia possibilità di interpretazione del testo che descrive il tabernacolo: può significare sia la Chiesa sia il tabernacolo che viene costruito interiormente nell'anima; in KG V,53, POr 28,1, p. 199 Evagrio infatti dice che il νοῦς è come l'altare; che poi si può intendere sia come tempio intelligibile (che è il νοῦς puro) sia come il tempio di Dio (che è quello che è visto da Dio) poiché l'altare di Dio indica la contemplazione della Trinità, KG V,84, POr 28,1, p. 213.

¹¹³⁹ KG V,46, POr 28, p. 197.

¹¹⁴⁰ ORIGENES, *In Leuiticum homilia* XII, SCh 287, p. 165-195, CTP 51, p. 251-266.

¹¹⁴¹ Generatore di tale tipo di scienza è il Padre, KG VI,28, POr 28,1, p. 229.

¹¹⁴² KG V,81, POr 28,1, p. 211.

Ancora una volta viene alla mente quella prescrizione dallo “Gnostico” dove è vietato spiegare, se non ai soli sacerdoti integri, i misteri delle sue azioni e delle sue vesti¹¹⁴³. Quindi quel testo è scritto da uno gnostico su di uno gnostico e per degli gnostici.

b. Il viaggio attraverso il deserto

Così come le vesti del sommo sacerdote erano spiegate nella centuria quarta così Evagrio spiega il viaggio dall’Egitto al monte Sion nelle centurie quinta e sesta.

Possiamo distinguere due serie di capitoli dove vengono spiegati i testi che descrivono l’esodo degli Israeliti o, in senso allegorico, dei monaci. La prima serie ci offre le linee generali di interpretazione del testo spiegando in modo succinto che l’Egitto significa la malizia, il deserto significa la *πρακτική*, la terra di Giuda significa la contemplazione delle nature corporee, Gerusalemme significa quella delle nature incorporee e finalmente il monte Sinai significa la Trinità¹¹⁴⁴. Forse non a caso tale spiegazione, precisa e sintetica, si trova quasi alla fine dell’opera evagriana. Ma un testo simile lo leggiamo già all’inizio della spiegazione dell’esodo¹¹⁴⁵. Questa serie deve essere vista nell’ampio orizzonte dell’esegesi precedente, nel contesto della tipologia, nel senso di quel *sacramentum futuri* di cui parlava J. Daniélou¹¹⁴⁶.

La seconda serie si occupa di persone, eventi, luoghi e oggetti concreti; il tutto però viene integrato nello schema del viaggio evagriano (dall’ignoranza fino alla contemplazione della Trinità) nascosto sotto il simbolo dell’esodo (dall’Egitto al monte Sion). Dobbiamo osservare che al contrario di Origene il nemico principale durante il viaggio non è il faraone o gli Egiziani (anche se l’Egitto è indicato come il simbolo della malizia) ma i Filistei che occupano la Terra Promessa. Essi sono considerati come il simbolo dei demoni che accecano l’anima¹¹⁴⁷. Quindi l’unica possibilità che rimane per gli Israeliti, se vogliono entrare in possesso di quel territorio, è ammazzare i Filistei¹¹⁴⁸. È interessante

¹¹⁴³ Gn. 14, Sch 356, p. 108-113, *Per conoscere*, p. 245.

¹¹⁴⁴ KG VI,49, POr 28,1, p. 237; l’esodo dall’Egitto e l’iniziazione cristiana: J. DANIELOU, ‘*Sacramentum futuri*’, Paris 1950, p. 152-176.

¹¹⁴⁵ KG V,6.21, POr 28,1, p. 176.185.

¹¹⁴⁶ Sull’esodo: J. DANIELOU, ‘*Sacramentum futuri*’, p. 191-200.

¹¹⁴⁷ KG V,31, POr 28,1, p. 189; un Filisteo viene definito in: KG V,68, POr 28,1, p. 207.

¹¹⁴⁸ KG V,36, POr 28,1, p. 191.

notare che accanto a questi consigli di guerra viene interpretata in modo allegorico anche l'armatura spirituale lodata dallo stesso san Paolo¹¹⁴⁹. In questo caso abbiamo quindi un'allegoria dell'allegoria! Possiamo allora concludere che come la centuria quarta descriveva il νοῦς dello gnostico come sommo sacerdote così qui lo mostra come un guerriero e un viaggiatore.

Ciò che è caratteristico per Evagrio in questa interpretazione è che per lui il viaggio non finisce dopo il passaggio del Giordano ma appena dopo l'assedio e la conquista di Gerusalemme e del monte di Sion che sono i simboli della contemplazione delle nature incorporee e della Trinità. Troviamo dunque qui il motivo per il quale accanto ai Filistei in genere (cioè quei demoni che possiedono la Terra Promessa ossia l'anima) viene menzionato il grande eroe che vuole cacciare via gli Israeliti¹¹⁵⁰.

Come sentenza che riassume il tutto troviamo la spiegazione spirituale del coltello di Giosuè con il quale il successore di Mosè ha circonciso gli Israeliti dopo il passaggio del Giordano: esso è la dottrina di Cristo che purifica il nostro νοῦς mondandolo dalle diverse passioni¹¹⁵¹.

Se anche l'Egitto è richiamato come il simbolo della malizia si deve però ricordare che gli Israeliti giungono a una terra promessa posseduta dai Filistei, e ciò vuol dire che il loro viaggio va dal male verso il male e sempre richiede un sforzo. Come prima si consideravano i brani di Origene sulle vesti del sommo sacerdote, così adesso dobbiamo ripensare alla sua celebre omelia 27 sui Numeri¹¹⁵². È però importante sottolineare adesso il carattere generale dell'interpretazione evagriana. Dunque il Pontico anche ora prosegue in modo lineare il suo discorso e non si distrae. Tuttavia i testi dove Evagrio commenta l'esodo non trattano soltanto di guerre e di sangue, anche se soltanto a un livello spirituale: il nostro autore non dimentica qui la prediletta θεωρία con i suoi molteplici livelli.

¹¹⁴⁹ KG V,28.31.34, PO 28,1, p. 187.189.191; cfr. Ef 6,16-17.

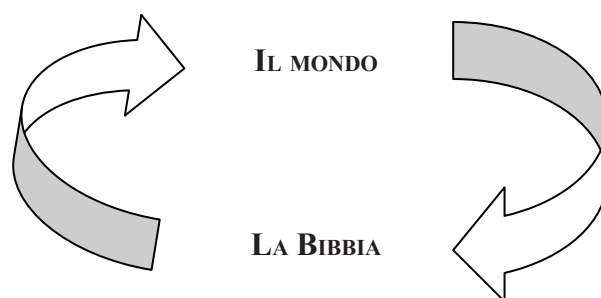
¹¹⁵⁰ KG V,71, PO 28,1, p. 207; probabilmente quell'eroe è Golia, 1 Sam 17,1ss. Forse qui abbiamo un'allusione alla lettura evagriana di Sir 47,4: [Δαυιδ] ἐν νεότητι αὐτοῦ οὐχὶ ἀπέκτεινεν γίγαντα – cioè appunto Golia.

¹¹⁵¹ KG VI, 66, PO 28,1, p. 245.

¹¹⁵² Un commento: *Il viaggio dell'anima*, M. SIMONETTI, G. BONFRATE, P. BOITANI (ed.), 2007, p. 3-63 (l'introduzione e il testo); 365-391 (il commento).

7. Conclusione

Come mai si deve attendere di diventare uno gnostico per poter spiegare le Scritture? Forse qui si mostra più chiaramente quella stretta relazione che intercorre tra il mondo e la Bibbia. Dobbiamo tenere a mente che uno gnostico è colui che contempla la natura creata o anche colui che già contempla la Trinità.



La situazione che viene mostrata attraverso lo schema può essere descritta così: gli eventi storici descritti nella Bibbia descrivono la relazione che intercorre tra i diversi livelli della realtà e le graduali tappe della $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$; ma la Bibbia è anche profezia di ciò che deve essere realizzato da coloro che vogliono salire lungo quella strada che conduce alla $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ della Trinità e, in questo senso, possiamo dire che essa è fermento di trasformazione per il mondo. Dunque tutto ciò che succede nel mondo lo troviamo già descritto nella Bibbia e tutto ciò che è scritto nelle Scritture diventa realtà nel mondo¹¹⁵³. L'approccio evagriano alla Bibbia sembra allora essere piuttosto metafisico che letterario. È appunto qui che possiamo cercare la risposta alla domanda sul perché soltanto lo gnostico sa spiegare la Bibbia: soltanto lui capisce il mondo creato, conosce i $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota$ del giudizio e della provvidenza ossia le cause della caduta, il significato delle creature e delle loro relazioni con Dio.

Come abbiamo visto, Evagrio, spiegando i diversi testi, non sempre commenta un testo preciso; egli piuttosto menzionando un oggetto, un evento, una persona o una malattia e definendoli offre al suo lettore uno strumento utile per la lettura individuale. Siamo già abbastanza lontani dai lunghi discorsi di Origene o Basilio Magno. Il Pontico è molto più sintetico e tutta la sua esegesi è contenuta in due o tre frasi.

¹¹⁵³ In Ps 138,16 η', PG 12,1662. Cfr. lo studio F. COCCHINI, *L'«oggi» biblico: l'interpretazione origeniana di una scansione del tempo*, In: EADEM, *Origene. Teologo esegeta per una identità cristiana*, Bologna 2006, p. 71-78.

Tutti e tre gli elementi di sviluppo o di cambiamento nelle attività del *πρακτικός*, ossia l'esegesi, lo sforzo pedagogico e la contemplazione attraverso le Scritture, formano una catena che non può essere spezzata senza incorrere nella distruzione di tutta la struttura. Questo significa che tutti e tre i livelli insieme creano la possibilità di scoprire un'ulteriore faccia delle Scritture.

Come è già stato detto in precedenza, Evagrio spesso non cita il testo integro ma fa allusione a molti testi insieme soffermandosi poi a spiegare di essi un dettaglio. Il modo di procedere di questo metodo sembra essere simile a quello dell'*antirresis*: la cosa più importante è offrire al discepolo lo strumento per un lavoro indipendente; avendo inscritti nella memoria il significato dei diversi simboli il lettore della Bibbia può subito così risalire al significativo nascosto nei testi profani. Per così dire l'esegesi suggerita dal Pontico si attua durante la lettura fatta dai suoi stessi lettori: Evagrio offre piuttosto a loro gli strumenti di lavoro.

Concludendo si devono sottolineare ancora una volta le fonti filosofiche di questa speculazione. Anche in questo caso ci troviamo davanti ad una lacuna nelle fonti che non ci permette di precisare la relazione tra la tradizione filosofica e quella pre-evagriana di Macario e di altri maestri del deserto. Il fondamento retorico (e non vi è dubbio che Evagrio studiasse retorica sotto gli occhi di Basilio e di Gregorio Nazianzeno) poggia sulla convinzione che il discorso dovrebbe essere *aptus* per i destinatari. Vedendo dunque la maestria, la precisione, la ricchezza e la sottigliezza dei testi evagriani possiamo anche immaginare, più o meno, quali fossero i suoi destinatari.

*Occorre salmodiare comprendendo i salmi non alla maniera d'un esegeta quale Basilio o Giovanni [Crisostomo], ma spiritualmente, secondo l'interpretazione dei padri, cioè applicando tutti i salmi alla propria vita, opere e passioni*¹¹⁵⁴.

L'esegesi ascetica?

Conclusione.

Scrivere di Evagrio significa scrivere di mondi diversi. Come abbiamo detto già all'inizio lo scopo della nostra ricerca è quello di mostrare come il nostro eroe sia un debitore sia nei confronti dei monaci egiziani sia nei confronti dei grandi scrittori del IV secolo. Il fine è dunque quello di mettere a fuoco prima l'esegesi dei "grandi" Padri e poi quella dell'Egitto pre-evagriano.

Avvicinandoci alla Bibbia ci siamo posti innanzitutto una domanda: che cosa si intende per esegesi? Si tratta soltanto di commentari oppure di omelie sulla sacra Scrittura? L'analisi dei punti principali dell'esegesi dei primi cristiani ci ha permesso di individuare le linee generali del discorso dei padri. Esaminando la tradizione greca abbiamo visto come fosse importante il concetto di corpo delle Scritture, il collegamento tra la Bibbia e l'incarnazione del Figlio, come si insistesse moltissimo sulla necessità di una purificazione previa al contatto con le Scritture e come queste fossero portatrici di sensi molteplici. Si è poi visto, analizzando i testi dello stesso Evagrio, come per lui non fosse così importante il senso allegorico ma, più ancora, la convinzione che la Bibbia vada letta su due livelli: quello letterale e un altro, più profondo, che può essere indicato con nomi diversi.

Il capitolo secondo, dove abbiamo analizzato il ruolo della Scrittura tra i monaci nell'Egitto del IV secolo, mostra bene quanto lavoro rimanga ancora da fare: distinguere le diverse tradizioni, ricostruire le linee seguite dal loro progresso, districare le complicate relazioni intercorse tra Evagrio, Antonio, Palladio, i due Macarii ecc. Abbiamo notato come nei pochi scritti monastici appartenuti a questo periodo l'esegesi intesa come regolare spiegazione del testo sacro avesse un valore ovunque marginale. Molto più im-

¹¹⁵⁴ E.A.W. BUDGE, *The Paradise of The Fathers*, vol. 2, London 1907, p. 306.

portante risultava invece la lettura che cercava di instaurare un collegamento tra i monaci e gli eroi biblici, dove i monaci erano descritti prendendo a prestito le parole stesse della Bibbia. Dobbiamo anche notare che l'esegesi intesa come l'interpretazione di un brano della Bibbia dopo l'altro non è propria di questo periodo, anche se, per esempio, un testo come quello della *Vita Antonii* può essere visto come un lungo commento scritto ai due testi evangelici che Antonio ascoltò in chiesa da giovane. Questa osservazione deve essere invocata a proposito degli scritti evagriani dove il monaco con la propria vita "incarna" gli eventi biblici allo stesso modo in cui li "incarnava" anche Antonio.

Il nostro metodo ci ha indicato il percorso da affrontare per proseguire nel resto del lavoro. Il capitolo terzo ha mostrato benissimo come sia complicata la tradizione manoscritta evagriana e dunque come sia liquida la lista delle opere del Pontico. Se anche è da ritenere poco probabile il ritrovamento di nuove opere tuttavia non è da escludere il possibile ritrovamento di piccoli brani oppure di testi in greco delle opere che adesso possediamo soltanto nelle lingue orientali.

Si comprende allora come la domanda centrale sulla Bibbia, sul suo ruolo e sul suo destino (la complessa questione dell'ermeneutica evagriana) non sia altro che il frutto maturo dei capitoli introduttivi. Il capitolo quarto ci ha mostrato come Evagrio comprendesse la vita come una lettura del mondo – quel grande libro regalatoci da Dio per poter arrivare a una perfetta comunione con Lui. Osservando i diversi modi in cui si faceva uso della Bibbia e individuando le parole-chiave usate da Evagrio nelle sue opere abbiamo fatto lo sforzo di ricostruire quale fosse il ruolo della Bibbia nell'interpretazione del mondo creato (visibile ed invisibile) e come poi questa conducesse finalmente alla Trinità stessa. Si è quindi mostrata l'importanza della *θεωρία* nel suo duplice significato di visione e di lettura sia del mondo sia di Dio e quale fosse il ruolo della Bibbia durante entrambi i momenti.

Come osserva il maestro di Evagrio: l'"Intelligenza della Scrittura è accordare la propria anima al significato di ogni parola"¹¹⁵⁵. Possiamo riassumere tutto il nostro discorso affermando che la cosiddetta esegesi evagriana ha due tappe principali. Il capitolo quinto mostrava la prima: *praktike*, la quale presuppone non tanto che la Bibbia venga spiegata da un discepolo quanto piuttosto che la Bibbia, letta secondo le indicazioni di un

¹¹⁵⁵ BASILIUS CEASARIENSIS, *Regulae brevis* 279.

maestro, divenga la chiave di lettura dell'intera vita del discepolo. Tale infatti è il ruolo fondamentale attribuito alla salmodia, alla lettura assidua del testo sacro, alla memorizzazione e alla pratica dell'*antirresis*. Il capitolo sesto, dove si discuteva la seconda tappa, ossia la *teologike*, mostrava che in questo momento della vita spirituale subentra la spiegazione vera e propria della Bibbia, però lo scopo di tale sforzo è innanzitutto visto come viatico nel viaggio verso l'incontro con la Trinità. B. Stefaniw chiama questo ruolo dell'esegesi noetico, inteso come qualcosa che aiuta e serve il *nous* e tutto quello che è collegato con esso¹¹⁵⁶. Questo approccio suppone che alcuni concetti, come la differenza tra il senso allegorico e quello letterale, abbia ovunque un ruolo secondario. È forse qui che possiamo trovare una risposta sul come mai Evagrio, personaggio così colto, non abbia mai indicato una lista delle letture che possono aiutare nello studio della Bibbia. Anche se lui stesso liberamente raccoglieva i frutti degli studi di Origene, Basilio, Atanasio o Gregorio allo stesso modo non si preoccupava di indicare se stesso come modello da imitare in questa pratica. Forse anche tali motivi lo hanno spinto a lasciare da parte le controversie teologiche del suo tempo (quasi mai, infatti, egli se ne occupa nelle opere composte in Egitto).

Nell'introduzione abbiamo parlato del labirinto evagriano. Infatti se anche la nostra ricerca ci ha permesso di dare qualche risposta alle domande principali è però con grande delusione che dobbiamo constatare che i famosissimi concetti evagriani contenuti nei suoi scritti (come per esempio *antirresis* o la pratica di memorizzazione del testo) sono come orfani: non si può oggi indicare con certezza da dove il Pontico li abbia presi. L'eclettismo del suo pensiero esegetico è dunque più che ovvio. Possiamo più o meno indicare gli elementi presi a prestito dai "grandi" Padri (i due livelli del senso della Bibbia, l'allegoria, la necessità di purificazione ecc.); invece quando ci chiediamo quale sia l'eredità dei padri egiziani della Nitria, di Scete o di altri luoghi ci troviamo davanti a un grande punto interrogativo. Il capitolo secondo ci ha mostrato bene che interrogandoci sull'"originalità" dei primi monaci ci addentriamo nella "nube della non-conoscenza". Come abbiamo provato a dimostrare: districare le diverse tradizioni è in genere difficile se non impossibile. Cercando però una risposta soddisfacente che giustifichi il presente

¹¹⁵⁶ B. STEFANIW, *Mind, Text and Commentary. Noetic Exegesis in Origen of Alexandria, Didymus the Blind and Evagrius Ponticus*, ECCA 6, Frankfurt am Main 2010, p. 369-370.

lavoro forse possiamo dire che accanto alla tradizione diretta che si sviluppa nella relazione maestro-discepolo esisteva anche una “tradizione di coscienza” che viene seminata attraverso la lettura dei libri. Così, ad esempio, possiamo dire che i monaci erano imitatori di Giovanni Battista o di Elia (come li incoraggiava in questo la “Vita Antonii”). Anche nel campo della ricerca della storia dell’esegesi monastica forse questa categoria potrebbe risultare utile tenendo però presente che scrivere sull’“esegesi del deserto” nell’epoca precedente a Evagrio è forse una cosa esagerata: non diciamo che non ci fosse ma diciamo che ci mancano le fonti per ricostruirla. Sicuramente non viene qui in nostro aiuto l’analisi dei detti dei padri. Evagrio poté certamente attingere diverse idee dai monaci d’Egitto così come anche però poteva averle assimilate in precedenza in altri luoghi. Come stiano esattamente le cose non siamo in grado di poterlo affermare con certezza.

Però tenendo a mente il paragone tra Evagrio ed Origene possiamo dire che se l’esegesi origeniana è, in un certo senso, una sorta di cristologia (si è sempre alla ricerca di Cristo nell’Antico e nel Nuovo Testamento) così l’esegesi evagriana è una esegesi ascetica poiché ha come suo scopo principale quello di essere un aiuto nell’esercizio delle virtù e, finalmente, di condurre al Dio Trino ed Uno. Ma non soltanto questo aspetto deve essere sottolineato: se *ascesi* significa *esercizio* questa *esegesi ascetica* richiede in ogni momento molti esercizi: salmodia, recitazione, memorizzazione, purificazione del cuore (con l’invocazione dello Spirito durante la lettura della Bibbia secondo il suggerimento di Origene). L’*esegesi ascetica* può dunque essere anche chiamata *esegesi atletica*.

Si deve sottolineare che se anche nella contemplazione della Trinità si devono eliminare tutti i ricordi del mondo materiale, spiegando però i meccanismi principali di questa esperienza, Evagrio fa uso di immagini prese dalla Bibbia. Così appunto, ancora una volta, possiamo ripetere che tutto quello che accade nel mondo è scritto nella Bibbia; e tutto quello che è scritto nella Bibbia deve accadere ancora attraverso la vita del monaco. Così il monaco con l’esegesi spiega il testo e poi con il testo in mano spiega la vita.

Platone nel suo *Simposio* dice che Socrate è simile alla statua di un sileno nella quale si trova nascosta la figura di un dio¹¹⁵⁷. Sembrerà strano ma vorrei concludere il lavoro con un paragone tra Evagrio e Socrate. Infatti quando qualcuno apre i testi di Eva-

¹¹⁵⁷ PLATO, *Simposion* 215 b-c.

grio subito trova in essi diversi mondi: da un lato il monaco d'Egitto, degno discepolo di ambedue i Macarii, dall'altro un buon Greco, un colto filosofo, innamorato di Platone. Molti testi quasi gridano a noi: leggeteci tenendo Plotino nell'altra mano, ricordatevi di Gregorio Nisseno. Ma subito dopo udiamo un altro grido che ci ammonisce: come mai dimenticate Macario il Grande?

Un grande sbaglio sarebbe quello di cercare quale Evagrio è "più" vero: il Greco o l'Egiziano, come anche un errore sarebbe quello di voler descrivere il mondo monastico egiziano soltanto con l'aiuto degli scritti di Evagrio. La *xeniteia* di Evagrio fu perciò assoluta. Anche nel deserto dell'Egitto.

Appendice A

Le citazioni e l'allusioni bibliche negli scritti di Antonio il Magno, Ammonas, Paolo di Tamma

L'ordine dei libri del'Antico Testamento secondo *Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* editit ALFRED RAHLFS, Stuttgart 1979. Le abbreviazioni dei libri della Bibbia ci sono prese dalla *Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 1989.

PAOLO DI TAMMA, *Opere*, T. ORLANDI (ed.), Roma 1988.

AMMONAS, *Epistulae*: PG 65,120-124; POr 11, p. 403-409; p. 410-423; POr 10, p. 567-616; *The Letters of Ammonas, Successor of Saint Antony*, trans. by D. J. CHITTY rev. by S. BROCK, Oxford 1979; B. McNARY-ZAK, *Useful Servanthood. A Study of Spiritual Formation in the Writings of Abba Ammonas. With Greek Corpus of Ammonas in English Translation* by N. Conic, L. Morey, R. U. Smith, jr., Collegeville, Minnesota 2010.

ANTONIUS, *Epistulae*: G. GARITTE, *Lettres de S. Antoine, version géorgienne et fragments coptes*, in: *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol. 148 e 149 (con trad. latina), Louvain 1955; F. NAU, *La version syriaque de la première lettre de saint Antoine*, *Revue de l'Orient Chrétien*, 14 (1909), p. 282-297; SAINTE ANTOINE, *Lettres*, A. LOUF (ed.), Abbaye de Bellefontaine 1976; *The Letters of Saint Antony the Great*, trans. by D. J. CHITTY, Oxford 1995; *Vita di Antonio*. ANTONIO ABATE, *Detti-Lettere*, L. CREMASCHI (ed.), Milano 1995.

MACARIAUS, *Ad filios dei*, In: *Die syrische Überlieferung der Schriften des Makarios*, W. STROTHMANN, vol. 2, Wiesbaden 1981, p. 50-55.

ABBREVIAZIONI

L'opere di Paolo di Tamma	Lettere di Ammonas	Lettere di Antonio	Ad filios dei di Macario il Grande
<i>PEp</i> – epistula di Paolo di Tamma	<i>AEps</i> – epistula di Ammonas siriana	<i>AnEp</i> – epistula di Antonio (edizione di Cremaschi)	<i>Afd</i> – <i>Ad filios dei</i>
<i>Dc</i> – <i>De cella</i>	<i>AEpg</i> – epistula di Ammonas greca		
<i>Ost</i> – <i>Opus sine titulo</i>			
<i>Dpa</i> – <i>De pauperitate</i>			
<i>Dh</i> – <i>De humilitate</i>			

INDICE

Gen

3,5 *AEps* 11; *AEpg* 5
12,1 *AnEp* 1,1
17,5 *AEpg* 5
18,1 *Dc* 70
19 *Dc* 57
19,19-20 *Dc* 63
20 *Dc* 74
27 *AEpg* 4
27-28 *AEpg* 5
28 *AEps* 7
28,2 *AEps* 11
29,20 *AEps* 13
32,24-28 *AnEp* 6,1
34,24-28 *AnEp* 1,1
35,3 *AEpg* 4
41,40 *AEps* 13

Es

20,6 *Ost* 213
32,31 *AEps* 8

Lev

26,3 *Ost* 213

Nm

12,3 *Dh* 20
22 *Dc* 42

Dt

5,10 *Ost* 213

6,5 *Dc* 10; *Ost* 105; *AEpg* 2; *Afd* 1

11,11-12 *Dc* 92

Gdc

6,12.37-40 *Dc* 118

13,3 *Dc* 57

1 Sam

2,25 *AnEp* 7

1 Re

18,21-40 *AEpg* 4

18,38-40 *AnEp* 4,8

22,22 *Dc* 29

2 Re

17,8 *Dc* 23

1 Cr

9,1-2 *Dc* 71

17 *Dc* 82

2 Cr

17 *Dc* 71

18,21 *Dc* 29

Est

3-9 *Dh* 28

Tb

5 *Dc* 57

Sal

1,3 *Ost* 204

9,19 *Dc* 5

16,3 *Afd* 7

17,12 *AEpg* 7

18,8 *AnEp* 1,1

18,11 *AEpg* 2; *AEpg* 3; *AEpg* 8

19,10 *AEps* 2; *AEps* 4

24,18 *Dh* 4

28,6 *PEp* 5
29,10 *AnEp* 3,3
30,2 *Afd* 16
32,9 *Ost* 109
32,11 *AEpg* 2
33,8 *AnEp* 4,10
33,20 *AEpg* 4
34,19 *AEps* 9
36,4 *AEpg* 2
37,5 *Ost* 217
38,4 *Dh* 13
41,5 *AEpg* 2
42,4 *AEps* 3
50,10 *Dh* 3
50,17 *Afd* 12
52,6 *AEpg* 6
53,5 *AEps* 3
66,13 *AEps* 13
67,16 *Dc* 104
67,18 *Dc* 104
76,6 *AEpg* 8
77,5 *AEps* 10
77,9-10 *Dc* 41
86,13 *AEps* 10
90,11 *AEpg* 2
100,5 *AnEp* 1,4
101,18 *Ost* 113
115,3 *AnEp* 3,3; *AnEp* 5,2
118,130 *AnEp* 1,1
118,92 *Dh* 13
118,103 *AEpg* 2
124,3 *AEpg* 4
125,3 *AEps* 9
131,4 *AnEp* 3,1; *AnEp* 4,3.10
133,2 *AnEp* 4,8
138, 12 *AEpg* 7
140,2 *AnEp* 1,4
142,5 *AEpg* 2
143,5-6 *AEps* 3; *AEps* 10; *AEpg* 8

Pr

1,7 *Dpa* 1
2,21 *Ops* 201

3,12 *AEps* 9; *AEpg* 4
3,19 *AEps* 7
4,23 *Dh* 21
4,27 *Afd* 6
7,1 *Dc* 3
8,8 *AnEp* 1,4
9,8 *AEps* 1
9,9 *AnEp* 2,4; *AnEp* 4,12; *AnEp* 5,4; *AnEp* 6,4
10,4 *AnEp* 1,4
12,18 *AnEp* 1,4
14,12 *AEps* 11
16,25 *AEpg* 5
21,18 *Dc* 23
29,23 *Dh* 2

Eccle

12,13 *Dpa* 1

Ct

2,12 *PEp* 6
4,16 *Ost* 101

Gb

42,5 *Dh* 8

Sap

1,4 *AnEp* 7
1,14 *AnEp* 4,8

Eccli

3,9 *AEps* 11
6,2 *Dh* 23
6,6 *Dc* 80; *Dh* 15
6,15 *Dh* 16
11,1 *Dh* 2
24,10 *AEpg* 2
38,10 *Ost* 219

Am

3,2 *Dc* 69

Mi

4,1 *Dc* 105

Gl

2,13 *AnEp* 2,4; *AnEp* 3,4; *AnEp* 5,2
3,17 *Dh* 24

Is

2,2 *Dc* 105
6,5 *Dh* 7
30,15 *AEps* 10; *AEpg* 8
35,1 *Dc* 11
35,9 *Dc* 11
35,10 *AnEp* 4,12
40,1-2 *AnEp* 5,4
53,4 *AEps* 12
53,5 *AnEp* 2,2; *AnEp* 3,2; *AnEp* 4,2.9; *AnEp* 5,2; *AnEp* 6,3
58,1-5 *AEps* 1
66,2 *Dh* 2

Ger

8,22 *AnEp* 2,2; *AnEp* 3,2
17,8 *Ost* 204
23,6 *Dc* 14
23,9 *Dc* 14
23,21 *AEps* 12; *AEpg* 1
38,31.34 *AnEp* 5,3
51,9 *AnEp* 2,2; *AnEp* 3,2

Ez

1,1 *AEps* 13
10,14 *AEps* 13
12,3 *AnEp* 2,2; *AnEp* 3,2
13,19 *Dh* 26
33,31 *Dh* 30

Mt

5,4 *Dc* 75; *Dh* 21
6,5.16 *Ost* 102
6,19.34 *AnEp* 6,4
6,34 *Ost* 115
7,7-11 *Ost* 103
8,12 *AEpg* 3
8,22 *PEp* 3
10,9-10 *Dpa* 9

10,47 *AEpg* 8
11,12 *AnEp* 6,2
11,28 *Ost* 215
11,29 *Afd* 11
13,8 *PEp* 6
13,38 *AEpg* 3
13,44 *AEps* 13; *AEpg* 7
13,45-46 *AEpg* 7
14,25 *AnEp* 4,5
16,24-25 *AnEp* 4,7
22,37 *Ost* 105; *AEpg* 2; *Afd* 1
24,7 *AEpg* 4

Mc

8,34-35 *AnEp* 4,7

Lc

1,11 *Dc* 56
1,50 *AEpg* 2
1,53 *AEpg* 6
2,34 *AnEp* 2,4; *AnEp* 5,3
2,36 *Dc* 66
2,38 *Dc* 66
9,23-24 *AnEp* 4,7
10,19 *AnEp* 5,4
11,9-11 *Ost* 103
11,26 *AnEp* 4,5
12,49 *AnEp* 6,4
13,34 *Afd* 9
16,16 *AnEp* 6,2
21,9 *AnEp* 5,4
21,34 *AnEp* 1,3
22,29 *AEps* 13
24,49 *AEpg* 5

Gv

3,8 *AEps* 10; *AEpg* 8
3,11 *AnEp* 5,4
4,24 *AnEp* 3,3; *AnEp* 6,3; *AnEp* 7
4,36 *AnEp* 4,3
8,31-32 *Ost* 218
8,44 *Dc* 102
12,27 *AEps* 13

13,2-15 *AnEp* 4,11
14,5 *Ost* 213
14,26 *AEps* 10; *AEpg* 7
15,3 *Ost* 106
15,15 *AnEp* 2,4; *AnEp* 6,3; *AnEp* 7
15,20 *AnEp* 5,4
15,26 *AEpg* 7
16,7.13 *AEps* 13; *AEpg* 7
16,33 *AnEp* 5,4
17,5 *AEps* 7
17,24 *AEps* 7

At

1,8 *Afd* 9
8,10 *AnEp* 2,4; *AnEp* 4,1; *AnEp* 6,4
8,15 *AEpg* 3
8,39-40 *Dc* 85
10,34 *AEpg* 2
20 *Dc* 86
21,11 *Dc* 83

Rm

1,1 *AnEp* 7
1,11 *AEps* 5
1,21 *AnEp* 5,3
3,19 *AnEp* 5,3
5,14 *AEpg*
6,6 *AEpg* 1; *AEpg* 7
8,15 *AnEp* 2,1; *AnEp* 2,4; *AnEp* 6,3; *AnEp* 7
8,17 *AEps* 13; *AnEp* 2,4; *AnEp* 7
8,18 *Afd* 13; *AnEp* 5,4
8,32 *AnEp* 2,2; *AnEp* 4,2.9; *AnEp* 5,2; *AnEp* 6,3
8,38 *AEps* 7
9,21 *AEpg* 7
11,33 *Dc* 21
12,1 *AnEp* 3,1; *AnEp* 4,1.8.9; *AnEp* 5,4; *AnEp* 6,3
12,5 *AnEp* 2,2; *AnEp* 3,2; *AnEp* 4,9; *AnEp* 5,3; *AnEp* 6,3
12,18 *Dc* 40
13,11 *Dc* 113; *AnEp* 6,3; *AnEp* 7

1 Cor

1,21-25 *AnEp* 4,3; *AnEp* 5,1.4; *AnEp* 6,3
1,23-24 *AnEp* 5,3

3,3 *AEpg* 4
3,16 *Ost* 112
7,29 *Dc* 113
9,27 *AnEp* 1,2
10,13 *AEps* 9; *AEpg* 4
10,15 *AnEp* 3,3; *AnEp* 4,4.12; *AnEp* 6,4; *AnEp* 7
10,31 *AnEp* 1,4
11,1 *Dpa* 7
12,21.26 *AnEp* 4,9
12,27 *AnEp* 4,9
13,4 *Ost* 201
15,22 *AnEp* 5,1

2 Cor

2,16 *AnEp* 2,4
4,17-18 *AnEp* 5,4
4,18 *AEps* 1
5,16 *AnEp* 2,4
5,16-17 *AnEp* 5,1
6,16 *Ost* 112; *AEpg* 8
6,17 *AEps* 10
8,9 *Dc* 15; *AnEp* 4,3; *AnEp* 5,1.4; *AnEp* 6,3
13,13 *AnEp* 5,4

Gal

3,1 *AEps* 10
3,3 *AEpg* 8
3,28 *AnEp* 4,1
4,26 *Dc* 22
4,28 *AEpg* 3
4,29 *AnEp* 5,4

Ef

1,16-19 *AEpg* 3
1,17 *AnEp* 5,4; *AnEp* 6,1
1,18 *Afd* 12; *AnEp* 4,5.12
2,2 *AEps* 2; *AEpg* 2
2,19 *Dc* 22
2,20 *Dc* 85
3,1 *AnEp* 6,3; *AnEp* 7
3,14-19 *AEpg* 3
3,14.16.18 *AEps* 4
4,1 *AnEp* 6,3

4,22 *AEpg* 1
5,18 *AnEp* 1,3
6,6-7 *AEpg* 5

Fil

2,6 *AnEp* 4,2
2,7 *AnEp* 4,9; *AnEp* 5,3; *AnEp* 6,3
2,8 *AnEp* 5,3
2,6-11 *AnEp* 2,2
3,13 *AEpg* 3

Col

1,15 *AnEp* 2,2; *AnEp* 5,1
1,15-18 *AnEp* 4,9
3,5 *AnEp* 1,4
3,9 *AEpg* 1; *AEpg* 7
3,22-23 *AEpg* 6

1 Ts

2,8 *AEps* 6
5,5-8 *Afd* 7
5,10 *AEps* 4
5,19 *AEpg* 3

1 Tm

2,14 *AEpg* 1
2,20 *AEpg* 7
4,7-8 *Dc* 107
4,13 *Dh* 14
5,5-6 *Dc* 91
6,12 *Dc* 35

2 Tm

1,3 *AEpg* 3
1,3-4 *AEps* 5
2,7 *AEps* 1
3,5 *AnEp* 6,3
3,12 *AnEp* 5,4

Tt

1,16 *AnEp* 3,3; *AnEp* 5,4

Fm

21 *PEp* 7

Eb

3,1 *AnEp* 4,2

4,15 *AnEp* 2,3; *AnEp* 5,3; *AnEp* 6,3

5,4 *AEps* 4

5,14 *AEps* 11; *AEpg* 3; *AEpg* 5; *AnEp* 5,3; *AnEp* 6,4

9,4 *Dc* 68

11,13.38 *AnEp* 2,1

11,38 *Dpa* 2

12,6 *AEps* 9; *AEpg* 4

12,8 *AEpg* 4

12,14 *AnEp* 3,1; *AnEp* 4,2

12,22 *Dc* 22

12,23 *AEps* 1

12,33 *Dc* 2

Gc

1,2 *AEpg* 4

1,12 *PEp* 5

1,26 *AnEp* 1,4

3,5-6 *AnEp* 1,4

3,5.8 *Afd* 14

5,13 *AEps* 4; *AEpg* 4

1 Pt

1,4 *Afd* 9

1,6-7 *AEps* 9; *AEpg* 4

5,8 *Ost* 207

1 Gv

1,7 *Ost* 219

5,3 *Ost* 214

Ap

21,4 *AnEp* 4,12

21,25 *AEpg* 7

Appendice B

Le citazioni e l'allusioni bibliche negli scritti di Evagrio Pontico

L'ordine dei libri dell'Antico Testamento è quella della *Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes editit ALFRED RAHLFS*, Stuttgart 1979. Le abbreviazioni dei libri della Bibbia sono quelle della *Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 1989.

Nel caso del *Prologo* del *Praktikos* sono stati aggiunti i numeri dei paragrafi secondo l'edizione di Sch 171.

I numeri dei capitoli di *Pr.*, *Gn.*, *De mal.cogit.*, *In Prov.*, *In Eccl.* sono citati secondo l'edizione di Sch.

Epistulae, *Epistula ad Melaniam* sono state citate secondo i paragrafi dell'edizione: EVAGRIOS PONTIKOS, *Briefe aus der Wüste*, G. BUNGE (ed.), Trier 1986.

Le citazioni e le allusioni di *Ad monachos* si devono confrontare con i frutti dello studio di J. DRISCOLL, 'Ad monachos', p. 397-410.

ABBREVIAZIONI

Antrrh. – Antirrheticus

Apo Evagrius – i detti di Evagrio da *Gerontikon*

Cap. – Capitula XXXIII

Cap.cog. – *Capita cognoscitiva*

Cap.cog.s. – *Capita cognoscitiva sir.*

Cherub.S. – De Cherubim

De mal.cogit. – De malignis cogitationibus

Ep. – *Epistulae*

Ep.fid. – *Epistula fidei*

Eul. – *Tractatus ad Eulogium monachum* (i numeri secondo edizione di R. E. SINKIEWICZ)

Expos. – *Expositio in orationem dominicem*

Gn. – *Gnosticus*

In Eccl. – *Scholia in Ecclesiasten*

In Prov. – *Scholia in Proverbia*

Inst.[r.b] – *Institutio seu paraenesis ad monachos* = PG 79,1235A-1240B

Inst.[r.l.] – *Institutio seu paraenesis ad monachos* = *Le Muséon* 51 (1938) p. 200-203

KG – *Kephalaia gnostica*

Mag. – De magistris et discipulis
Mel. – *Epistula ad Melaniam*
Mon. – Sententiae ad monachos
Octo – De octo spiritibus
Or. – *De oratione*
Par. – Paraeneticus
Pr. – *Practicus*
Prot. – Protrepticus
Rer. – *Rerum monachalium rationes*
Sent. – *Sententiae sex*
Seraph. – De Seraphim
Tria – Capita tria de oratione
Virg. – Ad virginem
Vitiis – *De vitiis quae opposita sunt virtutibus*

INDICE

Gen

1,9 *Mel.* 29
 1,26 *Mel.* 12,19.62
 1,27 KG VI,45 (S₁); *Ep.* 48; *Mel.* 56,62
 1,31 *In Eccl.* 16
 2,2 KG III,68 (S₂)
 2,7 KG III,71
 2,9 KG III,56, KG V,69; *In Prov.* 132
 2,10 KG V,72
 2,13 KG I,83; *Ep.* 54,2
 2,15 *Or.* 49
 3,3 *In Prov.* 32
 3,14 *Antrrh.* VIII,1
 3,15 *Eul.* 10
 3,16-19 *Mel.* 56.59
 3,18 *Ep.* 2,1; *In Prov.* 236
 3,19 KG V 35; *Antrrh.* VI,1; *Ep.fid.* 11
 3,22 *In Prov.* 32.132
 4 *Octo* 1
 4,4 *Par.*
 6,3 *In Prov.* 323
 6,9 *In Prov.* 235
 8,8-12 *De mal.cogit.* 29
 9,3 *Rer.* 10
 10,14 *Antrrh. Prl.*

11,4-9 KG IV,53
 12,1 *De mal.cogit.* 12
 12,2-3 *Ep.* 32,1
 14,17-19 *Ep.* 27,1
 14,22-23 *Antrrh.* III,1
 16-17 KG I,32
 17,12 KG VI,7
 18,1 *Ep.* 33,3
 18,1-5 *Eul.* 26
 18,3-4 *Ep.* 33,3
 18,6-7 *Ep.* 10,1;33,3
 18,1-8 *In Prov.* 189
 18,27 *Antrrh.* VIII,2; *Inst.*[r.b.]
 19,2-3 *Eul.* 25
 19,24-25 *In Eccl.* 63
 19,17 *Antrrh.* VII,1; *Ep.* 58,4
 25,8 *In Prov.* 122
 25,15 *Ep.fid.* 2
 27,28 *Ep.* 31
 28,5 *Ep.fid.* 1
 28,6 *In Eccl.* 36
 28,12-13 KG IV,43; *Cap. Cogn.s.* 43
 28,20-22 *Antrrh.* III,2
 28,22 *In Eccl.* 36
 29,2 *Ep.fid.* 1
 29,13-14 *Ep.fid.* 1
 29,18-30 *Or. Prl.*
 29,27 *Or. Prl.*
 31,20.26 *Octo* 19
 31,27 *Octo* 19
 31,39-40 *De mal.cogit.* 17
 31,40 *Ep.* 37,1
 32,7 *Pr.* 26
 32,10 *Octo* 19
 32,11 *Ep.* 52,4
 33,10-11 *Antrrh.* V,1
 41,6 *Ep.* 31
 45,24 *Antrrh.* V,2
 48,15-16 *Antrrh.* VIII,3
 48,16 *In Prov.* 189 *In Eccl.* 30
 49,14 *Antrrh.* I,1
 49,17 *Octo* 19

Es

2,11-12 *Octo* 3
2,23 *Antrrh.* IV,1
3,1-6 *De mal.cogit.* 17
3,2-5 *Or.Prl.*
3,7 *Antrrh.* IV,2
4,4 *Octo* 19
4,6 *Octo* 16
5,6-19 *De mal.cogit.* 36
5,9 *Antrrh.* VIII,4
5,22-23 *Antrrh.* IV,3
6,6 *Antrrh.* IV,4
7,3 *In Prov.* 365
7,9 *De mal.cogit.* 17
7,11.22 *Antrrh.* IV,23
9,35 *In Prov.* 365
11,9-10 *De mal.cogit.* 17
12,8 *Octo* 16
12,18 *Octo* 19
12,38 KG IV,64
13,17 *Antrrh.* IV,5
14,13 *Rer.* 6
14,25 *Antrrh.* IV,6
15,1 *Antrrh.* IV,8.VIII,5
15,5 *Antrrh.* VIII,6
15,6 *Ep.fid.* 11
15,9 *Antrrh.* IV,7
15,6 *Mel.* 7
15,16 *Antrrh.* IV,8
16,18 *Rer.* 4
17,11 *Octo* 2
17,16 *Antrrh.* IV,9
18,13-27 *Eul.* 24
18,27 *Octo* 18
19,3 KG V,40
19,9 KG V,13
20,16 *Antrrh.* V,3
20,17 *Antrrh.* II,1
20,21 KG V,16
21,16 *Antrrh.* III,3
22,25-26 *In Prov.* 248
22,28 *Antrrh.* VI,2

22,28-29 *Ep.* 55,1
 22,29 KG V,10
 23,1 *Antrrh.* V,4
 23,7 *Antrrh.* V,5
 23,9 *Antrrh.* III,4
 23,10 *Ep.* 41,4
 23,10-11 KG V,8; *In Prov.* 208
 23,20 *Antrrh.* IV,10.VIII,7; *Ep.* 12,3
 23,22-23 *Antrrh.* II,2
 23,29-30 *Antrrh.* II,3
 24,1-2 *Ep.* 58,4
 24,2.12 *Ep.* 41,5
 24,9-11 *De mal.cogit.* 39.40
 24,11 KG V,39 (S₁)
 25,17 KG IV,63
 25,29.31 *De mal.cogit.* 8
 25,40 *Ep.* 27,2; 41,5
 26,1-4 *In Prov.* 378
 26,35 *Gn.* 46
 27,1-3 *De mal.cogit.* 8
 28,4 KG IV,48.56.66.69.75.79
 28,36 KG IV,52
 28,42 KG IV,72
 29,2 KG IV,28
 29,13 KG IV,32.36
 29,31 *Ep.* 2,2
 30,14 *Antrrh.* II,4
 30,34 *Or.Prl.*
 32,32 *Ep.* 56,6
 32,33 *Antrrh.* II,5
 33,3 KG III,67
 33,11 *Ep.* 27,2; *In Prov.* 60.304
 38,8 *Antrrh.* I,2

Lv

11,2-19 *Gn.* 20
 11,22 *Pr.* 38
 13,8-37 *Cap.* 8
 14,3-57 *Cap.* 8
 15,4-33 *Cap.* 6
 15,19-24 *De mal.cogit.* 37
 15,33 *Cap.* 7
 19,17 *Antrrh.* V,6

19,18 *Antrrh.* III,5
19,32 *Antrrh.* VIII,8
20,18 *Cap.* 7
21,18 *Cap.* 4-5.11-12.15
21,20 *Cap.* 13
22,22 *Octo* 10.16
22,24 *Cap.* 10
24,15-16 *Antrrh.* VIII,9
25,1-7 *Ep.* 41,4
25,17 *Antrrh.* III,6
25,35 *Antrrh.* III,7
25,46 *Antrrh.* III,8
26,6 *Antrrh.* IV,11
26,16 *Cap.* 3
26,16 *Cap.* 1

Num

1,2 *In Eccl.* 6
6,3 KG V,44; *De mal.cogit.* 5; *In Prov.* 206
10,35 *Antrrh.* VIII,10; *Prot.*
11,18-20 *Antrrh.* I,3
11,29 *Antrrh.* VII,2
12,3 *Ep.* 36,3; 41,5; 56,3; *De mal.cogit.* 13
15,32-36 KG IV,26
21,3 *Octo* 19
21,6 *Octo* 19
24,17 *De mal.cogit.* 43
24,20 *Octo* 1
24,17-19 *Gn.* 21
32,1-5 VI,47 (S₂)
33,9 *Mag*

Deut

1,29 *Antrrh.* IV,12.14
2,24-25 *Antrrh.* IV,13
3,24 *Antrrh.* IV,15
4,26 *In Prov.* 198
5,32 *Octo. Prl.*
6,3 *Antrrh.* II,6; *Or.* 100
6,4 *Antrrh.* VI,4
6,6-7 *Antrrh.* VI,5
6,12 *Antrrh.* I,4
6,13 *Antrrh.* II,7; *Ep.fid.* 3

6,16 *Antrrh.* VIII,12
 7,15 *Antrrh.* VI,6
 8,16 *Antrrh.* IV,17
 8,17-18 *Antrrh.* VIII,13
 9,3 *Antrrh.* II,9
 9,4 *Antrrh.* VIII,14
 10,20 *Or.* 100
 12,8-9 *Antrrh.* II,10
 15,7 *Antrrh.* III,9
 15,9 *De mal.cogit.* 25; *Eul.* 17; *In Prov.* 340
 16,20 *Antrrh.* VII,4
 18,11 *KG* VI,61
 20,3-4 *Antrrh.* IV,18
 22,8 *Octo* 19
 22,10 *Antrrh.* VII,5
 23,2 *Cap.* 10
 23,6 *Ep.* 25,2
 27,15 *Octo* 8
 28,7 *Antrrh.* VI,7
 28,16-17 *Antrrh.* VIII,15
 28,17-18 *Antrrh.* III,10
 28,28 *Cap.* 9
 28,32 *Cap.* 3
 30,11 *Antrrh.* I,5
 30,15 *Antrrh.* VIII,16
 31,6 *Antrrh.* IV,19
 32,5-6 *In Prov.* 158
 32,8 *In Prov.* 370; *In Eccl.* 38
 32,9 *KG* I,31
 32,12 *Ep.fid.* 3
 32,24 *Cap.* 2
 32,33 *De mal.cog.* 5
 32,15 *Antrrh.* I,6
 32,32 *In Prov.* 259
 32,33 *KG* V,44; *Antrrh. Prl.*; *De mal.cogit.* 5; *In Prov.* 206
 32,39 *Ep.fid.* 3
 33,1 *KG* II,56
 33,29 *Antrrh.* II,11
 34,3 *Antrrh. Prl.*; *De mal.cogit.* 20

Gs

1,5 *Prot.*
 1,8 *Antrrh.* VI,8

1,9 *Antrrh.* IV,19
1,14-15 KG VI 47 (S₂)
3 *De mal.cogit.* 22
5,2-3 KG VI,66
5,13 *Antrrh.* VIII,17
6 *Antrrh. Prl*
9,5 *Ep.* 10,2
10,25 *Antrrh.* IV,20
13,1 KG V,36; *Ep.* 58,2
13,7 *In Prov.* 153
20,2-3 KG IV,82
20,4-6 KG IV,83

Gdc

A libro Gdc in genere KG V,71
2,20-3,2 *Antrrh.* VI,9
4,14 *Antrrh.* II,12
4,21 *Octo* 1
5,12 *Antrrh.* IV,21
5,2- KG VI,88 (S₂)
6,19-24 KG IV,45 (S₁)
6,33-44 *Ep.* 58,5
7,5-7 *Pr.* 17
8,2 *Antrrh.* III,11
13,15-21 KG IV,45
15,14-16.17.19 *Octo* 1
16,19-21 KG V,45
16,20-21 *Antrrh.* II,13

1 Sam

2,1 *Antrrh.* II,14
2,4-5 *Antrrh.* II,15
2,9 *Or.* 59
2,15 *Antrrh.* VIII,18
7,14 *Ep.fid.* 3
11,1-2 *Antrrh.* II,16
12,21-15 *In Eccl.* 36
14,50 *Gn.* 38
16,7 *De mal.cogit.* 37
16,14 *In Prov.* 189
16,23 *Antrrh.* IV,22
17 *De mal.cogit.* 19; *Prot.*
17,4.51 KG V,71

17,15 *Ep.* 9,1
17,34-37 *De mal.cogit.* 17
17,35 *Ep.* 9,1
17,45 *Antrrh.* IV,23
17,47 *Antrrh.* IV,24
17,48-51 *De mal.cogit.* 19
18,23 *Antrrh.* VII,6
24,15 *Ep.* 50,1
28,7-20 *KG* VI,61

2 Sam

2-3 *Gn.* 38
3,25 *Antrrh.* I,7
6,10-11 *Gn.* 38
11 *In Prov.* 12
12,3-4 *In Eccl.* 47
12,16 *Eul.* 32
12,23 *Ep.* 57,1
13,21 *In Eccl.* 10
14,20 *KG* 1,23; *In Eccl.* 38
16,5-3 *Eul.* 4
16,11-12 *Antrrh.* V,8

1 Re

8,61 *Antrrh.* III,12
17 *Ep.* 47,1
17,10 *Rer.* 3
17,14 *Antrrh.* I,8
18,42 *Antrrh.* VIII,19
19,19 *Eul.* 9
19,19-21 *Antrrh.* III,13
20,3 *Antrrh.* II,17
21,11 *Antrrh.* IV,17
22,26-27 *Antrrh.* I,9

2 Re

2,9-12 *Eul.* 9
4,43-44 *Antrrh.* I,10
4,38 *Antrrh.* III,14
5,25-27 *Antrrh.* III,15
6,1-2 *Antrrh.* VII,7
6,16 *Antrrh.* IV,27
6,17 *Antrrh.* IV,27

6,28-29 *Ep.* 55,3
19,6-7 *Antrrh.* VIII,20
19,15-16 *Antrrh.* VIII,21
23,35 *Antrrh.*

1 Cr

15,18 *Gn.* 38

2 Cr

36,4 *Antrrh.* II,18

Esd

9,6-7 *Antrrh.* II,19
9,11 *Antrrh.* II,20

Tb

12,12 *Or.* 81

Sal

1,3 *Ep.* 31
2,4-5 *Antrrh.* IV,28
2,9 *Ep.* 9,1; 24,1
2,11 *Or.* 143
3,2-4 *Antrrh.* II,21
4,5 *Antrrh.* II,22; *De mal.cogit.* 16
4,8 *In Eccl.* 53
5,10 *Antrrh.* VII,8
6,3-5 *Antrrh.* IV,29
6,7 *Antrrh.* VI,10; *Prot.*
6,9-10 *Antrrh.* II,23
7,2-3 *Antrrh.* VIII,23
7,6 *Octo* 16
7,13 *De mal.cogit.* 34
8,4 *Mel.* 9; *In Prov.* 113
8,6 *Ep.fid.* 5
9,7-8 *Antrrh.* II,24
9,17 *KG VI*,74
10,1 *Antrrh.* IV,30
10,2 *Pr.* 50
10,7 *In Prov.* 299
12,4-5 *Antrrh.* II,25; *In Eccl.* 35
12,5 *De mal.cogit.* 35
15,5 *Antrrh.* III,16

16,13 *Antrrh.* IV,31
 17,16 *In Prov.* 51
 17,26 *Ep.* 32,2
 17,34 *Ep.fid.* 12
 17,38-39 *Or.* 135
 17,39 *Pr.* 72
 17,43 *Antrrh.* II,26
 18,2 *Mel.* 9
 18,11 KG III,64
 19,5 *Ep.* 21,2
 19,8-9 *Antrrh.* IV,32
 21,7 *Octo* 18
 21,23 *Ep.* 36,2
 21,30 *In Prov.* 317
 22,1 *Antrrh.* I,11
 22,2 *De mal.cogit.* 17
 22,4 *De mal.cogit.* 17; *Or.* 97
 22,6 *In Prov.* 25
 23,3 KG VI,1 (S₁)
 23,54 *Ep.* 27,1
 24,2 *Pr.* 72
 24,9 *Antrrh.* V,9; *De mal.cogit.* 13; *Ep.* 56,3
 24,11 *Ep.* 8,1
 24,18 *Antrrh.* VI,11
 25,7 *In Prov.* 182
 25,10 KG V,67
 26,1-2 *Antrrh.* IV,32
 26,2 *Pr.* 72
 26,3 *Antrrh.* IV,34; *Ep.* 28,2
 26,6 *Ep.* 31
 26,10 *Antrrh.* III,17
 26,11-12 *In Prov.* 69
 26,13 *Antrrh.* VI,12
 27,1 *In Prov.* 133
 29,12-13 *Antrrh.* II,27
 30,3 *De mal.cogit.* 34
 30,6 *In Eccl.* 10
 31,5 *In Prov.* 347.369
 31,7-8 *Antrrh.* IV,35
 31,9 *De mal.cogit.* 18
 32,6 *Mel.* 9; *Ep.fid.* 11
 32,15 *De mal.cogit.* 37
 32,17 *In Prov.* 212

33,2 *Antrrh.* VI,12; *Ep.* 42,1
 33,3 *Antrrh.* III,18
 33,8 *In Eccl.* 30
 34,1 *Prot.*
 34,1-3 *Antrrh.* IV,36
 34,4 *Antrrh.* II,28
 34,5-6 *Antrrh.* II,29
 34,10 *In Prov.* 29.309
 34,12 *In Prov.* 256
 34,13 *Antrrh.* II,30
 34,17 *Antrrh.* IV,37
 34,28 *Ep.* 44.3
 35,9 *In Prov.* 297
 35,10 *In Prov.* 116
 35,12 *Antrrh.* VIII,24; *Octo* 19
 36,3 *Antrrh.* VI,14
 36,8 *Antrrh. Prl.; De mal.cogit.* 5
 36,8-9 *Antrrh.* V,10
 36,10 *Antrrh.* II,31
 36,15 *Antrrh.* IV,38; *De mal.cogit.* 19
 36,16 *In Eccl.* 27.35
 36,25 *Antrrh.* I,12
 36,26 *Ep.* 47,1
 36,32-33 *Antrrh.* III,19
 36,33 *In Prov.* 271
 36,34 *Antrrh.* VI,15
 37,6 *Ep.* 8,1; 27,2
 37,10 *In Prov.* 29.121
 37,11 *Antrrh.* VI,16
 37,12-13 *Antrrh.* VI,17
 37,18 *Antrrh.* IV,39; *Or.* 91
 37,19 *Antrrh.* I,13
 37,22-23 *Antrrh.* IV,40
 38,11 *Antrrh.* IV,41
 39,2 *Antrrh.* VI,18
 39,18 *Ep.* 5,2
 40,6 *Ep.* 11,2
 41,4 *Antrrh.* VI,19
 41,6 *Pr.* 27; *Antrrh.* VI,20
 43,7 *In Prov.* 212
 43,7-8 *Antrrh.* VIII,25
 43,17 *In Eccl.* 35
 43,23 *In Prov.* 69

44,7 *Mel.* 7
 44,11 *Antrrh.* III,20
 46,8 *Or.* 82
 48,10 *Antrrh.* I,14
 48,13 *In Eccl.* 21
 48,13.21 *Mel.* 46
 48,21 *In Eccl.* 21
 49,16-17 *Antrrh.* VIII,26
 49,20 *Antrrh.* V,11; *De mal.cogit.* 37
 50,6 *Prot.*
 50,19 *Antrrh.* I,15; *In Prov.* 222
 50,20 *In Prov.* 12
 51,7 *Antrrh.* II,32
 51,8-9 *In Prov.* 361
 54,7 *De mal.cogit.* 29
 54,8-9 *Eul.* 2
 54,8-10 *Rer.* 6
 54,16 *In Prov.* 57
 54,22 *Antrrh.* IV,42
 54,23 *Antrrh.* I,16; *Eul.* 30; *Rer.* 4
 54,23 *De mal.cogit.* 6
 55,2 *Antrrh.* VI,21
 56,9 *De mal.cogit.* 17
 57,5 *Ep.* 56,4
 61,3 *Ep.* 11,2
 61,4 *Antrrh.* VIII,27
 61,5 *De mal.cogit.* 35
 61,11 *Antrrh.* III,21
 62,2-3 *In Prov.* 227
 62,4 *KG I*,73
 62,11 *Ep.* 48
 63,2 *In Prov.* 177
 63,5 *Prot.*
 64,4 *Antrrh.* VIII,28
 64,10 *Ep.* 58,5
 64,12.14 *In Prov.* 341
 65,12 *Antrrh.* VI,22
 65,19 *In Prov.* 19
 68,7 *Antrrh.* IV,43; *Eul.* 32
 68,29 *Ep.* 28,5; *Mon.* 90
 70,10-11 *Antrrh.* IV,44
 71,4-5 *In Eccl.* 23
 72,2-3 *In Eccl.* 62.67

72,9 *Ep.fid.* 4
 72,28 *Antrrh.* VI,23
 73,14 *In Prov.* 77
 73,19 *Antrrh.* IV,45
 74,6 *Antrrh.* VIII,29
 75,3 *Ep.* 39,5; *Cap.cogn.* 25
 76,2 *In Prov.* 19
 76,3-4 *Antrrh.* VI,24
 76,4 *In Prov.* 29
 76,6 *In Prov.* 29 *In Eccl.* 3
 77,25 KG I,23; *In Prov.* 103
 79,14 *Ep.* 5,3
 80,10 KG V,49
 80,11 *In Prov.* 12
 81,1.6 *Mel.* 22
 81,6 *Ep.fid.* 3
 81,6-7 *De mal.cogit.* 18
 82,5 *Antrrh.* IV,46
 82,14 *In Prov.* 220B
 83,4 *Antrrh.* VII,9
 83,11 *Antrrh.* III,22; *In Eccl.* 27
 83,12 *Antrrh.* III,23
 85,1 *Prot.*
 85,9 KG VI,27
 90,4 *Sent.*
 90,5-6 *Eul.* 23
 90,6 *Pr.* 12
 90,10 *Or.* 96
 91,12 *Ep.* 16,6
 95,5 *Ep.fid.* 3
 97,1 *Mel.* 59
 100,5 *Octo Prl.*
 100,6 *Rer.* 7
 101,8 *Antrrh.* I,17; *Ep.* 56,8; *In Prov.* 74.374
 101,25 *In Prov.* 125
 102,2-4 *De mal.cogit.* 23
 102,7 *Ep.* 56,3
 102,9 *Prot.*
 102,15 *Antrrh.* VI,25; *Ep.fid.* 3
 103,4 *In Prov.* 189
 103,15 *Pr. Pr. Epil.*
 103,24 KG I,14; KG II,70
 103,25 *In Eccl.* 6

103,29 *Ep.fid.* 11
 103,30 *Ep.fid.* 11
 105,37 *Ep.* 55,4
 106,3 *In Prov.* 282A.284
 107,3 *De mal.cogit.* 17
 108,24 *Antrrh.* I,18; *Ep.* 56,8
 110,3 *Octo* 16
 112,4 *Ep.* 57,4; *In Eccl.* 38
 113,4.6 *In Prov.* 341
 113,23 *Ep.* 25,5
 114,7 *Mel.* 26
 115,3 *KG III*,89
 115,12 *Ep.* 22,1; 50,1
 117,6 *Prot.*
 117,7 *Antrrh.* IV,47
 117,12-13 *Prot.*
 117,15-16 *Mel.* 7
 117,16 *Ep.fid.* 11
 117,17 *Antrrh.* I,19; *Ep.* 11,2
 117,19 *In Prov.* 12
 118,36 *Antrrh.* III,24
 118,91 *Ep.fid.* 10; *In Prov.* 71
 118,98-99 *Antrrh.* V,12
 118,103 *KG III*,64; *In Prov.* 72
 118,106 *In Prov.* 369
 118,108 *Ep.* 25,1
 118,113 *Mel.* 46
 118,115 *Antrrh.* VII,10
 118,122 *In Eccl.* 23
 118,128 *In Prov.* 21
 118,131 *Antrrh. Prl.*
 118,134 *De mal.cogit.* 37
 118,157 *In Eccl.* 19
 118,176 *In Eccl.* 19
 119,7 *Antrrh. Prl.*
 120,1 *In Prov.* 341
 123,7 *Antrrh.* IV,48
 126,1 *Pr. Prl* 7; *Antrrh.* VIII,30; *Inst.* [r.b.]; *In Prov.* 54.212
 126,2 *In Prov.* 47
 126,5 *Pr.* 90
 127,5 *Ep.* 35
 128,3 *Or.* 148
 128,5-6 *Antrrh.* II,33

131,1 *Ep.* 56,8; *De mal.cogit.* 13
 131,3-5 *Antrrh.* I,20
 131,14 *Antrrh.* VI,26
 134,6 *Ep.fid.* 9
 136,4 *Antrrh.* V,13
 136,9 *Mon.* 45
 138,7 *Ep.fid.* 10
 138,13 *Prot.*
 138,16 *Ep.* 28,5
 138,22 *De mal.cogit.* 10
 139,2 *In Prov.* 69
 139,5 *In Prov.* 69
 139,6 *Antrrh.* III,25.VII,11; *Ep.* 17,3; *De mal.cogit.* 30
 139,8 *De mal.cogit.* 34
 139,11 *Antrrh.* IV,49
 140,4 *In Prov.* 173
 140,9 *Prot.*
 141,4 *Ep.* 17,3; *De mal.cogit.* 30
 141,8 KG IV,70; *Ep.* 56,1
 142,3-4 *Antrrh.* VI,27
 142,5 *In Eccl.* 3
 142,10 *Cherub.S.*
 143,4 *Antrrh.* 26
 144 *Mel.* 19
 144,3 KG I,71 (S₂)
 144,14 *Eul.* 29
 145,8 *Eul.* 19
 146,4 *In Eccl.* 6
 146,5 KG I,71 (S₁); *In Eccl.* 6
 146,6 *Pr. Prl.*
 146,9 *De mal.cogit.* 18

Pr

1,1 *In Prov.* 1-2
 1,2 *In Prov.* 3.202
 1,3 *In Prov.* 4
 1,7 *In Prov.* 5-6.20.122.382
 1,9 *In Prov.* 7
 1,13 *In Prov.* 8-9
 1,14 *In Prov.* 10
 1,17 *In Prov.* 11
 1,20 *In Prov.* 99
 1,20-21 *In Prov.* 12

1,26 *In Prov.* 13
 1,26-27 *Antrrh.* II,34
 1,27 *In Prov.* 14
 1,30 *In Prov.* 15
 1,32 *In Prov.* 16
 1,33 *In Prov.* 17
 2,1 *In Prov.* 18; *In Eccl.* 39
 2,2 *In Eccl.* 39
 2,3 *In Prov.* 19
 2,5 *In Prov.* 20
 2,9 *In Prov.* 21
 2,12 *In Prov.* 22
 2,17 *In Prov.* 23.64; *In Eccl.* 32
 2,19 *In Prov.* 24-25
 2,21 *In Prov.* 26
 3,1 *In Prov.* 27
 3,3-4 *Antrrh.* III,27
 3,5 *In Prov.* 28
 3,6 *In Prov.* 28
 3,8 *In Prov.* 29
 3,11-12 *Ep.* 42,3
 3,15 *In Prov.* 30-31.135
 3,18 *Pr. Prl.*; *In Prov.* 32
 3,19-20 *In Prov.* 33
 3,22 *In Prov.* 34
 3,23 *In Prov.* 35
 3,24-25 *In Prov.* 36
 3,24-28 *De mal.cogit.* 27
 3,27-28 *Antrrh.* III,28
 3,29 *Antrrh.* V,14
 3,30 *In Prov.* 37
 3,33 *In Prov.* 38
 3,34 *Antrrh.* VIII,31; *In Prov.* 39.162
 3,35 *In Prov.* 40
 4,2 *In Prov.* 41-42
 4,5 *In Prov.* 8
 4,6.8 *In Prov.* 197
 4,8 *In Prov.* 43
 4,9 *In Prov.* 44
 4,10 *In Prov.* 45
 4,15 *In Prov.* 46-47
 4,17 *Antrrh.* VIII,32; *In Prov.* 48.252
 4,18 *In Prov.* 49

4,19 *In Prov.* 50.58; *In Eccl.* 34
 4,21 *In Prov.* 51
 4,23 KG VI,52; *De mal.cogit.* 27.36
 4,25 *In Prov.* 52
 4,26 *In Prov.* 340
 4,27 *Octo Prl.*; *In Prov.* 53-54
 5,3 *In Prov.* 55
 5,3-4 *In Prov.* 56.211
 5,5 *In Prov.* 56-57
 5,6 *In Prov.* 58
 5,8 *In Prov.* 59.321
 5,9 *In Prov.* 60
 5,9 *De mal.cogit.* 14
 5,11 *In Prov.* 61
 5,14 *In Prov.* 62
 5,15 *In Prov.* 63.116
 5,18 *In Prov.* 64
 5,19 *In Prov.* 65-66
 5,20 *Antrrh.* II,35; *In Prov.* 68
 5,22 *In Eccl.* 33
 6,1 *In Prov.* 69
 6,3 *In Prov.* 69
 6,4 *Prot.*; *In Prov.* 70; *In Eccl.* 35
 6,4-5 *Ep.* 30,1
 6,5 *De mal.cogit.* 36
 6,6 *Ep.fid.* 12; *In Prov.* 71
 6,8 *Ep.fid.* 12; *Octo* 16; *In Prov.* 72-73
 6,9 *In Prov.* 74
 6,9-11 *Antrrh.* VI,28
 6,11 *In Prov.* 75
 6,13 *In Prov.* 76
 6,14 *In Eccl.* 5
 6,17 *In Prov.* 77
 6,19 *In Prov.* 78
 6,20.22 *In Prov.* 79
 6,23 *In Prov.* 80
 6,25-26 *Antrrh.* II,36
 6,26 *In Prov.* 81
 6,27 *In Prov.* 115
 6,27-28 *In Prov.* 82
 6,27-29 *Antrrh.* II,37
 6,29 *In Prov.* 83
 6,30 *In Prov.* 287B

6,30-31 *In Prov.* 84
 6,32 *In Prov.* 85
 6,34 *In Prov.* 86
 7,1 *In Prov.* 87
 7,4 *In Prov.* 64.88
 7,5 *In Prov.* 89
 7,6-10 *In Prov.* 90-91
 7,12 *De mal.cogit.* 36; *In Prov.* 92-93
 7,15-17 *In Prov.* 94
 7,19-20 *In Prov.* 95
 7,22 *In Prov.* 96
 7,26 *In Prov.* 97; *In Eccl.* 6
 8,2 *In Prov.* 98
 8,3 *In Prov.* 99
 8,5 *In Prov.* 100
 8,10-11 *In Prov.* 101
 8,13 *In Prov.* 102.299
 8,20 *Ep.* 16,1
 8,22 *Ep.fid.* 8
 9,2 *KG V*,32; *In Prov.* 103-104
 9,3 *In Prov.* 105-106
 9,5 *In Prov.* 103.107
 9,8 *In Prov.* 108
 9,8-9 *Ep.* 55,1
 9,9 *Ep.* 33,3
 9,10 *In Prov.* 109
 9,12 *In Prov.* 110-112
 9,13 *In Prov.* 113
 9,17 *In Prov.* 114
 9,18 *Ep.* 55,2; *De mal.cogit.* 14; *In Prov.* 115-116
 10,2 *In Prov.* 117
 10,3 *Antrrh.* I,21; *In Prov.* 118
 10,4 *De mal.cogit.* 1
 10,12 *Antrrh.* V,15
 10,17 *In Prov.* 119.148
 10,18 *Antrrh.* V,16; *In Prov.* 120
 10,19 *Antrrh.* VII,12; *Octo Prl.*; *In Eccl.* 35
 10,23 *In Prov.* 64
 10,24 *In Prov.* 121
 10,27 *In Prov.* 122; *In Eccl.* 59
 10,30 *In Prov.* 123
 10,32 *In Prov.* 124
 11,4 *Antrrh.* III,29

11,14 *In Prov.* 125
 11,15 *In Prov.* 126
 11,16 *De mal.cogit.* 41
 11,17 *In Prov.* 127
 11,19 *In Prov.* 204
 11,21 *In Prov.* 128
 11,24 *In Prov.* 129
 11,25 *Antrrh.* V,17
 11,26 *In Prov.* 130
 11,27 *In Prov.* 131
 11,29 SCh 340, p.475
 11,30 *Ep.* 54,2; *In Prov.* 32.132.325
 12,2 *In Prov.* 133
 12,10 *Antrrh.* V,18
 12,11 *Antrrh.* I,22; *In Prov.* 203
 12,16 *Antrrh.* V,19
 12,25 *Octo* 10; *Cap.cogn.* 19
 12,27 *Antrrh.* V,20
 12,28 *Antrrh.* V,21; *De mal.cogit.* 32
 13,4 *Rer.* 8
 13,8 *Antrrh.* III,20
 13,12 *Antrrh.* VI,29
 13,20 *Antrrh.* VIII,33
 13,22 *In Prov.* 134
 14 *Ep.* 51,3
 14,7 *In Prov.* 135
 14,9 KG III,9 (S₂); *In Prov.* 136
 14,12 *Antrrh.* VII,13
 14,14 *In Prov.* 137
 14,18 *In Prov.* 138
 14,20 SCh 340, p. 475
 14,23 *Antrrh.* I,23
 14,29 *Antrrh.* V,22
 15,1 *Antrrh.* V,23
 15,6 *In Prov.* 139
 15,9 *In Prov.* 24
 15,10 *In Prov.* 140
 15,15 *In Prov.* 141
 15,17 *In Eccl.* 27
 15,18 *Antrrh.* V,24
 15,24 *In Prov.* 142
 15,26 *Antrrh.* V,25
 15,27 *In Prov.* 113.225; *In Eccl.* 18

15,28 *In Prov.* 143
 15,29 *In Eccl.* 27.35
 15,33 *In Prov.* 202
 16,10 *In Prov.* 144
 16,14 *In Prov.* 145
 16,16 *Antrrh.* III,21; *In Prov.* 146
 16,17 *In Prov.* 147
 16,22 *In Prov.* 148
 16,23 *In Prov.* 149
 16,24 *In Prov.* 72
 16,28 *In Prov.* 150
 16,30 *In Prov.* 151
 16,33 *In Prov.* 152
 17,1 *Antrrh.* I,24
 17,2 *Antrrh. Prl.*; *In Prov.* 153
 17,3 *Antrrh.* II,38
 17,4 *In Prov.* 154
 17,5 *In Prov.* 13.272
 17,6 *In Prov.* 155
 17,7 *In Prov.* 156
 17,8 *Ep.* 40,1
 17,9 *In Prov.* 157
 17,13 *In Prov.* 158
 17,14 *In Prov.* 159
 17,15 *In Prov.* 160
 17,16 *In Prov.* 161-162
 17,17 *In Prov.* 163-164
 17,20 *In Prov.* 165
 17,21 *In Prov.* 167
 17,22 *De mal.cogit.* 12
 17,23 *In Prov.* 41.166
 17,24 *In Prov.* 168
 17,25 *In Prov.* 167.169
 17,26 *In Prov.* 170
 17,27 *In Prov.* 171
 17,28 *In Prov.* 172
 18,1 *Antrrh.* VI,30; *In Prov.* 173
 18,2 *In Prov.* 174
 18,4 *In Prov.* 116
 18,5 *In Prov.* 175
 18,6 *In Prov.* 176
 18,8 *In Prov.* 178
 18,9 *In Prov.* 179

18,10 *In Prov.* 180
 18,12 *In Prov.* 181
 18,13 *Antrrh.* VII,14; *In Prov.* 182
 18,14 *In Prov.* 183
 18,16 *In Prov.* 184
 18,18 *In Prov.* 185
 18,19 *Antrrh.* VIII,34
 18,21 *In Prov.* 186
 18,22-23 *In Prov.* 187-188
 19,4 *In Prov.* 189
 19,5 *In Prov.* 190.198
 19,7 *In Prov.* 191-192
 19,8 *In Prov.* 8
 19,9 *In Prov.* 198
 19,10 *Antrrh.* I,25; *In Prov.* 193
 19,11 *In Prov.* 194
 19,12 *In Prov.* 195
 19,13 *In Prov.* 196
 19,14 *In Prov.* 197
 19,16 *In Prov.* 198
 19,17 *In Prov.* 199
 19,19 *In Prov.* 200
 19,20 *In Prov.* 201
 19,23 *In Prov.* 202
 19,24 *In Prov.* 203
 19,26 *In Prov.* 204
 19,27 *In Prov.* 205
 20,1 *Antrrh.* I,26; *In Prov.* 206
 20,2 *In Prov.* 207
 20,4 *Ep.* 41,4; *In Prov.* 209
 20,9 *Antrrh.* VIII,35; *Ep.* 12,2; *In Prov.* 210-212
 20,10 *In Prov.* 213-214
 20,11 *Antrrh.* VII,15
 20,12 *In Prov.* 215
 20,13 *In Prov.* 216
 20,17 *In Prov.* 77.114
 20,23 *In Prov.* 217
 20,24 *In Prov.* 218
 20,25 *Antrrh.* I,27; *In Prov.* 219
 20,26 *In Prov.* 220A-B.
 20,27 KG IV,67 (S₂); *In Prov.* 221
 20,29 *In Eccl.* 5
 21,9 *Antrrh.* I,28

21,3 *In Prov.* 222
 21,8 *In Prov.* 223
 21,9 *In Prov.* 224
 21,14 *In Prov.* 225
 21,16 *In Prov.* 226
 21,19 *In Prov.* 227
 21,10 *In Prov.* 228
 21,22 *In Prov.* 229
 21,23 *In Prov.* 230
 21,26 *In Prov.* 231
 21,31 *In Prov.* 232
 22,1 *Antrrh.* III,32; *In Prov.* 233
 22,2 *In Prov.* 234
 22,4 *In Prov.* 235.340
 22,5 *In Prov.* 236
 22,7 *In Prov.* 237
 22,8 *Antrrh.* I,58.III.33; *In Prov.* 238
 22,9 *In Prov.* 239
 22,10 *In Prov.* 240
 22,11-12 *In Prov.* 241
 22,13 *Antrrh.* IV,50; *In Prov.* 242
 22,14 *In Prov.* 243
 22,15 *In Prov.* 244
 20,16 *In Prov.* 245
 20,17 *In Prov.* 246
 23,17-18 *In Prov.* 231.273
 22,20 *In Prov.* 247
 22,24-25 *Antrrh.* V,26
 22,26 *In Prov.* 248
 22,26-27 *Antrrh.* VII,16
 22,28 *In Prov.* 249
 23,1.3 *In Prov.* 250-251
 23,6 *In Prov.* 252
 23,9 *Antrrh.* VII,17; *In Prov.* 253
 23,10 *In Prov.* 254
 23,17 *In Prov.* 255
 23,18 *In Prov.* 256
 23,20-21 *Antrrh.* I,29
 23,21 *In Prov.* 257
 23,22 *In Prov.* 258
 23,27 *In Prov.* 116
 22,30 *In Prov.* 259
 23,31 *In Prov.* 260-262

23,31-32 *Antrrh.* I,30
23,33 *In Prov.* 263
23,34 *In Prov.* 264
23,35 *In Prov.* 265
24,1 *Ep.* 55,2
24,3 *In Prov.* 292
24,6 *In Prov.* 266
24,7 *In Prov.* 267
24,9-10 *In Prov.* 268
24,11 *In Prov.* 269
24,13 *In Prov.* 270
24,15 *Rer.* 8; *In Prov.* 271
24,17 *In Prov.* 272
24,20 *In Prov.* 273; *In Eccl.* 28
24,21 *In Prov.* 274
24,22 *In Prov.* 275-279.
24,23 *In Prov.* 315
24,25 *In Prov.* 290
24,27 *In Prov.* 291-192
24,29 *Antrrh.* V,27
24,31 *In Prov.* 293
25,2 *In Prov.* 299
25,5 *In Prov.* 300
25,6 *In Prov.* 301
25,7 *In Prov.* 182
25,8 *De mal.cogit.* 5; *In Prov.* 302
25,8-9 *In Prov.* 303
25,9 *Octo Prl.*
25,10 *In Prov.* 65.304-305
25,11 *In Prov.* 306
25,12 *In Prov.* 307
25,13 *In Prov.* 308
25,15 *In Prov.* 309
25,17 *In Prov.* 310
25,19 *In Prov.* 311
25,20 *In Prov.* 312-313
25,21-22 *Antrrh.* V,28; *In Prov.* 314
25,23 *In Prov.* 315
25,24 *In Eccl.* 27
25,25 *Ep.* 5,2; 37,1; *In Prov.* 316
25,26 *In Prov.* 317
25,28 *In Prov.* 318
26,1 *In Prov.* 116

26,3 *Ep.* 39,1; *In Prov.* 319.364
 26,4-5 *Antrrh.* *Prl.*
 26,6 *In Prov.* 320
 26,7 *In Prov.* 321
 26,8 *In Prov.* 322
 26,9 *Ep.* 41,5
 26,10 *In Prov.* 323
 26,11 *Antrrh.* II,39; *In Prov.* 324
 26,15 *In Prov.* 325
 26,17 *In Prov.* 326
 26,20 *In Prov.* 327
 26,22 *Antrrh.* VII,18
 26,23 *In Prov.* 328
 26,24 *Antrrh.* I,33
 26,24-25 *Antrrh.* VII,19
 26,25 *In Prov.* 329-330
 27,2 *Antrrh.* VII,20
 27,4 *In Prov.* 60
 27,6 *Antrrh.* I,34
 27,7 *In Prov.* 331
 27,8 *In Prov.* 332
 27,9 *In Prov.* 333
 27,10 *In Prov.* 334-336
 27,13 *In Prov.* 337
 27,16 *In Prov.* 53
 27,18 *In Prov.* 338
 27,22 *In Prov.* 339
 27,23 *In Prov.* 340
 27,25 *De mal.cogit.* 17; *In Prov.* 341
 28,3 *In Prov.* 116.342; *In Eccl.* 25
 28,4 *In Prov.* 12.343
 28,7 *In Prov.* 344
 28,8 *In Prov.* 345; *In Eccl.* 14
 28,9 *In Prov.* 346
 28,13 *In Prov.* 347.369
 28,14 *Antrrh.* VIII,36
 28,15 *In Prov.* 348
 28,16 *In Prov.* 349
 28,17 *In Prov.* 350-351
 28,19 *In Prov.* 203.352
 28,21 *In Prov.* 353
 28,22 *In Prov.* 354; *In Eccl.* 14
 28,28 *In Prov.* 355

29,1 *In Prov.* 356
29,2 *In Prov.* 357
29,3 *In Prov.* 358A-B
29,4 *In Prov.* 359
29,7 *In Prov.* 360
29,10 *In Prov.* 362
29,11 *In Prov.* 363
29,18 *In Prov.* 364
29,19 *In Prov.* 365
29,21 *In Prov.* 366
29,23 *In Prov.* 367
29,24 *In Prov.* 368-369
29,26 *In Prov.* 370
30,2 *In Prov.* 280
30,4 *In Prov.* 281-284
30,6 *In Prov.* 285
30,8 *In Prov.* 286
30,9 *In Prov.* 287-288
30,10 *In Prov.* 289
30,17 *In Prov.* 294
30,31 *In Prov.* 295
30,32 *Octo* Prl.
31,4-5 *In Prov.* 12
31,5 *In Prov.* 296
31,6-7 *In Prov.* 297
31,8 *In Prov.* 354
31,9 *In Prov.* 298
31,10 *In Prov.* 371
31,11 *In Prov.* 372
31,13 *In Prov.* 373
31,15 *In Prov.* 374
31,18 *In Prov.* 375
31,19 *In Prov.* 376
31,21 *In Prov.* 377
31,22 *In Prov.* 378
31,24 *In Prov.* 379
31,27 *In Prov.* 227.380-381
31,30 *In Prov.* 382

Eccle

1,1 *In Eccl.* 1
1,2 *Antrrh.* III,24; *In Eccl.* 2
1,5 *Gn.* 20

1,7 *Mel.* 27
 1,11 *In Eccl.* 3
 1,13 *Antrrh. Prl.; In Eccl.* 4
 1,14.17 *In Eccl.* 12
 1,5 *In Eccl.* 5-6
 2,6 *In Eccl.* 7
 2,10 *In Eccl.* 8-9
 2,11 *In Eccl.* 10.12
 2,14 KG I,72; *In Eccl.* 11
 2,22 *In Eccl.* 12
 2,25 *In Eccl.* 13
 2,26 *In Eccl.* 14
 3,7 *Antrrh.* VII,21
 3,10 *In Eccl.* 15
 3,11 *Antrrh.* I,35; *De mal.cogit.* 17
 3,14 *In Prov.* 285; *In Eccl.* 17-18
 3,15 *In Eccl.* 19
 3,18 *In Eccl.* 20
 3,19 *In Eccl.* 21-22
 3,20 *Antrrh.* VIII,37
 4,1 *In Eccl.* 23
 4,2 *In Eccl.* 24
 4,4 *In Eccl.* 25
 4,5 *In Eccl.* 26
 4,6 *In Eccl.* 27
 4,8 *In Eccl.* 28
 4,11 *In Eccl.* 29
 4,12 *In Eccl.* 30
 4,13 *In Eccl.* 32
 4,14 *In Eccl.* 33
 4,17 *In Eccl.* 34
 5,1 *In Eccl.* 35
 5,3 *In Eccl.* 36
 5,5 *In Eccl.* 37
 5,7 *In Eccl.* 38
 5,9 *Antrrh.* III,35
 5,12 *In Eccl.* 39
 5,13 *In Eccl.* 40
 5,14 *In Eccl.* 41
 5,17 *In Eccl.* 42-45
 6,1 *In Eccl.* 46-47
 6,4 *In Eccl.* 52
 6,7 *In Eccl.* 48

6,8 *In Eccl.* 49
 6,9 *In Eccl.* 50-51
 6,10 *In Eccl.* 52
 7,1 *In Eccl.* 53-54
 7,2 *Antrrh.* I,36; *In Eccl.* 55
 7,3 *In Eccl.* 56
 7,5 *Antrrh.* II,40
 7,8 *In Eccl.* 57
 7,9 *Antrrh.* V,29; *In Eccl.* 58
 7,10 *In Eccl.* 59
 7,11 *In Eccl.* 60
 7,15 *In Eccl.* 61-62
 7,16 *Antrrh.* I,37; *In Eccl.* 63-64
 7,21 *Antrrh.* VIII,38
 7,25 *In Eccl.* 68
 8,2 *In Eccl.* 65
 8,8 *Gn.* 25
 8,11 *Antrrh. Prl.*; *In Eccl.* 25
 8,12 *In Eccl.* 66
 8,14 *In Eccl.* 67
 9,1 *In Eccl.* 68
 9,4 *Antrrh.* VIII,39
 9,10 *In Eccl.* 69
 9,12 *In Eccl.* 70
 10,4 *Antrrh.* II,41
 11,9 *In Eccl.* 71
 11,10 *KG VI*,34; *Antrrh.* V,30; *De mal.cogit.* 5; *In Eccl.* 73-73
 12,3 *KG II*,50

Ct

1,6 *Antrrh.* II,42
 4,9 *De mal.cogit.* 42
 8,7 *Antrrh.* V,31

Gb

1,5 *Antrrh.* II,43
 1,9 *Ep.* 52,5
 1,9-10 *Antrrh.* VII,22
 1,11 *Ep.* 28,3
 1,15 *KG II*,55 (S₂)
 1,21 *Antrrh.* III,26; *In Eccl.* 41
 2,4-5 *Antrrh.* IV,52
 2,10 *Antrrh.* I,38

3,8-9 *Antrrh.* IV,53
 4,4 *Antrrh. Prl.*
 4,19 *Octo* 18
 5,1 *Antrrh.* II,45
 5,17-18 *Antrrh.* VI,31
 6,18 *In Eccl.* 61
 7,1 *Antrrh.* II,44; *Cap.cogn.* 32
 7,14 *In Eccl.* 35
 7,20 *De mal.cogit.* 37
 8,2 *Eul.* 21
 8,8-9 *Antrrh.* VI,32
 9,8 *Ep.fid.* 3
 10,8-9 *Prot.*
 10,11 *Ep.* 1,2
 10,20-22 *Antrrh.* VI,34
 12,5 *De mal.cogit.* 34
 13,4 *Antrrh.* VIII,40
 13,7 *Antrrh.* VIII,41
 14,4 *Antrrh.* VIII,42; *Ep.* 12,2
 14,14 *Antrrh.* IV,54
 16,7 *Ep.* 41,5
 17,6 *Prot.*
 19,16 *Ep.* 1,4
 19,20.26 *Ep.* 1,2
 22,3 *Antrrh.* VIII,43
 22,13-14 *Ep.* 42,2
 25,6 *Octo* 18
 30,24 *De mal.cogit.* 12
 31,8 *Octo* 19
 32,9 *In Eccl.* 59
 34,9, *Antrrh.* VI,34
 34,10-11 *Antrrh.* II,46
 38-39 *Ep.* 1,2
 39,30 *De mal.cogit.* 18
 40,3 *Apo Evagrius* 7
 40,19 KG VI,36; *Ep.*, 27,2; *In Eccl.* 25
 40,25 KG V,37
 41,11 *Antrrh.* II,47
 41,20-21 *De mal.cogit.* 11
 41,23-24 *De mal.cogit.* 19
 41,25 KG VI,36; *Ep.* 27,2; *In Eccl.* 25
 41,26 *In Prov.* 227.380

Sap

1,4 *Ep.* 29,2; *Ep.fid.* 12; *In Prov.* 32.292; *In Eccl.* 5
1,6 *Ep.* 47,1; *De mal.cogit.* 37
1,7 *Ep.fid.* 10; *Mag.*
1,13 *Mel.* 33
2,23-24 *Mel.* 58
2,24 *In Eccl.* 46
4,12 *Rer.* 6; *Inst.* [r.l.] 2
6,18 *Ep.* 40,1
7,26 *Mel.* 18
13,3 *Ep.fid.* 12
17,12 *Cap.cogn.* 12

Sir

1,16 *Eul.* 24
4,21 *Antrrh.* I,32
11,9 *Octo* *Prl.*
16,19 *Or.* 100
18,16 *Rer.* 3
42,24 *Or.* *Prl*

Os

10,12 *Ep.* 62,4
13,7-8 *In Prov.* 183

Mi

2,10 *Antrrh.* I,39
4,5 *Antrrh.* VI,35
7,8 *Antrrh.* IV,55
7,9 *Antrrh.* VI,36
7,14 *Ep.* 9,1; 24,1

Gl

1,4 *Ep.* 5,3
2,10 *Or.* 100
2,20 *Gn.* 46
3,11 *Ep.* 16,2; 24,2
4,13 *Prot.*

Gn

1,4-5 *De mal.cogit.* 3
1,5 *Gn.* 34

Na

1,5 *Or.* 100
1,7 *Antrrh.* IV,56

Ab

2,1 *Or.* 70
2,3-4 *Antirrh.* VI,52
3,2 KG IV,11
3,8 *In Prov.* 232
3,18 *Antirrh.* I,40

Zc

1,9 *In Prov.* 189
1,12-13 *Or.* 81
3,2 *Antirrh.* VIII,44
14,12 *Antirrh.* IV,57

MI

3,20 *Pr.* Epil.; KG III,52; KG IV,29 (S₂); *In Prov.* 49.122.224.374

Is

1,6 *Ep.* 38,2; 51,2
1,13 *Octo* 10
1,19-20 *In Prov.* 15; *In Eccl.* 47
5,20 *Antrrh.* I,41; *In Prov.* 160
5,21 *Antrrh.* VIII,45
5,26 *Ep.* 9,1; 24,1
6,1 *De mal.cogit.* 41
6,2-3 *Seraph.*
6,5 *Or.* 79
7,4 *De mal.cogit.* 16
7,23-25 *Octo* 2
8,9-10 *Antrrh.* IV,58
9,6 *Mel.* 63; *Ep.fid.* 8
10,1 *Antrrh.* V,32
10,16 *Antrrh.* VII,23
11,1 *In Prov.* 244
11,2 *Mel.* 10; *In Prov.* 330
14,12 *Pr.* Prl 17; *Octo* 18; *De mal.cogit.* 19
14,13-14 *In Prov.* 23.301
14,30 *Antrrh.* II,48
19,17 *Antrrh.* VIII,46

25,1 *Ep.* 44,3
26,20 *Antrrh.* VI,52
27,1 *Ep.* 6,1; 28,2
30,20-21 *Antrrh.* I,42
32,6 *Antrrh.* II,49
35,6 *Cap.* 14
40,5 *Ep.* 51,3; *In Prov.* 323
40,6 *Ep.* 27,5; *Virg.* 18
40,6-8 *Antrrh.* VII,24
40,8 *Ep.* 27,5
40,13 *Ep.* 42,2
41,11 *Antrrh.* VI,37
43,26 *In Prov.* 369
50,5-8 *Antrrh.* IV,59
51,7 *Antrrh.* IV,60
53,2-3 *Ep.fid.* 5
53,4 *Ep.fid.* 8
53,7 *Ep.fid.* 8
54,14 *Antrrh.* IV,61
58,7 *Antrrh.* III,37; *Ep.* 47,2; 53,2
59,17 *Prot.*

Ger

1,8 *Antrrh.* IV,62
1,14 *In Prov.* 53
2,13 *Ep.fid.* 2; *In Prov.* 334
2,18 KG I,83
4,4 *Ep.fid.* 7
10,11 *Antrrh.* VIII,47
10,23 *Antrrh.* VIII,48
12,1 *In Eccl.* 67
14,7-8 *Antrrh.* VI,39
15,15 *Antrrh.* I,43
15,18 *Antrrh.* IV,63
16,2-4 *Rer.* 1
17,14 *Antrrh.* VII,25
17,18 *Antrrh.* IV,64
20,12 *Antrrh.* II,50
28,9 *Ep.* 51,2
38,16-17 *Antrrh.* VI,38

Lam

1,9 *Antrrh.* II,51

1,11 *Antrrh.* II,52
1,20 *Antrrh.* I,44
2,19 *Antrrh.* II,53
3,25-26 *Antrrh.* VI,40
3,27-31 *Antrrh.* VI,41
3,31-33 *Antrrh.* VIII,49
3,43-45 *Antrrh.* VIII,49a
3,53 *Antrrh.* VII,26
3,55-57 *Antrrh.* II,54
3,58 *Antrrh.* V,33
4,20 *Cap.cogn.s.* 58

Ez

1,18 *Cherub.*
3,9 *Antrrh.* IV,65
10,12 *Cherub.*
16,15-34 *Gn.* 20
18,4 *Antrrh. Prl.*
18,4.20 *De mal.cogit.* 18
18,20 *In Prov.* 77
28,9-10 *Antrrh.* VIII,49b
28,12 *De mal.cogit.* 14
31,9 *In Prov.* 23
36,26 *Ep.* 2,2; *Ep.fid.* 7

Dn

1,11-16 *Antrrh.* I,45
1,12.16 *De mal.cogit.* 35
2,19 *Or.* 80
3,35 *Antrrh.* VI,42
3,49-50 *In Prov.* 151
4,28-29 *Antrrh.* II,55
5,1-30 *De mal.cogit.* 8
13,55 *Antrrh.* VII,27
13,59 *Antrrh.* VII,28

Mt

1,1-2 *Antirrh.* I,46
2,1 *Ep.* 25,5
3,7 *Octo* 10
3,7-9 *De mal.cogit.* 12
3,12 *KG* II,26; *In Prov.* 220A
3,16 *Cap.cogn.* 5

4,1-10 *De mal.cogit.* 1
 4,6 *Or.* 96
 4,1-11 *Antirrh. Prl.*
 4,9 *Eul.* 34
 4,10 *Ep.* 39,2; *Ep.fid.* 3.11
 4,19 *Ep.* 27,2
 5,4 *In Eccl.* 55
 5,5 *Ep.* 59,2; *In Eccl.* 38
 5,6 *In Prov.* 348
 5,7 *Antirrh.* III,28; *Ep.* 32,2; 57,4; *In Prov.* 354
 5,8 *Ep.* 12,2; 27,1; 56,2; *Ep.fid.* 12; *In Prov.* 136.191
 5,9 *Eul.* 6
 5,10 *Antirrh.* V,34; *In Eccl.* 19
 5,13-14 *Gn.* 3
 5,14 *KG V*,74
 5,15 *In Prov.* 130
 5,19 *Antirrh.* VII,29
 5,20 *In Prov.* 139
 5,21-22 *In Prov.* 70
 5,22 *Antirrh.* V,35; *Ep.* 25,2
 5,23-24 *Or.* 147
 5,24 *Or.* 21
 5,25-26 *Ep.* 49,2
 5,26 *KG IV*,34; *Eul.* 13
 5,28 *Antirrh.* II,56; *Ep.* 8,3; *De mal.cogit.* 25
 5,37 *Octo Prl.*
 5,39 *Antirrh.* V,36; *Ep.* 60,3; *Eul.* 26; *De mal.cogit.* 32
 5,40 *Antirrh.* III,39; *Ep.* 60,3; *De mal.cogit.* 32
 5,42 *Antirrh.* III,40
 5,44 *In Prov.* 272
 5,44-45 *Antirrh.* V,37
 6,1 *Antirrh.* VII,30; *De mal.cogit.* 3
 6,5 *Antirrh.* VII,31; *De mal.cogit.* 3
 6,5-6 *Octo Prl.*
 6,6 *Ep.* 4,5; *Octo* 16
 6,7 *Or.* 151
 6,9 *Or.* 59
 6,10 *Or.* 31
 6,16 *Antirrh.* VII,32; *Ep.* 16,2; *De mal.cogit.* 3
 6,19 *Antirrh.* III,41
 6,20 *Octo* 8
 6,21 *De mal.cogit.* 6
 6,24 *Antirrh.* III,42; *Ep.* 53,1

6,25 *Gn.* 38; *Antirrh.* I,47
 6,25.31 *De mal.cogit.* 6
 6,32 *De mal.cogit.* 6
 6,33 *Or.* 39; *Rer.* 4
 7,2 *In Eccl.* 8
 7,3 *Antirrh.* VIII,43c
 7,6 *Pr.* Prl 60; *Ep.* 59,2
 7,7 *Or.* 30; *Mel.* 17
 7,12 *Antirrh.* III,43; *Octo Prl.*
 7,14 *Antirrh.* I,48; *Ep.* 20,3; *Prot.*
 7,16 *Ep.* 62,4
 7,21 *Ep.* 8,3; *In Eccl.* 8
 8,12 *Apo Evagrius* 1
 8,17 *Ep.fid.* 8
 8,20 *Ep.* 3,2; *Octo* 10
 8,22 *Antirrh.* VI,43; *Rer.* 5; *De mal.cogit.* 18
 8,26 *Ep.* 6,3; 51,2; *De mal.cogit.* 25
 8,30-32 *Antirrh.* IV,66
 8,31 *Ep.* 28,3
 9,2-7 *KG VI*,64
 9,12 *Ep.* 42,1; 52,4
 10,16 *Ep.* 16,6
 10,29 *De mal.cogit.* 6; *Eul.* 13
 10,34 *KG VI*,6
 10,42 *Ep.* 37,3
 11,15 *De mal.cogit.* 18
 11,20-21 *In Prov.* 303
 11,28-30 *In Prov.* 34
 11,29 *Ep.* 36,3; 56,9; *De mal.cogit.* 13
 11,30 *Rer.* 2
 12,28 *Mel.* 7
 12,35 *Ep.* 47,1
 12,36 *In Eccl.* 20
 12,26-37 *Antirrh.* VII,33
 12,28 *Ep.fid.* 11
 12,43 *In Prov.* 227.380
 12,43-44 *KG V*,30
 12,45 *De mal.cogit.* 14
 13,3-4 *Ep.* 6,1
 13,4.19 *Ep.* 41,4; 50,1
 13,7 *Ep.* 41,4; 50,1
 13,8 *Mel.* 68
 13,9 *De mal.cogit.* 18

13,19 *In Prov.* 18
 13,22 *Ep.* 19,2; *De mal.cogit.* 6
 13,23 *Ep.fid.* 12; *Eul.* 8
 13,24 *De mal.cogit.* 31
 13,24-25 *Ep.* 2,1; 43,2; *Mel.* 50
 13,24-30 *Eul.* 10
 13,24-31 *In Prov.* 358B
 13,25 *De mal.cogit.* 37; *Eul.* 28
 13,25.28 *Gn.* 44; *In Prov.* 22
 13,27 *Ep.* 18,2
 13,32 *Ep.* 50,1
 13,38 *In Prov.* 291; *In Eccl.* 38
 13,43 *De mal.cogit.* 18
 13,44 *Octo* 16
 13,55 *Ep.fid.* 5
 14,15-21 KG IV 57 (S₂)
 15,11 *Antirrh.* VIII,49d; *Rer.* 10
 15,19 *Ep.* 25,2; *In Prov.* 92
 15,32-38 KG IV,57 (S₂)
 16,19 KG IV,40
 16,20 *Ep.fid.* 3
 16,26 *In Prov.* 200
 17,1-8 KG IV,23
 18,10 *Or.* 113; *In Prov.* 189
 18,15 *Octo* Prl.
 18,26 *Par.*
 18,29 *Prot.*
 18,34 *Or.* 104
 19,11 *In Prov.* 250
 19,21 *Pr.* 97; *Or.* 17; *Ep.* 15; *De mal.cogit.* 32
 19,25 *Mon.* 17
 19,28 *In Prov.* 354
 19,29 KG IV,42; *Antirrh.* VI,44
 20,6 KG IV,26
 20,23 *Ep.fid.* 7
 21,12 *Ep.* 25,4
 21,12-13 *Gn.* 24
 21,31 *Ep.* 45,2
 21,42 *In Prov.* 224
 22,2-7 *De mal.cogit.* 22
 22,11-12 *In Prov.* 257.335
 22,11-13 *De mal.cogit.* 22
 22,32 KG VI,61

22,36-37 *Ep.* 56,3
 23,9 *Pr.* 95
 23,27 *In Prov.* 224
 24,22 *De mal.cogit.* 11
 24,29 KG IV,29 (S₂)
 24,35 KG I,20 (S₁); *In Prov.* 72
 24,36 *Ep.fid.* 6-7
 25,1-2 *Ep.* 20,2; 25,6; 28,1
 25,1-13 *Gn.* 7; *Virg.* 17.42
 25,29 *In Prov.* 337
 25,32-33 *In Prov.* 295.358B
 25,34-36 *Ep.* 62,2
 25,36 *Ep.fid.* 8; *De mal.cogit.* 11
 25,40 *Eul.* 10.26
 25,46 *In Prov.* 11
 26,14-16 *In Eccl.* 43
 26,26 *De mal.cogit.* 41
 26,41 *Antirrh.* II,57; *De mal.cogit.* 27; *In Prov.* 374; *In Eccl.* 35
 26,69-70 *Ep.* 55,1
 27,29 *Ep.* 51,3; *In Prov.* 236
 28,19 *Ep.fid.* 11
 28,20 *In Prov.* 16

Mc

1,2 *Ep.* 12,3
 1,3 *Ep.* 25,3
 1,10 *Cap.cogn.* 5
 2,11 *Or. Prl.*
 4,14 *Mel.* 68
 4,22 *Ep.* 54,2
 4,29 *Ep.* 41,5
 4,38 *Ep.* 6,1
 5,9 *Eul.* 4
 7,28 *Prot.*
 9,29 *Antirrh.* VIII,49e
 9,35 *Antirrh.* VIII,50
 9,48 *Apo Evagrius* 1; *Inst.* [r.b.]
 10,21 *Or.* 17
 11,5 *Ep.* 39,1
 10,23 *Antirrh.* III,44
 12,29-30 *Ep.* 56,3
 12,41-44 *Or. Prl.*
 12,44 *Rer.* 4

13,34 *Ep.* 11,3
14,38 *De mal.cogit.* 27
16,19 KG II,90; KG IV,21 (S₂)

Lc

1,26-38 KG VI,77 (S₂)
1,79 *Ep.* 5,2; 23; 50,1
2,32 *Ep.* 50,1
3,7-8 *De mal.cogit.* 12
3,11 *Antirrh.* I,49
3,14 *Ep.* 32,1
3,22 *Cap.cogn.* 5
4,1-13 *Antirrh. Prl.; Ep.* 6,3
5,5 *Or. Prl.*
6,20-26 *Eul.* 7
6,46-49 *Or.* 2; *Tria* 2
7,38 *Prot.*
8,2 *Prot.*
8,14 *Eul.* 15
8,15 *Ep.* 41,4
8,30 *Eul.* 4
8,32 *Eul.* 23
9,25 *Ep.* 45,1
9,62 *Ep.* 20,1
10,4 *Cap. cogn.* 7
10,6 *Eul.* 5
10,18 *Ep.fid.* 10
10,19 *Antirrh. Prl.; Ep.* 28,2
10,20 *Antirrh.* VII,34
10,27 *Octo prl.*
10,30 *De mal.cogit.* 17
10,30-34 *Ep.fid.* 5
10,41-42 *Rer.* 3
11,5-10 *Ep.fid.* 6
11,20 *Ep.* 59,3; *Mel.* 7
11,24-26 KG V,30
11,26 KG IV,59
11,33 *In Prov.* 130
12,22 *Gn.* 38
12,47 *Inst.* [r.l.] 24
12,47-48 *In Eccl.* 36
12,49 *In Prov.* 278
12,59 KG IV,34

13,32 KG I,90; KG III,9 (S₂); KG IV,26
 14,2 *Cap.* 16
 14,10 *Gn.* 29
 14,11 *Antirrh.* VIII,52
 14,18 *De mal.cogit.* 22
 14,26 *Antirrh.* VI,45; *Ep.* 55,3; 60,3
 14,28 *Prot.*
 15,4 *Ep.fid.* 5
 15,6.24 *Par.*
 15,7 *In Prov.* 341
 15,10 *In Prov.* 189
 15,16 *Mel.* 36
 15,23 *Ep.* 10,1
 16,1-8 KG I,60
 16,3 KG V,33 (S₂)
 16,5-8 KG V,33 (S₁)
 16,19-31 KG I,40; *De mal.cogit.* 31; *In Prov.* 62
 16,19-25 *In Eccl.* 69
 16,21 *Ep.* 59,2
 16,22 *Ep.* 7,1
 16,23-24.26-28 *Ep.* 59,3
 16,25 *In Eccl.* 53
 16,27-28 *Ep.* 59,3
 17,3 *In Prov.* 340
 17,3-4 *Antirrh.* V,38
 17,9 *Par.*
 17,10 *Antirrh.* VIII,5; *Octo Prl.*; *Mel.* 48; *Eul.* 20
 17,21 KG V,30; *Ep.* 15; *Ep.fid.* 12; *In Eccl.* 15
 18,1-6 *Or.* 88
 18,3 *Prot.*
 18,10-14 *Or.* 102.151
 18,13 *De mal.cogit.* 11; *Prot.*
 18,14 *Mon.* 96; *Prot.*
 18,19 *Ep.fid.* 3
 19,16-17 *Ep.* 36,2
 19,16-19 *Ep.* 23
 19,17 *Ep.* 37,3
 19,17-19 KG VI,24; *In Prov.* 134
 20,36 VI,24 (S₁)
 22,30 KG II,60
 22,31 KG I,25
 22,40 *De mal. cogit.* 27
 22,62 *Prot.*

23,25 *In Prov.* 350
23,42-43 *In Prov.* 13
24,18.32 *De mal.cogit.* 8

Gv

1,1 *De mal.cogit.* 41
1,3 *Ep.fid.* 6; *In Prov.* 287B
1,10 *In Eccl.* 38
1,14 *Ep.fid.* 5
1,16 *Ep.* 61,2; *In Eccl.* 48
1,18 *Expos.*
1,26 *Ep.* 25,5
1,29 *In Prov.* 236
1,32-34 KG IV,27
2,1-10 IV,57 (S₂)
3,3 *Mel.* 57
3,13 *In Prov.* 281
3,19 *In Prov.* 174
3,29 *In Prov.* 69. 304
4,6 *Ep.fid.* 1; *In Prov.* 63
4,11 *In Prov.* 51.63
4,14 *Ep.fid.* 2
4,21-24 *Pr.* 12
4,23 *Or.* 59
4,24 *Or.* 60
5,13 *De mal.cogit.* 6
5,19 *Ep.fid.* 9
5,22 KG I,65 (S₂); *In Prov.* 275. 370
5,35 *Ep.* 632,4; *In Prov.* 80
5,44 *Pr. Prl.*
6,9 *Ep.* 61,1
6,21 *Ep.* 6,3
6,33 *In Prov.* 203
6,38.42.51 *Ep.* 61,1
6,40 *Ep.fid.* 7
6,46 *In Prov.* 79
6,51-58 *In Eccl.* 13
6,54 *In Prov.* 61.77
6,57 *Ep.fid.* 4
8,12 *In Prov.* 80
8,23 KG IV,17
8,31-32 *In Prov.* 304
8, 34 *In Prov.* 153.289.332.366

8,44 *Antirrh.* VII,35; *In Prov.* 83.85
 9,1-7 KG IV,57 (S₂)
 10,1-18 *De mal.cogit.* 18
 10,2 *In Prov.* 241
 10,9 *Ep.fid.* 8
 10,10 *Mel* 62; *In Prov.* 368
 10,11 *Ep.* 9,2; *Ep.fid.* 8; *In Prov.* 241
 10,16 *Ep.* 24,1
 11,25 KG VI,7; *Ep.fid.* 4; *In Prov.* 176.202; *In Eccl.* 49.63
 10,34 *Ep.fid.* 3
 11,49-51 *Gn.* 21
 12,31 *In Prov.* 155
 13,2 *Mel.* 67
 13,23 *Mel.* 67
 13,27-28 *Mel.* 67
 13,34 *Antirrh.* V,39
 13,35 *Ep.* 6,4; 40,1
 14,1 *Ep.* 28,3; *Antirrh. Prl.* IV,67; *Ep.fid.* 3
 14,6 KG V,43; *Ep.* 17,1; 60,1; *Ep.fid.* 4.8; *In Prov.* 45.176.202; *In Eccl.* 49.63
 14,28 *Ep.fid.* 5.7
 15,1.5 *In Prov.* 111
 15,6 *Inst.* [r.b.]
 15,10 *Antirrh. Prl.*
 15,15 *In Prov.* 69.143.189.304
 16,21 *Octo* 11
 16,33 *Ep.* 60,1
 17,3 KG IV,42; *Ep.fid.* 3; *In Prov.* 274
 17,21 *Mel.* 22; *Ep.fid.* 7
 17,21-22 *In Eccl.* 25
 19,23 *Eul.* 24
 21,11 *Or. Prl.*

At

1,6-7 *Ep.fid.* 7
 1,7 *Ep.fid.* 6
 1,9.12 *Ep.* 25,5
 1,11 KG VI,56
 1,24 *Pr.* 46; *De mal.cogit.* 37; *In Prov.* 68.76.144
 2,5-13 KG IV,54 (S₂)
 2,44-45 *Antirrh.* I,50
 3,2-3 *Ep.* 5,3
 4,32 *Ep.* 59,1
 5,29 *Antirrh.* VI,46

5,41 *Antirrh.* IV,68
 7,44 *Ep.* 27,2
 7,59 *In Eccl.* 10
 8,20 *Antirrh.* VII,36
 9,2 *Ep.fid.* 8
 9,4 *Ep.fid.* 8
 9,15 *Pr. Prl* 23; *De mal.cogit.* 35; *Ep.fid.* 1.3; *In Prov.* 232
 10 *Ep.* 32,2
 10,9 *In Prov.* 379
 10,11-16 KG IV,46
 12,11 *Ep.* 58,1
 14,22 *Antirrh.* I,51
 15,8 *De mal.cogit.* 37; *In Prov.* 68.76.144
 17,2 *De mal.cogit.* 11
 17,21 *Ep.* 25,6
 17,31 *In Prov.* 144.370
 18,15 *In Eccl.* 29
 20,34 *Octo* 8
 23,3 *In Prov.* 244
 27, 17-19 *De mal.cogit.* 3

Rm

1,1 *In Prov.* 105
 1,5 *Seraph.*
 1,14 *In Prov.* 72
 1,19 KG IV,2
 1,19-20 *Mel.* 8.38
 1,23 *Mel.* 46
 1,30 *In Prov.* 94
 2,5 *In Prov.* 134
 2,11 *Cap.cogn.* 49; *In Eccl.* 52
 2,13 *In Prov.* 27.246; *In Eccl.* 57
 2,15 *In Prov.* 240
 2,23 *In Prov.* 87.204.299.344
 2,29 *De mal.cogit.* 35
 5,3 *Ep.* 1,5
 5,3-4 *Ep.* 42,3
 5,3-5 *Antirrh.* IV,69
 5,10 *In Prov.* 120.143
 5,14 KG V,1; KG VI,3 (S₂)
 6,8 *De mal.cogit.* 38; *In Eccl.* 24.54
 6,22 *In Prov.* 71
 7,23 *Eul.* 6.22

7,23-25 *Eul.* 22
 8,2 *Ep.fid.* 10
 8,6 *Eul.* 23
 8,15 KG VI,51; *Ep.* 23; *Eul.* 23; *In Prov.* 78.101,163.169.210; *In Eccl.* 28
 8,17 KG III,72; KG IV,8; *Ep.* 37,2; *Eul.* 56
 8,18 *Antirrh.* IV,70; *Rer.* 11
 8,20-22 *In Prov.* 164
 8,26 *Or.* 43; *Eul.* 30; *In Eccl.* 35
 8,29 KG II,36; KG VI,34 (S₂); KG VI,89
 8,35 *Antirrh.* V,40
 8,38-39 *Or.* 112
 9,5 KG VI,14 (S₁)
 9,20 *In Eccl.* 52
 9,32-33 *In Prov.* 183
 11,25 *Ep.* 37,3
 11,33 KG IV,30; *Seraph.*; *In Eccl.* 43
 12,1 *Prot.*
 12,5 *Ep.* 59,1
 12,8 *Ep.* 17,12; *De mal.cogit.* 30
 12,9 *Ep.* 41,1
 12,8-9 *Antirrh.* III,45
 12,11 *In Eccl.* 29
 12,13 KG I,66
 12,12 *Antirrh.* VI,47
 12,15 *Ep.* 60,2
 12,15-16 *Antirrh.* V,41
 12,17 *Antirrh.* V,42
 12,21 *Octo Prl.*
 13,7 *Ep.* 49,2
 13,10 *Ep.* 25,1
 13,14 *Pr.* 53; *Antirrh.* I,52; *Inst.* [r.b.]
 14,2 *Antirrh.* I,53; *In Prov.* 103
 14,3 *Antirrh.* VIII,53.VIII.54
 16,12 *Ep.* 22,2
 16,27 *Ep.fid.* 3

1 Cor

1,5 *In Prov.* 155.237; *In Eccl.* 47
 1,8 *Or.* 136
 1,20 *In Prov.* 84; *In Eccl.* 27
 1,24 *In Prov.* 105.194
 1,30 *Ep.fid.* 9; *In Eccl.* 11
 1,31 *In Prov.* 194

2,11 *Ep.fid.* 11
 3,1-2 *Ep.* 41,5
 3,2 *Ep.* 61,1; *In Prov.* 103.153.210
 3,6 *Ep.* 46
 3,6-7 *Pr.* *Epil.*
 3,7 KG VI,30 (S₁)
 3,12 *Ep.* 52,3; *Or. Prl.*; *In Prov.* 195.356
 3,19 *Antirrh.* VII,37; *In Eccl.* 27
 3,22-23 *In Prov.* 287B
 3,29-30 *Vitiis*1
 4,1 *In Prov.* 153
 4,7 *Octo* 18; *Eul.* 10
 4,9 *De mal.cogit.* 6
 4,13 *Ep.* 26; *Or.* 121
 4,15 *In Prov.* 64
 4,20 *Ep.* 62,3
 5,4 *Antirrh.* *Prl.*
 5,5 *De mal.cogit.* 12
 5,8 *Ep.* 10,1; 33,3
 6,7-8 *Antirrh.* V,43
 6,9 *In Prov.* 92
 6,9-10 *Antirrh.* II,58
 6,13 *Ep.* 27,5
 6,18 KG I,66
 6,19 *Ep.fid.* 11
 7,1 *Pr.* *Prl* 36
 7,21-22 *Antirrh.* V,44
 7,31 KG I,26
 7,32-34 *Rer.* 1
 7,34 *Eul.* 19
 8,5-6 *Ep.* 48; *Ep.fid.* 3
 8,13 *In Prov.* 123
 9,7 *De mal.cogit.* 17
 9,24 *De mal.cogit.* 6; *In Prov.* 24
 9,25 *Antirrh.* *Prl.*I,54
 9,27 *Gn.* 37
 10,8 *Antirrh.* II,59
 10,10 *Antirrh.* VI,48
 10,13 *Antirrh.* IV,71
 10,25 *Rer.* 10
 11,3 *In Eccl.* 11
 11,3-7.13 *Ep.* 7,1
 11,10 *Or.* 145

12,4 *Mel.* 10
 12,8 *In Prov.* 101
 13,1-8 *Antirrh.* V,45
 13,3-7 *Eul.* 10
 13,4 *In Prov.* 358B
 13,4-5 *Ep.* 60,2
 13,9-10 *In Eccl.* 38
 13,9.12 KG V,3 (S₁)
 13,12 *Ep.* 27,2; *Ep.fid.* 7; *Inst.* [r.l.]13
 13,13 *Pr.* 38; *Or. Prl.*
 14,35 *Virg.* 33
 15,8 *Prot.*
 15,10 *Antirrh.* VIII,55; *Eul.* 33
 15,23 *Ep.fid.* 7
 15,24 *Ep.fid.* 7; *In Prov.* 118
 15,25 KG VI,15
 15,26 *In Prov.* 95
 15,27 KG VI,70
 15,28 KG VI,33; *Mel.* 22,31; *Ep.fid.* 8; *In Prov.* 118; *In Eccl.* 3.25
 15,40-41 *Cap.cogn.* 18
 15,41 KG III,27
 15,45 KG III,71
 15,50 *Ep.fid.* 7
 15,52 KG III,40.47.54 (S₂)
 15,53-54 KG III,33
 15,54-55 *Cap.cogn.* 59
 15,57 *Ep.* 24,3

2 Cor

1,9 *Ep.* 6,3
 1,9-10 *Antirrh.* IV,72
 2,7-8 *De mal.cogit.* 12
 2,11 *Ep.* 16,6
 3,6-7 *Pr. Epil.*
 3,17 *In Eccl.* 29
 3,18 *Ep.* 12,2
 4,7 *Ep.* 57,2; *Ep.fid.* 7
 4,8-11 *Antirrh.* I,55
 4,10 *Pr. Prl.* 38
 4,16 *Antirrh.* I,56
 4,18 *Antirrh.* III,46; *Ep.* 6,1
 5,1 *Antirrh.* I,57
 5,2 *Ep.fid.* 12

5,8-9 *Eul.* 24
 5,10 *Antirrh. Prl., Ep.* 37,2; 57,5
 5,17 *Antirrh.* IV,73; *Ep.fid.* 11
 5,21 *Ep.fid.* 8
 6,7 *Ep.* 8,1
 6,7-9 *Ep.* 11,4
 6,13 *In Prov.* 12
 6,14 *In Prov.* 156
 7,6 *Ep.* 57,2
 7,9-10 *Octo* 12
 7,10 *Antirrh.* IV,74; *Eul.* 6
 8,9 *In Prov.* 145
 8,14-15 *Rer.* 4
 9,6 *Antirrh.* III,47
 9,7 *Antirrh.* I,58
 10,4-5 *Ep.* 4,2; 25,1
 10,5 *Ep.fid.* 10; *In Prov.* 229
 10,17 *In Prov.* 194
 10,17-18 *Antirrh.* VII,38
 11,2 *Ep.* 52,6
 11,4 *Eul.* 34
 11,9 *Eul.* 9
 11,14 *Ep.* 29,4; *Eul.* 34; *In Prov.* 221
 11,14-15 *Antirrh.* VIII,56
 11,23-28 *Antirrh.* VI,49
 11,27 *De mal.cogit.* 6.35
 12,2 *Ep.fid.* 11
 12,4 *Ep.fid.* 3
 12,10 *Antirrh.* I,59
 12,14 *In Prov.* 170
 12,14-15 *Ep.* 61,1
 13,3 *In Prov.* 210

Gal

1,10 *Antirrh.* VII,39; *Ep.* 17,2; 18,4; *Octo Prl.*
 2,6 *Cap.cogn.* 49
 3,8 *In Prov.* 346
 3,13 *In Prov.* 304
 4,22-31 *KG I*,32
 5,14 *Ep.* 25,1
 5,17 *Eul.* 6; *In Prov.* 195
 5,22 *Antirrh.* V,46
 6,1 *Antirrh.* VIII,57

6,2 *Antirrh.* V,47

6,8 *In Prov.* 129

6,9 *Antirrh.* V,48

Ef

1,3 *Ep.* 60,1

1,9 *Ep.* 37,3; 61,1

1,13 *Ep.* 55,1

1,19 *Ep.* 37,2

1,22 *Ep.* 3,2

1,23 *Ep.* 31

2,1-2 *Vitiis* 4

2,11-13 KG VI,77 (S₁)

2,14 *Ep.* 39,5

2,19 *Ep.* 24,3; 33,3; 57,4

2,19-20 *In Prov.* 157

3,1-19 *In Prov.* 210

3,3.4.9 *Ep.* 37,3

3,6 *Ep.* 37,2

3,9 KG VI,77 (S₁)

3,10 KG I,43; KG II,2.21; KG III,11.81(S₁); KG IV,7; KG V,84; *Or.* 85 ; *Mel.* 39,65; *In Prov.* 333; *In Eccl.* 18

3,18 *In Prov.* 33.153

3,19 *In Prov.* 184

3,29 *Ep.* 61,2

4,1 *In Prov.* 260

4,1-2 *In Eccl.* 23

4,3 *Eul.* 5

4,6 *In Prov.* 64. 294

4,8 KG II,55 (S₁)

4,10 KG VI,76; *Ep.* 61,2

4,13 *Ep.* 41,5; 61,3

4,14 *In Prov.* 110.125.264

4,22 *Ep.* 60,4; 61,3; *Cap.cogn.* 50

4,22.24 *In Prov.* 227.277.300

4,26 *Pr.* 21

4,27 *Ep.* 55,5

4,26-27 *Antirrh.* V,49

4,28 *Rer.* 8; *In Prov.* 287B

4,30 *Ep.* 55,1

4,31 *Antirrh.* V,50

4,32 *Antirrh.* III,48

5,5 *Antirrh.* II,60

5,14 *In Eccl.* 35
 5,18-20 *Antirrh.* I,60
 5,19 *Pr.* 71; *Ep.* 36,2
 5,20-21 *Antirrh.* VI,50
 6,9 *In Eccl.* 52
 6,10-11 *Mag.*
 6,11.13 *Antirrh. Prl.; Eul.* 15
 6,11-17 *Or.* 136; *In Prov.* 9
 6,12 *De mal.cogit.* 6; *In Prov.* 357; *In Eccl.* 52
 6,14 *De mal.cogit.* 34
 6,16 KG V,31; *Antirrh. Prl.; Ep.* 27,4; *De mal.cogit.* 34; *In Prov.* 78.195
 6,17 KG V,28.34; *Ep.fid.* 11; *De mal.cogit.* 34; *In Prov.* 276
 6,18 *Or.* 128
 6,19 *Antirrh. Prl.*

Fil

1,11 *Ep.* 54,2
 1,23 *Mel.* 26
 1,29 *Antirrh.* VI,51
 2,4 *Antirrh.* III,49
 2,7 *Eul.* 4
 2,9 KG VI,27 (S₂); *In Prov.* 301
 2,10 *Ep.* 3,2
 2,14-15 *Antirrh.* V,51
 2,16 *Or.* 20
 3,2 *Ep.* 59,2
 3,5 *Pr. Pr.* Prl 6
 3,7-8 *Antirrh.* III,50
 3,8 *Ep.* 1,1; 11,1
 3,11 *Ep.fid.* 11
 3,12 *Antirrh.* VIII,58
 3,14 *De mal.cogit.* 6; *Octo* 8
 3,20 *Or.* 142
 3,21 KG VI,34 (S₂)
 4,4 *Ep.* 48
 4,5-6 *Antirrh.* I,61
 4,7 *Ep.* 39,5
 4,12 *Or. Prl.*
 4,12-13 *Antirrh.* I,62

Col

1,12 *Ep.* 55,5; *Or.* 136
 1,15 KG II,23 (S₁)

1,16 *In Eccl.* 52
1,18 KG IV,24; KG VI,89
1,19 KG VI,14 (S₁)
2,2 *Or.* 80
2,11 KG VI,7
2,14 *Ep.* 49,2
3,5 *Ep.* 27,5; *Octo* 3
3,5-6 *Antirrh.* III,51
3,8-9 *Antirrh.* V,52
3,9-10 *Ep.* 39,5; *De mal.cogit.* 39
3,10-11 *De mal.cogit.* 3
3,12.14 *In Prov.* 341
3,16 *Ep.* 36,2

1 Ts

1,5 *Or.* 80
2,4 *Octo Prl.*
2,6 *Pr.* 13
2,9 *Rer.* 8; *Eul.* 9
4,4 *Ep.* 57,2
4,10-12 *Antirrh.* I,63
4,13 *Ep.* 56,1
4,15-17 *Cap.cogn.s.* 59
5,2 KG III,73
5,8 *Mag.*; *Prot.*
5,14 *Ep.* 32,2
5,15 *Antirrh.* V,53
5,17 *Pr.* 49; *Antirrh. Prl.*; *Ep.* 19,2; *Octo Prl.*

2 Ts

1,5 KG I,82; KG II,59(S₂); KG III,47(S₁).68(S₁); KG VI,43(S₁).47(S₁)
3,8 *Eul.* 9
3,10 *Antirrh.* I,64

1 Tm

1,5 *Antirrh.* V,54
1,10 *In Prov.* 92
1,19 *Ep.* 6,1; *In Prov.* 110.125.266
2,4 *Gn.* 22; *Ep.* 10,3; 42,1;42,2; *In Prov.* 272
2,8 *Antirrh. Prl.*; *De mal.cogit.* 5.32
2,15 *Ep.* 41,5
3,10 *Or.* 136
3,15 *Gn.* 45

4,5 KG III,74
4,6 *Ep.* 6,5
5,6 *Rer.* 8
5,22-23 *Antirrh.* I,67
6,5 *Eul.* 1
6,7-8 *De mal.cogit.* 21
6,7-9 *Antirrh.* III,53
6,9 *De mal.cogit.* 3.22
6,10 *Antirrh.* III,54; *Ep.* 52,3; *De mal.cogit.* 1.21; *Octo* 7
6,11 *Ep.* 6,5
6,12 *Ep.* 22,1; 25,6; *Or.* 92.136
6,15 *In Prov.* 241
6,16 *Ep.fid.* 3
6,20 *In Prov.* 46.288.331
6,21 *In Prov.* 286

2 Tm

1,9 *Vitiis* 1
1,12.18 *Ep.* 34,2
1,18 *Ep.* 19,1; 32,1
2,4 *Rer.* 2
2,4-5 *Antirrh.* III,55
2,11 *In Prov.* 218; *In Eccl.* 24.54
2,14 *Ep.fid.* 9
2,21 *In Prov.* 179. *In Eccl.* 5
2,24 *Antirrh.* V,55; *De mal.cogit.* 32
3,12 *Antirrh.* V,56
4,7 KG III,60; KG V,3 (S₁); *De mal.cogit.* 35
4,7-8 *Antirrh. Prl., Ep.* 20,2
4,8 KG I,75; KG II,77(S₁); KG III,40(S₁).47(S₁); *Ep.* 25,6; 28,5; 34,2; *De mal.cogit.* 6.22; *Eul.* 11;
In Prov. 11

Tt

2,8 *De mal.cogit.* 37; *In Prov.* 86
2,12 *De mal.cogit.* 22; *Cap.cogn.* 14.38
3,2 *Antirrh. Prl.; De mal.cogit.* 13
3,5 *Vitiis* 1

Fm

18 *Antirrh.* V,27

Eb

1,3 *Mel.* 18.19

1,9 *Mel.* 7
 2,7 *Ep.fid.* 5
 2,9 *Ep.fid.* 5
 2,14 KG IV,13
 3,1 *Ep.fid.* 8
 3,2 *In Prov.* 29
 3,4 *Ep.fid.* 11
 4,14 *Ep.* 31
 5,4 *Antirrh.* VII,40
 5,6 *Ep.* 27,1
 5,12-13 *In Prov.* 103.153.210
 5,14 *In Prov.* 107
 6,8 *Ep.* 2,1
 6,15 *Ep.* 32,2
 7,2 *Octo* 16
 8,5 *Ep.* 27,2; 41,5; *Mel.* 12
 9,1-10 *Ep.* 41,5
 9,6-7 *Ep.* 56,7
 10,29 *In Prov.* 61
 10,36-38 *Antirrh.* VI,52
 11,1 *Eul.* 11
 11,6 *Ep.* 14
 11,37 *In Prov.* 155
 11,36-38 *Antirrh.* VI,54
 12,4 *Antirrh. Prl.; Or.* 136
 12,9 *Ep.* 58,3
 12,11 *Antirrh.* I,65
 12,14 *Gn.* 13
 12,22 *Ep.* 24,3; 39,1; 57,4; 58,4
 12,29 *In Prov.* 195
 13,2 *Eul.* 26
 13,5 *Antirrh.* III,56; *De mal.cogit.* 6
 13,14 *Antirrh.* VI,53
 13,16 *Antirrh.* I,66
 13,17 *Antirrh.* VI,55

Gc

1,2-4 *Antirrh.* VI,56
 1,5-6 *De mal.cogit.* 26
 1,12 *Antirrh.* VI,57
 1,13-14 *Antirrh.* II,61
 1,19-20 *Antirrh.* V,58
 1,22-24 KG IV,55

2,2-3 *Ep.* 16,4
3,1-2 *Antirrh.* VII,41
3,17-18 *Antirrh.* V,59
4,1 *Antirrh.* II,62
4,3 *Antirrh.* VII,42
4,4 *Antirrh.* I,68; *Ep.* 60,4
4,7 *Antirrh.* IV,75
4,11-12 *Antirrh.* V,60
5,13 *Rer.* 11
5,16 *Or.* 48

1 Pt

1,24 *Ep.* 27,5
1,24-25 *Virg.* 18
1,25 *Ep.* 27,5
2,9 *Ep.* 58,6
3,9 *Antirrh.* V,61; *Octo Prl.*
3,13-15 *Antirrh.* IV,76
4,5 KG I,82
4,11 *Antirrh.* III,56
4,12-13 *Antirrh.* II,63
5,7 *Rer.* 4; *De mal.cogit.* 6
5,8 *In Prov.* 242
5,8-9 *Antirrh.* II,64

2 Pt

1,19 *Ep.* 27,3
2,4 *Ep.* 57,4
2,5 *Ep.* 46
2,9 *Antirrh.* II,65
2,20 *De mal.cogit.* 14
2,22 *Ep.* 50,1
3,8 *Sent.*

1 Gv

1,5 KG I,35
1,8-9 *Antirrh.* VIII,59
2,9 *Antirrh.* V,62
2,15 *Antirrh.* VII,43; *Ep.* 4,3; 60,4; *Octo* 12
3,2 *Mel.* 62
3,15 *Antirrh.* V,63
3,17 *Antirrh.* III,57
3,18 *Antirrh.* III,58

4,8 *Ep.* 40,3; 44,2; 56,3; 60,2.4; *Eul.* 24
4,18 *Octo* 12
4,20 *Antirrh.* V,64
5,3-4 *Antirrh.* I,69

Gd

12 *Ep.* 27,3; 28,4; 58,5; *De mal.cogit.* 16; *Octo* 13
24-25 *Antirrh.* VIII,60

Ap

1,5 KG IV,24
2,1.8.12 *Gn.* 47
2,28 *Ep.* 27,3
3,1.7.14 *Gn.* 47
3,5 *Ep.* 57,5
5,8 *Or.* 77
8,3 *Or.* 76
12,3 *Ep.* 6,1
12,10 *Ep.* 52,5
13,8 *Ep.* 28,5
22,12 KG I,82
22,16 *Ep.* 27,3

Abbreviazioni

Testi di Evagrio

- A Eulogio*, L. COCO – EVAGRIO PONTICO, *A Eulogio. Sulla confessione dei pensieri. I vizi opposti alle virtù*, L. COCO (ed.), Milano 2006.
- Ad Eul.* – *Ad Eulogium*
- Ad virg.* – *Ad virginem*
- Contro i pensieri* – EVAGRIO PONTICO, *Contro i pensieri malvagi*, V. LAZZERI (ed.), Bose 2005.
- De or.* – *De oratione*
- Ep.* – *Epistula*
- Ep. ad Mel.* – *Epistula ad Melaniam*
- Gn.* – *Gnostikos*, SCh 357
- In Eccl.* – *Scholia in Ecclesiasten*, SCh 397
- In Prov.* – *Scholia in Proverbia*, SCh 340
- Pr.* – *Praktikos*, SCh 17-171
- G. BUNGE, TRATTATO PRATICO – EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico. Cento capitoli sulla vita spirituale*, G. BUNGE (ed.), Bose 2008.
- Le lettere*, PATRUCCO – M. FORLIN PATRUCCO, *Basilio di Cesarea. Le lettere*, vol. 1, Turin 1983.
- Per conoscere* – EVAGRIO PONTICO, *Per conoscere lui*, P. BETTILO (ed.), Bose 1996.
- ELTER – A. ELTER, *Gnomica I, Sexti Pythagorici, Clitarchi, Evagrii Pontici sententiae*, Lipsiae 1892.
- Gli otto spiriti*, F. MOSCATELLI – EVAGRIO PONTICO, *Gli otto spiriti della malvagità. Sui diversi pensieri della malvagità*, F. MOSCATELLI (ed.), Torino 2006.
- TU 39.4 – *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrios Pontikos*, H. GRESSMANN (ed.), TU 39.4, Leipzig 1913.
- V. MESSANA, *La preghiera* – EVAGRIO PONTICO, *La preghiera*, V. MESSANA (ed.), CTP 117, Roma 1994.

LIBRI E RIVISTE

- A. GUILLAUMONT, *Les 'Képhalaia Gnostica'* – A. GUILLAUMONT, *Les 'Képhalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Patristica Sorbonensia 5, Paris 1962.
- A. GUILLAUMONT, *Un philosophe* – A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au desert. Évagre le Pontique*, Paris 2004
- Aug – Augustinianum
- BAÁN – I.Z. BAÁN, *I due occhi dell'anima. L'uso, l'interpretazione e il ruolo della Sacra Scrittura nell'insegnamento di Evagrio Pontico*, SA 153, Roma 2011.
- BJRL – Bulletin of the John Rylands University Library

- CCSG – Corpus Cristianorum Scriptores Graeci
- COCCHINI – ORIGENE, *Commento alla Lettera ai Romani*, F. COCCHINI (ed.), vol. 1-2, Casale Monferatto 1985-1986.
- CORSINI – *Commento al Vangelo di Giovanni*, E. CORSINI (ed.), Torino 1995.
- CS – Cistercian Studies
- CTP – Collana di testi patristici
- CTP 14 – ORIGENE, *Omellerie sulla Genesi*, M. I. DANIELI (ed.), Roma 1978.
- CTP 51 – ORIGENE, *Omellerie su Levitico*, M. I. DANIELI (ed.), Roma 1985.
- CTP 108 – ORIGENE, *Omellerie su Giosue*, M. I. DANIELI (ed.), Roma 1993.
- CTP 123 – ORIGENE, *Omellerie su Geremia*, L. MORTARI, Roma 1995.
- CPT 155-156 – GIOVANNI CASSIANO, *Conferenze ai monaci*, L. DATTRINO (ed.), CTP 155-156; Roma 2000.
- DSp – *Dictionnaire de spiritualité*
- ECCA – Early Christianity in the Context of Antiquity
- ECopt – The Coptic Encyclopedia
- GCS – Griechischen christlichen Schriftsteller
- GCS, Clemens Alexandrinus II – CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, Buch I-VI, O. STAHLIN (ed.), GCS 15, Berlin
- GCS, Origenes Werke VI – ORIGENES, *Homilien zum Hexateuch*, W. A. BAEHRENS (ed.), GCS 29, Berlin 1920.
- GCS, Origenes Werke VIII – *Homilien zu I Samuel, zu, Hohlingen und zu den Propheten*, W. A. BAEHRENS (ed.), GCS 33, Berlin 1925.
- GNO – GREGORII NYSSENI *Opera*, auxilio aliorum virorum doctorum curavit WERNERUS JAEGER
- HL, BARTELINK – PALLADIO, *La Storia Lausiaca*, comm. G. J. M. BARTELINK, introd. C. MOHRMANN, trad. it. M. BARCHESI, Milano 1974.
- HMG – *Historia monachorum in Aegypto*, versione greca: *Historia Monachorum in Aegypto*, ANDRÉ – JEAN FESTUGIÈRE (ed.), Subsidia Hagiographica 53, Bruxelles 1971.
- HML – *Historia monachorum in Aegypto*, versione latina: TYRANNIUS RUFINUS, *Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum*, E. SCHULZ – FLÜGEL (ed.), Berlin 1990.
- J. KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus* – J. KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, Aldershot, Ashgate 2009.
- NDPAC – *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. 1-4, A. DI BERNARDINO (ed.), Genova – Milano 2008.
- Opere di Origene II* – ORIGENE, *Omellerie sull'Esodo*, M. SIMONETTI (ed.), trad. M. I. DANIELI, Roma 2005.
- Opere di Origene XI/5* – ORIGENE, *Commento a Matteo. Series/1*, G. BENDINELLI (ed.), trad. R. SCOGNAMIGLIO, note e comm. M. I. DANIELI, Roma 2004.
- Opere di Origene XI/6* – ORIGENE, *Commento a Matteo. Series/2*, G. BENDINELLI (ed.), trad. R. SCOGNAMIGLIO, note e comm. M. I. DANIELI, Roma 2006.
- OCA – Orientalia Christiana Analecta
- OCP – Orientalia Christiana Periodica

PINI – CLEMENTE ALESSANDRINO, *Gli Stromati. Note di vera filosofia*, G. PINI (ed.), Milano 1985.

POr – Patrologia Orientalis

RAM – *Revue d'ascétique et de mystique*

RESSA – ORIGENE, *Contra Celso*, P. RESSA (ed.), Brescia 2000.

RevBen – Revue Benedictine

SEA 72 – *'L'Epistula fidei' di Evagrio Pontico: Temi, contesti, sviluppi. Atti del II convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina*, P. BETTILOLO, (ed.), SEA 72, Roma 2000.

SIMONETTI, *I principi* – ORIGENE, *I principi*, M. SIMONETTI (ed.), Torino 2002.

M. SIMONETTI, *Lettera e/o – Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, SEA 23, Roma 1985.

SA – Studia Anselmiana

SA 38 – *Antonius Magnus Eremita 356-1956*, B. STEIDLE (ed.), SA 38, Roma 1956.

SpOr – Spiritualité Orientale

StPatr – Studia Patristica

StMon – Studia Monastica

SVF – Stoicorum Veterorum Fragmenta

TU – Texte und Untersuchungen

VigChr – Vigilie Christianae

Vita di Antonio, CREMASCHI – *Vita di Antonio*. ANTONIO ABATE, *Detti – Lettere*, L. CREMASCHI (ed.), Milano 1995.

Le sigla dei edizioni dei papiri: <<http://scriptorium.lib.duke.edu/papyrus/texts/clist.html>>

Bibliografia

LA BIBBIA

La Bible d'Alexandrie. L'Ecclesiaste, F. VINEL (ed.), Paris 2002.

Bibbia di Gerusalemme, F. VATTIONI (ed.), Bologna 1989.

Novum Testamentum Graece et Latine, E. NESTLE, K. ALAND ET ALII (ed.), Stuttgart 1979.

Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes editit ALFRED RAHLFS, Stuttgart 1979.

LE OPERE DI EVAGRIO

ANTOLOGIE

EVAGRIO PONTICO, *Per conoscere lui*, P. BETTIOLO (ed.), Bose 1996.

B. SARGHISSIAN, *S. Patris Evagrii Pontici vita et scripta*, Venetiis 1907.

SINKIEWICZ R., *Evagrius Ponticus. A Greek Ascetic Corpus*, Oxford 2003.

EDIZIONI DEI TESTI

PRACTICUS, CPG 2430

e C. GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le moine. Édition critique du texte grec (compte tenu des versions orientales). Traduction, commentaire et tables*, SCh 170-171, Paris 1971.

BAMBERGER J. E., *The Praktikos and The Chapters On Prayer*, Kalamzoo 1972, p. 12-42.

Trad. it. *Evagrio Pontico. Per conoscere lui*, P. BETTIOLO (ed.), Bose 1996, p. 193-215; EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico. Cento capitoli sulla vita spirituale*, G. BUNGE (ed.), Bose 2008.

GNOSTICUS, CPG 2431

ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Le Gnostique ou à celui qui est devenu digne de la science. Édition critique des fragments grecs. Traduction intégrale établie au moyen des versions syriaques et arménienne. Commentaire et tables*, A. e C. GUILLAUMONT (ed.), SCh 356, Paris 1989.

W. FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus (Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse. Neue Folge Bd. 13, 2)*, Berlin 1912, p. 546-553.

J. MUYLDERMANS, *À travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique. Essai sur les manuscrits grecs conservé à la Bibliothèque Nationale de Paris*, Louvain 1932, p. 70-75.

A. GUILLAUMONT, *Une nouvelle version syriaque du 'Gnostique' d'Évagre le Pontique*, Muséon 100 (1987) p. 161-169.

Trad. it., *Per conoscere*, p. 242-252.

KEPHALAIA GNOSTICA, CPG 2432

J. MUYLDERMANS, *Evagriana. Extrait de la revue Le Muséon*, t. 42, *augmenté de Nouveaux fragments grecs inédits*, Paris 1931, p. 52–59.

IDEM, *À travers la tradition*, art. cyt., 73, 74, 85, 89, 93.

I. HAUSHERR, *Nouveaux fragments grecs d'Évagre le Pontique*, OCP 5 (1939) 229–233.

P. GÉHIN, *Evagriana d'un manuscrit basilien (Vaticanus gr. 2028; olim Basilianus 67)*, *Le Muséon* 109 (1996) p. 59–85, p. 64–66.

A. GUILLAUMONT, *Les six Centuries des 'Képhalaia gnostica' d'Évagre le Pontique. Édition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double traduction française*, POr 28,1, Paris 1958.

W. FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus*, p. 48–422.

CAPITA COGNOSCITIVA, CPG 2433

J. MUYLDERMANS, *Evagriana. Extrait*, p. 38–44.

W. FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus*, p. 422–471.

ANTIRRHETICUS, CPG 2434

W. FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus*, 472–545.

O. HANSEN, *Bruchstücke der großen Sammelns, (Berliner sogdische Texte II)*, Wiesbaden 1954, p. 7–24.

Trad. it. *Contro i pensieri malvagi*, V. LAZZERI (ed.), Bose 2005.

EVAGRIUS OF PONTUS, *Talking Back. Antirrhetikos. A Monastic Handbook for Combating Demons*, D. BRAKKE (ed.), CS 229, Collegeville 2009.

SENTENTIAE AD MONACHOS, CPG 2435

H. GRESSMANN, *Nonnenspiegel und Mönchspiegel des Evagrius Pontikos*, TU 39.4 (1913) p. 152–165.

Trad. it. *Per conoscere*, p. 147–160.

AD VIRGINEM, CPG 2436

H. GRESSMANN, *Nonnenspiegel*, p. 146–151.

Trad. it., *Per conoscere*, p. 133–139.

EPISTULAE LXII, CPG 2437

C. GUILLAUMONT, *Fragments grecs inédits d'Évagre le Pontique*, In: J. DUMMER, *Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung* (TU 133), Berlin 1987, p. 209–221.

P. GÉHIN, *Nouveaux fragments grecs des Lettres d'Évagre*, *Revue d'Histoire des Textes* 24 (1994) p. 117–147.

P. GÉHIN, *Evagriana d'un manuscrit basilien*, p. 59–85.66–67.

W. FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus*, p. 564–611.

EVAGRIOS PONTIKOS, *Briefe aus der Wüste*, G. BUNGE (ed.), Trier 1986.

Trad. it. G. BUNGE, *Evagrio Pontico. Lettere dal deserto*, Bose 1995.

EPISTULA AD MELANIAM, CPG 2438

W. FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus*, p. 610–619.

Trad. ingl. M. PARMENTIER, *Evagrius of Pontus. Letter to Melania*, *Bijdragen* 46 (1985) p. 2–38.

SERMO SIVE DOGMATICA EPISTULA DE SANCTISSIMA TRINITATE (PSEUDO-BASILIIUS, *Epistula* 8), CPG 2439

Y. COURTONNE, *Saint Basile. Lettres I*, Paris 1957, p. 22–37.

J. GRIBOMONT, In: M. FORLIN PATRUCCO, *Basilio di Cesarea. Le lettere*, vol. 1, Torino 1983, p. 84-113.

RERUM MONACHALIIUM RATIONES, CPG 2441

PG 40, 1252d-1264c

Trad. it., *Per conoscere*, p. 167-175.

CAPITULA XXXIII, CPG 2442

PG 40, 1264d–1268b

CAPITA PARAENETICA, CPG 2443

A. ELTER, *Gnomica I, Sexti Pythagorici, Clitarchi, Evagrii Pontici sententiae* (Index Scholarum Bonnae, WS 1882 – 1893), Lipsiae 1892.

TRACTATUS AD EULOGIUM (PSEUDO-NILUS), CPG 2447

PG 79, 1093d–1140a

trad. it. EVAGRIO PONTICO, *A Eulogio. Sulla confessione dei pensieri. I vizi opposti alle virtù*, L. COCO (ed.), Milano 2006.

DE VITIIS QUAE OPPOSITA SUNT VIRTUTIBUS, CPG 2448

PG 79, 1140b–1144d

Trad. it. *Evagrio Pontico. A Eulogio. Sulla confessione dei pensieri e consigli di vita. I vizi opposti alle virtù*, L. COCCO (ed.), Cinisello Balsamo 2006, p. 125-135.

DE MALIGNIS COGITATIONIBUS, CPG 2450

Sur les Pensées, A. e C. GUILLAUMONT, P. GÉHIN (ed.), (SCh 438), Paris 1998.

Trad. it. EVAGRIO PONTICO, *Gli otti spiriti della malvagità. Sui diversi pensieri della malvagità*, F. MOSCATELLI (ed.), Cinisiello Balsamo 2006, p. 73-145.

DE OCTO SPIRITIBUS MALITIAE, CPG 2451

PG 79, 1145a–1164d

Trad. it. *Evagrio Pontico. Gli otto spiriti della malvagità. Sui diversi pensieri della malvagità*, p. 37-65.

DE ORATIONE, CPG 2452

PG 79, 1165a–1200c.

BAMBERGER J. E., *The Praktikos and The Chapters On Prayer*, Kalamzoo 1972, p. 52-80.

Trad. it. EVAGRIO PONTICO, *La preghiera*, V. MESSANA (ed.), Roma 1994.

CAPITA TRIA DE ORATIONE, CPG 2453

I. HAUSHERR, *De doctrina spirituali christianorum orientalium. Questiones et scripta I*, Romae 1933, p. 149-152.

INSTITUTIO SEU PARAENESIS AD MONACHOS, CPG 2454

PG 79, 1235a–1240b

SCHOLIA IN PSALMOS, CPG 2455

Sotto i nomi di Origene e Atanasio; il chiave si trova: M.J. RONDEAU, *Le commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique*, OCP 26 (1960) p. 307–348.

Selecta in psalmos, PG 12, 1054–1686.

PG 27, 60–545.

I.B. PITRA, *Analecta Sacra II*, Frascati 1884, p. 444–483; *Analecta Sacra III*, Paris 1883, p. 1–364.

SCHOLIA IN PROVERBIA, CPG 2456, 2457, 2458/4

Scholies aux Proverbes, P. GÉHIN (ed.), SCh 340, Paris 1987.

SCHOLIA IN ECCLESIASTEN, CPG 2458/5

Scholies à l'Ecclésiaste, P. GÉHIN (ed.), SCh 397, Paris 1993.

A. M. C. CASIDAY, *Evagrius Ponticus*, New York 2006, p. 131-149.

DE SERAPHIM, CPG 2459

J. MUYLDERMANS, 'Sur les Séraphins' et 'Sur les Cherubins' d'Évagre le Pontique dans les versions syriacque et arménienne, *Le Muséon* 59, p. 370-371.377.

DE CHERUBIM, CPG 2460

J. MUYLDERMANS, 'Sur les Séraphins' et 'Sur les Cherubins' d'Évagre le Pontique dans les versions syriacque et arménienne, *Le Muséon* 59, p. 371-372.

EXPOSITIO IN ORATIONEM DOMINICEM, CPG 2461

P. DE LAGARDE, *Catenae in Euangelia Aegyptiacae quae supersunt*, Gotinga 1886, p. 13-14.

FONTI ANTICHE

Das Amduat. Die Schrift des Verborgenen Raumes, E. HORNING (ed.), vol. 1-3, Wiesbaden 1963-1967.

AELIANUS

– *Claudii Aeliani Varia historia*, M. R. DILTS (ed.), Leipzig 1974.

Allegoristi dell'età classica. Opere e frammenti introd. R. RADICE, Milano 2007.

AMMON EPISCOPUS

Epistula ad Teophilum de Pachomio ed Theodoro: J. E. GOEHRING, *The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism*, PTS 27, Berlin-New York 1986.

AMMONAS

– *Epistulae*: PG 65,120-124; POr 11, p. 403-409; p. 410-423; POr 10, p. 567-616; *The Letters of Ammonas, Successor of Saint Antony*, trans. by D. J. CHITTY rev. by S. BROCK, Oxford 1979; B. McNARY-ZAK, *Useful Servanthood. A Study of Spiritual Formation in the Writings of Abba Ammonas. With Greek Corpus of Ammonas in English Translation* by N. Conic, L. Morey, R. U. Smith, jr., Collegeville, Minnesota 2010.

APOPHTEGHMATA

Collectio alphabetica: PG 65,71-440.

– *Collectio systematica: Les apophtegmes des Pères. Collection systématique. Chapitres I–IX*, J.C. GUY (ed.), SCh 387, 474, 498, Paris 1993-2005.
– *Vita e detti dei Padri del deserto*, L. MORTARI (ed.), vol. 1-2, Roma 1975.

ATHANASIUS ALEXANDRINUS

– *De decretis Nicaenae Sinodi*, *Athanasius Werke*, vol. II.1, H.-G. OPITZ (ed.), Berlin-Leipzig 1935, p. 1-45.
– *Epistula ad Marcellinum*: PG 27,12-45; ATANASIO DI ALESSANDRIA, *L'interpretazione dei salmi*, L. CREMASCHI (ed.), Bose 1995.
– *Lettere festali*; ANONIMO, *Indice delle 'Lettere festali'*, A. CAMPLANI (ed.), Milano 2003.
– *Oratio contra gentes*: ATHANASE D'ALEXADRIE, *Contre les païens*, P.-T. CAMELOT (ed.), SCh 18bis, Paris 1977.
– *Oratio contra arianos*, *Athanasius Werke*, vol. I.2-3, K. METZLER, K. SAVVIDIS (ed.), Berlin-New York 1998-2000.
– *Vita Antonii*: ATHANASE D'ALEXADRIE, *Vie d'Antoine*, G.J.M. BARTELINK (ed.), SCh 400, Paris 1994. *Vita di Antonio*. ANTONIO ABATE, *Detti-Lettere*, L. CREMASCHI (ed.), Milano 1995.

Anthologia graeca carminum christianorum, W. CHRIST, M. PARANIKAS (ed.), Leipzig 1871.

ANTONIUS MAGNUS

– *Epistulae*: G. GARITTE, *Lettres de S. Antoine, version géorgienne et fragments coptes*, in: *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol. 148 e 149 (con trad. latina), Louvain 1955; F. NAU, *La version syriaque de la première lettre de saint Antoine*, *Revue de l'Orient Chrétien*, 14 (1909), p. 282–297; SAINTE ANTOINE, *Lettres*, A. LOUF (ed.), Abbaye de Bellefontaine 1976; *The Letters of Saint Antony the Great*, trans. by D. J. CHITTY, Oxford 1995; *Vita di Antonio*. ANTONIO ABATE, *Detti-Lettere*, L. CREMASCHI (ed.), Milano 1995.

APOCRYPHA

- *Apocrifi dell'Antico Testamento*, P. SACCHI (ed.), Torino 1981.
- *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, a c. di M. ERBETTA, vol. 1-3, Casale Monferrato 1969.

ARISTIDES RHETOR

- *Opera*, S. JEBB (ed.), vol. 1-2, Oxford 1730.

AUGUSTINUS,

- *Confessiones*: AGOSTINO, *Le confessioni*, C. VITALI (ed.), Milano 1958.
- *Enarrationes in Psalmos XLIX*, 9, In: *Opere di SANT'AGOSTINO*, vol. XXV, *Esposizioni sui Salmi*. I, ac. di A. CORTICELLI, trad. R. MINUTI, Roma 1967, p. 1260-1263.
- *Sermo 270*, In: *Opere di SANT'AGOSTINO*, vol. XXXII/2 *Discorsi*, IV/2 (230-272/B) *Sui tempi liturgici*, P. BELLINI, F. CRUCIANI, V. TARULLI (ed.), Roma 1984, p. 1034-1037.

BASILIIUS CAESARIENSIS

- *Homiliae super psalmos*, PG 29, 209-494.
- *Homiliae in Hexameron*: BASILE DE CÉSARÉE, *Homélies de l'Hexaéméron*, S. GIET (ed.), SCh 26bis, Paris 2006; BASILIO DI CESAREA, *Sulla Genesi (Omelia sull'Essamerone)*, M. NALDINI (ed.), Fondazione Lorenzo Valla 1990.
- *Le lettere*, vol. 1, M. F. PATRUCCO (ed.), Torino 1983, p. 60-72.

BASILIIUS CAESARIENSIS (Ps.-)

- D. AMAND, M.-C. MOONS, *Une curieuse homélie grecque inédite sur la virginité, adressée aux pères de famille*, RB 63 (1953) p. 18-69. 211-238.

BARNABAS (Ps.-)

- *Epistula Barnabae, Épître de Barnabé*, R.A. KRAFT, SCh 172, Paris 1972; *I Padri apostolici*, A. QUACQUARELLI (ed.), Roma 1976.

CATENAE

- *Catena havniensis in Ecclesiasten in qua saepe exegesis servatur Dionysii Alexandrini*, A. LABATE (ed.), CSSG 24, Turnhout 1992.
- *La chaîne palestinienne sur le Psaume 118*, M. HARL, G. DORIVAL (ed.), SCh 189-190.
- *Anonymus in Ecclesiasten Commentarius qui dicitur Catena trium Patrum*, S. LUCA (ed.), CCSG 11, Turnhout 1983.
- U. D. HAGEDORN, *Die älteren griechischen Katenen zum buch Hiob*, PTS 40, 48, 53, 59. P. IUNIUS, *Catena graecorum patrum in beatum Iob*, London 1637.

CLEMENS ALEXANDRINUS

- *Excerpta ex Theodoto; Extraits de Theodoto*, F. SAGNARD (ed.), SCh 23, Paris 1948.

- *Paedagogus*, M. MARCOVICH, J. C. M. WINDEN (ed.), Supplements to *Vigilae Christianae* 61, Leiden-Boston 2002.
- *Stromata*; CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, O. STÄHLIN (ed.), *Clemens Alexandrinus II*, GCS, Berlin 1906; CLEMENTE ALESSANDRINO, *Gli Stromati. Note di vera filosofia*, G. PINI (ed.), Milano 1985.

Il Cristo. Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo, a c. d. A. ORBE, M. SIMONETTI, vol. 1, Fondazione Lorenzo Valla 2005.

CYRILLUS ALEXANDRINUS

- *Commentarius in xii prophetas minores*, PG 71,9-1061; PG 72, 9-364.
- *Commentarii in Iohannem*, PG 74,745C-D. PG 73, 9-1056; PG 74,9-756.

DEMOCRITUS PHILOSOPHUS

- DEMOCRITO, *Massime*, G. RUIU (ed.), Milano 2011.

DIDIMUS ALEXANDRINUS

- *Comentarii in Zachariam*: DIDYME L'AVEUGLE, *Sur Zacharie*, L. DOUTRELEAU (ed.), vol. 1-3, Sch 83-85, Paris 1962.

DIOGENES LAERTIUS

- *Diogenis Laertii Vitae philosophorum* edidit M. MARCOVICH, Stuttgart-Lipsia, Teubner, 1999-2002. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, vol. 1: Books I—X; vol. 2: Excerpta Byzantina; v. 3: Indices by H. GÄRTNER; DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, G. REALE, G. GIRGENTI, I. RAMELLI, Milano 2005.

DOXOGRAPHII GRAECI

- *Doxographi Graeci*, H. DIELS (ed.), Berlin 1879.

EUSEBIUS CAESARIENSIS

- *Historia ecclesiastica*; EUSEBIO DI CESAREA, *Storia Ecclesiastica e I martiri della Palestina*, testo greco con trad. di G. DEL TON, Roma-Parigi-Tournai-New York 1964.
- *Vita Constantini*; *Eusebius Werke I/1*, F. WINKELMANN (ed.), GCS, Berlin 1975.

FLAVIUS IOSEPHUS

- *Antiquitates Iudaicae*: FLAVIO GIUSEPPE, *Antichità giudaiche*, L. MORALDI (ed.), vol. 1-2, Torino 1998, 2006.

GENNADIUS SCHOLASTICUS

- *De viris inlustribus*, P. RICHARDSON (ed.), TU 14.1, Leipzig 1896.

GREGORIUS NAZIANZENSUS

- *Orationes*: GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 27-31 (Discours théologiques)*, P. GALLAY, M. JOURJON (ed.), SCh 250, Paris 1978; GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*, C. MORESCHINI (ed.), Milano 2002.

GREGORIUS NISSENIUS

- *Contra Eunomium*, *Gregorii Nysseni Opera*, vol. I-II, W. JAEGER (ed.), Leiden 1960.
- *Commentarius in Canticum Canticorum*, *Gregorii Nysseni Opera*, vol. VI, H. LANGERBECK (ed.), Leiden 1960; GREGORIO DI NISSA, *Omellie sul Cantico dei cantici*, C. MORESCHINI (ed.), CTP 72, Roma 1988.
- *De virginitate*: GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité*, M. AUBINEAU (ed.), SCh 119, Paris 1966.
- *De vita Moysis*, *Gregorii Nysseni Opera*, vol. VII, H. MUSURILLO (ed.), Leiden 1964.
- *Dialogus de anima et resurrectione*: GREGORIO DI NISSA, *Sull'anima e la risurrezione*, I. RAMELLI (ed.), Milano 2007.
- *In Hexameron*, *Gregorii Nysseni Opera*, vol. IV.1, H. R. DROBNER (ed.), Leiden-Boston 2009.
- *In inscriptiones psalmorum*, *Gregorii Nysseni Opera*, vol. V, J. MC DONOUGH, P. ALEXANDER (ed.), Leiden 1962; GREGORIO DI NISSA, *Sui titoli dei salmi*, A. TRAVERSO, CTP 110, Roma 1994.

HERODOTUS

- *Historiae*: ERODOTO, *Storie*, A. COLONNA, F. BEVILACQUA (ed.), vol. 1-2, Torino 1996.

HESICHIUS HIEROSOLIMITANUS

- *Commentarium in Leviticum*, PG 93,782-1179.

HIERONYMUS PRESBYTER

- SANCTI EUSEBII HIERONYMI, *Epistulae*, pars III: epistulae CXXI-CLIV, rec. I. HILBERG, CSEL 56, Vindobonae-Lipsiae 1918; SAN GIROLAMO, *Le lettere*, S. COLA (ed.), vol. 4, Roma 1997.

HIPPOLYTUS ROMANUS

- *De Christo et Antichristo*: IPPOLITO, *L'Anticristo*, E. NORELLI (ed.), Biblioteca Patristica 10, Firenze 1987.

Historia monachorum in Aegypto

- *Historia Monachorum in Aegypto*, A.-J. FESTUGIÈRE (ed.), *Subsidia Hagiographica* 53, Bruxelles 1971; TYRANNIUS RUFINUS, *Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum*, E. SCHULZ-FLÜGEL (ed.), Berlin 1990; RUFINO DI CONCORDIA, *Storia di monaci*, G. TRETTEL (ed.), Roma 1991.

HOMERUS

- *Ilias*: OMERO, *Iliade*, R. C. ONESTI (ed.), ET Classici, Torino 2005.
- *Odyssea*: OMERO, *Odissea*, R. C. ONESTI (ed.), ET Classici, Torino 2005.

IAMBlichus

- *De vita Pythagorica*: GIAMBlico, *La vita pitagorica*, m. GIANGIULIO (ed.), Milano 1991.

IOHANNES CASSIANUS

- *Conlationes Patrum*, M. PETSCHENIG (ed.), CSEL 13, Vindobonae 1886; GIOVANNI CASSIANO, *Conferenze ai monaci*, L. DATTRINO, CTP 155-156, Roma 2000.
- *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis. De Incarnatione contra Nestorium*, CSEL 17, M. PETSCHENIG, G. KREUZ (ed.), Wien 2004; GIOVANNI CASSIANO, *Le istituzioni cenobitiche*, L. D'AZALA VALVA, Bose 2007.

IOHANNES CHRYSOSTOMUS

- *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, PG 47,319-386.

IRAENEUS LUGDUNENSIS

- *Adversus haereses*: IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, A. ROUSSEAU, I. DOUTRELEAU (ed.), SCh 100; 152-153; 210-211; 263-264; 293-294, Paris 1969-1982.

ISAIAS

- *Le cinq recensions de L'ascéticon syriaque d'abba Isaïe*, R. DRAUGET (ed.), CSCO 293-294 Louvian 1968.

MACARIUS MAGNUS

- *Die syrische Überlieferung der Schriften des Makarios*, W. STROTHMANN, vol.1-2, Wiesbaden 1981.

ORIGENES

- *Commentarii in Iohannem; Commentaire sur saint Jean*, C. BLANC (ed.), SCh 120; 157; 222; 290; 385, Paris 1966-1992. *Commento al Vangelo di Giovanni*, E. CORSINI (ed.), Torino 1995; ORIGENE, *Commento al Vangelo di Giovanni*, E. CORSINI (ed.), Torino 1968.
- *Commentarii in Mattheum: Commentaire sur l'Evangile selon Matthieu*, t. 1, (lib. X – XI), R. GIROD (ed.), SCh 162, Paris 1970 ; ORIGENE, *Commento a Matteo. Series/1*, G. BENDINELLI (ed.), trad. R. SCOGNAMIGLIO, note e comm. M. I. DANIELI, Roma 2004; ORIGENE, *Commento a Matteo. Series/2*, G. BENDINELLI (ed.), trad. R. SCOGNAMIGLIO, note e comm. M. I. DANIELI, Roma 2006.
- *Commentario Canticum canticorum*, Biblioteca Patristica 42, M. A. BARBARA (ed.), Bologna 2005.
- *Contra Celsum; Contre Celse*, M. BORRET (ed.), SCh 132;136;147;227, Paris 1967 – 1976; *Contra Celso*, P. RESSA (ed.), Brescia 2000.
- *De oratione*, PG 11, 425 – 462; *La preghiera*, CTP 138, A. ANTONIONO, Roma 1997.
- *De Principiis; Traité des Principes*, H. CROUZEL, M. SIMONETTI (ed.), SCh 252-253; 268-269; 312, Paris 1978 – 1984; ORIGENE, *I principi*, M. SIMONETTI (ed.), Torino 2002.

- *In Exodum Homiliae, Opere di ORIGENE II. Omelie sull'Esodo*, M. SIMONETTI (ed.), trad. M. I. DANIELI, Roma 2005.
- *In Genesim Homiliae; Opere di ORIGENE I. Omelie sulla Genesi*, M. SIMONETTI (ed.), trad. M. I. DANIELI, Roma 2002.
- *In Iermiam Homiliae: Homélie sur Jérémie*, P. HUSSON, P. NAUTIN (ed.), SCh 232;238, Paris 1977; ORIGENE, *Omelie su Geremia*, L. MORTARI (ed.), CTP 123, Roma 1995.
- *In Leviticum Homiliae: Homélie sur le Lévitique*, M. BORRET, SCh 286-287, Paris 1981; *Omelie sul Levitico*, M.I. DANIELI (ed.), CTP 51, Roma 1985.
- *In Numeros Homiliae, Homélie sur les Nombres*, L. DOUTRELEAU (ed.), SCh 336;442;461, Paris 1996-2001; ORIGENE, *Omelie sui Numeri*, M.I. DANIELI (ed.), CTP 76, Roma 1988.
- *Omelie su Giosue*, M. I. DANIELI (ed.), Roma 1993.
- *The Philocalia of Origen*, J. A. ROBINSON (ed.), Cambridge 1893.
- *Il viaggio dell'anima*, M. SIMONETTI, G. BONFRATE, P. BOITANI (ed.), 2007.
- ORIGENES, *Geist und Feuer: ein Aufbau aus seinen Schriften*, H. U. von BALTHASAR (ed.), Salzburg 1938.

ORIGENE, EUSTAZIO, GREGORIO DI NISSA, *La maga di Endor*, M. SIMONETTI (ed.), Biblioteca Patristica 15, Firenze 1989.

PALLADIUS

- *Historia lausiaca*: C. BUTLER, 'The Lausiaca History' of Palladius. A critical Discussion Together with Notes in Early Egyptian Monachism, vol. 1-2, Cambridge 1904; *La Storia Lausiaca*, comm. G. J. M. BARTELINK, introd. C. MOHRMANN, trad. it. M. BARCHESI, Milano 1974.

PAOLO DI TAMMA

- *Opere*, T. ORLANDI (ed.), Roma 1988.

PAUSANIAS PERIEGETA

- *Descriptio Graeciae*: PAUSANIA, *Guida della Grecia*, L. BESCHI, G. MADDOLI, M. MOGGI, D. MUSTI, M. NAFISSI, M. OSANNA, V. SALADINO e M. TORELLI (ed.), vol. 1-9, Fondazione Lorenzo Valla 1982-2010 (previsti 10 voll.).

PHILO ALEXANDRINUS

- *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, R. RADICE (ed.), Milano 2005.

PLATO

- *Le opere*, vol. 1-5, E.V. MALTESE (ed.), Roma 2005.

PLOTINO

- *Enneadi*, G. FAGGIN (ed.), Milano 2010.

PLUTARCHUS

– *Plutarchi opera*, F. DÖBNER (ed.), vol. 1-5, Paris 1855-1868.

PORPHYRIUS

– PORFIRO, *L'antro delle Ninfe*, L. SIMONINI (ed.), Milano 2010.

Vita Pithagorae: Vie de Pythagore, Lettre à Marcella, E. DES PLACES (ed.), Paris Belles Lettres 1982.

Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric, transl. introd. and note by G. A. KENNEDY, Atlanta 2003.

QUINTILIANUS

– *Institutio oratoria: De l'Institution oratoire*, J. COUSIN (ed.), vol. 1-7, Paris 1975-1980.

SOCRATES SCHOLASTICUS

– *Historia ecclesiastica: SOCRATE DE CONSTANTINOPOLE, Histoire ecclésiastique*, livres IV-VI, P. MARVAL (ed.), SCh 505, Paris 2006.

SOZOMENOS

– *Historia ecclesiastica: SOZOMENE, Histoire ecclésiastique*, livres V-VI, G. SABBAAH (ed.), SCh 495, Paris 2005.

Suidae Lexicon, A. ADLER (ed.), vol. 1-2, Leipzig 1931.

Stoici antichi. Tutti i frammenti, R. RADICE (ed.), Milano 2006.

VITAE

– F. HALKIN, *Sancti Pachomii Vitae Graecae, Subsidia hagiographica* 19, Brussels 1932; L. Th. LEFORT, *Sancti Pachomii vita bohairice scripta*, CSCO 99-100, Louvain 1933-34; F. HALKIN, *Le corpus athénien de saint Pachome*, A.-J. FESTUGIÈRE (ed.), Genève 1982; *Vita copta di s. Pacomio*, F. MOSCATELLI (ed.), Praglia 1981.

– *Sinuthii archimandritae vita et opera omnia, I. Sinuthii vita bohairice*, CSCO 41, E.W. CRUM, J. LEIPOLDT (ed.), 1906.

– *Quatre eremites égyptiens. D'après les fragments coptes de l'Histoire Lausiaque*, prés. par G.BUNGE, tr. par A. DE VOGÜÉ, SpOr 60, Abbaye de Bellefontaine 1994; *Four Desert Fathers. Pambo, Evagrius, Macarius of Egypt & Macarius of Alexandria*, T. VIVIAN (ed.), New York 2004;

XENOPHON

– *Anabasis: SENOFONTE, Anabasi*, A. BARABINO, Milano 2003.

LIBRI ED ARTICOLI DI AUTORI MODERNI

- ABL M. C., *'And Scripture Cannot Be Broken'. The Form and Function of the Early Christians 'Testimonia' Collections*, Supplements to Novum Testamentum, Leiden 1999.
- ALLENDY R., *Le symbolisme des nombres*, Paris 1948.
- AMAND DE MENDIETA E., *La préparation et la composition des neuf 'Homélies sur l'Hexaéméron' de Basile de Césarée*, In: TU 129, Berlin 1985, p. 349-367.
- Animali simbolici. Alle origini del bestiario Cristiano I (agnello-gufo)*, M. P. CICCARESE (ed.), Biblioteca Patristica 39, Bologna 2002.
- Animali simbolici. Alle origini del bestiario Cristiano II (leone-zanzara)*, M. P. CICCARESE (ed.), Biblioteca Patristica 44, Bologna 2007.
- ARBESMANN R., *The 'Demonium Meridianum' and Greek Patristic Exegesis*, "Traditio" 14 (1958) p. 17-31.
- ARNOU R., *La contemplation chez anciens philosophes de monde grécs-romain*, DSp 2, 1716-1742.
- *Praxis et theōria : étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, Paris 1921.
- ARRANZ M., *Les prières de la Gonyklisia ou de la Genuflexion du jour de la Pontecôte dans l'ancien Euchologie byzantine*, OCP (1982) p. 92-123.
- ATSALOS B., *La terminologie du livre-manuscrit a l'époque byzantine. Première parte. Termes désignant le livre-manuscrit et l'écriture*, ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 1971.
- AYERES L., *Nicea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 2004.
- BAÁN I. Zs., *I «due occhi dell'anima». L'uso, l'interpretazione e il ruolo della Sacra Scrittura nell'insegnamento di Evagrio Pontico*, SA 153, Roma 2011.
- BALTHASAR H. U. von, *Die Hiera des Evagrius*, ZKTh 63 (1939), p. 86-106; p. 181-206.
- Parola e misterio in Origene*, Milano 1991.
- BAMMEL C.P.H., *Problems of the Historia monachorum*, *Journal Theological Studies* 47 (1996), p. 92-104.
- BATE H. N., *Some Technical Term of Greek Exegesis*, *Journal Theological Studies* 24 (1923), p. 59-66.
- BELL H. I., *Jews and Christianity in Egypt. The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy*, London 1924.
- BERNARDINI P., *Una pronta risposta al male: l'uso antirretico della Scrittura nel monachesimo egiziano*, *Adamantius* 14 (2008), p. 235-265.
- La Bibbia nell'antichità cristiana. Da Gesù a Origene*, E. NORELLI (ed.), Bologna 1993.
- Biblia patristica*, vol. III, Paris 1980.
- La biografia di Origene fra storia e agiografia. Atti del VI Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina*, A. M. CASTAGNO (ed.), Villa Veruchio 2004.
- BITTON-ASKHELONY B., *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London 2005.

- BLANCHARD M., GRIFFIN C., TIMBIE J., *The Armenian Version of the Life of Evagrius of Pontus*, *Theological Review* 5–6 (2000–2001) p. 25–37.
- BOCCILIONI PALAGI L., *Girolamo e le insidie del canto. Alcuni aspetti del mito di Orfeo nel mondo cristiano*, In: *Paideia cristiana. Studi in onore di Mario Naldini*, C. BURINI (ed.), Roma 1994, p. 467–476.
- BOHLING A., *Untersuchungen über die koptischen Proverbientexte*, Stuttgart 1936.
- BONSIRVEN J., *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris 1939.
- BOUTENEFF C., *Beginnings. Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives*, 2008.
- BRAKKE D., *Demons and the Making of the Monk. Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge-London 2006.
- BRIGHT P., *The Church as 'House of Truth' in the 'Letters' of Anthony of Egypt*, in: *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress* (Pisa, 27–31 August 2001), L. PERRONE – P. BERNARDINO – D. MARCHINI (ed.), Leuven 2003, p. 977–986.
- BROCK S.P., *'Una fontana inesauribile'. La Bibbia nella tradizione siriana*, Roma 2008. BROCKELMANN C., *Lexicon syriacum*, Gottingae 1928.
- BROEK VAN DER R., *The Teachings of Silvanus and the Greek Gnostic Tradition*, In: *Alexandrian Christianity*, Leiden 2006, p. 258–283.
- BROWN R. E., *Hermeneutics*, In: *The Jerome Biblical Commentary*, vol. 2, R. E. BROWN, J. FITZMYER, R. E. MURPHY (ed.), London 1984, p. 605–623.
- BRUYN T. DE, *Appeals to Jesus and the One 'Who Heals Every Illness and Every Infirmary' (Mt 4,23; 9,35)*, In: *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity: Proceedings of the Montreal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11–13 October 2006*, L. DI TOMMASO, L. TURCESCU (ed.), Leiden 2008, p. 65–82.
- BUNGE G., *Évagre le Pontique et les deux Macaire*, „Irénikon“ 56 (1983) p. 215–227; p. 323–360.
- *Das Geistgebet. Studien zum Traktat "De oratione" des Evagrius Pontikos*, Cologne 1987.
- *Hénade ou Monade? Au sujet de deux notions centrales de la terminologie évagrienne*, *Le Muséon* 102 (1989) p. 69–91.
- *"La Montagna intelligibile". De la contemplation indirecte à la connaissance immédiate de Dieu dans la traité De oratione d'Évagre le Pontique*, „Studia Monastica“ 42.1 (2000) p. 7–26.
- *Paternité spirituelle. La gnose chrétienne chez Évagre le Pontique*, SpOr 61, Abbaye de Bellefontaine 1994.
- *'Priez sans cesse'. Aux origines de la prière hésychaste*, „Studia Monastica“ 30 (1988) p. 7–16.
- *Vino dei draghi e pane degli angeli : l'insegnamento di Evagrio Pontico sull'ira e la mitezza*, Bose 1999.
- BUNDY D., *The Philosophical Structures of Origenism. The Case of the Expurgated Syriac Version (S I) of Kephalaia Gnostica of Evagrius*, In: *Origeniana quinta*, Leuven 1992, p. 577–584.
- BURKET W., *Star Wars or One Stable World? A Problem of a Presocratic Comogony (PDerev. Col. XXV)*, p. 167–174.

- BURTON-CHRISTIE D., *Word in the Desert: Scripture and Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, New York-Oxford 1993.
- BUTLER C., *Palladiana*, Oxford 1921.
- CALDERINI R., *Gli ἀγράμματοι nell'Egitto greco-romano*, "Aegyptus" 30 (1950) p. 14-41.
- The Cambridge History of the Bible*. vol. 1 *From Beginnings to Jerome*, P.R. ACKROYD, C.F. EVANS (ed.), Cambridge 1975.
- CANER D., *Wandering, Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London 2002.
- The canon debate*, L. M. McDONALD, J. A. SANDERS, (ed.), Peabody 2004.
- CAPPOZZO M., *I monasteri del deserto di Scete*, Todi 2009.
- CASIDAY A. M. C., *Evagrius Ponticus*, New York 2006.
- *Evagrius Ponticus' Use of Different Versions of Scripture*, *Adamantius* 11 (2005), p. 143-157.
- *Gabriel Bunge and the Study of Evagrius Ponticus. Review Article*, *St Vladimir's Quarterly* 48.2 (2004), p. 249-297.
- *Tradition and Theology in St John Cassian*, Oxford 2007.
- CASTAGNO A. M., *Corpo ed anima. Cura delle passioni, assimilazione a Dio: itinerari platonici fra II e III secolo*, In: *Origene maestro di vita spirituale. Origen: Master of Spirirtual Life. Milano, 13 – 15 Settembre 1999*, L. F. PIZZOLATO, M. RIZZI (ed.), Milano 2001.
- CASTELLANO A., *La exégesis de Orígenes y de HERACLEÓN a los testimonios del Bautista*, Santiago 1998.
- CHADWICK H., *Prayer at Midnight*, In: *Epektasis. Mélanges patristiques offertes au cardinal Jean Daniélou*, J. FONTAINE, CH. KANNENGIESSER (ed.), Beauchesne 1972, p. 47-49.
- CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, vol. 2, Paris 1970.
- CHARBBONNEAU-LASSAY L., *Il bestiario del Cristo*, vol. 1-2, Roma 1994.
- CHERUBINI R., *Conoscere Dio. 'Lettere' e altri scritti di Ammonas*, Città del Vaticano 2011.
- CHITTY D. J., *The Desert a City*, New York 1999.
- CLARK E., *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992.
- *Reading Renuntiation. Ascetism and Scripture in Early Christianity*, Princeton 1999.
- COCCHINI F., *L'<oggi> biblico: l'interpretazione origeniana di una scansione del tempo*, In: *Eadem, Origene. Teologo esegeta per una identità cristiana*, Bologna 2006, p. 71-78.
- Codices vaticani graeci*, rec. R. DEVREESE, vol. 3, In *Biblioteca Vaticana* 1950.
- Compendious Syriac Dictionary*, R. PAYNE SMITH (ed.), Oxford 1903.
- The Coptic Encyclopedia*, A. S. ATIYA (ed.), vol. 1-8, New York 1991.
- COUILLEAU G., *La liberte d'Antoine*, In: *Commandements du Seigneur et liberation evagelique*, J. GRIBOMONT (ed.), SA 70, Roma 1977, p. 13-40.
- MACCOULL L.S.B., *Paul of Tamma and the Monastic Priesthood*, *VigChr* 53 (1999) p. 316-320.
- CORRIGAN K., *Evagrius and Gregory of Nyssa. Mind, Soul and Body in the Fourth Century*, Ashgate 2009.
- COURCELLE P., *'Conosci te stesso' da Socrate a san Bernardo*, trad. F. FILIPPI, Milano 2001.

- CROUZEL H., *Origene*, Roma 1985.
- *Origene et la 'connaissance mystique'*, Paris 1961.
- CRUM W. E., *A Coptic Dictionary*, Oxford 1962.
- *Coptic Ostraca*, London 1902.
- *The Monastery of Epiphanius at Thebas*, vol. 2, New York 1926.
- *Der Papyruscodex saec. VI-VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham. Koptische theologische Schriften*, Strassburg 1915.
- *Magical Texts in Coptic I*, *The Journal of Egyptian Archaeology*, 20, 1/2 (1934), p. 51-53; *Magical Texts in Coptic II*, *The Journal of Egyptian Archaeology*, 20, 3/4 (1934), p. 195-200.
- *Catalogue of the Coptic manuscripts in the British Museum*, London 1905.
- CURTI C., *La terminologia esegetica nei 'Commentarii in Psalmos' di Eusebio di Cesarea*, In: *Quaderni di "Vetera Christianorum"* 20. *La terminologia esegetica nell'antichità. Atti del Primo Seminario di antichità cristiane Bari*, 25 ottobre 1984, Bari 1987, p. 79-99.
- DANIÉLOU J., *Bible et liturgie. La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, Paris 1958.
- *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970.
- *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, vol. 1, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris 1974.
- *Origène. Le génie du christianisme*, Paris 1948.
- *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1953.
- *'Sacramentum futuri'. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950.
- *La θεωρία chez Grégoire de Nysse*, In: *StPatr* 11, F. L. CROSS (ed.), Berlin 1972, p. 130-145.
- DAVIS S. J., *Biblical Interpretation and Alexandrian Episcopal Authority In the Early Christian Fayoum*, In: G. Gabra (ed.), *Christianity and Monasticism in the Fayoum Oasis*, Cairo-New York 2005.
- DAWSON R., *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley 1991.
- DECHOW J., *Dogma and Mysticism in Early Christianity: Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen*, Macon 1988.
- DEKKERS E., *Les ansciens moines cultivaient-ils la liturgie?*, „La Maison-Dieu” 51 (1957) p. 31-54.
- DESPREZ V., *Le monachisme promitif. Des origines jusqu'au concile d'Éphèse*, SpOr 72, Abbaye de Bellefontaine 1998.
- DEVREESE R., *Les anciens commentateurs grecs des Psaumes*, Studi e testi 264, Città del Vaticano 1970.
- *Chaînes exégétiques grecques*, In: *Dictionnaire de la Bible*, suppl. vol. I, Paris 1928, col. 1084-1233.
- *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, Paris 1954.
- DILLON J., *Magical Power of Names in Origen and later Platonism*, In: *Origeniana Tertia*, R. HANSON, H. CROUZEL (ed.), Roma 1985, p. 203-216.
- DODDS E. R., *Pagani e Cristiani in un'epoca di agnosca. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Constantino*, trad. G. LANATA, Firenze 1970.

- DORIVAL G., *Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes. Contributions a l'étude d'une forme littéraire*, vol 1-4, Spicilegium sacrum lovaniense. Études et documents 43-46, Leuven 1995.
- *Des commentaires de l'Écriture aux chaînes*, In: *Le monde grec ancien e la Bible*, C. MONDESERT (ed.), Paris 1984, p. 361-386.
- DRAGUET R., *L'Histoire Lausiaque, une oeuvre écrite dans l'esprit d'Evagre*, RHE, 41 (1946), p. 231-364; 42 (1947) p. 5-49.
- DRISCOLL J., 'Ad monachos' of Evagrius Ponticus. *Its Structure and a Select Commentary*, SA 104, Roma 1991.
- *The 'Circle of Evagrius': Then and Now*, In: *Il monachesimo tra eredita e aperture*, M. BIELAWSKI, D. HOMBERGEN (ed.), SA 140, Roma 2004, p. 61-73.
- *Exegetical Procedures in the Desert Monk Poemen*, In: M. LÖHRER, E. SALMANN (ed.), *Mysterium Christi: Symbolgegewart und theologische Bedeutung: Festschrift für Basil Studer*, SA116, p. 155-178.
- *Sposual Images in Evagrius Ponticus*, StMon 38 (1996) p. 243-256.
- DRISCOLL M. S., SHERIDAN S. G., *Every Knee Shall Bend: Liturgical and Ascetical Prayer in V-VII Century Palestine*, Worship 74 (2000), p. 130-137.
- DUPONT J., *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Bruges-Paris 1949.
- DYSINGER L., *Early Monastic Exegesis: The Basis of Spiritual Exercise and Spiritual Direction*, In: *Church, Society and Monasticism. Acts of the International Symposium Rome, May 31-June 3 2006*, E. LOPEZ-TELLO GARCIA-B. S. ZORZI (ed.), SA 146, Rome 2009.
- *Evagrius Ponticus, Exegete of the Soul*, <http://www.ldysinger.com/@books/Dysinger/00a_start.htm>
- *Healing Judgment: „Medical Hermeneutics” in the Writings of Evagrius Ponticus*, In: *Il monachesimo tra eredita e aperture*, M. BIELAWSKI, D. HOMBERGEN (ed.), SA 140, Roma 2004, p. 75-104.
- *The logoi of providence and judgement in the exegetical writings of Evagrius Ponticus*, StPatr 37, M. F. WILES, E. J. YARNOLD (ed.), Leuven 2001, p. 462-471.
- *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford 2005.
- *The Significance of Psalmody in the Mystical Theology of Evagrius Ponticus*, StPatr 30, E. A. LIVINGSTONE (ed.), Leuven 1996, p. 176-182.
- ECO U., *Il nome della rosa*, Mialno 1986.
- ENTRALGO L., *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, New Haven and London 1970.
- 'L'Epistula fidei' di Evagrio Pontico: *Temi, contesti, sviluppi. Atti del II convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina*, P. BETTIOLO, (ed.), SEA 72, Roma 2000.
- ERNEST J. D., *The Bible in Athanasius of Alexandria*, Boston-Leiden 2004.
- Exploring the origins of the Bible: canon formation in historical, literary, and theological perspective*, C. A. EVANS, E. TOV (ed.), 2008.
- FARKASFALVY D., *The Theology of Scirpture in S. Irenaus*, RevBen 78 (1968) s. 318 – 333.

- FÉGHALI P., *L'exégèse syriaque*, In: *Nos sources: arts et littérature syriaques*, Antelis 2005, p. 143-176.
- FERNÁNDEZ S., *Cristo Médico, según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina*, SEA 64, Roma 1999.
- FITZMYER J. A., '4Q Testimonia' and the New Testament, In: *Essays on Semitic Background of the New Testament*, Missoula 1974, p. 59-89.
- FOSSAS M., *L'Epistola ad Marcellinum di sant'Atanasio sull'uso cristiano del Salterio. Studio letterario, liturgico e metodologico*, StMon 39 (1997) p. 27-76.
- FRANK G., 'The Historia Monachorum in Aegypto' and Ancient Travel Writing, StPatr 30, E. A. LIVINGSTONE (ed.), Leuven 1996, p. 191-202.
- FURRER-PILLIOD CH. *Οροι καὶ ὑπογραφαί. Collections alphabétiques de définitions profanes et sacrées*, Studi e testi 395, Vatican 2000.
- GALLAND A., *Bibliotheca graeco-latina veterum patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum*, vol. 7, Venezia 1788.
- GAMBLE H. Y., *Libri e lettori nella chiesa antica. Storia dei primi testi cristiani*, Brescia 2006.
- GARAVELLI B. M., *Manuale di retorica*, Milano 1994.
- GARGANO G.I., *La teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei Cantici. Indagine su alcune indicazioni di metodo esegetico*, OCP 216, Roma 1981.
- GÉHIN P., *Les développements récentes de la recherche évagrienne*, OCP 70 (2004) p. 103-125.
– *La tradition arabe d'Évagre le Pontique*, *Collectanea Christiana Orientalia* 3 (2006) p. 88-104
- GENDLE N., *Cappadocian Elements in the Mystical Theology of Evagrius Ponticus*, TU 129, Berlin 1985, p. 373-384.
- GIORDA M., *Monachesimo e istituzioni ecclesiastiche in Egitto. Alcuni casi di interazione e di integrazione*, Bologna 2010.
- GIRARDET K., *Philologos" und „philologeín"*, *Klernomia* 2 (1970) p. 323-333.
- GIRARDI M., *Un agraphon nelle Omelie sui Salmi di Basilio di Cesarea?*, ASE 5 (1988) p. 185-199.
- GOEHRING J. E., *Ascetics, Society, and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg 1999.
- GORDAY P., *Principles of Patristic Exegesis. Romans 9-11 in Origen, John Chrysostom and Augustine*, New York-Toronto 1983.
- GOULD G., *La comunità. I rapporti fraterni nel Deserto*, Bose 2001.
- GRANT R.M., TRACY D., *A Short History of Interpretation of the Bible*, Philadelphia 1985.
- Gregorio di Nissa. Dizionario*, L. F. MATEO-SECO, G. MASPERO, Roma 2007.
- GRILLI A., *Vita contemplativa. Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Brescia 2002.
- GUILLAUMONT A., *Le gnostique chez Clément d'Alexandrie et chez Évagre le Pontique*, In: *Alexandrina. Mélanges offerts à Claude Mondésert SI*, Paris 1987, p. 195-201.
– *Les 'Képhalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, *Patristica Sorbonensia* 5, Paris 1962.
– *Un philosophe au desert: Évagre le Pontique*, RHR 181 (1972) p. 29-56.

- *Un philosophe au desert. Évagre le Pontique*, Paris 2004.
- *Le problème des deux Macarie dans les Apophthegmata Patrum*, “Irénikon” 48 (1975), p. 41-59.
- *Les sens des noms du coeur dans l’antiquité*, in: *Le coeur*, “Études Carmélitaines”, Paris 1950, p. 41–81.
- GUINOT J.-N., *L’exégèse de Théodoret de Cyr*, Théologie historique 100, Paris 1995.
- GUY J. C., *Jean Cassien, historien du monachisme égyptien?*, StPatr 8, F. L. CROSS (ed.), Berlin 1965, p. 363-372.
- HADOT P., *Che cos’è la filosofia antica*, Torino 1998.
- *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 2005.
- *Plotino o la semplicità dello sguardo* Torino 1999.
- HARL M., *Le langage de l’espérance religieuse chez les Pères grecs*, In: *Mystique et Rhétorique*, F. BOLGIANI (ed.), Firenze 1977, p. 5-34.
- *La Septante et la pluralité textuelle des Ecritures: le témoignage des Peres grecs*, In: *La langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris 1994, p. 253-266.
- *Les trois livres de Salomon et les trois parties de la philosophie dans les Prologues des Commentaires sur le Cantique des Cantiques (d’Origène aux Chaînes exégétiques grecques)*, *Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung*, J. DUMMER (ed.), TU 133, Berlin, 1987, p. 249-269.
- HARL M., DORIVAL G., MUNNICH O., *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1988.
- HARMLESS W., *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford 2004.
- HARMLESS W., FITZGERALD R. R., *The Sapphire Light of the Mind: the ‘Skemmata’ of Evagrius Ponticus*, *Theological Studies* 62 (2001), p. 498-529.
- HARPHAM G. G., *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, Chicago 1987.
- HATCH E., REDPATH H. A., *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphical Books)*, vol. 1-2, Oxford 1897.
- HAUSHERR I., *De doctrina spirituali christianorum orientalium. Questiones et scripta I*, Romae 1933.
- *Le ‘De oratione’ d’Évagre le Pontique en syriaque et en arabe*, OCP 5 (1939) p. 7–71.
- *Le ‘De Oratione’ de Nil et Évagre*, RAM 14 (1933) 196–199.
- *Les leçons d’un contemplatif. Le Traité de l’Oraison d’Evagre le Pontique*, Paris 1960.
- *Ignorance infinie*, In: *Hésychasme et prière*, OCA 176, Rome 1966, p. 38-49.
- *Ignorance infinie ou science infinie?*, In: *Hésychasme et prière*, OCA 176, Rome 1966, p. 238–246.
- *Noms du Christ et voix d’oraison*, OCA 157, Roma 1960.
- *Padre, dimmi una parola. La Direzione spirituale nell’antico Oriente*, Scritti Monastici 32, Praglia 2012.
- HAVELOCK A., *Preface to Plato*, Harvard 1963.
- HENGEL M., *The Septuagint as a Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of its Canon*, New York 2002.

- HEUSSI K., *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936.
- HOEK VAN DEN A., *The Concept of σώμα τῶν γραφῶν in Alexandrian Theology*, StPatr 19, E. A. LIVINGSTONE (ed.), Leuven 1989, p. 250-254.
- HOMBERGEN D., *Teologia, argomentazione razionale ed esperienza spirituale nel monachismo primitivo*, In: *Storia e teologia all'incrocio. Orizzonti e percorsi di una disciplina*, M. BIELAWSKI, M. SHERIDAN (ed.), Roma 2002, p. 145-181.
- J. IRMSCHER, *La preghiera e la filosofia nella tarda antichità*, In: *La preghiera nel tardo antico. Dalle origini ad Agostino. XXVII Incontro di studiosi dell' antichità cristiana. Roma 7-9 maggio 1988*, SEA 66, Roma 1999, p. 493-495.
- JAEGER W., *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, vol. 3, Firenze 1967.
- *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947.
- JUEL D., *Messianic Exegesis. Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity*, Philadelphia 1988.
- JUNGMANN J., *The Origins of the Matins*, In: *Pastoral Liturgy*, New York 1962, p. 105-122.
- JUNOD E., *Que savons-nous des „scholie” (σχόλια-σημειώσεις) d'Origène?*, *Origenina Sexta*, G. DORIVAL, A. LE BOULLUEC (ed.), Leuven 1995, p. 133-149.
- KALLERES D. K., *Demons and Divine Illumination. A Consideration of Eight Prayers by Gregory of Nazianzus*, VigChr 61.2 (2007) p. 157-188.
- KANNENGIESSER CH., *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, vol. 1-2, Leiden-Boston 2004.
- KATOS D. S., *Origenists in the Desert: Palladius of Helenopolis and the Alexandrian Theological Tradition*, *American Benedictine Review* 56.2 (2005), p. 167-193.
- *Palladius of Hellenopolis. The Origenist Advocate*, Oxford 2011.
- KELLY J. N. D., *Jerome. His Life, Writings and Controversies*, London 1975.
- KINDSTRAND J., *The Greek Concept of Proverb*, “Eranos” 76 (1978) p. 71-85.
- McKINNON J.W., *Desert Monasticism and the Later Fourth-Century Psalmic Movement*, “Oxford Journals” 4 (1994) p. 505-521.
- KOTSIFOU CH., *Books and Book Production in the Monastic Communities of Byzantine Egypt*, In: *Early Christian Book*, ed. W. E. KLINGSHIRN, L. SAFRAN, Washington D.C. 2007.
- KIRCHMEYER J., *Evagre et l'antirrhétique*, DSp IV, col. 164-166.
- KIRK G. S., RAVEN J. E., *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge 1977.
- KOLBET P. K., *Athanasius, the Psalms, and the Reformation of the Self*, “Harvard Theological Review” 99.1 (2006) p. 85-101.
- KONSTANTINOVSKY J., *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, Aldershot, Ashgate 2009.
- LABATE A., *L'apporto della catene hausiense sull'Ecclesiaste per il testo delle versione greche di Simmaco e della LXX*, *Rivista biblica* 35 (1987), p. 57-61.
- *L'esegesi di Evagrio Pontico al libro dell'Ecclesiaste*, In: *Festschrift A. Ardizzioni*, vol. 1, Rome, 1978, p. 485-490.
- *Nuove catene esegetiche sull'Ecclesiaste*, In: *Antidoron: Hommage a M. Gerard*, Wetteren 1984, p. 163-241.

- Sulla catena all'Ecclesiaste di Policronio*, StPatr 18.2, E. A. LIVINGSTONE (ed.), Leuven 1985-1990, p. 21-35.
- LA'DA C. A., PAPATHOMAS A., *A Greek Papyrus Amulet from the Duke Collection with Biblical Excerpts*, *Bulletin of American Society of Papyrologist* 41 (2004) p. 93-113.
- LAMBERTON R., *Homer The Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley-Los Angeles-London 1989.
- LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
- O'LAUGHLIN M., *Anthropology of Evagrius Ponticus and its Sources*, In: *Origen of Alexandria. His World and his Legacy*, CH. KANNENGIESSER, W. L. PETERSEN (ed.), Notre Dame 1988, p. 357-373
- *The Bible, the Demons, and the Desert: Evaluating the Antirrheticus of Evagrius Ponticus*, StMon 34 (1992) p. 201-215.
- *Closing the Gap Between Antony and Evagrius*, In: *Origeniana septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, W. BIENERT, U. KÜHNEWEG (ed.), Leuven 1999, p. 345-354.
- *Elements of fourth century Origenism: The Anthropology of Evagrius Ponticus and Its Sources*, In: *Origen of Alexandria. His World and His Legacy*, Notre Dame 1988, p. 357–373.
- *Evagrius Ponticus in Spiritual Perspective*, StPatr 30, E. A. LIVINGSTONE (ed.), Leuven 1996, p. 224–230.
- *Origenism in the Desert. Anthropology and integration in Evagrius Ponticus*, Ann Arbor 1987.
- LAUSBERG H., *Handbuch der Literarischen Rhetorik*, München 1960.
- LAYTON R. A., *Didimus the Blind and his Circle in Late-Antique Alexandria*, Urbana-Chicago 2004.
- LEANZA S., *A proposito di una recente edizione del presunto Commentario all'Ecclesiaste di Evagrio Pontico*, RSLR 33 (1997) p. 365-398.
- *Le catene esegetiche sull'Ecclesiaste*, Aug 17 (1977) p. 545-552.
- *L'esegesi patristica di Qohelet. Da Melitone di Sardi alle compilazioni catenarie*, In: *Lecture cristiane dei libri Sapienziali*, SEA 37, Roma 1992, p. 237-250.
- LECLERQ J., *Pour l'histoire de l'expression 'philosophie chrétienne'*, *Mélange de science religieuse* 9 (1952) p. 221-226.
- *Regards monastiques sur le Christ au moyen âge*, Paris 1993.
- LIDELL-SCOTT, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1995.
- LONGENECKER R. N., *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, 1975.
- LORIÉ L. Th., *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii with Reference to Fourth and Fifth Century Monastic Literature*, Nijmegen 1955.
- LOUTH A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Oxford 1981.
- LUBAC H. DE, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* Paris 1938.
- *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Ecriture d'après Origene*, Paris 1950.
- LUCA S., *Gli Scolii sull'Ecclesiaste dal Vallicelliano greco E 21*, Aug 19 (1979) p. 287-296.
- MAJOR-LEONHARD E., *Ἀγράμματος: An Aspect of Greek Society in Egypt*, “*Harvard Studies in Classical Philology*” 75 (1971) p. 161-175.

- MARCOS N. F., *La Bibbia dei Settanta*, Brescia 2000.
- MARGERIE B. DE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, vol. I, Paris 1980.
- MARIN M., *Orientamenti di esegesi biblica dei Padri*, In: *Complementi interdisciplinari di patrologia*, A. QUACQUARELLI (ed.), Roma 1989, p. 273-317.
- MARION M., *Biblical Hermeneutics in the 'Regula Benedicti'*, *StMon* 30 (1988) p. 17-40.
- MARTENS P., *Revisiting the Allegory/Typology Distinction: The Case of Origen*, *Journal of Early Christian Studies* 16 (2008), p. 283-317.
- MARTIN A., *Athanasie d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, Roma 1996.
- MASPERO G., *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, Paris 1906.
- MATEOS J., *L'office monastique a la fin du IV^e siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce, Oriens christianus XLVII* (1963) p. 53-88.
- *The Origine of the Divine Office, Worship* 41 (1967) p. 477-485.
- *La psalmodie dans la rite byzantin, Proche-Orient chrétien* 15 (1965) p. 107-126.
- MÉHAT A., *Étude sur les 'Stromates' de Clément d'Alexandrie*, Paris 1966.
- MEIJERING E. P., *Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or antithesis?*, Leiden 1968.
- MERCATI G., *Intorno a un scolio creduto di Euagrio (sic!)*, *Revue Biblique* 11 (1914) p. 534-542.
- MEYER R. T., *Lectio divina in Palladius*, In: *Kyriakon. Festschrift J. Quasten*, vol. 2, Münster 1970, p. 580-584.
- *Lexical Problems in Palladius' 'Historia Lausiaca'*, *StPatr* 1, K. ALLAND (ed.), Berlin 1957, p. 44-52.
- *Palladius and Early Christian Spirituality*, *StPatr* 10, F. L. CROSS (ed.), Berlin 1970, p. 379-390.
- *Palladius and the Study of Scripture*, *StPatr* 13, E. A. LIVINGSTONE (ed.), Berlin 1975, p. 487-490.
- M. W. MEYER, R. SMITH, *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton 1999.
- MONDÉSERT C., *Clément d'Alexandrie. Introduction a l'étude de sa pensée à partir de l'Écriture*, Paris 1944.
- MORESCHINI C., *Filosofia e letteratura in Gregorio Nazianzeno*, Milano 1997.
- MORRICE W., *Hidden Sayings of Jesus. Words Attributed to Jesus outside the Four Gospels*, London 1997.
- MURAOKA T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain-Paris-Walpole, Ma 2009.
- MURPHY F. X., *Evagrius Ponticus and Origenism*, In: *Origeniana Tertia*, R. HANSON, H. CROUZEL (ed.), Roma 1985, p. 253-269.
- MUYLDERMANS J., *À travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique*, Louvain 1932.
- *Les citations bibliques dans la version arménienne de l'Antirrheticus d'Évagre Pontique*, *Handes Amsorya*, 75 (1961) p. 442-447.
- *Evagriana coptica*, *Le Muséon* 76 (1963) p. 271-276.
- *Evagriana syriaca. Textes inédites du British Museum ed de la Vatican*, Louvain 1952.
- MÜLLER G., *Lexicon Athanasianum*, Berlin 1952.
- MYSZOR W., *Antonius-Briefe und Nag-Hammadi-Texte*, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 32 (1982) p. 72-88.
- MCNAMARA M., *I Targum e il Nuovo Testamento*, Bologna 1978.

- *Palestinian Judaism and the New Testament*, Wilmington, Delaware 1983.
- NAUTIN P., *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977.
- NICULESCU M. V., *Origen's Understanding of Exegesis as a Spiritual Attunement to the Grief and the Joy of Messianic Teacher*, In: *Origeniana Decima. Origen as a Writer*, H. PIETRAS, S. KACZMAREK (ed.), Leuven 2011, p.179-195.
- NILLOSON M.P., *The Origin Belief among the Greeks in the Divinity of the Haevenly Bodies*, *Harvard Theological Review* 33 (1946) p. 1-8.
- NIWIŃSKI A., *Co się dzieje ze słońcem w nocy? 'Księga Amduat' [Cosa succede con il sole durante la notte? 'Il libro Amduat']*, In: A. NIWIŃSKI, *Mity i symbole starożytnego Egiptu [I miti e i simboli del Egitto antico]*, Warszawa 1992, p. 127-157.
- NOCE C., *'Vestis varia'. L'immagine della veste nell'opera di Origene*, SEA 79, Roma 2002.
- Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. 1–4, A. DI BERNARDINO (ed.), Genova – Milano 2008.
- OBINK D., *Cosmology as Initiation vs. the Critique of Orphic Mysteries*, In: *Studies on the Derevni Papyrus*, A. LAKS, G. W. MOST (ed.), Oxford 1997, p. 39-54.
- OLBRICHT T.H., *Delivery and Memory*, In: *Handbook of Classical Rethoric in the Hellenistic Period 330 B.C. – A.D. 400*, S. E. PORTER (ed.), Boston-Leiden 2001, p. 159-167.
- H. OOSHOUT, *La vie contemplative: vie d'ascète ou vie de théologien? Purification et recherche de Dieu chez Athanase d'Alexandrie et Grégoire de Nazianze*, In: *Fructvs centesimus. Mélanges offerts à Gerard J.M. Bartelink a l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, A.A.R. BASTIAENSEN, A. HILHORST, C.H. KNEEPKENS (ed.), Instrumenta Patristica XIX, Stenbrugis, in abbazia S. Petri 1989, p. 259-267.
- ORBÁN Á. P., *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens*, Nijmegen 1970.
- ORBE A., *La teologia del secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, vol. 1-2, Roma 1995.
- Origene. Dizionario. La cultura. Il pensiero. Le opere*, A. M. CASTAGNO (ed.), Roma 2000.
- ORLANDI T., *Giustificazioni dell'enkratismo nei testi monastici copti del IV-V secolo*, In: *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale. Milano, 20-23 aprile 1982*, U. BIANCHI (ed.), Roma 1985, p. 341-368.
- *La patrologia copta*, In: *Complementi interdisciplinari di patrologia*, A. QUACQUARELLI (ed.), Roma 1989, p. 457-502.
- ORLINSKY H. M., *Origen's Tetrapla. A Scholarly Fiction?*, In: *Proceedings of the First World Congress of Jewish Studies 1947 I*, Jerusalem 1952, p. 173-182.
- OSBORN E., *Clement of Alexandria*, Cambridge 2005.
- Oxford Handbook of Early Christian Studies*, S. ASHBROOK HARVEY, D. G. HUNTER (ed.), Oxford 2010.
- PÉPIN J., *Mythe et allégorie*, Paris 1958.
- *Terminologie exégétique dans les milieu du paganisme grec et du judaïsme hellénistique*, In: *Quaderni di "Vetera Christianorum" 20. La terminologia esegetica nell'antichità. Atti del Primo Seminario di antichità cristiane Bari, 25 ottobre 1984*, Bari 1987, p. 9-24.
- *Théologie cosmique et théologie chrétienne. Ambroise Exam, I 1,1-4*, Paris 1964.

- PERRONE L., *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*, Brescia 2011.
- Philosophical hermeneutics and biblical exegesis*, P. POKORNÝ and J. ROSKOVEC (ed.), Tübingen 2002.
- PIETRAS H., *Lettera di Costantino alla Chiesa di Alessandria e Lettera del sinodo di Nicea agli Egiziani (325) – i falsi sconosciuti da Atanasio?*, *Gregorianum* 89.3 (2008) p. 727-739.
- „I Principi” II, *Il di Origine e il millenarismo*, In: *Origeniana octava. Origen and the Alexandrian Tradition*, L. PERRONE, P. BERNARDINO, D. MARCHINI, (ed.), Leuven 2004, p. 707-714.
- *Le ragioni della convocazione del Concilio Niceno da parte di Costantino il Grande. Un'indagine storico-teologica*, *Gregorianum*, 82.1 (2001) p. 5-35.
- PLESE Z., *Poetics of the Gnostic Universe. Narrative Cosmology in the 'Apocryphon of John'*, Leiden-Boston 2006.
- POFFET J.M., *La methode exegetique d'Heracleon et d'Origene commentateurs de Jn 4: Jesus, la Samaritaine et les Samaritains*, Fribourg 1985.
- POIROT E., *Les prophètes Elie et Elisée dans la littérature chrétienne ancienne*, Brepols 1997.
- POLLARD T. E., *The Exegesis of Scripture and Arian Controversy*, *BJRL* 41 (1958-9) p. 414-429.
- PRINZIVALLI E., *L'esegesi biblica di Metodo di Olimpo*, SEA 21, Roma 1985.
- *Introduzione. Le 'Lezioni sui Salmi'. Un maestro e i suoi discepoli fra ermeneutica biblica e asceti spirituale*, In: DIDIMO IL CIECO, *Lezioni sui Salmi. Il 'Commento ai Salmi' scoperto a Tura*, Milano 2005, p. 13-91.
- PULONE C., *I testi di maledizione in copto. Tra ritualismo soggettivo e grandi tradizioni nell'Egitto tardoantico e medievale. Testi dal IV al XI secolo*, senza anno e luogo d'edizione.
- QUACQUARELLI A., *Numerologia ed esegesi patristica*, In: IDEM, *Retorica patristica e sue istituzioni interdisciplinari*, Roma 1995, p. 93-112.
- RAHNER K., *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituel chez Origène*, *RAM* 13 (1932) p. 113-145.
- REALE G., *Storia della filosofia greca e romana*, vol. 8, *Plotino e il neoplatonismo pagano*, Milano 2004.
- *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Milano 2008.
- REFOULÉ F., *La christologie d'Évagre et l'Origénisme*, *OCP* 27 (1961), p. 221-266.
- REGNAULT L., *La prière continue 'monologistes' dans la littérature apophthegmatique*, *Irénikon* 47 (1974) p. 467-493.
- REITZENSTEIN R., *Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker*, Göttingen 1916.
- RICOEUR P., LACOCQUE A., *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies*, Chicago 1998.
- RIEDWEG C., *Pitagora. Vita, dottrina e influenza*, Milano 2007.
- RINELLI G., *Diodoro di Tarso. Antiochia e le ragioni della polemica antiallegoristica*, *Aug* 33 (1993) p. 407-430.
- RENOUX A., *L'Office de la Genuflexion dans la Tradition Arménienne*, In: *Le Sainte-Esprit dans la Liturgie*, Roma 1977, p. 149-163.
- ROBERTS C. H., *Manuscripts, Society and Beliefs in Early Christian Egypt*, Oxford 1979.
- *Two Biblical Papyri in the John Rylands Library*, Manchester 1936.

- ROMPAY VON L., *The Christian Syriac Tradition of Interpretation*, In: M. SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible Old Testament*, I.i, Göttingen 1996, p. 612-641.
- RONDEAU M. J., *Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe-Ve siècles)*, vol. 1-2, OCP 219-220, Roma 1982.
- *Le commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique*, OCP 26 (1960) p. 307-348.
 - *L'Épître à Marcellin sur les Psaumes*, VigChr 22 (1968) p.176-197.
- RÖNNEGÅRD P., *Threads and Images. The Use of the Scripture in Apophthegmata*, Lund 2007.
- The Roots of Egyptian Christianity*, B. A. PEARSON, J. E. GOEHRING (ed.), Philadelphia 1986.
- S. RUBENSON, *The Letters of St. Anthony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of the Saint*, Minneapolis 1995.
- *Origen in the Egyptian Monastic Tradition of Fourth Century*, In: *Origeniana septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, W. A. BIENERT, U. KUHNWAG, (ed.), Leuven 1999, p. 319-337.
- J. RUSSO, *The Poetics of Ancient Greek Proverb*, "Journal of Folklore Research" 20 (1983) p. 121-130.
- *Prose Genres of the Performance of Traditional Wisdom in Ancient Greece: Proverb, Maxim, Apophthegm*, In: *Poet, Public and Performance in Ancient Greece*, L. EDMUNDS, R. W. WALLANCE, Baltimore-London 1997, p. 49-64.
- SAMIR K., *Évagre le Pontique dans la tradition arabo-copte*, In: *Actes du Ixe Congrès Copte, Louvain-la-Neuve, 5-10 septembre 1988*, M. RASSART-DEBERGH, J. RIES (ed.), Louvain-la-Neuve 1992, p. 125-153.
- The Sayings Jesus from Oxyrynchos*, H.G. EVELYN-WHITE (ed.), Cambridge 1920.
- SCOTT A., *Origen and the Life of the Stars. A History of an Idea*, Oxford 1994.
- SIEBEN, H.J., *Herméneutique d'exégèse dogmatique d'Athanase*, In: Ch. KANNENGIESSER, *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Théologie historique 27, Paris 1975, p. 195-214.
- SIMONETTI M., *Cristologia giudeocristiana. Caratteri e limiti*, In: M. SIMONETTI, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, SEA 44, Roma 1993, p. 7-22.
- *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, SEA 23, Roma 1985.
 - *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia 2004.
 - *Sul significato di alcuni termini tecnici nella letteratura esegetica greca*, In: *Quaderni di "Vetera Christianorum" 20. La terminologia esegetica nell'antichità. Atti del Primo Seminario di antichità cristiane Bari, 25 ottobre 1984*, Bari 1987, p. 25-58.
- SHERIDAN M., *L'antica interpretazione biblica cristiana: motivo di imbarazzo o approccio fattibile?*, In: *Storia e teologia all'incrocio. Orizzonti e percorsi di una disciplina*, M. BIELAWSKI, M. SHERIDAN (ed.), Roma 2002, p. 17-61.
- *Jacob and Israel: A Contribution to the History an Interpretation*, In: *Mysterium Christi: Symbolgegenwart und theologische Bedeutung. Festschrift für Basil Studer*, Herausgegeben von Magnus Löhrer und Elmar Salmann, Studia Anselmiana 116, Roma 1995, p. 219-241.
 - *Il mondo spirituale e intellettuale del primo monachesimo egiziano*, in: *L'Egitto cristiano. Aspetti e problemi nel età tardo-antica*, A. CAMPLANI (ed.), SEA 56, Roma 1997, p. 177-216.
 - *Review of "E. CLARK, The Origenist Controversy, Princeton 1992"*, *Collectanea Cisterciensia* 58 (1996) p. 38-42.

- SORABJI R., *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford 2000.
- STEFANIW B., *Mind, Text and Commentary. Noetic Exegesis in Origen of Alexandria, Didymus the Blind and Evagrius Ponticus*, ECCA 6, Frankfurt am Main 2010.
- STEIDLE B., "Homo Dei Antonius". Zum Bild des "Mannes Gottes" im alten Mönchtum, In: SA 38, Roma 1956, p. 148-200.
- STEWART C., *Evagrius Beyond Byzantium: the Latin and Syriac Receptions* (manoscritto; vorrei ringraziare a Padre Columba Stewart per offrirlo a me).
- *Evagrius Ponticus on Monastic Pedagogy*, In: *Abba. The Tradition of Orthodoxy in the West. Festschrift for Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia*, J. BEHR, A. LOUTH, D. CONOMOS (ed.), Crestwood 2003, p. 241-271.
- *Imagless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus*, *Journal of Early Christian Studies* 9.2 (2001) p. 174-182.
- *The Practices of Monastic Prayer*, In: *Living for Eternity: The White Monastery and its Neighborhood. Proceedings of a Symposium at the University of Minnesota, Minneapolis, March 6 - 9 2003*. Ed. Philip Sellew. <<http://egypt.cla.umn.edu/eventsr.html>>
- 'Working the Earth of the Heart'. *The Messalian Controversy in History. Texts, and Language to AD 431*, Oxford 1991.
- SURIEL B., *Christian Education and the Fathers of Alexandria in Late Antiquity*, StPatr 39, F. YOUNG, M. EDWARDS, P. PARVIS (ed.), Leuven 2006, p. 441-446.
- SUZUKI J., *The Evagrian Concept of 'Apatheia' and his Origenism*, In: *Origeniana Nona*, G. HEIDL, R. SOMOS (ed.), Leuven-Paris-Walpole, Ma 2009, p. 605-611.
- SZRAM M., *Osobowy charakter biblijnego Słowa w rozumieniu Orygenes* (*Carattere personale della parola biblica secondo Origene*), *Verbum Vitae* 7 (2005), p. 187-200.
- TABBERNEE W., *Montanist Inscriptions and Testimonia. Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism*, Macon, Georgia 1997.
- TAFT R., *La liturgia delle ore in Oriente e in Occidente. Le origini dell'Ufficio divino e il suo significato oggi*, Milano 1988.
- *Praise in the Desert: the Coptic Monastic Monastic Office Yesterday and Today*, *Worship* 56 (1982) p. 513-536.
- TIBI O., *La musica bizantina. Teoria e storia*, Milano 1938.
- Titres et articulations du texte des Sevrés antiques. Actes du Colloque International de Chantilly 13-15 decembre 1994*, J.-C. FREDOUILLE, M.-O. GOULET-CAZE, P. HOFFMANN, P. PETIT-MENGIN, Paris 1997.
- TORJESEN K. J., *Hermeneutical Procedure and Theological Structure in Origen's Exegesis*, Berlin-New York 1986.
- TÓTH P., *Lost in Translation. An Evagagian Term in the Different Versions of the 'Historia Monachorum in Aegypto'*, In: *Origeniana Nona*, G. HEIDL, R. SOMOS (ed.), Leuven-Paris-Walpole, Ma 2009, s. 613-621.
- TROMP J., *Two References to a Levi Document in an Epistle of Ammonas*, *Novum Testamentum* 39 (1997), p. 235-247.

- TURNER C. H., *The Lausiac History of Palladius*, *Journal Theological Studies* 6 (1905) p. 349-351.
- ULLMANN W., *The Cosmic Theme of the 'Prima Clementis' and its Significance for the Concept of the Roman Rulership*, *StPatr* 11, F. L. CROSS (ed.), Berlin 1972, p. 85-91.
- VAGAGGINI C., *Teologia*, In: *Nuovo Dizionario della teologia*, Milano 1991, p. 1549-1652.
- VECOLI F., *Lo spirit soffia nel deserto. Carismi, discernimento e autorità nel monachesimo egiziano antico*, Brescia 2006.
- VIELLEUX A., *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle*, SA 57, Roma 1968.
- VIVIAN T., *Words to Live By. Journeys in Ancient and Modern Egyptian Monasticism*, Kalamazoo-Michigan 2005.
- VOGÜÉ DE A., *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, vol. 1. *Le monachisme latin de la mort d'Antoine à la fin du séjour de Jérôme à Rome (356–385)*, Paris 1991.
- *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, vol. 3. *Première partie: le monachisme latin Le monachisme latin : Jérôme, Augustin et Rufin au tournant du siècle (391-405)*, Paris 1996.
- *La lecture du matin dans les sentences d'Évagre et le "De virginitate" attribue à S. Athanase*, *StMon* 26 (1984) p. 7-11.
- VOS N. M., *Biblical Biography: Trancing Scripture in 'Lives' of Early Christian Saints*, *StPatr* 39, F. YOUNG, M. EDWARDS, P. PARVIS (ed.), Leuven 2006, p. 467-472.
- WELLESZ E., *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford 1961.
- WESSLEY O., *Die Musikanschauung des Abtes Pambo*, "Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: philosophisch-historische Klasse", LXXXIX (1952) p. 45-62
- WEST M. L., *Greek Metre*, Oxford 1982.
- *Introduction to Greek Metre*, Oxford 1987.
- WESTALL R., *The Old Age of Antony: Doubts and Consequences*, in: *Adamantius* 15 (2009) p. 214-228.
- WHITE H. E., *The Monasteries of the Wādi'n Natrūn. Part II: The History of the Monasteries of Nitra and Scetis*, New York 1932.
- WILSON N., *Scolia e commentatori*, "Studi classici e orientali" XXIII, Pisa 1983, p. 83-112.
- WINSTEDT O., *The Original Text of one of St. Antony's Letters*, *Journal Theological Studies*, 7 (1906), p. 540–545.
- WIPSZYCKA E., *Moines et communautés monastiques en Égypte, IV^e–VIII^e siècles*, Varsavia 2009.
- *Stan mnichów w Egipcie bizantyńskim (IV-VII w.). Próba nakreślenia zbiorowego portretu, U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze* 8 (2009), p. 175-215.
- WORTLEY J., *How the 'Desert Fathers' Meditated*, *Greek, Roman and Bizantine Studies* 46 (2006) p. 315-326.
- WRIGHT W., *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since 1838*, vol. 2, London 1871.
- YOUNG F. M., *Biblical Exegesis and Formation of Christian Culture*, Cambridge 1997.
- ZÖCKLER O., *Evagrius Pontikus. Seine Stellung in der altchristlichen Literatur und Dogmengeschichte*, München 1883.

