

# Una presunta seconda redazione dell'omelia *In mulieres unguentiferas* di Gregorio di Antiochia

ROCCO SCHEMBRA

## Introduzione

Una valutazione estensiva della tradizione manoscritta<sup>1</sup> dell'omelia *In mulieres unguentiferas* di Gregorio di Antiochia (PG 88, cc. 1848-1866), per quanto an-

- 
- 1 In seguito alle ricerche effettuate sugli strumenti informatici e sui cataloghi a stampa, essa oggi si presenta molto estesa, di fatto superando il centinaio di testimoni. A riguardo, cfr. R. SCHEMBRA, La tradizione manoscritta dell'*homilia in mulieres unguentiferas* di Gregorio di Antiochia (PG 88, cc. 1848-1866). *Atene e Roma* n.s. sec. 13.1-2 (2019) 84-108. Sul medesimo sermone, da ultimo e con altra prospettiva, cfr. Id., Memoria e identità nella *Homilia in mulieres unguentiferas* di Gregorio di Antiochia, in: Atti del XLVIII incontro di studiosi dell'antichità cristiana "La memoria. Forme e finalità del ricordare nel cristianesimo antico" [07-09/05/2022, Istituto Patristico Augustinianum, Roma]. Firenze 2023, 511-521). Sono, infatti, ormai ben lontani i tempi in cui Michel Aubineau partecipava alla comunità accademica la scoperta di un nuovo manoscritto di tale omelia conservato alla Biblioteca Vaticana; cfr. M. AUBINEAU, Une homélie de Grégoire d'Antioche [570-593], retrouvée dans le *Vaticanus Gr.* 1975. *Byz* 42 (1972) 595-597. L'omelia, salvo ulteriori future scoperte, fu edita per la prima volta, a cura di Achilles Staius (Aquiles Estaço), a Roma nel 1578 per i tipi di Zannetto. Nell'*inscriptio* dell'edizione si legge: *Orationes nonnullorum Graeciae Patrum e Bibliotheca Achillis Statii Lusitani depromptae eodem interprete*. Il sermone dell'Antiocheno si trova alle pp. 55-66, ed è così introdotto: *S. Patris Nostri Gregorii Episcopi Antiochiae in Diuini corporis sepulturam magni Dei et Saluatoris nostri Iesu Christi et in gloriosam a mortuis eius triduanam Resurrectionem et in Ioseph ab Arimathea, Oratio*. Come si può vedere, nessun riferimento alle Mirofore, le donne portatrici di unguenti alla tomba del Cristo, prime testimoni della resurrezione, che invece compaiono nel titolo latino scelto dal Migne. Nel 1648 Franciscus Combefisius (François Combefis) pubblicò a Parigi (ed. Berthier) il testo greco dell'omelia nell'*Auctarium nouum Bibliothecae Graeco-latinorum Patrum*. L'opera si trova alle cc. 827-848. Probabilmente è questa l'*editio princeps* del testo greco dell'omelia. Stando alle attuali conoscenze, il punto d'arrivo dell'*iter* editoriale è rappresentato proprio dall'inclusione dell'omelia nel *corpus* della *Patrologia Graeca* (PG 88, cc. 1848-1866). Mi riservo, comunque, in vista dell'edizione critica che sto allestendo, di setacciare, oltre alla tradizione manoscritta, anche l'editoria patristica dei primi secoli dall'invenzione della stampa, considerato il fatto che l'omelia potrebbe essere stata pubblicata sotto il nome di un altro Padre della Chiesa (in tal senso anche la tradizione manoscritta oscilla molto, sovente assegnando l'omelia dell'antiocheno a Padri che condividono con lui lo stesso nome, soprattutto Gregorio di Nissa, o che nella predicazione furono certamente più celebri e prolifici di lui, come Giovanni Crisostomo).

cora in corso, sta già comunque conducendo a delle considerazioni di un certo rilievo. Tra queste si segnala il caso, certamente significativo, del manoscritto Grottaferrata, Biblioteca statale del Monumento nazionale, gr. B.α.014 (178), *diktyon* 17556, saec. X-XI, ff. 270-278,<sup>2</sup> da me siglato con r, che, per tutta una serie di omissioni, aggiunte e varianti, alcune anche di notevole entità, potrebbe, pur con tutta la dovuta cautela, necessaria in situazioni del genere, essere la spia dell'esistenza di una presunta seconda redazione<sup>3</sup> in cui l'omelia ci sarebbe pervenuta. Ribadisco di non aver ancora ultimato la *collatio* di tutti i testimoni dell'omelia, e che quindi, al momento, il manoscritto di Grottaferrata è l'unico a rappresentare questo possibile stato redazionale.<sup>4</sup>

Questo contributo rappresenta una prima parte di un lavoro più ampio sul manoscritto r, e in esso, dopo un indispensabile inquadramento storico-teologico del periodo, verrà discussa una prima rilevante evidenza, che si dimostra utile al nostro obiettivo. Il caso che sarà posto sotto analisi consiste in una omissione testuale riscontrabile in r. Per omissione intendo, ovviamente, l'assenza più o meno lunga di una determinata porzione di testo dell'omelia rispetto alla *vulgata*, ossia alla *facies* testuale per come si presenta da ultimo nel Migne, ma anche negli altri testimoni di tradizione manoscritta, che a loro volta possono disco-

---

2 Così lo descrive A. ROCCHI, *Codices cryptenses seu Abbatiae Cryptae Ferratae in Tusculano*. Tusculani 1882, 89-92, *praes.* 89: "Codex ms. membran. graecus saec. X, folia excipiens 324, metri longitud. 0,23. latitud. 0,17, sat bono characterе exscriptus, ligato quidem in textu, unciali autem in titulis, iisdemque saepe etiam multicolori decoratis ornatu, quo quidem literae capitales quam plurimae praestant. Lectionarium Patristicum per annuas solemnitates confectum ex orationibus SS. Patrum, Chrysostomi praesertim exhibet, inter divina Officia, ut Matius noster animadvertit, legendis". L'omelia di Gregorio di Antiochia – qui attribuita a Gregorio di Nissa, conformemente a quanto si legge nel codice manoscritto – è velocemente descritta a p. 91, e intitolata *In sanctum Sabbatum et in sanctam Resurrectionem*. Rocchi fa riferimento all'edizione di Combefisius, di cui anche conosce l'attribuzione all'Antiocheno.

3 O meglio "stato redazionale". Metodologicamente, come ho ribadito anche altrove e in riferimento alla tradizione manoscritta di altre opere tardoantiche di cui mi sono occupato in precedenza (per esempio, i centoni omerici), è bene tenere distinti i due concetti di "redazione" e di "stato redazionale", rappresentando la prima una *facies* testuale profondamente e invasivamente modificata rispetto al testo originale, tanto da farne un'opera diversa e nuova; il secondo il frutto di tutta una serie di interventi diffusi, e comunque non imputabili alla tradizione manoscritta, bensì riconducibili ad una ben precisa volontà autoriale – coincidente o meno con quella da cui l'opera trasse origine – ma che di fatto lasciano emergere evidente una notevole affinità con quest'ultima.

4 Altri manoscritti sembrano, ad esempio, essere testimoni di ulteriori stati redazionali. Tra i casi più significativi, quello rappresentato da Gerusalemme, Πατριαρχική Βιβλιοθήκη, Παναγίου Τάφου 6, *diktyon* 35243, saec. IX-X, ff. 51-57, da me siglato con c. Ma di esso si parlerà in altra sede.

starsi dal Migne stesso. In definitiva, il caso che qui sarà oggetto di analisi non trova riscontro – salvo rinvenimento ulteriore – in nessun altro testimone della tradizione manoscritta dell'omelia di Gregorio di Antiochia, ma è peculiare solo di r. Ovviamente si tratta di un intervento invasivo sul testo, volto a modificarlo soprattutto in merito a questioni di natura teologica e dottrinale. Escludo pertanto già sin d'ora, anticipando la questione, che tale omissione possa essere imputabile alla tradizione manoscritta, anche perché, come si vedrà, trattasi a mio avviso di variante redazionale molto antica.

### *Contesto dottrinario cristologico*

Prima di entrare nel dettaglio della questione filologica, ritengo tuttavia che sia opportuno riassumere qui in breve l'oltremodo tormentata situazione delle posizioni cristologiche che nel VI sec. si rilevava nella capitale siriana, con conseguenze anche non indifferenti nella gerarchia ecclesiastica.<sup>5</sup> Premetto che tale introduzione storica varrà anche per i successivi miei contributi su ulteriori casi di critica testuale legati alla *facies* del codice r.

Il nostro punto di partenza, da cui ritengo indispensabile prendere le mosse per arrivare al momento storico di gestazione dell'omelia di Gregorio, sarà la figura di Pietro Fullone<sup>6</sup> che, nominato vescovo di Antiochia nel 470 e più volte

- 
- 5 Imprescindibile punto di partenza, ai fini della conoscenza della storia del cristianesimo ad Antiochia per il periodo che ci interessa, è A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 2.3. Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600. Freiburg im Breisgau 2002, con relativa bibliografia, e agevolmente consultabile anche in traduzione italiana (A. ZANI, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, 2.3. Le chiese di Gerusalemme e Antiochia da 451 al 600. Torino 2018, dalla quale cito). Su Antiochia come centro di propagazione del cristianesimo dei primi secoli la bibliografia è sterminata. Basti almeno ricordare: 1. tra le opere di carattere enciclopedico: *Dictionnaire de Théologie Catholique* III.2, 1399-1416 (patriarcato greco); 1416-1420 (greco melchita); 1420-1425 (latino); 1425-1430 (giacobita), 1430-1433 (siro-cattolico) (S. VAILHÉ); *DACL* I.2, 2359-2427 (J. Leclercq); *DHGE* III, 563-703 (C. KARALEVSKIJ); *RE* II.8, 1549-1727 (J. HONIGMANN); *RAC* I, 461-469 (J. KOLLWITZ); *LThK* I, 648-650 (E. HAMMERSCHMIDT); *TRE* III, 99-113 (F.W. NORRIS – B. DREWERY); *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* I, 228-246 (O. PASQUATO – M. SIMONETTI); 2. tra le monografie, per i primi tre secoli, M. SIMONETTI, *Antiochia cristiana (secoli I-III)*. Roma 2016; di recentissima pubblicazione, D. GARRIBBA – M. VITELLI (a c. di), *Antiochia ed Efeso: città del cristianesimo antico*. Trapani 2023; 3. per un chiaro e dettagliato inquadramento di Antiochia da un punto di vista archeologico, i numerosi studi di Catherine Saliou, che qui si omette di citare nel dettaglio. Per questioni di cristologia di VI sec., si veda almeno C. DELL'OSSO, *Cristo e Logos: il calcedonismo del VI secolo in Oriente* (pref. di M. SIMONETTI). Roma 2012.
- 6 Cfr., tra gli altri, *Dictionnaire de Théologie Catholique* XII, 1933ss. s.v. "Pierre le Foulon" (G. FRITZ); *LThK* VIII, 384ss. s.v. "Petros der Walker" (U. RIEDINGER); *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* II, 2794ss. s.v. "Pietro il Fullone" (L. Perrone); e ancora

deposto, fu una delle personalità più rilevanti della posizione anticalcedonese di quell'area geografica. Com'è noto, il suo nome è legato principalmente all'aggiunta teopaschita al *Trisagion*, secondo cui a soffrire sulla croce sarebbe stata tutta la Trinità, e non solo il Cristo; tale posizione dottrinarica, molto amata dal popolo antiocheno, fu, di fatto, lo strumento con il quale il vescovo fece breccia presso di esso instillando le proprie idee anticalcedonesi.

A seguire, un altro momento molto incandescente si ebbe quando, nel 498, al soglio episcopale di Antiochia ascese Flaviano<sup>7</sup> che, sostenitore di un calcedonismo assai moderato e poco intransigente – che di fatto si risolveva, piuttosto che nella difesa della formula, nella convinzione di sostenere la dottrina delle due nature –, si trovò ad essere in aperta ostilità con Filosseno di Mabbugh (Gerapoli), instancabile paladino del miafisismo.<sup>8</sup> Avendo come punto di riferimento l'epistola del 509 di Filosseno ai monaci palestinesi,<sup>9</sup> richiamiamo alla memoria che Flaviano: ribadiva che la Vergine Maria fosse da ritenersi madre di Dio e non solo di Cristo; proclamava il dogma cristologico *Vnus de Sancta Trinitate*; conformemente a Nicea, affermava convintamente che il Logos fosse Dio e si fosse fatto uomo. Tali posizioni apparvero a Filosseno troppo inclini al rischio di sconfinare nella definizione calcedonese, anche per il fatto che, secondo il punto di vista del vescovo di Gerapoli, Flaviano attribuiva attività e proprietà del Cristo a due nature.

Il subbuglio fu tale che il vescovo antiocheno fu deposto e gli succedette, per intervento di Filosseno, Severo di Antiochia,<sup>10</sup> che di fatto, con le sue posizioni

---

Grillmeier, *Jesus* (ed. it.) (cit. n. 5), 2.3, 366-375 (contributo di TH. HAINTHALER).

7 Su Flaviano si legga la sintesi fondamentale in *DHGE XVII*, 386ss. s.v. "Flavien II" (A. DE HALLEUX). Cfr. anche GRILLMEIER, *Jesus* (ed. it.) (cit. n. 5), 2.3, 376-379 (contributo di TH. HAINTHALER).

8 Cfr. D.-I. VIEZURE, *Philoxenus of Mabbugh and the Controversies over the "Theopaschite" Trisagion*, in: J. BAUN – A. CAMERON – M. EDWARDS – M. VINZENT (a c. di), *Studia Patristica 48. Papers presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007*. Leuven–Paris–Dudley (MA) 2010, 137-146.

9 Cfr. A. DE HALLEUX, *Nouveaux textes inédits de Philoxène de Mabbog*. I. *Lettre aux moines de Palestine. Lettre liminaire au Synodicon d'Éphèse*. *Le Muséon* 75 (1962) 31-62.

10 Su Severo di Antiochia si vedano, tra gli altri: E. HONIGMANN, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI<sup>e</sup> siècle*. Leuven 1951, *praes.* 19-154; A. VAN ROEY, *Les débuts de l'Église jacobite* in: A. GRILLMEIER – H. BACHT (a c. di), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*. 2. *Entscheidung um Chalkedon*. Würzburg 1953, *praes.* 347-349; W.H.C. FREND, *Severus of Antioch and the Origins of the Monophysite Hierarchy*, in: D. NEIMAN – M.A. SCHATKIN (a c. di), *The Heritage of the Early Church. Essays in Honor of G.V. Florovsky (OCA, CICV)*. Roma 1973, 261-275; P. ALLEN – CH.T.R. HAYWARD, *Severus of Antioch*. London–New York 2004; Y.N. YOUSSEF, *Severus of Antioch*, in: K. PARRY (a c. di), *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*. Hoboken

crisologiche, diede l'avvio ad una chiesa di impostazione anticalcedonese nella capitale siriana. In estrema sintesi, e tralasciando tutti i dettagli che rendono la dottrina di Severo particolarmente complessa e articolata, possiamo dire che egli, prendendo le distanze tanto dal monofisismo puro, e quindi da Eutiche, quanto dal nestorianesimo, sulla traccia del pensiero di Cirillo argomentò che, nonostante in Cristo prima dell'unione ipostatica si potesse parlare di due nature separate e distinte, quella divina e quella umana, una volta avvenuta tale unione, secondo la corretta espressione di fede si sarebbe dovuto piuttosto parlare di un'unica natura del Verbo incarnato, in quanto la divinità e l'umanità non risultavano più essere separate l'una dall'altra ma ipostaticamente congiunte. Con Severo, pertanto, il miaphisismo otteneva una profonda giustificazione teologica.<sup>11</sup>

A Severo seguì una opposizione calcedonese, che significò una successione al soglio episcopale di sostenitori della definizione del 451. Ricordiamo velocemente Paolo, Eufrazio, ma soprattutto Efrem,<sup>12</sup> che resse il soglio patriarcale di Antiochia dal 527 al 545 e che concluderà la serie di patriarchi che si erano alternati in quanto o esponenti del calcedonismo o dell'anticalcedonismo. Già negli ultimi anni del patriarcato del suo successore, Domnino, calcedonese, si avrà infatti la sovrapposizione con l'inizio del patriarcato di Sergio di Tellà, non calcedonese; e tale situazione diventerà la norma. Ma torniamo ad Efrem. Anche in questo caso assai rapidamente, dalla sua copiosa produzione possiamo sintetizzare le seguenti posizioni funzionali ai nostri interessi: il punto di partenza per Efrem era il fatto che egli riconosceva Cirillo come massima autorità da seguire e a cui rifarsi per le sue dottrine, addirittura arrivando ad argomentare che non ci fosse discrepanza tra le tesi di quello e Calcedonia; secondo il suo punto di vista la formula  $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$  coincideva con  $\mu\acute{\iota}\alpha\ \upsilon\pi\acute{\omicron}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$  e non era in contraddizione con la teoria delle due

---

(NJ) 2015, 226-237; S.P. BROCK, Patriarch Severos' Letter on his Flight from Antioch in 518. *Journal of Syriac Studies* 20.1 (2017) 25-50; J. ZACHHUBER, Personhood in Miaphysitism: Severus of Antioch and John Philoponus, in: A. TORRANCE – S. PASCHALIDIS (a c. di), Personhood in the Byzantine Christian Tradition: Early, Medieval, and Modern Perspectives. London 2018, 29-43. Cfr. anche GRILLMEIER, Jesus (ed. it.) (cit. n. 5), 2.2. Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert. Freiburg–Basel–Wien 1989 (ed. it. a c. di A. ZANI, La Chiesa di Costantinopoli nel VI secolo. Brescia 1996, 55-238).

11 Cfr. S.P. BROCK, Miaphysite, not Monophysite!. *Cristianesimo nella storia* 37.1 (2016) 45-52.

12 Da non confondere, ovviamente, con Efrem il Siro. Sul personaggio che qui ci interessa, cfr. J. LEBON, Ephrem d'Amid, patriarche d'Antioche (526-544), in: A. CAUCHIE (*et al.*) (a c. di), Mélanges d'histoire offerts à Charles Möller à l'occasion de son jubilé de 50 années de professorat à l'Université de Louvain (1863-1913). 1. Antiquité et Moyen Âge. Leuven–Paris 1914, 197-214; *DHGE* XV, 581ss. s.v. "Efrem d'Amid" (A. GRILLMEIER); *PLRE* XI, 394ss. s.v. "Ephraemius" (J.R. MARTINDALE); e ancora GRILLMEIER, Jesus (ed. it.) (cit. n. 5), 2.3, 438-456 (contributo di TH. HAINTHALER).

nature. Le due nature, infatti, sono quella divina e quella umana, mentre la *μία φύσις* alluderebbe esclusivamente alla natura del Dio-incarnato, e dunque sarebbe sinonimica di ipostasi. Si trattava, per Efrem, di una ‘unione secondo l’ipostasi’, l’unica che permette di affermare, secondo il suo punto di vista e senza cadere nell’eresia, che in Cristo ci sono tanto lo spirito quanto la carne; a Cristo, inoltre, egli affiancava l’attributo di *σύνθετος* (= composto), nel senso appunto di carne e spirito, e ‘composto secondo l’ipostasi’, non certo secondo l’*οὐσία*, il che avrebbe fatto sfociare tale pensiero nell’apollinarismo; un ultimo punto fondamentale della dottrina di Efrem era l’accettazione, da parte sua, della formula, di fatto di origine teopaschita, *Vnus de Trinitate*, con riferimento però all’incarnazione e non alla passione. Egli riteneva dottrina ortodossa credere che Dio-Logos avesse patito nella carne; espressione di eresia, invece, affermare che anche la divinità avesse patito. Questi sono gli elementi fondamentali del credo di Efrem, che già nel 1909 Lebon definiva con la neoconiazione di ‘neocalcedonismo’,<sup>13</sup> termine poi messo in discussione da Uthemann nel 1997.<sup>14</sup> Il nucleo del suo pensiero è, pertanto, che le due nature rimanevano separate e senza confusione tra di loro, e tuttavia non esistevano autonomamente (teoria della ‘differenza indivisa’). Ai fini di quanto andremo a considerare in relazione all’omelia di Gregorio di Antiochia qui oggetto di analisi, un ulteriore punto da sottolineare, oltre a quanto appena detto, è quello secondo il quale la posizione di Efrem va confrontata con quella di Giuliano, vescovo di Alicarnasso, di orientamento monofisita, morto intorno al 527, anno in cui Efrem ascese al soglio patriarcale. Mi riferisco al tema della *ἀφθαρσία* (= incorruttibilità) di cui avrebbe goduto la *σάρξ* di Adamo prima del peccato originale.<sup>15</sup> Occorre tenere bene a mente questo dettaglio, perché ci tornerà utile richiamarlo alla memoria al momento della nostra discussione.

Tralasciando Domnino, successore di Efrem, e la contemporanea serie di patriarchi non calcedonesi, esponenti della cosiddetta chiesa giacobea, terminiamo questo rapido ma fondamentale quadro con la figura importantissima di

13 J. LEBON, *Le monophysisme sévérien*. Leuven 1909, 522.

14 K.-H. UTHEMANN, *Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus*. Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus, in: E.A. LIVINGSTONE (a c. di), *Studia Patristica*. 29. Papers presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1995. Leuven 1997, 373-413.

15 Su Giuliano di Alicarnasso, cfr. A. KOFESKY, *The Myaphysite Monasticism of Gaza and Julian of Halicarnassus*. *OCP* 78.1 (2012) 81-96; Y. MOSS, *Incorruptible Bodies: Christology, Society, and Authority in Late Antiquity*. Oakland (CA) 2016. Per quanto riguarda i rapporti specifici tra Giuliano di Alicarnasso e Severo di Antiochia, si veda (anche se si tratta di bibliografia molto datata): R. DRAGUET, *Julien d’Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d’Antioche sur l’incorruttibilité du corps du Christ*. Leuven 1924; M. JUGIE, *Julien d’Halicarnasse et Sévère d’Antioche*. *EO* 24 (1925) 29-162.

Anastasio (559-570; 593-598), massimo esponente del calcedonismo e all'interno del cui patriarcato, diviso in due tronconi dall'esilio, si incuneò quello di Gregorio, l'autore della nostra omelia.<sup>16</sup> Durante l'esilio che gli venne comminato da Giustino II, probabilmente per una concatenazione di motivi, ma ufficialmente per essersi impadronito del tesoro della chiesa al fine di non metterlo nelle mani dell'imperatore, Anastasio scrisse le sue opere più importanti. Lasciando da canto le questioni di natura intratrinitaria, che non sono direttamente funzionali a un confronto con i temi affrontati nell'omelia di Gregorio di Antiochia, e che comunque si collocano su posizioni di netta opposizione al 'triteismo' – ossia quella dottrina secondo la quale in riferimento a Dio si dovrebbe parlare di *μερικὴ οὐσία* (= essenza parziale), in quanto essa risulterebbe condizionata in tal senso dalla presenza di tre ipostasi, mentre per Anastasio unica è l'*οὐσία* anche se tre sono le ipostasi – concentriamoci solo sulle sue posizioni cristologiche. Le ricaviamo innanzi tutto da tre dei cinque *Discorsi dogmatici*,<sup>17</sup> e precisamente l'*Orazione sull'incarnazione*,<sup>18</sup> l'*Orazione sul patire e sull'impassibilità di Cristo*, l'*Orazione sulla resurrezione*, ma anche dalla *Disputa con un triteista*,<sup>19</sup> che, a dispetto del titolo, affronta problemi principalmente cristologici. In estrema sintesi: per Anastasio il Dio immutabile 'diviene' abitando tra di noi e la sua tenda è la *σάρξ*; l'unità è un'unità delle nature secondo l'ipostasi; Cristo è uno, è un'unica ipostasi;

16 Su Anastasio I, patriarca di Antiochia – da non confondersi con Anastasio Sinaita – si veda principalmente: G. WEISS, *Studia Anastasiana*. 1. Studien zum Leben, zu den Schriften und zur Theologie des Patriarchen Anastasius I. von Antiochien (559 bis 598) (*Miscellanea Byzantina Monacensia*, IV). München 1965; GRILLMEIER, Jesus (ed. it.) (cit. n. 5), 2.3, 457-530 (contributo di TH. HAINTHALER). E, ancora, più recentemente, K.-H. UTHEMANN (a c. di), *Studien zu Anastasios Sinaites: mit einem Anhang zu Anastasios I. von Antiochien (TU, CLIIIV)*. Berlin-Boston (MA) 2017. Cfr. anche P. GOUBERT, *Patriarches d'Antioche et d'Alexandrie contemporains de saint Grégoire le Grand. Notes de prosopographie byzantine*. *REB* 25 (1967) 65-76. Per il testo delle sue opere occorre ancora rifarsi a S.N. SAKKOS, *Ἀναστασίου Α' Ἀντιοχείας ἀνέκδοτα ἔργα*. Thessalonike 1976, che però, di fatto, non è un'edizione critica. Weiss aveva in cantiere l'idea di allestirne una (cfr. G. WEISS, *Die Edition der Werke des Patriarchen Anastasius I. von Antiochien*, in: J. DÜMMER (a c. di), *Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung (TU, CXXXIII)*. Berlin 1987, 595-597), ma il progetto è rimasto incompiuto. Per un bilancio alla morte dello studioso, cfr. P. SCHREINER, Günther Weiss (1937-1996). *BZ* 89.2 (1996) 671-672.

17 CPG 6944. La versione latina si trova in PG 89, 1309-1362.

18 Cfr. T. HAINTHALER, «Anders konnte der Mensch nicht gerettet werden»: Anastasius von Antiochien and seine Christologie nach Or. III, in: M.F. WILES – E.J. YARNOLD (a c. di), *Studia Patristica 37. Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999*. Leuven 2001, 505-513.

19 Edizione in K.-H. UTHEMANN, *Des Patriarchen Anastasius I. von Antiochien Jerusalem Streitgespräch mit einem Trithheiten (CPG 6958)*. *Traditio* 37 (1981) 73-108; cfr. anche ID., *Studien* (cit. n. 16), 437-472.

l'espressione prediletta per indicare tale unità è *συμπλοκή*; nella composizione le nature restano distinte, rimanendo inalterati i rispettivi propri *ιδιώματα*; in tale prospettiva egli prendeva posizione contro la teoria, con verosimile riferimento a Giovanni Filopono, che in Cristo si sarebbe determinata una unità di οὐσία parziali; ancora, il Dio-Logos si è congiunto alla carne, ne ha assunto tutte le funzioni, tra cui anche il soffrire; solitamente di Dio si predica l'impassibilità, dell'uomo il patire, ma, poiché nel Cristo le due nature, divina e umana, rimangono indistinte, dopo l'unione, nell'unica ipostasi, di entrambe vanno predicate sia il patire sia l'impassibilità; il corpo di Cristo è passibile e mortale prima della risurrezione, impassibile e immortale dopo la risurrezione. Questi ultimi punti vanno particolarmente messi in rilievo perché sono la chiara testimonianza della posizione antiaftartodoceta di Anastasio.<sup>20</sup> L'aftartodocetismo, com'è noto, dottrina professata da Giuliano di Alicarnasso, riteneva che Cristo non avesse una natura umana soggetta alla corruzione e pertanto tutto ciò che lo accomunava agli esseri umani (sofferenza, dolori, istinti, e anche la morte) era il frutto di una sua azione volontaria e non naturale. Anastasio si oppose con veemenza a questa dottrina, ritenendo che la natura umana di Cristo si fosse congiunta realmente – senza confusione, ma in un rapporto di *συμπλοκή*, altrimenti individuato col termine, tipicamente antiocheno, di *συνάφεια* – con quella divina.

### *Il caso in questione*

Dopo questa necessaria contestualizzazione, procediamo a esaminare il caso in questione, una delle omissioni più significative dal punto di vista teologico, e cristologico soprattutto, che è stato possibile rilevare nel manoscritto gr. B.α.014 (178) di Grottaferrata<sup>21</sup> rispetto alla *uulgata*.

Esso si trova alla c. 1849 ll. 11-22 dell'edizione del Migne. Si tratta della pericope cruciale in cui viene rievocato il trapasso di Cristo, di cui si ribadisce la volontarietà, manifestatasi tramite un vero e proprio ordine alla morte, la quale viene assimilata a una servetta che esegue gli ordini del suo padrone. Al termine

20 Approfitto di questa nota per porre un *errata corrige* relativamente a un mio precedente lavoro. In SCHEMBRA, La tradizione manoscritta (cit. n. 1), 86, diversamente da quanto pubblicato, si legga: "Fu sicuramente questo il motivo che indusse Giustino II a promuovere Gregorio, elevandolo al seggio patriarcale di Antiochia, risoluto come era ad esiliare Anastasio I, il quale, tra l'altro, era considerato scomodo per le sue tendenze ostili nei confronti della corrente dell'aftartodocetismo".

21 Gli altri casi saranno oggetto di altri contributi di prossima pubblicazione. È chiaro che non può un singolo caso permettere di ipotizzare l'esistenza di una seconda redazione di un'opera. Ma, per quanto riguarda il manoscritto di cui ci stiamo occupando, gli spunti di discussione, come si avrà modo di vedere in altri miei lavori, sono abbastanza numerosi.

del brano si innesta la sezione dell'omelia relativa a Giuseppe di Arimatea e alla sua richiesta del corpo di Cristo, accordatagli da Pilato. Cito qui di seguito, nella mia traduzione in italiano, i due passi che precedono e seguono immediatamente quello omissso da *r*, mentre trascrivo quest'ultimo nell'originale greco (ancora traendolo dall'edizione del Migne), e comunque fornendone a fianco una mia traduzione:<sup>22</sup>

Cristo Signore, unigenito Figlio di Dio, salito sulla croce di propria volontà, non per necessità,<sup>23</sup> essendo entrato in<sup>24</sup> tutto il creato col protendere delle sue braccia, e avendo denunciato con la sua sofferenza fisica tutte le potenze invisibili e malvagie, volle che la sua santa carne assaggiasse una morte di tre giorni al di là di ogni natura, affinché per mezzo di essa donasse l'immortalità al genere umano che era morto; e dunque, avendo reclinato il suo santo capo, ordinò alla morte, come a una servetta, di avvicinarsi alla sua carne; e subito sopraggiunse la morte, come un servo, ad eseguire l'ordine;

καὶ λαβῶν, κατέιχεν, ὅπερ ἐπετράπη  
σῶμα λαβεῖν. τοῦ δὲ σώματος ἐκεί-  
νου τοῦ φοβεροῦ τοῖς χερουβίμ, καὶ  
φρικτοῦ τοῖς σεραφίμ, ὑπὸ τοῦ θα-  
νάτου κρατηθέντος, οὕτως ὡς ἠθέ-  
λησεν ὁ τοῦ σώματος Κύριος, καὶ  
τῆς ψυχῆς τοῦ Σωτῆρος δραμούσης  
εὐαγγελίσασθαι ταῖς ψυχαῖς τὴν  
ἀπολύτρωσιν αὐτῶν· καὶ τῆς θεότη-

e avendolo preso, tenne in suo posses-  
so il corpo che gli era stato concesso  
di prendere. E dopoché il suo corpo,  
spaventoso per i Cherubini e terribile  
per i Serafini, fu sopraffatto dalla mor-  
te – così come aveva voluto Colui che  
del proprio corpo era il Signore –, e l'a-  
nima del Salvatore corse ad annunciare  
alle anime la loro redenzione; e la sua

- 
- 22 Qui, come altrove, tutte le traduzioni dell'omelia sono mie. Tengo a precisare che si tratta di una traduzione basata sul testo del Migne (salvo alcuni lievi interventi, per i quali cfr. le note successive), e quindi assai verosimilmente da perfezionare e rivedere quando l'edizione critica sarà pronta. Per adesso serve a dare il senso generale del tema affrontato nel passo in questione.
- 23 In effetti nell'edizione del Migne si legge ἐξ ἀνάγκης, ma l'espressione, teologicamente priva di senso, e peraltro contraddetta dalla tradizione manoscritta, è già emendata in nota nella medesima edizione della *PG*, in cui si specifica che manca la negazione (*deest* οὐ).
- 24 Inaccettabile la lezione ἐκδικήσας (= «avendo punito», «essendosi vendicato») del Migne. A parte gli evidenti problemi di senso, di fatto, ad oggi (ma, ripeto, non ho ancora ultimato la collazione) esso è l'unico testimone che ci riporta tale lezione, mentre la maggioranza dei codici leggono ἐνδήσας (= «avendo punito») e una minoranza ἐνδύσας (= «essendo entrato in»). Di altre varianti palesemente errate non è qui il caso di discutere. Salta subito agli occhi che le ultime due lezioni sono di fatto una sola, in quanto la prima, che mi appare *deterior*, è plausibilmente nata da un'errata resa grafica di una pronuncia viziata dallo iotacismo. Presento la mia traduzione, pertanto, basandomi su ἐνδύσας.

τος αὐτοῦ καὶ μετὰ τοῦ σώματος οὔσης καὶ μετὰ τῆς ψυχῆς· οὐ γὰρ ἐχωρίσθη μετὰ τὴν ἔνωσιν ἢ θεότης τῆς ἀνθρωπότητος οὐδαμῶς οὐδαμοῦ· ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἦν· καὶ ἐν τάφῳ παρῆν ἀπαθῶς, ἀφθαρτον φυλάττουσα τὸ ἑαυτῆς περιβόλαιον.

divinità era tanto con il corpo quanto con l'anima (poiché la divinità non si divide assolutamente dall'umanità dopo l'unione, ma fu con essa anche nei cieli); anche nel sepolcro essa era presente, senza provare sofferenza, custodendo incorruttibile il suo involucrio.

Disposte così queste cose, Giuseppe, un uomo nobile e ricco, muovendo da Arimatea, divenuto discepolo del Crocifisso, dando un'ultima ricompensa al Maestro, dopo la sua morte, andò da Pilato, pregandolo e dicendogli ...

La parte omessa da r – ossia tutta quella di cui ho fornito anche il testo greco – si presenta particolarmente interessante da un punto di vista cristologico, il che ci induce a credere che si sia trattato di un intervento operato deliberatamente da qualcuno che aveva tutto l'interesse a rimuovere dall'omelia di Gregorio di Antiochia parti scomode o, a suo modo di vedere, poco opportune.<sup>25</sup> Se nel primo periodo non sembrano emergere posizioni eterodosse, in quanto l'omileta si limita a ribadire che, al momento della morte di Cristo, solo il corpo di quest'ultimo ne fu sopraffatto (τοῦ δὲ σώματος ἐκείνου ... ὑπὸ τοῦ θανάτου κρατηθέντος), mentre l'anima volò agli inferi per la liberazione dei giusti (τῆς ψυχῆς τοῦ Σωτῆρος δραμούσης εὐαγγελίσασθαι ταῖς ψυχαῖς τὴν ἀπολύτρωσιν αὐτῶν), i problemi cominciano a emergere immediatamente dopo, quando si afferma che la natura divina di Cristo rimase in lui tanto nel corpo quanto nell'anima, poiché, dopo l'unione (μετὰ τὴν ἔνωσιν), la divinità appunto non si separò (οὐ γὰρ ἐχωρίσθη) assolutamente dalla natura umana. E tale assenza di separazione fu tale da esistere e manifestarsi anche nei cieli, laddove, con questa espressione, è assai verosimile che l'omileta facesse riferimento al luogo fisico dove le anime dei giusti risiedevano in attesa del riscatto da parte del Cristo morto e latore del messaggio di resurrezione.<sup>26</sup> Pur con la dovuta cautela che casi del genere impongono, sembra

25 Sono ben consapevole del fatto che è doveroso, come ipotesi di lavoro, valutare la possibilità che tale omissione di r (così come tutte le altre, insieme con varianti e interventi di diversa natura, di cui si discuterà in altri contributi) sia imputabile a un copista dotto che, solo nel caso in cui avesse l'intenzione di allestire una seconda redazione dell'omelia, potrebbe assurgere al rango di autore di quest'ultima. E tuttavia, dopo attenta analisi, ho scartato tale ipotesi perché le operazioni di intervento sul testo, quali si leggono in r, sono di tale sottigliezza teologica e presuppongono una tale conoscenza del fermento cristologico di fine VI sec. che certamente un copista del X-XI non poteva avere.

26 La forzatura, comunque, di identificare come 'cieli' il luogo della permanenza dei giusti

di poter scorgere in questa affermazione una doppia dichiarazione di miafisismo. Di fatto, quello che emerge è che le due nature costitutive della persona di Cristo, quella divina e quella umana, non si separarono, non rimasero mai distinte, ma furono sempre un tutt'uno. E questo viene detto sia come affermazione generale («la divinità appunto non si separò assolutamente dalla natura umana») sia nel particolare della liberazione dei giusti, quando piuttosto la fede ortodossa avrebbe dovuto argomentare che fu solo l'anima di Cristo a trascinare via dall'Ade quelli che ne erano prigionieri, e non il suo corpo che, invece era rimasto veramente nel sepolcro. Tale ultima affermazione ci permette di rilevare un altro punto problematico, in quanto, come si legge, «e (*scil.* la divinità) anche nel sepolcro era presente, senza provare sofferenza, custodendo incorruttibile il suo involucro». Di tali due espressioni, la prima può essere considerata in linea con l'ortodossia; ma la seconda, presa così per come è, sembra una vera e propria dichiarazione di affartodocetismo. Di quest'ultima dottrina abbiamo già accennato *supra*, ricordando come, secondo la predicazione del suo primo e principale esponente, Giuliano di Alicarnasso (inizi del VI sec.), essa sostenesse che la natura umana di Cristo, sin dalla incarnazione, fosse assolutamente incorruttibile e quindi non soggetta all'umana sofferenza. L'imperatore Giustiniano avrebbe abbracciato questa teoria, tanto da farla tornare in auge ai tempi in cui egli era al potere.<sup>27</sup> L'opposizione di

---

in attesa della liberazione del Cristo vittorioso sulla morte, rimane, in quanto di norma – anche in questa stessa omelia, *passim* – esso viene indicato col termine più corrente di ἄδης. Questo forse ha indotto il copista di A (Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 582, *diktyon* 50161, saec. XI, ff. 390-402) a intervenire sul modello, modificando οὐρανοῖς in ἀνθρώποις. Ma, salvo che non si tratti di innovazione dovuta a parablepsia o a soluzione errata di *nomen sacrum*, è comunque una *lectio singularis* e dunque da non prendersi in considerazione.

- 27 Una chiara sintesi, da ultimo, in S. ROGGO, The deposition of patriarch Eutychius of Constantinople in 565 and the aphthartodocetic edict of Justinian. *Byz* 89 (2019) 433-446, *praes.* 433-434: “However, at the very end of his reign, in 564/565, he (*scil.* Giustiniano, n.d.A.) published the so-called aphthartodocetic edict, which seems to contradict his usual christological convictions and to show his rapprochement to the miaphysite subgroup of the Julianists. Julian of Halicarnassus taught in the early sixth century that the body of Christ had been, because of his divine nature, already before his resurrection impassible to suffering and decay, to which humans are exposed; however, whilst incorruptible (ἄφθαρτος), Christ voluntarily subjected himself to the wanting human condition and experienced, for example, hunger and thirst, in order to liberate humanity from them. This was a staunchly miaphysite point of view, denying the more mainstream belief that Christ had fully experienced human sensations due to his human nature; they claimed that he had assumed a perfect form of humanity, incomparable to ours”. Interessanti studi precedenti sono quelli di M. van Esbroeck, nei quali lo studioso dimostra il sempre crescente favore dell'imperatore nei confronti di questa eresia (cfr. M. VAN ESBRÖECK, La lettre de l'empereur Justinien sur l'Annonciation et la Noël en 561. *AnBoll* 86 (1968)

Anastasio fu notevole, ma la morte di Giustiniano non permise a quest'ultimo di prendere provvedimenti contro il patriarca antiocheno.

Riassumendo, se le cose stanno così come le ho enunciate, chi ha proclamato quella parte di omelia davanti al popolo dei fedeli in occasione della veglia pasquale, avrebbe argomentato che in Cristo: la divinità e l'umanità sono un'unica cosa e inseparabili; la divinità non prova sofferenza; la divinità custodisce incorruttibile il corpo. Riterrei, tuttavia, di procedere in maniera più cauta, anche perché, ancora una volta, non possiamo parlare, a mio avviso, di ortodossia *tout court*, ma dobbiamo vedere e capire quale fosse la posizione ortodossa all'epoca di Gregorio, e per di più nel contesto antiocheno, motivo per il quale ho ritenuto opportuno dedicare ad esso il paragrafo introduttivo di questo mio studio. Quando Gregorio pronuncia la sua omelia, l'ultimo suo predecessore ortodosso che avesse lasciato delle opere e quindi contribuito allo sviluppo della cristologia era stato Efrem (ricordiamoci, infatti, che Anastasio scriverà le sue opere in esilio, dunque contemporaneamente alla produzione di Gregorio). Ritengo pertanto inevitabile credere – in considerazione del fatto che il nostro Gregorio non sembra essere stato un teologo di vaglia, ma solo un dignitoso omileta, imbevuto, assai probabilmente, della teologia di Efrem – che egli fosse solito riversare quest'ultima qua e là nelle sue omelie, forse senza troppa consapevolezza. Ecco allora che quando al primo punto si legge che «la divinità non si divide assolutamente dall'umanità dopo l'unione», piuttosto che vedere in tale affermazione una decisa espressione di miafisismo, forse più opportuno sarebbe ravvisarvi una resa, lessicalmente non troppo felice, della concezione di Efrem del Cristo σύνθετος, e quindi, come abbiamo detto *supra*, del fatto che per Efrem la formula μία φύσις coincide con μία ὑπόστασις e non è in contraddizione con la teoria delle due nature. Efrem, lo ricorderemo, fa derivare questa dottrina da Cirillo, ma argomentando che essa, così come enunciata dall'alessandrino, non era, a suo dire, in contraddizione con i principi calcedoniani. Ancora lo stesso Efrem – e qui passiamo al secondo punto cristologicamente rilevante della pericope omessa da r – ritiene che Dio-Logos ha patito nella carne, mentre si scaglia con veemenza contro chi sostiene che anche la divinità ha patito. Questo è proprio quanto afferma anche Gregorio quando dice ἡ θεότης ... καὶ ἐν τάφῳ παρήν ἀπαθῶς. Infine, la dottrina della ἀφθαρσία che il nostro omileta ritiene possa applicarsi al corpo di Cristo in qualità di involucro (περιβόλαιον) mantenuto incorruttibile dalla divinità, potrebbe essere, con tutta la dovuta cautela che questa affermazione comporta, una estensione della teoria di Efrem sulla ἀφθαρσία di cui avrebbe goduto la σὰρξ di Adamo prima del peccato

---

351-371; e Id., La lettre de Justinien pour la fête de l'Hyapante en 562. *AnBoll* 112.1-2 (1994) 65-84.

originale dietro la sollecitazione del pensiero eretico degli aftartodoceti, seguaci di Giuliano di Alicarnasso e sostenitori delle sue posizioni.

Cosa sarebbe accaduto dunque? Una volta morto Gregorio di Antiochia e ristabilito sul soglio patriarcale Anastasio, certamente quest'ultimo venne a conoscenza della produzione omiletica del suo predecessore. Un passo come quello qui in discussione, alle orecchie e agli occhi del nuovo patriarca era inevitabile che risultasse inaccettabile. Il pensiero di Efrem era ormai superato dalle sue proprie, personalissime, posizioni e un'affermazione come quella secondo la quale «la divinità non si divide assolutamente dall'umanità dopo l'unione» poteva facilmente essere interpretata come espressione di miasfismo, così come nessuna sbavatura in direzione aftartodoceta poteva essere tollerata, considerando che proprio Anastasio era il massimo paladino della lotta contro tale eresia. In che termini esatti possiamo argomentare che le affermazioni di Efrem erano state rimpiazzate da quelle di Anastasio? Ritornando con la memoria a quanto già affermato *supra*, certamente al concetto di Cristo σύνθετος, e più specificamente quello secondo il quale la μία φύσις coincide con μία ὑπόστασις, subentra la formulazione della συμπλοκή, per la quale, nonostante l'unità, le due nature rimangono ben distinte e non soggette a confusione l'una con l'altra. Tutto il contrario, quindi, rispetto a quello che si legge nella pericope di cui ci stiamo occupando, ossia che «la divinità non si divide assolutamente dall'umanità dopo l'unione». Inoltre – l'abbiamo detto – secondo Anastasio, il corpo di Cristo è passibile e mortale prima della risurrezione, impassibile e immortale dopo la risurrezione. Ma nell'omelia di Gregorio si dice ben altro, e comunque qualcosa di poco compatibile con tale asserzione, ovverosia che la divinità rimane presente nel sepolcro. Tale affermazione può benissimo essere considerata una derivazione della dottrina di Efrem del Cristo σύνθετος, ma di fatto rischia di sconfinare anch'essa, ancora più facilmente della precedente, nel miasfismo. Il Dio che muore deriva dall'idea secondo la quale le due nature ne hanno costituita una, assolutamente indistinguibile nelle sue parti costitutive. Sulla apertura all'aftartodocetismo dell'ultima espressione non occorre ritornare. Ciò basti a farci ritenere che questa parte dell'omelia gregoriana potrebbe essere stata espunta dalla mano di Anastasio o da un qualche suo accolito a lui molto vicino.

*Università degli Studi di Torino  
Dipartimento di Studi Umanistici (STUDIUM)*

## ABSTRACT

This article focuses on the hypothesis of a possible second version of the homily *In mulieres unguentiferas* (PG 88, 1848-1866) by Gregory of Antioch (571-593). An important case of textual omission is here analyzed (PG 88, 1849, ll. 11-22), while the discussion of numerous other cases is postponed to subsequent papers. The hypothesis is that Patriarch Anastasius (559-570; 593-598) intervened to modify his predecessor's homily to remove all possible traces of Christology that did not conform to his thoughts (aphthartodocetism, miaphysitism and outdated Christology of Ephrem of Antioch, which survived in Gregory's homily).