

Raffaele Tondini  
**Origenes brevior**

Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

# **Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur (TU)**

---

Archiv für die Ausgabe der Griechischen Christlichen  
Schriftsteller der ersten Jahrhunderte

Begründet von  
O. von Gebhardt und A. von Harnack

Herausgegeben von  
Christoph Marksches und Annette von Stockhausen

## **Band 193**



Raffaele Tondini

# Origenes brevior

---

Studi sulla tradizione del Commento a Matteo  
(con l'edizione dei libri 12 e 13)

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-099786-6  
e-ISBN (PDF) 978-3-11-099084-3  
ISSN 0082-3589

**Library of Congress Control Number:** 2023930412

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2023 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston  
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

Questo lavoro è la versione rielaborata di una tesi di dottorato discussa presso l'Università di Padova l'11 febbraio 2020. Desidero qui ringraziare gli studiosi che a vario titolo hanno accompagnato questo progetto: il relatore Luciano Bossina, i revisori Stefano Martinelli Tempesta ed Emanuela Prinzivalli e i membri della commissione giudicante Federico Condello, Olivier Munnich e Mauro Tulli.

Per il vario e indispensabile aiuto che mi hanno offerto desidero ringraziare Agnès Bastit, Pier Franco Beatrice, Max Bergamo, Pietro Bertocchini, Gabriele Busnelli, Gianmario Cattaneo, Thomas Cerbu, Alessandro De Blasi, Chiara Francesca Faraggiana di Sarzana, Alfons Fürst, Ciro Giacomelli, Rita Lizzi Testa, Margherita Losacco, Giulio Malavasi, Ottavia Mazzon, Brigitte Mondrain, András Németh, Rosa Otranto, Walter Panciera, Francesca Potenza, Antonio Rollo, Giulia Rossetto, David Speranzi, Giovanna Todaro, Anna Trento e Niccolò Zorzi.

Ricordo con gratitudine le istituzioni bibliotecarie che hanno reso possibile il mio lavoro: la Biblioteca Interdipartimentale "Tito Livio" (ora "Biblioteca di Scienze dell'Antichità Arte Musica Liviano") di Padova, la Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia, la Biblioteca Apostolica Vaticana, la Bayerische Staatsbibliothek di Monaco di Baviera, l'Universitäts- und Landesbibliothek di Münster, la Bibliothèque Nationale de France, la Bibliothèque Interuniversitaire de la Sorbonne, la Bibliothèque Byzantine, la Bibliothèque de l'École normale supérieure e la biblioteca della Section grecque dell'Institut de recherche et d'histoire des textes (IRHT) di Parigi.

Sono molto grato ai direttori dei *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Christoph Marksches e Annette von Stockhausen, per aver generosamente accolto il mio lavoro nella loro prestigiosa collana.

Un ringraziamento particolare va a Luciano Bossina, ὁ πατήρ τοῦ βιβλίου e a Flavio Bevacqua, che con pazienza ha letto l'intero lavoro migliorandolo in modo significativo.

A Marta Pavan, essenziale compagna di viaggio, va una dedica sincera.

Padova, 1 settembre 2022

Raffaele Tondini



# Indice dei contenuti

## Ascoltare la voce di Origene: un'introduzione — 1

### 1 Origene in Catene — 9

- 1.1 Presentazione: il catenista come autore — 9
- 1.2 Le catene nell'edizione Klostermann — 15
- 1.3 L'ombra di Pietro di Laodicea — 16
  - 1.3.1 "Petrusfrage": una risposta negativa — 20
  - 1.3.2 Excursus: un autore e un genere — 22
  - 1.3.3 Lo Pseudo-Pietro e il suo testo di Origene: le catene secondarie e la Grundform — 25
- 1.4 La *Catena palatina* (Pal. gr. 20) — 28
  - 1.4.1 C<sup>luc</sup>23 — 30
  - 1.4.2 C<sup>luc</sup>30 — 30
  - 1.4.3 C<sup>luc</sup>33 — 31
  - 1.4.4 C<sup>luc</sup>40 — 32
- 1.5 Le catene di Niceta — 32
  - 1.5.1 La Catena di Niceta a Matteo — 34
  - 1.5.2 La Catena di Niceta a Luca — 36
    - 1.5.2.1 Un manoscritto quasi d'autore: il Vat. gr. 1611 — 37
  - 1.5.3 Il testo origeniano di Niceta — 40
    - 1.5.3.1 C<sup>luc</sup>22 — 40
    - 1.5.3.2 C<sup>luc</sup>24 — 41
    - 1.5.3.3 C<sup>luc</sup>27 — 42
    - 1.5.3.4 C<sup>luc</sup>36 — 42
    - 1.5.3.5 C<sup>luc</sup>39 — 43
- 1.6 Conclusioni — 43
- 1.7 Appendice: tabelle sinottiche — 45
  - 1.7.1 Catena Palatina — 45
  - 1.7.2 Catena di Niceta di Eraclea a Luca — 49

### 2 L'antica traduzione latina: un fedele tradimento — 81

- 2.1 Il Commento a Matteo dal greco al latino — 81
  - 2.1.1 Apologia del traduttore infedele — 81
  - 2.1.2 Alcuni esempi di adattamento — 87
  - 2.1.3 Che fare, per l'editore? — 88
- 2.2 Dove? Quando? ma soprattutto, con chi? — 89
  - 2.2.1 L'*Opus imperfectum in Matthaeum* — 89
  - 2.2.2 Le *Recognitiones* pseudo-clementine: un ponte tra TL e OIM — 94
  - 2.2.3 La tradizione di TL nell'alto medioevo — 99
- 2.3 Tradurre le eresie — 101

|          |                                                                                     |            |
|----------|-------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 2.3.1    | Un traduttore ariano? —                                                             | <b>102</b> |
| 2.4      | Gli scambi di nomina sacra —                                                        | <b>107</b> |
| 2.4.1    | La grande confusione —                                                              | <b>107</b> |
| 2.4.2    | Origene nella crisi nestoriana e il valore dei <i>nomina sacra</i> —                | <b>111</b> |
| 2.4.3    | Altre tracce dei dibattiti di V sec. —                                              | <b>113</b> |
| 2.5      | Prime conclusioni —                                                                 | <b>116</b> |
| 2.6      | Addendum: Dove il traduttore ha detto il vero —                                     | <b>118</b> |
| <b>3</b> | <b>Altre fonti di tradizione indiretta —</b>                                        | <b>127</b> |
| 3.1      | La <i>Storia Ecclesiastica</i> di Eusebio —                                         | <b>127</b> |
| 3.2      | Nella <i>Filocalia</i> —                                                            | <b>127</b> |
| 3.3      | L' <i>Apologia</i> di Panfilo —                                                     | <b>130</b> |
| 3.4      | Girolamo —                                                                          | <b>134</b> |
| 3.5      | Fortunaziano di Aquileia —                                                          | <b>136</b> |
| <b>4</b> | <b>L'intero e la parte —</b>                                                        | <b>141</b> |
| 4.1      | A monte dell'archetipo —                                                            | <b>141</b> |
| 4.2      | Il palinsesto —                                                                     | <b>142</b> |
| 4.2.1    | Il testo del palinsesto —                                                           | <b>147</b> |
| 4.2.2    | "A monte dell'archetipo" —                                                          | <b>152</b> |
| 4.2.3    | Una falsa partenza —                                                                | <b>155</b> |
| 4.2.4    | Un testimone del tutto indipendente —                                               | <b>156</b> |
| 4.3      | Origene smembrato —                                                                 | <b>158</b> |
| 4.3.1    | Le prime antologie omiletiche —                                                     | <b>159</b> |
| 4.3.2    | Epitomi origeniane nei papiri di Tura —                                             | <b>165</b> |
| 4.3.3    | Compendi bizantini: Xifilino e Cassio Dione —                                       | <b>170</b> |
| 4.3.4    | Un caso parallelo: <i>Eusebius brevior</i> —                                        | <b>172</b> |
| 4.4      | Conclusioni —                                                                       | <b>176</b> |
| <b>5</b> | <b>L'eretico, l'imperatore e i cardinali: storia della tradizione manoscritta —</b> | <b>179</b> |
| 5.1      | Cantabr. Trin. Coll. B.8.10 (194) [= H] —                                           | <b>181</b> |
| 5.1.1    | L'avventurosa storia di un manoscritto —                                            | <b>183</b> |
| 5.2      | Pericolosamente in bilico: il Monac. gr. 191 [= M] —                                | <b>190</b> |
| 5.2.1    | Paleografia e storia: manoscritti origeniani di XII sec. —                          | <b>196</b> |
| 5.3      | Un Origene per l'imperatore: il Marc. gr. Z. 43 (coll. 322) [= V] —                 | <b>198</b> |
| 5.3.1    | La carriera di un anonimo copista —                                                 | <b>202</b> |
| 5.3.2    | Il lavoro editoriale nel Marc. gr. Z. 43 —                                          | <b>207</b> |
| 5.3.3    | La divisione in libri e il lavoro filologico in <i>Commento a Giovanni</i> —        | <b>213</b> |
| 5.3.4    | Un apografo mobile —                                                                | <b>215</b> |
| 5.3.5    | Un doppio stemma —                                                                  | <b>223</b> |
| 5.3.6    | Evidenze paratestuali —                                                             | <b>225</b> |

- 5.3.7 La divisione in libri: parte 2 — **226**
- 5.3.8 Un perduto testimone del *De oratione*? — **227**
- 5.4 Dalla Grecia all'Italia: Bessarione — **229**
- 5.5 Una prima copia mutila: il Vat. gr. 597 [= Vat] — **234**
- 5.6 Il ritorno del Monacense: il Par. gr. 455 [= Par] — **237**
- 5.7 Un manoscritto e due emblemi: il Barb. gr. 575 — **241**
- 5.8 Origene intorno al Concilio e un manoscritto perduto di Diego Hurtado de Mendoza — **248**
- 5.9 Francisco de Mendoza e il Matr. gr. 4725 — **249**
- 5.10 Reginald Pole e il Barb. gr. 556 — **250**
- 5.11 La Bibliotheca Barberina e l'edizione impossibile — **259**
- 5.12 Conclusioni — **264**

**“L'esercizio altamente intellettuale di sunteggiare Origene”: conclusione e criteri di edizione — 267**

## **Ex Origenis in Evangelium secundum Matthaeum commentariorum libris XII et XIII**

**Conspectus siglorum — 275**

**Τῶν εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον ἐξηγητικῶν Ὠριγένους τόμος ιβ' — 277**  
**Τόμος ιγ' — 320**

**Osservazioni su alcuni loci critici — 357**

Libro 12 — **357**

Libro 13 — **378**

**Bibliografia — 393**

Opere citate in forma abbreviata — **393**

Studi e edizioni citate — **393**

**Indici — 427**

- 1 Indice dei passi biblici — **427**
- 2 Indice dei passi citati — **434**
- 3 Indice dei nomi — **440**
- 4 Indice dei manoscritti — **449**



## Ascoltare la voce di Origene: un'introduzione

Si racconta che Epifanio di Salamina, portato di fronte a un ragazzo posseduto da un demone, gli abbia chiesto:<sup>1</sup> “Chi sei?” e il demone abbia risposto: “Io sono colui che ha parlato per mezzo di Origene”. Il vescovo, esterrefatto, cercò la conferma definitiva di questa straordinaria rivelazione: “Se tu hai parlato per mezzo di Origene, ti ordino di recitare il libro, composto da quel disgraziato, intitolato *De principiis*”. E il demone iniziò a recitare il libro dall'inizio.

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

Purtroppo, noi viviamo in tempi più disincantati di quelli di Epifanio, e non ci è più concesso di ascoltare il *De principiis* dalla viva voce di Origene; per poter conoscere il contenuto di quell'opera dobbiamo oggi rivolgerci alle fonti più disparate: gli estratti greci della *Filocalia* e la traduzione latina di Rufino di Aquileia, insieme alle critiche che ad essa rivolse Girolamo nell'epistola 124. Frammenti del *De principiis* si devono raccogliere persino dal florilegio accluso alla lettera di Giustiniano al patriarca Mena, il testo che dettò la condanna di Origene come eretico.<sup>2</sup> La voce di Origene, che risuonò chiara alle orecchie di Epifanio, giunge a noi distorta e moltiplicata dagli echi e dai riverberi della storia.

Il cimento ecdotico richiesto all'editore del *De principiis* è, sotto molti aspetti, estremo, ma è lo stesso naufragio di gran parte della produzione origeniana a costringerci ad attingere, per conoscere il pensiero dell'Alessandrino, a fonti di tradizione indiretta. Sia chiaro, lo stesso Girolamo, dopo aver fornito a Paola la lista delle opere origeniane non poté trattenere il proprio scoramento: “quis enim umquam tanta legere potuit, quanta ipse conscripsit? pro hoc sudore quid accepit praemii?”.<sup>3</sup> Si capisce che gran parte delle sue opere non superò per semplici ragioni di spazio le “strettoie” di cui è costellata la tradizione dei testi greci; questa situazione fu per di più aggravata dalla condanna per eresia, pronunciata dal Secondo Concilio di Costantinopoli nel 553.<sup>4</sup> A partire da quel momento le opere di Origene furono – almeno in teoria – proibite.

---

1 Rapp 1993, 258. Questo racconto non è trasmesso dalla *Vita Epiphani* ma da alcuni florilegi di contenuto monastico (Rapp 1993, 251–252): secondo Claudia Rapp è probabile che esso sia stato composto in Palestina nel VI sec., nel contesto della seconda crisi origenista (Rapp 1993, 268–269).

2 Sulla tradizione manoscritta del *De principiis* si rimanda alle pagine introduttive di Henri Crouzel (Crouzel/Simonetti 1978, 22–33). Una riflessione sulle pratiche filologiche applicate al *De principiis* si deve a Martens (2020).

3 Hier., *Epist.* 33, 5 (Hilberg 1910, 259).

4 Sulle circostanze e le conseguenze di questa condanna si vedano soprattutto i contributi di Vogt (1987) e Fürst (2011).

Oggi possiamo leggere nell'originale greco soltanto la grande sintesi apologetica del *Contra Celsum*,<sup>5</sup> l'*Exhortatio ad martyrium* e l'altrettanto breve trattato *De oratione*. Tra le opere esegetiche sopravvivono alcuni libri del *Commento a Giovanni*, le *Omellerie su Geremia* e le *Omellerie sui Salmi* scoperte a Monaco di Baviera nel 2012. Se oggi possiamo leggere queste opere – spesso conservate in *codices unici*<sup>6</sup> – dobbiamo ringraziare il coraggio (o l'incoscienza) di copisti e lettori bizantini che le considerarono degne di essere lette e copiate, non senza le dovute cautele, come vedremo.

Più folta è la schiera degli scritti di Origene noti al mondo latino nelle traduzioni di Rufino e Girolamo: la loro massiccia trasmissione fu infatti protetta e legittimata dal nome dei loro illustri traduttori.<sup>7</sup> Ben diversa fu invece la scialuppa di salvataggio che il mondo bizantino offrì all'esegesi origeniana: brani di opere dell'Alessandrino sopravvivono infatti in forma drasticamente compendiate all'interno delle catene esegetiche dedicate ai singoli libri biblici.

Già da queste note introduttive, emerge con chiarezza che tutto quel che leggiamo di Origene non è altro che, come ha affermato Luciano Bossina, “le résultat d'une entreprise pluriséculaire de réduction, qui a impliqué des acteurs divers et diverses pratiques”.<sup>8</sup>

È su questa malsicura base testuale che si fondano gli studi fioriti nell'ultimo mezzo secolo attorno a Origene, al suo pensiero e alla sua fortuna. Quella che Manlio Simonetti ha definito “aetas origeniana”,<sup>9</sup> e di cui ora si stanno cogliendo i frutti più maturi, non può quindi prescindere da un lavoro filologico ed ecdotico spesso costretto a misurarsi con testi trasmessi in modo incerto e con problematiche multiformi, che sfuggono spesso alle categorie di una filologia di stampo lachmanniano.

È necessario però rilevare che c'è almeno un'opera di Origene rimasta, in qualche modo, ai margini di questo fruttuoso campo di studi: ci stiamo riferendo al *Commento a Matteo* (= *CMT*). Sappiamo che, negli ultimi anni del suo soggiorno a Cesarea, Origene

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

6 Archetipo conservato del *Contra Celsum* è il Vat. gr. 386 (Koetschau 1899a, IX–XII; Koetschau 1889, 33–38) manoscritto una cui sezione perduta costituiva probabilmente il modello del Par. suppl. gr. 616 e del Marc. gr. Z. 45, testimoni privilegiati dell'*Exhortatio* (Koetschau 1899a, XX). Le *Omellerie su Geremia* dipendono dallo Scor. Q. III. 19 (Klostermann/Nautin 1983, XI–XIV) mentre per i libri superstiti del *Commento a Giovanni* bisogna rivolgersi al solo Monac. gr. 191 (Preuschen 1903, IX–XX). La nostra conoscenza delle 29 *Omellerie sui Salmi* si deve invece all'identificazione di questa raccolta nel Monac. gr. 314 da parte di Marina Molin Pradel. Su questa eccezionale scoperta si veda la presentazione della stessa Molin Prandel (in Perrone et al. 2015, 27–34) e la raccolta di saggi di Perrone (2021).

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

8 Bossina 2015, 200.

9 Simonetti 2004b, 9.

compose 25 τόμοι sul Vangelo di Matteo.<sup>10</sup> L'opera non ci è nota nella sua interezza ma, come per il *De principiis*, possiamo conoscerne il contenuto grazie a diverse fonti: in primo luogo, i libri 10–17 – corrispondenti all'esegesi di Mt 15, 36–22, 33 – ci sono giunti direttamente in greco (testo greco = TG). Data la consistenza totale di 25 libri, non si andrà lontani dal vero ipotizzando che l'opera sia stata divisa in tre volumi, di cui a noi è pervenuto quello centrale.<sup>11</sup> A questi τόμοι greci si affianca una traduzione latina anonima, che copre la seconda metà del Vangelo (Mt 16, 13–27, 66),<sup>12</sup> sovrapponendosi così per un lungo tratto al testo greco (testo latino = TL). A queste primarie fonti di tradizione si aggiunge una nutrita serie di frammenti di tradizione catenaria, sparsi in diverse compilazioni dedicate ai Vangeli di Matteo e Luca.

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

Ben diversa è la sensazione che coglie il lettore sfogliando l'edizione del *CMT* approntata nel 1935 da Erich Klostermann con la collaborazione di Ernst Benz per il *corpus* berlinese dei *Griechische christliche Schriftsteller*. L'ardita impaginazione su due colonne di testo greco e traduzione latina mostra bene che, lungi dal darsi manforte, le due versioni dell'opera sono spesso in lotta tra loro. L'antica traduzione latina, pur nella sua generale brevità, offre spesso ampie sezioni testuali sconosciute al greco. Alcuni di questi *plus* sono poi confermati dalla tradizione catenaria. Questa congiuntura guidò Klostermann a sentenziare che “scheinen beide Überlieferungen [...] der Urform des Origenes nicht ohne weiteres zu entsprechen, sondern bereits zwei verschiedene Rezensionen oder Redaktionen derselben darzustellen”.<sup>13</sup> La conclusione dell'editore risentiva delle discussioni tra teologi e filologi in seno alla *Preußische Akademie der*

<sup>10</sup> Eus., *HE* 6, 36, 2 (Schwartz 1908, 590, 20–21): συντάττει καὶ τοὺς εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον εἴκοσι πέντε τόμους. La notizia trova conferma nella lettera 33 di Girolamo (Hilberg 1910, 256, 6). La migliore introduzione all'opera è quella offerta da Manlio Simonetti negli atti del X Convegno di studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Simonetti 2011). Uno studio fondamentale su quest'opera e sul suo rapporto con la “metodologia scolastica dell'antichità” è quello di Bendinelli (1997).

<sup>11</sup> Klostermann 1964, 10: “das mittlere Dritte”. Bossina 2011, 69: “come se in un'edizione di tre volumi si fosse conservato solo il secondo”.

<sup>12</sup> Resta escluso l'ultimo capitolo, il 28, per il quale disponiamo però di frammenti di tradizione catenaria. La sezione di TL che prosegue oltre il termine di TG è tradizionalmente chiamata *Series commentariorum* (cf. *infra* p. 81 n. 1 e p. 104).

<sup>13</sup> Klostermann/Benz 1931, 86.

*Wissenschaften*<sup>14</sup> ed era soprattutto influenzata dai suoi precedenti studi sulla tradizione nel testo biblico: come la traduzione dei Settanta era da lui considerata tendenzialmente più affidabile del testo masoretico di tradizione diretta, così, per il *Commento a Matteo*, in caso di divergenza tra le due redazioni, la traduzione latina era preferita al testo greco.<sup>15</sup>

L'edizione di Klostermann muove pertanto da una preconcepita sfiducia verso la tradizione diretta: ciò impose all'editore di affiancare tipograficamente le due versioni e gli fornì il pretesto per correggere il greco sulla base del latino,<sup>16</sup> contaminando sistematicamente le due redazioni. Secondo i calcoli di Ludwig Früchtel,<sup>17</sup> in questa edizione del *CMt* si contano 850 congetture a testo e 110 in apparato. Il numero di queste "Verbesserungen"<sup>18</sup> – l'orgogliosa definizione è di Klostermann stesso – è impressionante, ma si giustifica con il proposito di risalire oltre le due redazioni divergenti e di ricondurle a un'ideale unità, nella quale solamente si può tornare a udire la voce di Origene.

Era quasi inevitabile che lo spregiudicato atteggiamento ecdotico di Klostermann attirasse, almeno a partire dal secondo dopoguerra,<sup>19</sup> una serie di critiche sferzanti. La svalutazione del lavoro dell'editore tedesco iniziò già all'interno del volume dei *Griechische christliche Schriftsteller* dedicato ai frammenti e agli indici del *Commento a Matteo*: è lì che Ludwig Früchtel pubblicò un minuzioso studio linguistico dell'antica traduzione latina volto a dimostrare l'inaffidabilità di quella tradizione indiretta su cui Klostermann aveva, di fatto, fondato la propria edizione.<sup>20</sup> Immediato corollario di questa indagine sono i *Nachträge*, colmi di critiche puntuali alle congetture stampate da Klostermann spesso e definite "überflüssige".<sup>21</sup>

A nulla valse il postumo (1964) e apologetico *Epilog* di Klostermann,<sup>22</sup> gli interventi di Früchtel diedero il via a una generalizzata svalutazione di TL, che trascinò con sé nel discredito l'edizione del 1935.

<sup>14</sup> Il dibattito è ricostruito da Bossina (2011, 30–36): Theodor Zahn e Adolf Harnack ipotizzarono che TL e TG rappresentassero due diverse edizioni d'autore mentre Paul Wendland preferì ricondurre le divergenze tra le due versioni all'attività dei tachigrafi. L'ipotesi di due redazioni parallele fu invece formulata per primo da Erwin Preuschen.

<sup>15</sup> Bossina (2011, 36–40) ha ben messo in luce l'influenza degli studi biblici di Paul Anton de Lagarde sul giovane Klostermann.

<sup>16</sup> Klostermann fece anche, più raramente per fortuna, il contrario, intervenendo su caratteristiche di TL che derivano senza dubbio da scelte del traduttore.

<sup>17</sup> Früchtel 1955b, 51.

<sup>18</sup> Klostermann/Benz 1935, X.

<sup>19</sup> Bisogna invece dire che, alla sua apparizione, l'Origene di Klostermann fu accolto da un unanime coro di plauso (Girod 1970, 125–126).

<sup>20</sup> Früchtel 1955b.

<sup>21</sup> Früchtel 1955a.

<sup>22</sup> Klostermann 1964: qui l'editore, oltre a ribadire i principi su cui si era basata la sua edizione di 30 anni prima, pubblica gli apprezzamenti che, in privato e per via epistolare, Wendland e Wilamowitz avevano rivolto alla sua edizione (Klostermann 1964, 8 n. 5).

A questa posizione si allinearono Robert Girod,<sup>23</sup> designato editore del *CMt* per la collezione *Sources Chrétiennes*, e Hermann Josef Vogt,<sup>24</sup> traduttore tedesco dell'opera. Questa salutare revisione si è però spesso smarrita in una puntigliosa (e a tratti sterile) serie di critiche alle singole scelte ecdotiche di Klostermann, senza uscire dal paradigma da lui impostato. Restava infatti fermo il principio per cui il greco va corretto sulla scorta del latino: il nodo da sciogliere consisteva nell'affidabilità di TL e, di conseguenza, nell'entità delle correzioni da apportare. Neppure con tutte le sue integrazioni e congetture Klostermann era davvero riuscito a pareggiare l'incoltabile iato tra TG e TL; d'altronde non ci si rassegnava a rinunciare al supporto della tradizione indiretta.

Tale stato di cose ha condotto a una vera e propria *impasse* filologica in cui si è incagliata la nuova edizione del *Commento a Matteo*, che si è infatti bloccata alle soglie del punto in cui l'antica traduzione latina si affianca ai τόμοι greci.<sup>25</sup> Questa malaugurata circostanza ha per troppo tempo limitato la nostra conoscenza della tradizione manoscritta del *CMt* ai risultati ottenuti da Klostermann.

L'uscita da questo vicolo cieco è possibile, ma il prezzo è alto: bisogna rinunciare ad ascoltare la voce di Origene. Detto fuor di metafora, è necessario mantenere le due redazioni nella loro originaria indipendenza e rinunciare a ricostruire un 'iperuranio' originale. Questa via fu lucidamente indicata già nel 1937 da Otto Stählin in una recensione rispettosa ma chiara nel denunciare che "sind aber die beiden Texte auf eine solche Weise entstanden, so ist es nicht möglich, aus ihnen die Urgestalt des Textes zu gewinnen"<sup>26</sup> e che sarebbe stato meglio "die beiden Rezensionen wirklich ineinander zu arbeiten".<sup>27</sup> Questo approccio, per così dire, moderato è stato di recente ripreso negli studi di Agnès Bastit<sup>28</sup> e di Luciano Bossina, che hanno insistito sulla necessità di restituire le diverse redazioni alla propria autonomia.<sup>29</sup>

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

Non bisogna però credere che rinunciare a sfruttare la traduzione latina in sede ecdotica rappresenti un impoverimento: questa scelta permetterà di concentrare l'attenzione su questioni che erano rimaste estranee allo scontro manicheo tra fautori e avversari dall'antica traduzione latina. Nei lavori preparatori alla sua edizione, Klostermann aveva infatti prestato ben poca attenzione alla tradizione manoscritta del

<sup>23</sup> Girod 1975.

<sup>24</sup> Vogt 1980, 1985, 1993b.

<sup>25</sup> L'edizione di Girod (1970) comprende solamente i libri 10 e 11.

<sup>26</sup> Stählin 1937, 146; questa recensione, a lungo dimenticata, è stata rivalutata da Bossina (2011, 83).

<sup>27</sup> Stählin 1937, 146.

<sup>28</sup> Si rimanda al contributo di Bastit (2001) significativamente intitolato *Que penser de la version latine ancienne du commentaire sur Matthieu d'Origène?*.

<sup>29</sup> Bossina 2011; 2012; 2015.

testo greco, rifacendosi sostanzialmente alle ricerche condotte da Erwin Preuschen sui manoscritti del *Commento a Giovanni*, in gran parte coincidenti quelli del Matteo.<sup>30</sup>

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

Nel primo capitolo di questo studio ci occuperemo del tramite che più di ogni altro veicolò la conoscenza di Origene durante il Medioevo greco: le catene esegetiche ai libri biblici. Klostermann sfruttò i frammenti catenari come 'materia prima', utile a fini ecdotici. Noi cercheremo invece di storicizzare l'uso che di Origene fecero i catenisti bizantini e questo ci permetterà di concludere che Niceta di Eraclea, nei primi anni del XII sec., mise a frutto una versione del *Commento a Matteo* che si caratterizzava per un'ampiezza maggiore di quella dei τόμοι di tradizione diretta greca.

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

Nel confronto con le catene e con TL, raccoglieremo forti indizi del fatto che i τόμοι greci non trasmettono il testo di Origene, ma una sua redazione compendiaria. Questa conclusione sarà definitivamente confermata (capitolo 4) dal confronto tra la tradizione medievale e due fogli di un palinsesto di fine V sec., testimone parziale del testo non epitomato. In seguito a ciò si ripercorrerà la storia delle riduzioni a cui furono sottoposte le opere di Origene (e di altri autori) e, tra queste vicende, verrà inserito anche il compendio greco del *Commento a Matteo* trasmesso dai nostri manoscritti greci.

Proprio ai manoscritti sarà poi consacrato il quinto capitolo di questa ricerca. Lì ci dedicheremo a ricostruire i rapporti stemmatici tra i testimoni manoscritti, proponendo una sistemazione che si auspica più solida e meglio fondata di quella sino ad ora accettata, ma non ci limiteremo certo a questo. Studiare i manoscritti significa anche conoscere i loro lettori, e il *Commento a Matteo* ci consentirà di entrare in contatto con un imperatore come Giovanni VI Cantacuzeno, con cardinali come Bessarione e Regi-

<sup>30</sup> Si veda l'ampia e dettagliata introduzione di Preuschen (1903, IX–CVIII).

nald Pole, con umanisti come Erasmo da Rotterdam e Johann von Dalberg ma anche con copisti, ambasciatori, rilegatori, tutti accomunati dall'essere stati un anello della catena che congiunge Origene a noi, lettori di oggi.

Come anticipato, nell'ultima parte di questa ricerca troverà spazio l'edizione dei libri 12 e 13 del *Commento a Matteo*. Il testo greco sarà preventivamente liberato dalle incrostazioni prodotte dal lavoro di Klostermann: i suoi interventi saranno accolti solo laddove il testo greco non fosse autonomamente accettabile. In altre parole, quello che proveremo a ricostruire non è il testo di Origene, ma quello di un anonimo redattore.

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

Se in questo modo abbiamo potuto indicare nuove prospettive per gli studi origeniani, ciò è stato possibile solo grazie al ritorno ai manoscritti e all'applicazione, a un testo patristico, di metodologie di analisi forgiate sui testi profani. Come ha scritto Dieter Harlfinger, lo studio delle più insignificanti minuzie codicologiche e paleografiche è in grado di rendere "lebendig" l'intero processo di trasmissione di un'opera e di riportare la vita "in dem an sich toten Stemma".<sup>31</sup> L'auspicio è che le pagine di questa ricerca non restino lettera morta.

---

<sup>31</sup> Harlfinger 1971, 12.



# 1 Origene in Catene

## 1.1 Presentazione: il catenista come autore

Benché la cultura bizantina si sia sempre mantenuta guardinga nei confronti di Origene e della sua eredità dottrinale, vi fu almeno un genere letterario in cui il richiamo a Origene non era soltanto possibile, ma quasi obbligatorio: stiamo parlando delle catene esegetiche ai diversi libri biblici.

Col termine moderno di catene<sup>1</sup> si è soliti far riferimento ai commenti biblici che autori, per lo più rimasti anonimi, in età tardoantica e bizantina, compilarono selezionando citazioni patristiche, collegate e ‘incatenate’ l’una all’altra, spesso – ma non sempre – segnalando l’autore da cui la citazione era tratta.<sup>2</sup> Per le catene che più ci interessano, quelle dedicate ai Vangeli, restano fondamentali gli studi di Joseph Reuss (1904–1986): lo strumento fondamentale è rappresentato dalla dissertazione edita nel 1941, un vero e proprio catalogo dei manoscritti evangelici catenari,<sup>3</sup> a cui hanno fatto seguito, nei decenni, le edizioni di frammenti patristici tratti dalle catene a Matteo, Giovanni e Luca.<sup>4</sup> Queste opere sono senza dubbio perfettibili,<sup>5</sup> ma rappresentano ancora oggi un insostituibile segnavia per orientarsi nella selva delle catene ai Vangeli.

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

---

1 Sull’origine tardiva e sulla diffusione di questa denominazione si vedano Curti/Barbàra (2000, 612) e, più ampiamente, Devreesse (1928, 1087–1089).

2 Una buona introduzione generale si deve a Curti/Barbàra (2000). Per uno studio più ampio e circostanziato si veda Devreesse (1928). Fondamentale rimane ancora il catalogo di Karo/Lietzmann (1902) da integrare con l’aggiornamento di Geerard (1980). Dedicati ai commenti ai Salmi, ma con l’ambizione di indagare l’intero genere delle catene esegetiche, sono i monumentali studi di Gilles Dorival, di cui si veda specialmente il primo tomo, dove si cerca di ricondurre la *mise en page* dei manoscritti catenari alle fonti messe a frutto dai compilatori (Dorival 1986). Dedicato alle catene sul Nuovo Testamento è il contributo di Lamb (2016).

3 Reuss 1941. Quest’opera, come rimarkano Parker/Birdsall (2004, 126) è piuttosto rara (in Italia la possiede solo la biblioteca Erik Peterson di Torino) poiché la maggior parte delle copie andò distrutta nei bombardamenti che colpirono la città di Münster durante la seconda guerra mondiale.

4 Reuss 1957; 1966; 1984.

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

Prima di addentrarsi in analisi più dettagliate, vale la pena interrogarsi sulla peculiare sinergia di dinamiche letterarie e censure dogmatiche che hanno assicurato la sopravvivenza di un'ampia messe di materiali esegetici riconducibili a Origene nei *corpora catenari*.

In primo luogo, agì in questo campo quella distinzione, forse di comodo ma certamente efficace, tra Origene esegeta e Origene teologo, che la tradizione creò sin da subito, non senza ambiguità. Per chiarezza, basti qui riportare l'aperta formulazione di questo principio che si legge nell'epistola 84 di Girolamo, indirizzata a Pammachio e Oceano nel bel mezzo della polemica con Rufino sulla traduzione del *De principiis*. Così si esprime lo Stridonense: "Laudavi interpretem, non dogmatisten, ingenium, non fidem, philosophum, non apostolum".<sup>6</sup> Queste parole, sulla cui sincerità non è ora il momento di indagare,<sup>7</sup> testimoniano che anche un duro avversario dell'origenismo non poteva rinunciare all'enorme contributo esegetico offerto dall'Alessandrino. Simili considerazioni di ordine meramente pratico, e non teologico, agirono anche sulla tradizione greca. Riconosceremo un atteggiamento per molti versi affine nell'introduzione al *Commento a Giovanni* trasmessa dal codice Marc. gr. Z. 43 (coll. 322).<sup>8</sup> Tuttavia, l'esigenza di salvare, almeno in parte, l'eredità origeniana si manifestò con particolare intensità in chi dovette vagliare la tradizione esegetica precedente in vista della produzione di commenti catenari. La natura stessa del genere fece in modo che i compilatori delle catene siano spesso rimasti muti e anonimi: esistono però fortunati casi in cui i compilatori di alcune catene primarie<sup>9</sup> hanno lasciato testimonianze esplicite sui criteri di inclusione ed esclusione da loro seguiti nel selezionare gli autori da porre a base delle loro catene.

Colui che è riconosciuto come l'inventore del genere, ossia Procopio di Gaza (VI sec.) non tratta direttamente di Origene nella sua introduzione alla catena sull'Ottateuco.<sup>10</sup> Ciò si deve probabilmente al fatto che la composizione della catena fu quasi contemporanea al II concilio di Costantinopoli, un'epoca in cui su Origene, personaggio sempre fortemente sospettato, non gravavano ancora condanne inappellabili e non sussisteva

6 Hier., *Ep.* 84, 2 (Hilberg 1912, 122). Si veda anche Hier., *Ep.* 61, 1 (Hilberg 1910, 575–576) in cui la citazione di 1 Tess 21 ("omnia legentes, quae bona sunt, retinentes") si accompagna alla topica immagine dei fiori trascelti da un prato. Sull'artificiosità della separazione del momento esegetico da quello speculativo in Origene si vedano le osservazioni di Fürst (2003, 34–36).

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

8 Il testo in questione è stampato *infra* pp. 209–211.

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

10 Si veda Dorival (1984, 363–364) per una traduzione e un selettivo commento. Per il testo greco bisogna ancora rivolgersi a PG 87, 21–24. Su Procopio e sulla sua attività si veda Metzler (2016, XV–XXXVI) da leggere con la recensione di Ceulemans (2017).

ancora la necessità di giustificare il ricorso alle opere dell'Alessandrino.<sup>11</sup> Una seconda ragione del ricorso ap problematico a Origene da parte di Procopio va senza dubbio individuata nel contesto geografico in cui le sue catene furono composte: la Palestina del VI sec. era una terra in cui la tradizione origeniana era tenuta viva non soltanto dalle controversie monastiche, ma anche – e soprattutto – dalle biblioteche in cui le opere di Origene erano conservate. Se davvero, come da più parti si è affermato, Procopio di Gaza poté far ricorso al ricchissimo patrimonio librario di Cesarea di Palestina,<sup>12</sup> il *corpus* esegetico di Origene era per lui una delle fonti più accessibili e ricche a cui poter attingere: opere che per noi sono perdute – o sulla cui stessa natura siamo in dubbio, come gli scolii<sup>13</sup> – dovevano essere la fonte più immediata e raggiungibile per Procopio.

Le cose erano già cambiate significativamente tra VII e VIII sec., periodo a cui risalgono le catene ai quattro profeti maggiori (Isaia, Geremia, Ezechiele e Daniele) tradizionalmente attribuite a Giovanni Drungario, anche se la consistenza storica di questo personaggio rimane *sub iudice*.<sup>14</sup> Ciononostante, siamo molto ben informati sulle intenzioni che il compilatore di queste catene si prefisse nella sua opera grazie a quattro testi affini tra loro che egli antepose alle sue catene.<sup>15</sup> Dopo aver affermato che l'oscurità delle parole del profeta lo avevano spinto a consultare diversi commenti a lui dedicati, il catenista soggiunge:

Μηδεὶς δὲ ὡς ἑτεροδόξων ἑρμηνείας συναγαγόντι ἐγκαλεῖτω, φημὶ δὴ Ωριγένους καὶ Εὐσεβίου τοῦ Καισαρείας καὶ Θεοδώρου Ἡρακλείας καὶ Εὐσεβίου Ἐμέσης καὶ Ἀπολιναρίου καὶ Θεοδώριτου Κύρου· ἐν οἷς γὰρ μὴ περὶ τῶν ἰδίων δογμάτων διαλέγονται, ἔστιν ὅτε καλῶς ἐπιβάλλονται. Καὶ τοῦτο δὲ οὐκ αὐτονόμως πεποίηκα, ἀλλ' ἀκολουθήσας τῷ ἁγιωτάτῳ ἡμῶν πατρὶ τῷ τῆς Ἀλεξάνδρου φιλοχρίστου μεγαλοπόλεως ἀρχιεπισκόπῳ Κυρίλλῳ φήσαντι ἐν τῇ πρὸς Εὐλόγιον ἐπιστολῇ· οὐ πάντα, ὅσα λέγουσιν οἱ αἱρετικοί, φεύγειν καὶ παραιτεῖσθαι χρή· πολλὰ γὰρ ὁμολογοῦσιν ὧν καὶ ἡμεῖς ὁμολογοῦμεν.<sup>16</sup>

E nessuno mi accusi di aver raccolto interpretazioni di autori eterodossi, intendo di Origene, Eusebio di Cesarea, Teodoro di Eraclea, Eusebio di Emesa e Teodoreto di Cirro: infatti nei passi in cui non parlano delle proprie dottrine, possono essere citati a buon diritto. E non ho fatto questo di mia iniziativa ma ho seguito il nostro santissimo padre, arcivescovo della cristianissima grande

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

<sup>12</sup> Cavallo 2008.

<sup>13</sup> Un tentativo di risolvere il problema degli scolii origeniani si trova in Marksches (2011). La questione rimane tuttavia aperta.

<sup>14</sup> La reale figura storica di Giovanni Drungario e ancor più il suo legame con le catene ai profeti maggiori è stata messa in dubbio da Mathilde Aussedat, riportate da (Dorival 2021, 152) e da Vianès (2021).

<sup>15</sup> Le introduzioni sono editate da Faulhaber (1899, 192–196). Dal momento che la versione di base è indubbiamente costituita dal prologo a Isaia, di cui gli altri tre non sono che riassunti (cf. Dorival 1984, 371; Dorival 2018, 290), la nostra analisi si limiterà al primo.

<sup>16</sup> Faulhaber 1899, 193–194.

città di Alessandro, Cirillo, quando, nella lettera a Eulogio, dice: “Non bisogna fuggire e rifiutare tutto ciò che dicono gli eretici: essi condividono infatti molte opinioni condivise anche da noi”.

Se la datazione attorno all'anno 700 proposta da Faulhaber può essere presa per buona,<sup>17</sup> queste parole sono state scritte nel periodo del Concilio Quinisesto (691–692), ossia in un momento in cui la chiesa bizantina aveva ormai stabilito un canone di autori dall'indiscutibile autorità teologica: ecco la ragione per cui il catenista avverte la necessità di giustificare ogni deviazione rispetto a questo canone. L'argomento apologetico sfruttato da Giovanni è lo stesso che abbiamo già riconosciuto nelle parole di Girolamo e si basa sulla distinzione – nei fatti assai labile – tra opere dichiaratamente teologiche (come potrebbe essere il *De principiis* origeniano) e opere esegetiche, considerate meno compromettenti sul piano della dottrina. Un catenista è quindi pienamente giustificato ad attingere anche alle interpretazioni di autori condannati come eretici senza per questo mettere a repentaglio l'ortodossia della propria opera.<sup>18</sup> A sostegno di questa scelta, egli evoca poi un'incontrovertibile autorità patristica: è Cirillo di Alessandria che, in una lettera al prefetto del pretorio Eulogio, esorta a dare maggior peso alle numerose convergenze che pur sussistono tra ortodossi ed eretici piuttosto che ai pochi punti di disaccordo in materia di fede.<sup>19</sup>

È interessante ricordare che la medesima citazione di Cirillo di Alessandria sarebbe poi stata ripresa nella prefazione anteposta alla *Filocalia* di Origene nel manoscritto Marc. gr. Z. 47 (coll. 498)<sup>20</sup> il cui autore va probabilmente riconosciuto nel patriarca Fozio.<sup>21</sup> La volontà di non rinunciare all'esegesi origeniana era tanto forte da spingere a ricercare citazioni patristiche sottilmente apologetiche e a far ricorso ad argomenti speciosi come la labile distinzione tra opere teologiche ed esegetiche.

Alcuni secoli dopo, alla fine dell'XI sec., un altro catenista, Niceta di Eraclea<sup>22</sup>, si trovò a giustificare il proprio ricorso alle opere esegetiche di autori condannati dalla chiesa. Se nella catena a Isaia l'apologia del catenista si presenta nell'*incipit*, Niceta decise di porre la propria giustificazione solo in chiusura della prima catena da lui composta, quella dedicata ai Salmi. Ecco le sue parole, che si ricollegano direttamente all'ultimo scolio di Teodoreto di Cirro riportato nella catena:

<sup>17</sup> Dorival (1986, 80) sottolinea come questa proposta di datazione sia apodittica e indimostrabile ma non propone alternative.

<sup>18</sup> Di una sostanziale estraneità del genera catenario alle controversie teologiche parla Dorival (2018, 285–292; 2021, 153–154).

<sup>19</sup> L'importanza di questa citazione per l'inclusione di autori eretici nelle catene è ben messa in luce da Mühlenberg (1989, 15). Essa è presente in tutte e quattro le prefazioni attribuite a Giovanni Drungario (Faulhaber 1899, 194).

<sup>20</sup> Si veda l'edizione di Robinson (1893, 3).

<sup>21</sup> Mi permetto di rimandare a Tondini (2019b).

<sup>22</sup> Sulla figura e sull'opera di Niceta di Eraclea si veda *infra* pp. 32–34.

Τούτον καὶ ἡμεῖς δοξάζομεν· ἐξάμηνον ταύτην τὴν πραγματείαν ἀνύσαντες ἐνισταμένου μὲν θέρους ἀρξάμενοι, λήγοντος δὲ μετοπώρου παυσάμενοι. Τὸ δὲ πόνημα τοῦτο θεῖοι πατέρες ἡμῖν συνεκρότησαν· ὁ πάμμεγας Ἀθανάσιος· ὁ πολλὸς τὰ θεῖα Βασίλειος· ὁ μέγας θεολόγος Γρηγόριος· ὁ Νυσσαεὺς ὁ ὁμώνυμος· ὁ χρυσοῦς τὴν γλῶτταν καὶ σοφὸς Ἰωάννης· ὁ κομψὸς καὶ θεσπέσιος Κύριλλος· ὁ φερωνύμως μέγιστος Μάξιμος· ὁ Πηλουσιώτης Ἰσίδωρος· ὁ ἀπέρिटτος Θεοδώριτος· ἄλλοι πολλοί. Ἀπολλινάριον δὲ τὸν Σύρον καὶ τὸν Ἀντιοχείας Θεόδωρον ὡς ὑποθέσεις ἰδίας πλάττοντας καὶ ἰουδαϊόφρονας οὐκ ἐνεκρίναμεν. Τοῦτοις δὲ καὶ τὸν πηρὸν συνεξηλάσαμεν Δίδυμον ὡς μὴ βλέποντα τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ἀνοδίαις ἐννοιῶν καὶ κρημνοῖς περιπίπτοντα· Ὁριγένην δὲ ὡς τοῦ δέοντος περιεργότερον τὰ πολλὰ ἀπεδοκιμάσαμεν· Εὐσέβιον δὲ τὸν δεινὸν παριδεῖν οὐκ ἐνεκρίναμεν, ὅτι μὴδ' Ἀθανάσιος καὶ Βασίλειος οἱ θεϊότατοι ὁ μὲν τὰ ἐκείνου παραφράζων ὁ δὲ καὶ ζηραῖς αὐταῖς ταῖς λέξεσι χρώμενος. Ἔσται δέ μοι τὸ σύνταγμα τοῦτο λήθης φάρμακον καὶ μνήμης ἐμπόρευμα· εἰ δὲ καὶ ἄλλοις δόξειε χρήσιμον, θεῷ χάρις παρ' οὗ πᾶν ἀνθρώπιος τὸ κατορθούμενον· αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.<sup>23</sup>

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

Salta subito all'occhio come Niceta sia molto più analitico di Giovanni Drungario nell'elenicare gli autori eterodossi che sono stati esclusi, interamente o parzialmente, dalla catena<sup>24</sup> e nell'esplicitare le ragioni che hanno condotto a queste scelte. L'esclusione di Apollinare e Teodoro di Mopsuestia si deve a motivi schiettamente esegetici: le loro interpretazioni apparvero a Niceta troppo personali e giudaizzanti.<sup>25</sup> L'esclusione di Didimo il Cieco deriva invece da motivi di ordine teologico e filosofico che Niceta, più guardingo di Giovanni Drungario, riscontrò anche nelle opere esegetiche, e non solo in

<sup>23</sup> Un'edizione non del tutto completa del testo si legge in Karo/Lietzmann (1902, 34). Dorival traduce e commenta il testo due volte (Dorival 1984, 377–378; 1992, 516–520). Il testo qui stampato è edito sulla base del codice Par. Coisl. 190, f. 259r, rr. 1–14 *ab imo*.

<sup>24</sup> La tendenza di Niceta a escludere dalle proprie catene ai Vangeli gli autori colpiti da condanna ecclesiastica è notata da Reuss (1941, 107).

<sup>25</sup> La resistenza da parte di Teodoro a interpretare i testi veterotestamentari in senso cristologico sfociò, già con Teodoretto di Cirro, nell'accusa di allinearsi alle letture praticate dagli Ebrei (si veda Schäublin 1974, 29 n. 13). Si noti la volontà di equilibrio di Niceta, che osteggia tanto l'eccessivo letteralismo proprio della scuola antiochena, quanto l'esagerato ricorso all'allegorismo che, si ricordi, è uno dei capi di accusa più frequentemente ripetuti nei confronti di Origene.

quelle dichiaratamente teologiche. L'atteggiamento del catenista si fa più ambiguo nei riguardi di Origene: le sue interpretazioni sono rifiutate ma solo in parte (τὰ πολλά)<sup>26</sup> alla luce della "curiosità indiscreta"<sup>27</sup> dell'Alessandrino. Si noti però che l'aggettivo precisamente utilizzato da Niceta per definire Origene, περιεργότερος, significa eccessivo, esagerato. Riferendolo alla lunghezza dei commentari origeniani, a cui un catenista votato alla brevità sarà stato molto sensibile, questo giudizio tradisce un ideale di moderazione il cui polo positivo è rappresentato da Teodoreto di Cirro, definito da Niceta ἀπέριττος, che non supera, cioè, la giusta misura. Tuttavia, la condanna di Niceta nei confronti di Origene non è inappellabile come potrebbe sembrare: la sua tendenza all'esagerazione non fu una ragione sufficiente per escludere del tutto le opere dell'Alessandrino dalle compilazioni catenarie che Niceta andava componendo.

Dopo aver preso rapidamente in considerazione questi testi liminari, si può proporre una riflessione generale sul meccanismo che ha permesso ad ampi frammenti di opere di Origene di sopravvivere all'interno delle catene esegetiche. Una delle principali dinamiche che ha favorito la trasmissione di opere origeniane è consistita nell'occultare lo scandaloso nome di Origene sotto lo scudo di nomi di scrittori di indubbia ortodossia: è questo il caso dei traduttori Rufino e Girolamo e dei presunti antologisti della *Filocalia*, Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo. Qualcosa di simile è accaduto nel campo delle catene: per quanto si possa credere che il compilatore di una silloge esegetica non possa vantare verso la propria opera il medesimo statuto di autorialità che spetta a chi compone *ex novo* un'opera, per un fruitore bizantino il vaglio operato dal catenista sul materiale esegetico rappresentava però una garanzia sufficiente dell'ortodossia delle interpretazioni inserite nella catena. Detto in altri termini, il compilatore della catena – noto o anonimo che fosse – era avvertito dai lettori come il vero autore dell'opera ed è quindi a lui, più che agli autori citati, che va imputata l'ortodossia globale della catena. Ciò non bastava certo a rassicurare del tutto gli animi: ecco quindi che Giovanni Drungario (o chi per lui) e Niceta di Eraclea si sentirono in dovere di illustrare i principi che li avevano condotto alla scelta di citare Origene insieme ad altri. Da parte nostra, non possiamo che essere lieti che tale principio ci abbia conservato – sia pure indirettamente – tanta parte dell'opera di Origene, Teodoro di Mospuestia e molti altri. L'aspetto scorciato, deformato e quasi sfilacciato che l'esegesi assume molto spesso negli scoli delle catene è il prezzo da pagare per la conservazione di questi preziosi brandelli di antiche interpretazioni al testo sacro.

<sup>26</sup> Gli studi di Sickenberger (1902) e Dorival (1992, 561) hanno ben messo in luce come il ricorso di Niceta all'esegesi origeniana sia stato tutt'altro che sporadico.

<sup>27</sup> Questa è la traduzione proposta da Dorival (1984, 377; 1992, 517).

## 1.2 Le catene nell'edizione Klostermann

Per le ragioni che abbiamo appena esposto, le catene sono state un terreno frequentato dagli studiosi di Origene col fine principale, se non unico, di ricavare da esse preziosi lacerti di opere altrimenti perdute come il *Commento alla Genesi* o il multiforme materiale esegetico sul Salterio.<sup>28</sup> Sembra quindi legittimo chiedersi perché ci stiamo dedicando alle catene in relazione a un'opera, il *Commento a Matteo*, per cui possiamo giovarci di una tradizione diretta greca. La risposta più immediata è che i τόμολι testimoniavano l'esegesi origeniana solo a partire da Mt 13, 36: per conoscere il commento dell'Alessandrino alla prima parte del Vangelo, dobbiamo affidarci ai frammenti di tradizione catenaria.<sup>29</sup> Un discorso simile vale per la parte di commento che conosciamo solo attraverso le *Series* latine (Mt 22, 34–27, 36): le catene offrono per questa sezione preziosi paralleli al testo di traduzione e contribuiscono con le *Series* alla ricostruzione dell'esegesi origeniana al primo Vangelo.

Ma non è tutto: quando Erich Klostermann volle riassumere il proprio operato sulle catene in rapporto al *CMt*, affermò che esse erano certo utili per conoscere l'esegesi dell'Alessandrino laddove siamo privi della tradizione diretta, ma asserì anche che quando le catene “dem direkt überlieferten griechischen Text parallel laufen, unter Umständen Fehler dieses Textes verbessern helfen”.<sup>30</sup> Dato il suo scetticismo nei confronti della tradizione diretta dei τόμολι greci, Klostermann valutò l'apporto delle catene soprattutto in chiave ecdotica: sono numerosi i passaggi, e alcuni verranno presi in considerazione qui di seguito, in cui le catene offrono singole lezioni superiori, utili a correggere il testo tradito dai τόμολι.<sup>31</sup> Klostermann aveva ricondotto questa configurazione testuale a uno stemma bipartito in cui, a partire da un *Urtext* origeniano, si dipartono due rami: da uno deriverebbe la redazione greca e, dall'altro, catene e traduzione.<sup>32</sup> Questa ricostruzione stemmatica ha un evidente punto debole: sembra davvero improbabile che alla base degli estratti catenari e dell'antica traduzione latina stia la medesima “kürzende Bearbeitung”.<sup>33</sup> È molto più verosimile che questi due rami di tra-

<sup>28</sup> Il volume 17 della *Patrologia Graeca* contiene un gran numero di raccolte di frammenti origeniani tratti in modo asistemático da singoli manoscritti catenari e editi nelle collezioni di Mai, Gallandi, Pitra e altri (cf. Dorival 2021, 142). Venendo a pratiche più attuali, la raccolta di frammenti origeniani sulla Genesi di Metzler (2010) è un buon esempio di una sistematica edizione di frammenti di un singolo esegeta estrapolati dal loro contesto tradizionale; di contro Harl/Dorival (1972) è un insigne modello di catena edita nella sua interezza. Sull'alternativa tra queste due procedure ecdotiche si leggano le riflessioni di Leanza (1990, 247–248).

<sup>29</sup> I frammenti origeniani riferibili alla prima parte del Vangelo di Matteo sono editi da Klostermann (1941) e messi a frutto, ad esempio, da Bastit (2011).

<sup>30</sup> Klostermann 1955, 7.

<sup>31</sup> Klostermann ebbe chiaro questo punto almeno già a partire da una *Miszelle* del 1911 (Klostermann 1911).

<sup>32</sup> Si veda lo stemma disegnato da Klostermann (1955, 20) e la sua relativa descrizione.

<sup>33</sup> Klostermann 1955, 20.

dizione indiretta risalgano indipendentemente all'*Urtext*.<sup>34</sup> In questo particolare caso, la rigorosa applicazione del metodo stematico può permetterci di sottrarci alla critica bédieriana di costruire tradizioni bipartite *pro domo sua*: la tradizione del *CMt*, per quanto complessa, è tripartita e da questo si possono trarre conclusioni non scontate.

Come abbiamo detto, Klostermann si è avvalso dei frammenti catenari paralleli ai τόμοι per correggere il testo greco di questi ultimi.<sup>35</sup> Uscendo però da questa ristretta – per quanto legittima – ottica editoriale, il contributo delle catene può essere ben più radicale: esse sembrano dimostrare che i τόμοι greci non rispecchiano il genuino testo origeniano, ma ne rappresentano una redazione compendiata. Se disponessimo solo di TG e TL – e ci trovassimo così di fronte a uno stemma bipartito – dovremmo arrenderci allo scetticismo: non si potrebbero cioè emettere giudizi sull'originalità o meno dei *plus* del latino. Sono le catene a offrirci – almeno in alcuni passaggi – quel terzo ramo di tradizione indipendente che consente di valutare l'autenticità dei *plus* di TL. Di fronte a un medesimo sviluppo esegetico presente nei due rami della tradizione indiretta (TL e catene) ma assente dai τόμοι non resta che concludere che la convergenza di latino e catene offre passi di autentica esegesi origeniana.

Per verificare il reale apporto testuale delle catene al *CMt* svolgeremo le nostre ricerche su tre commenti catenari assai diversi tra loro: quello attribuito a Pietro di Laodicea, la *Catena palatina* trasmessa dal manoscritto Pal. gr. 20 e le catene composte nell'XI sec. da Niceta, metropolita di Eraclea.<sup>36</sup> Il confronto tra i frammenti lì contenuti con la tradizione dei τόμοι greci ci permetterà di raggiungere interessanti conclusioni sulla natura del testo del *CMt* trasmesso dai manoscritti bizantini.

### 1.3 L'ombra di Pietro di Laodicea

Per orientarsi nel *mare magnum* dei frammenti origeniani tramandati dalle catene al Vangelo di Matteo, Klostermann pubblicò, negli studi preparatori del 1931, una tabella in cui vengono presentati i frammenti delle diverse catene da cui l'editore ha attinto.<sup>37</sup> Già a prima vista emerge come i 330 frammenti della catena denominata C' riportino l'esegesi origeniana per quasi tutti i versetti del Vangelo di Matteo. Con C' Klostermann indica “der Kommentar des sogenannten Petrus von Laodicea”<sup>38</sup> e, nelle sue liste, non

<sup>34</sup> È questa la posizione espressa da Stählin (1937, 147) e da Bossina (2011, 81; 2012).

<sup>35</sup> Un medesimo utilizzo della tradizione catenaria per sanare un testo di tradizione diretta è stato messo in atto per il *Commento ai Salmi* di Eusebio di Cesarea. Si vedano a questo riguardo gli studi di Curti (1987, 1–32).

<sup>36</sup> Si eviterà qui di prendere in considerazione il composito materiale offerto dalle catene secondarie. Questo è un campo non ancora sufficientemente esplorato in cui sarebbe troppo facile cadere in errore attribuendo alla diretta conoscenza del *CMt* materiale esegetico ricavato da compilazioni precedenti.

<sup>37</sup> Klostermann/Benz 1931, 1\*–14\*.

<sup>38</sup> Klostermann/Benz 1931, 13.

fa solo riferimento al commento di base, da cui derivano 33 paralleli, ma anche ai frammenti trasmessi nelle diverse catene che attorno a questo si sono sviluppate. In ogni caso, il commento di Pietro di Laodicea sembra costituire un momento chiave nella ricezione dell'esegesi origeniana nella cultura bizantina e vale dunque la pena approfondire la questione, per quanto complessa essa sia.

In una recente opera di consultazione Pietro, vissuto tra il VII e l'VIII sec., è definito "Greek patristic writer and reputed commentator on the Gospels",<sup>39</sup> informazioni simili si ricavano dalla voce compilata da Reuss per il *Lexikon für Theologie und Kirche*, in cui si parla di Pietro come di "wahrscheinlich der Kompilator einer Mt-Katene ohne Quellenangabe aus dem 7. Jh."<sup>40</sup> Tanti sono i dubbi che si affollano attorno alla figura di Pietro di Laodicea: conviene quindi partire dai pochi punti fermi.

Oltre che nei commenti ai Vangeli, il nome di Pietro ritorna anche nella tradizione esegetica sui Salmi: nel codice Vat. gr. 412 (sec. XI) si trova una catena la cui titolatura è stata erasa.<sup>41</sup> Tra le lettere smangiate al f. 1r si può comunque leggere Πέτρο(υ) Λ(αοδικαί)ο(υ) ἐρ(μηνεία εἰς τοὺς) ψαλμούς.<sup>42</sup> Gli studi svolti su questo commento da Olivier e Dorival<sup>43</sup> sono giunti alla conclusione che esso attinge tanto a opere di tradizione diretta (per es. i *Commenti ai Salmi* di Diodoro di Tarso, Esichio di Gerusalemme e Teodoreto, gli Scolii di Origene e le Omelie di Areta) tanto a catene già formate (la prima catena palestinese e le catene del Par. gr. 139 e del Vat. gr. 754). L'opera di Pietro di Laodicea nasconde però la propria natura compilatoria sotto la forma di un commentario continuo "fabriqué dans la tradition des Pères",<sup>44</sup> in cui le sigle degli autori che caratterizzano il genere 'catena' sono sistematicamente eliminate. A separare i diversi *interpretamenta* restano indicazioni come ἄλλος/ἄλλως/ἕτερος.<sup>45</sup> Dall'analisi di Dorival, Pietro di Laodicea si presenta come un catenista costantinopolitano la cui attività può essere datata al X sec., egli utilizza infatti le omelie sui Salmi di Areta,<sup>46</sup> composte nel 902 o 903, mentre il più antico manoscritto del suo *Commento ai Salmi*, il codice atonita Vatop. 196 si può datare su base paleografica alla fine del X sec.

<sup>39</sup> Cross/Livingstone 1997, 1266. La stessa opinione è ripetuta da Lamb (2016, 182).

<sup>40</sup> Reuss 1963.

<sup>41</sup> Si vedano i contributi di Devreesse (1937, 119), Beck (1959, 468–469) e Dorival (1985, 216).

<sup>42</sup> Queste sono le integrazioni riportate da Devreesse (1937, 119). Dorival (1985, 216) afferma però che anche l'articolo τοὺς è chiaramente leggibile alla lampada di Wood.

<sup>43</sup> Si vedano gli studi di Olivier (1976) e Dorival (1985, 217–218); in quest'ultimo si trova un elenco dei testimoni manoscritti di questo commento e un elenco delle sue peculiarità. Cursorio è invece il più recente Dorival (2021, 152).

<sup>44</sup> Dorival 1992, 266.

<sup>45</sup> Per questa ragione Dorival (1985, 218) forgia per l'opera di Pietro l'efficace denominazione di "commentaire à ἄλλος".

<sup>46</sup> Westerink 1968, 19–46.

A buon diritto Dorival ha potuto parlare dell'opera sui Salmi di Pietro di Laodicea come di una catena trasformata in commentario<sup>47</sup> e questa conclusione ha trovato una roboante conferma in un importante studio di Panagiotis Manafis e Georgi Parpulov. Essi hanno infatti potuto riconoscere nei lacerti in un codice della seconda metà del IX sec., il manoscritto Zavorda, Monastero di S. Nicanore 5, sezioni di un'ignota catena al Vangelo di Matteo di cui l'opera di Pietro di Laodicea non è altro che una riscrittura abbreviata e nella quale vengono taciuti i nomi degli autori dei vari *interpretamenta*.<sup>48</sup>

Rivolgendosi ai commenti ai Vangeli si cammina su un terreno altrettanto incerto. Bisogna innanzitutto osservare che il *Commento a Matteo* di Pietro di Laodicea (Typus B, *Grundform* Reuss; CPG C111) è trådito quasi unicamente in manoscritti<sup>49</sup> che contengono il *Commento a Marco* attribuito a Vittore di Antiochia (CPG C125.1) e i due commenti a Luca (Typus B, *Grundform* Reuss<sup>50</sup>; CPG C132) e Giovanni (Typus B, *Grundform* Reuss<sup>51</sup>; CPG C141.1), quest'ultimo posto spesso sotto il nome di Pietro di Laodicea.

Tali attribuzioni sono però tutt'altro che sicure: Il *Commento a Matteo* è trasmesso in forma anonima dalla quasi totalità dei manoscritti; un'eccezione significativa<sup>52</sup> è rappresentata dal Vat. gr. 1445,<sup>53</sup> testimone di questo quadruplici *corpus* esegetico e già appartenuto a Marcello Cervini e a Guglielmo Sirleto. Questo codice è vergato in una *Perlschrift* definita "seriore"<sup>54</sup> e databile tra la fine dell'XI sec. e l'inizio del successivo. Una notevole serie di note<sup>55</sup> ci fanno sapere che il codice fu acquistato nel 1210/1211 a Teodosiopolis da Giovanni protospatario, un dignitario armeno-bizantino che si occupò anche del restauro del manoscritto.<sup>56</sup> Altre note ci informano su diversi passaggi di

<sup>47</sup> Dorival 1985, 216.

<sup>48</sup> Manafis/Parpulov 2021. Si tratterebbe di una procedura simile a quella messa in atto da Procopio di Gaza nell' *ἐκλογὴν ἐπιτομή* sull'Ottateuco e sui libri dei Re (Metzler 2016).

<sup>49</sup> I testimoni del *Commento a Matteo* elencati da Reuss (1941, 52–72) si ritrovano infatti anche nella trattazione di Vittore di Antiochia su Marco (Reuss 1941, 118–129) e nelle sezioni dedicate ai commenti a Luca (Reuss 1984, XII–XIII) e Giovanni (Reuss 1941, 175–183). Tra le lussuose copie miniate di questo *corpus* esegetico elencate da Canart (2000, 83) si segnalano il Vat. gr. 358 e 756.

<sup>50</sup> Rauer 1920; Reuss 1984, XII–XIII.

<sup>51</sup> Reuss 1941, 175–183.

<sup>52</sup> Ci limiteremo qui al caso più significativo, ossia il Vat. gr. 1445 trascurando il Vat. gr. 1090, suo apografo. Un caso ancora diverso è quello della catena del Vat. gr. 757 (XI–XII: cf. Canart/Perria 1991, 77), che dichiara l'anonimato della sua fonte nel corpo della catena: fu la mano di Giovanni Santamaura (1538–1614; RGK III 299) a intervenire sull'ultimo foglio per spiegare, forse sulla base del Vat. gr. 1090, che ἀνεπιγράφου sta per Πίετρον.

<sup>53</sup> Oltre alla trattazione di Reuss (1941, 57–59), si segnala per questo manoscritto l'approfondito studio di D'Aiuto/Sirinian (1999).

<sup>54</sup> Per una accurata analisi storica, codicologica e paleografica di questo interessante manoscritto si rimanda alla scheda di D'Aiuto/Sirinian (1999, qui 134). Il Vat. gr. 1445 è descritto come un codice di fattura provinciale, testimone della fusione di elementi culturali e artistici bizantini e armeni.

<sup>55</sup> Le note che si leggono al f. 173 sono trascritte e commentate da D'Aiuto/Sirinian (1999, 136).

<sup>56</sup> Bianconi 2018, 107.

mano in contesti monastici.<sup>57</sup> Il motivo che ci ha spinto ad occuparci questo manoscritto è però che, nel margine superiore del f. 4r una mano “arcaizzante” ma seriore (tra XIII e XIV sec.)<sup>58</sup> scrive il titolo dell’opera: + ἐρμηνεία πέτρου λαοδικείας, εἰς τοὺς δ’ ἀγ(ίους) εὐαγγελιστάς + e ripete il genitivo πέτρου λαοδικείας in corrispondenza di altri scoli ai ff. 4v, 5r, 6v, 7v, 8r e 15v. L’attribuzione a Pietro di Laodicea operata da questo annotatore in apertura del Vat. gr. 1445 è passata al suo apografo Vat. gr. 1090 (copiato da Pietro Devaris nel XVI sec.),<sup>59</sup> in cui Pietro di Laodicea ritorna come *nomen auctoris* tanto in apertura del *Commento a Matteo*<sup>60</sup> quando nell’*inscriptio* del *Commento a Giovanni*.<sup>61</sup>

Proprio al Vat. gr. 1090 la figura di Pietro di Laodicea deve il proprio stabile ingresso negli studi moderni: un foglietto con una nota di Angelo Mai incollato sul secondo foglio di guardia<sup>62</sup> testimonia che è da questo manoscritto che il bibliotecario della Vaticana attinse per editare, nel disordine della sua *Nova Patrum Bibliotheca*,<sup>63</sup> alcuni estratti dal *Commento a Matteo* sotto il nome di Pietro, fantomatico santo e vescovo di Laodicea vissuto nel VII sec. I testi editi da Mai furono poi ristampati nel secondo tomo del volume 86 della *Patrologia Graeca*,<sup>64</sup> legando così definitivamente il nome di Pietro di Laodicea a questo quadruplice *corpus* esegetico sui Vangeli.

Che questa attribuzione sia opinabile si evince anche dalle catene secondarie costituite attorno alla *Grundform* della compilazione su Matteo. La quasi totalità di esse segna i lemmi tratti dalla *Grundform* come ἀνεπιγράφου, testimoniando che i manoscritti da cui i catenisti stavano attingendo riportavano il commento come privo di ἐπιγραφή, ossia anonimo. Due sono le eccezioni: la catena trasmessa dal codice dell’Archiginnasio di Bologna Bol. Arch. A 3<sup>65</sup> (XIV sec.) invece di ἀνεπιγράφου scrive a margine Πέτρου Λαοδικ(ε)ίας e il Par. gr. 203 (XII sec.) arricchisce una catena di Tipo A-Reuss (CPG C110.1), basata quindi sulle omelie di Giovanni Crisostomo, con scoli spesso contraddistinti a margine dal lemma Πέτρου e tolti dal tipo B-Reuss.<sup>66</sup> Il Par. gr. 203 è quindi il più

57 L’omonimo figlio di Giovanni protospatrio donò il codice al monaco Germano mentre un secondo passaggio di mano è ricordato in una nota risalente al XIV sec., quando lo ieromonaco Gioacchino (Ιωάννις sic) ricevette il manoscritto da Gerasimo (Γεράσιμος) del monastero della Theotokos dei gigli (τῶν Κρενῶν). Istituzioni monastiche con questo nome non sono note a Costantinopoli; D’Aiuto/Sirinian (1999, 136) avanzano ipotesi di una localizzazione insulare a Cipro o a Chio.

58 D’Aiuto/Sirinian 1999, 137–138.

59 Il copista è schedato in RGK III, 548. Sul codice si vedano le osservazioni di Maria Luisa Agati in Cesaretti/Ronchey (2014, 200\* n. 70), che data il manoscritto al 1585–1590.

60 Reuss 1941, 70–71.

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

62 Reuss 1941, 71.

63 Mai 1853, 543–544.

64 PG 86, 3324–3336.

65 Reuss 1941, 83 e Losacco 2006, 44.

66 Reuss 1941, 26–27.

antico testimone, sia pure indiretto, che un'attribuzione a Pietro di Laodicea di questo *Commento a Matteo* circolava nel mondo bizantino già dal XII sec.

### 1.3.1 “Petrusfrage”: una risposta negativa

La scarsità dei dati a disposizione fece sì che, attorno al nome di Pietro di Laodicea divampasse, tra la fine del XIX e l'inizio del XX sec., quella che Joseph Sickenberger definì, non senza ironia, “Petrusfrage”.<sup>67</sup> Alla base della controversia stanno gli studi del teologo Carl Friedrich Georg Heinrici che, nel 1897, nella voce dedicata alle catene esegetiche nella *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, diede notizia della propria intenzione di pubblicare un anonimo commento a Matteo. In un articolo del 1905,<sup>68</sup> l'opera aveva trovato in Pietro di Laodicea il proprio autore. L'ultimo passo fu l'edizione del *Commento a Matteo* a lui attribuito.<sup>69</sup> Heinrici era fermamente convinto della veridicità dell'attribuzione operata nel Vat. gr. 1445 poiché, per lui, la titolatura e le sigle marginali latrici del nome Pietro di Laodicea risalivano al copista stesso e non, come in realtà è, a un'aggiunta seriore.<sup>70</sup> Egli giunse così alla conclusione che Pietro fosse autore di tre commenti dedicati rispettivamente ai vangeli di Matteo, Luca e Giovanni e che fosse vissuto tra il VI e il VII sec.,<sup>71</sup> con *terminus post quem* negli estratti da Severo di Antiochia († 539). Su posizioni molto più scettiche si era nel frattempo attestato il teologo monacense Joseph Sickenberger<sup>72</sup> che, nel corso dei suoi studi sulle Omelie a Luca di Tito di Bostra,<sup>73</sup> affrontò il problema del *Commento a Luca* attribuito a Pietro. Egli definì la sua tradizione manoscritta “im allgemeinen sehr ungünstig für die Autorschaft des Petrus von Laodikea”<sup>74</sup> e chiuse rudemente la questione con l'affermazione che, se anche questa attribuzione fosse fondata, noi non avremmo fatto altro che

67 Sickenberger 1904, 19.

68 Heinrici 1905: le pagine 109–120 ripropongono l'eterogeneo materiale già pubblicato in PG 86 oltre ad estratti dai commenti di Pietro tratti dal Par. suppl. gr. 407, autografo di Jacques Sirmond (1559–1651).

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

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

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

72 Per essenziali notizie biografiche si veda <<https://www.deutsche-biographie.de/gnd117337048.html#dbcontent>>.

73 Sickenberger 1901, 119–128.

74 Sickenberger 1901, 127.

chiamare per nome “einen eifrigen Kompilator”.<sup>75</sup> Sulla scia di Sickenberger si mosse il suo allievo Max Rauer che, nel 1920, dedicò uno studio allo stesso *Commento a Luca*.<sup>76</sup> Nell'analisi di questo commento si può peraltro approfittare del fatto che, nel codice Vind. Theol. gr. 117, una mano diversa da quella del copista ha indicato a margine – a partire da Lc 5, 33 – gli autori da cui derivano i vari *interpretamenta*.<sup>77</sup> Tra queste fonti ne spicca una: ἔξ ἀνεπιγράφου. Rauer ha visto dietro questa indicazione l'esistenza di una *Urkatene* a Luca.<sup>78</sup> A raccogliere i frutti di queste ricerche fu infine Joseph Reuss che, nelle sue edizioni,<sup>79</sup> ha scelto di dedicarsi alla “ricostruzione ed edizione dei frammenti esegetici dei singoli Padri”.<sup>80</sup> Questa scelta, più immediatamente utile nel campo degli studi patristici, lascia tuttavia in ombra la peculiare struttura di ogni commento catenario, rendendone molto difficile l'analisi critico-testuale.

La storia delle catene circolanti sotto il nome di Pietro di Laodicea andrebbe oggi riscritta alla luce della già ricordata scoperta di Manafis e Parpulov<sup>81</sup> e delle acquisizioni derivanti dagli studi sul *Codex Zacynthius* (Cambridge, University Library, British and Foreign Bible Society MS 213; Gregory-Aland 040, sig. E).<sup>82</sup> Questo codice palinsesto, oltre a testimoniare fino a Lc 11, 33 un testo biblico affine a quello del codice Vaticano (B),<sup>83</sup> offre il più antico commento catenario con disposizione marginale: la *scriptio inferior* del manoscritto è infatti databile tra i sec. VII e VIII. Il ricorso a Origene da parte del compilatore della catena dello *Zacynthius* è tutt'altro che sporadico: vi si leggono 67 i lemmi origeniani,<sup>84</sup> solo 34 dei quali hanno però l'esplicita indicazione marginale Ὠρ(υένου). I 33 restanti sono invece segnalati anche qui come ἀνεπιγράφου e provengono perciò da una compilazione anonima precedente. Da ciò si può concludere che

75 Sickenberger 1901, 128. Sickenberger (1904) ritornò poi sulla questione osservando che tutti i manoscritti del nostro corpus esegetico conservati nella *Bibliothèque Nationale* di Parigi, e specialmente l'autorevole Par. gr. 177, trasmettono i commenti in forma anonima. Egli considerò anche l'eventualità che Pietro di Laodicea non fosse altro che il proprietario di un manoscritto del corpus esegetico e che una nota di possesso sia stata scambiata per indicazione dell'autore. Sickenberger confutò quest'ipotesi sulla scorta dei lemmi nella catena del Bol. Arch. A 3 (Sickenberger 1904, 17).

76 Rauer 1920.

77 Karo/Lietzmann 1902, 574–575; Rauer 1920, 10; Hunger/Kresten 1984, 50.

78 L'esistenza di questa *Urkatene* è asserita da Rauer (1920, 64) e ribadita da Reuss (1984, XI; 8–22). Tale compilazione si daterebbe al VII–VIII sec. (Rauer 1920, 69; Reuss 1984, XIII).

79 Reuss 1957; 1966; 1984.

80 Leanza 1990, 248.

81 Si veda *supra* p. 18.

82 I risultati del *Codex Zacynthius Project* si sono concretizzati in Houghton/Parker (2020) e il testo integrale del manoscritto è disponibile online: <<https://cudl.lib.cam.ac.uk/collections/codexzacynthius/1>>.

83 In Parker (2008, 316) e in Houghton/Parker (2020, 34–39) si nota che, oltre che nelle varianti, l'affinità tra i due manoscritti si può osservare nell'adozione di una particolare divisione in sezioni del testo evangelico. Ciò potrebbe spingere a localizzare l'origine del *Codex Zacynthius* in area egiziana o più precisamente alessandrina.

84 Gli scolii origeniani derivano nella quasi totalità dalle *Omelia su Luca*; solo 3 citazioni contenute nell'introduzione alla catena derivano dal *Commento a Giovanni* (Houghton/Parker 2020, 100–101).

l'esegesi origeniana fu messa a frutto come *auctoritas* dai catenisti già nella fase auro-rale di questa tradizione: il compilatore dello *Zacynthius*, così come il presunto Pietro di Laodicea, attingeva a raccolte già formate simili a quella del codice di Zavorda studiato da Manafis e Parpulov e in cui Origene era ben presente.

### 1.3.2 Excursus: un autore e un genere

La possibilità di trovare in Pietro, vescovo di Laodicea nel VII sec., un lettore e fruitore del *Commento a Matteo* di Origene si è quindi infranta contro i dati della tradizione manoscritta. Il profilo di un autore attivo nel poco noto periodo che precedette la crisi iconoclasta si è disciolto nel *mare magnum* della tradizione catenaria dedicata ai Vangeli. Nonostante ciò, rimane ancora qualcosa da dire attorno alla figura, o meglio al nome, di Pietro di Laodicea. Abbiamo già osservato che a lui sono attribuiti commenti a Matteo, Luca e Giovanni oltre a un *Commento ai Salmi*. Questi testi presentano diverse affinità:

1. Il carattere compilatorio che li avvicina alle catene vere e proprie, eclissando la figura dell'autore dietro le sue fonti.<sup>85</sup>
2. Tra queste fonti si possono individuare tanto catene quanto opere di tradizione diretta.
3. Il compilatore non si limita a trascrivere le proprie fonti, ma rielabora il materiale fondendo tra loro più scoli, anche di autori diversi. In questo senso appare più pedissequo il *Commento a Luca*<sup>86</sup> mentre il *Commento a Matteo* sembra presentare un grado di rielaborazione più alto, in cui non è sempre facile distinguere a quale fonte si stia precisamente attingendo.<sup>87</sup>
4. La mancanza di lemmi marginali fa sì che queste opere si presentino come un'esegesi continua ai testi commentati;<sup>88</sup> il passaggio da un'interpretazione all'altra è marcata soltanto da formule di passaggio ricorrenti e stereotipate.<sup>89</sup> ἄλλος/ἄλλως/ἕτερος/τινες δὲ/ἦτοι etc.

L'opera di Pietro di Laodicea sembra porsi a metà strada tra catena e commento. Heinrich, convinto del forte carattere autoriale di questi testi, li trattò come commenti veri e

<sup>85</sup> Heinrich (1908, XXIX) scrive: "das Eigengut verschwindet in ihm fast hinter dem Lehngut".

<sup>86</sup> Rauer 1920, 34.

<sup>87</sup> Nel *Commento a Matteo*, l'unico – si ricordi – leggibile in un'edizione a stampa, il compilatore può prendere direttamente la parola per svolgere espliciti confronti tra diverse esegesi, ad esempio tra quella di Gregorio di Nazianzo e Giovanni Crisostomo su Mt 11, 2–6 (Heinrich 1908, 118–119).

<sup>88</sup> L'unica eccezione è rappresentata dal *Commento a Luca* nel Vind. Theol. gr. 117 (Karo/Lietzmann 1902, 574–575; Rauer 1920, 10; Hunger/Kresten 1984, 50) in cui, in seguito alla copia, una seconda mano ha inserito lemmi marginali anche molto precisi indicanti gli autori dei diversi *interpretamenta*.

<sup>89</sup> Heinrich 1908, XXIX e *passim*; Reuss 1941, 73–74; Dorival 1985, 218.

propri, pur essendo cosciente del ruolo preponderante delle fonti<sup>90</sup> e lo stesso ha fatto Dorival trattando dell'esegesi ai Salmi.<sup>91</sup> All'opposto, altri studiosi preferirono marcare il carattere secondario di queste compilazioni: così fece Devreesse che parlò più volte di "catene senza lemmi"<sup>92</sup> e fece di Pietro di Laodicea un catenista, il cui nome emerge sporadicamente nella tradizione manoscritta. Sulla scia di Devreesse si pose Reuss che definisce il *Commento a Matteo* di Pietro "eine Katene, bei der die Lemmata fehlen".<sup>93</sup> Come si è detto, la questione è stata sostanzialmente risolta dalla scoperta di Manafis e Parpulov, che ha permesso di riconoscere nel *Commento a Matteo* attribuito a Pietro la riscrittura compendiaria di una catena vera e propria.<sup>94</sup>

Un'ulteriore problematica si lega alla possibilità di attribuire i commenti dello Pseudo-Pietro ad autori diversi: in questa direzione spinge la totale assenza di rimandi incrociati nei commenti dedicati ai Vangeli sinottici,<sup>95</sup> cosa che invece accade, ad esempio, nelle catene di Niceta di Eraclea.<sup>96</sup> Non bisogna però ignorare che queste catene – per quanto è possibile ricavare dalla letteratura secondaria<sup>97</sup> – hanno un carattere simile, appartengono, in altri termini, allo stesso genere letterario. La tradizione diretta delle rispettive *Grundformen* è oltretutto associata nelle più antiche testimonianze manoscritte. Si prendano i due manoscritti più autorevoli: il Vind. Theol. gr. 117<sup>98</sup> e il Par. gr. 177.<sup>99</sup> I due manoscritti differiscono nella *mise en page*: nel Vindobonense il testo è vergato a piena pagina mentre nel Parigino è disposto su quattro lati attorno al testo evangelico.<sup>100</sup> Nonostante ciò, l'esame paleografico permette di datare entrambi i codici alla prima metà del X sec.: il codice di Vienna, acquistato a Costantinopoli da Ogier de Busbecq, è vergato in una "stark rechtsgeneigt Minuskel von durchschnittlicher Quali-

<sup>90</sup> Heinrici 1905, 99.

<sup>91</sup> Dorival (1985, 218; 1992, 266) definisce l'opera un "Commentaire sur les psaumes fabriqué dans la tradition des Pères".

<sup>92</sup> Devreesse 1928, 1167; 1182–1183; 1196.

<sup>93</sup> Reuss 1941, 74. Prova della natura catenaria del *Commento a Matteo* è rinvenuta nella presenza di scoli da Clemente Alessandrino che si ritrovano *verbatim* nei margini del Vat. gr. 394 (anno 949). Mercati (1904) ipotizzò che le glosse del Vat. gr. 354 siano state fonti dirette per il commento di Pietro. Altri estratti da Clemente Alessandrino in Pietro di Laodicea sono elencati in Früchtel (1937): ciò contrasta tuttavia con l'idea che Pietro – o chi per lui – avesse a disposizione solo fonti indirette per Clemente Alessandrino.

<sup>94</sup> Manafis/Parpulov 2021.

<sup>95</sup> Rauer (1920, 70–74) elenca numerose divergenze esegetiche che andranno però riportate alle diverse fonti utilizzate nei due commenti.

<sup>96</sup> Si veda *infra* p. 34.

<sup>97</sup> Il solo commento edito è quello a Matteo e le informazioni relative al *Commento a Giovanni* ricavabili da Devreesse (1928, 1196) e Reuss (1941, 175–183; 1966, XII) sono scarse.

<sup>98</sup> Hunger/Kresten 1984, 49–52 e Reuss 1941, 53.

<sup>99</sup> Reuss 1941, 52–53. Omont (1886b, 20–21), nella sua brevità, attribuisce l'insieme dei commenti a Vittore di Antiochia.

<sup>100</sup> La perfetta interscambiabilità di queste diverse *mises en page* nelle catene è asserita da Dorival (1984, 379–381).

tāt<sup>101</sup> che si alterna a una maiuscola alessandrina con funzione distintiva per i lemmi evangelici. Il codice di Parigi si caratterizza invece per una minuscola corsiveggiante con numerosi reinserimenti di lettere maiuscole nel testo marginale mentre il testo centrale presenta asse verticale con ispessimenti al termine delle aste che ricordano la minuscola *bouletée*.<sup>102</sup>

Entrambi i manoscritti presentano inoltre caratteristiche che li distinguono all'interno della tradizione delle *Grundformen* del *corpus* di Pietro di Laodicea. Il Vind. Theol. 117 è, come si è già osservato, l'unico manoscritto in cui, a partire da Lc 5, 33,<sup>103</sup> una mano diversa da quella del copista indica a margine le fonti – autore e spesso opera<sup>104</sup> – dei diversi scoli. Dal momento che reperire ad una ad una le fonti del commento rappresenterebbe una fatica davvero improba, è ragionevole ipotizzare che l'annotatore del codice di Vienna disponesse della catena base utilizzata per la redazione del commento.

Nel Par. gr. 177 si trovano invece segni di una non perfetta ripartizione dello specchio di scrittura tra testo e commento: sono infatti numerosi i fogli in cui il testo marginale manca in parte o del tutto.<sup>105</sup> In altre parole, il commento sembra essere troppo breve per il testo base e ciò ha costretto il copista a lasciare ampi spazi privi di scrittura – spreco non indifferente su un raffinato manoscritto pergameneo come questo – e a disporre il testo del commento in forma di cuspide o di croce, così da occupare meglio lo specchio di scrittura. Questo fenomeno non si riscontra in altri esemplari più tardi e più lussuosi di questo quadruplici *corpus* esegetico come ad esempio il Vat. gr. 358<sup>106</sup> (XI sec.) ma caratterizza un manoscritto molto antico come il *Codex Zacynthius*<sup>107</sup> in cui la *mise en page* della catena era comprensibilmente imperfetta. Non è perciò una congettura spericolata affermare che i commenti di Pietro di Laodicea siano stati messi in pagina per la prima volta nel Par. gr. 177.

Sulla base di questi fatti si possono formulare alcune ipotesi utili a gettar luce sulla storia della tradizione di questi quattro commenti ai Vangeli. I testimoni più antichi di queste opere sembrano indicare un'attività redazionale attorno a questi testi da datare nel X sec. Come mostrato da Manafis e Parpulov per Matteo e come si può evincere dal Vind. Theol. 117 per Luca, quest'attività consistette nel passaggio da una catena con lemmi a un "commentario ad ἄλλος". È il caso di ricordare che il X sec. si caratte-

<sup>101</sup> Hunger/Kresten 1984, 52.

<sup>102</sup> Un simile fenomeno si può osservare nell'Ambros. B 106 sup. (Lake III, ms. 125) del 966/967.

<sup>103</sup> Karo/Lietzmann 1902, 574–575; Rauer 1920, 10; Reuss 1984, XI; Hunger/Kresten 1984, 50.

<sup>104</sup> Rauer (1920, 11) dà notizia di alcune notazioni, come κατ' ἐπιτομήν, ἐπιτομή, ἐν ἐπιτομῇ, κατὰ σύνοψιν e ὅλον, che informano sulla modalità di selezione utilizzata per ogni lemma.

<sup>105</sup> Per limitarsi alla prima parte del manoscritto, completamente privi di commento sono i ff. 50v, 60v, 64v e 72v. Il commento si trova invece su un solo lato ai ff. 12v, 20r, 38v, 45v, 63r, 70r, 95r e su due ai ff. 53r, 58r, 85v.

<sup>106</sup> D'Aiuto/Morello/Piazzoni 2000, 242–244.

<sup>107</sup> Greenlee 1959, 997: "Two pages (30v and 61r) contain no catena, but there are no pages without Gospel text".

rizza per la produzione di manoscritti fondamentali per la tradizione dei classici tra cui spicca non solo l'Omero A (Marc. gr. Z. 454 [coll. 822]) ma anche il Ravennate di Aristofane (Ravenna, Biblioteca Classense 429)<sup>108</sup> e il Laur. Plut 32.9 di Sofocle e Apollonio Rodio.<sup>109</sup> Questi manoscritti sono corredati da collezioni di scoli marginali e sono vergati in sciolte scritture minuscole che ricordano da vicino quelle del Vind. Theol. gr. 117 e del Par. gr. 177. La creazione di un *corpus* di 4 commenti ai Vangeli, omogenei per stile e genere letterario, si inserisce perfettamente nella temperie culturale del X sec. Oltretutto, è proprio alla prima metà del X sec. che Dorival data la composizione del *Commento ai Salmi* che, nel Vat. gr. 412, va sotto il nome di Pietro di Laodicea.<sup>110</sup>

In conclusione, si può ipotizzare che questo *corpus* esegetico sia stato concepito nel X sec. a partire da diverse catene preesistenti e che sia circolato come opera di un solo autore a causa dell'affinità strutturale di queste compilazioni; si può altresì supporre che il nome di Pietro di Laodicea si sia connesso inestricabilmente a questo genere di commenti. Pietro di Laodicea fu forse per i Bizantini un autore-genere, collegato ai "commentari ad ἄλλος". Se questa osservazione ci obbliga a ripetere con Devreesse che attorno al nome di Pietro "c'est l'énigme",<sup>111</sup> apre però un interessante campo di indagine attorno alle catene e ai commenti sul Nuovo Testamento composti in età macedone.

### 1.3.3 Lo Pseudo-Pietro e il suo testo di Origene: le catene secondarie e la Grundform

Dopo questa introduzione generale, è giunto il momento di occuparsi del rapporto tra lo Pseudo-Pietro e il *Commento a Matteo* di Origene. Nei lavori preparatori all'edizione del *CMt*, elencando i frammenti paralleli ai libri 12 e 13 trasmessi dalla catena dello Pseudo-Pietro, Klostermann fa riferimento quasi esclusivamente a estratti derivati dalle catene secondarie che sono andate organizzandosi attorno alla *Grundform*.<sup>112</sup> In tutti questi frammenti il testo origeniano risulta estremamente abbreviato e riformulato tanto che nessuno di essi può in qualsiasi modo suggerire modifiche al testo del *CMt*.<sup>113</sup>

<sup>108</sup> Su questo manoscritto si veda almeno lo studio di Orsini (2011).

<sup>109</sup> A questo cruciale gruppo di manoscritti in minuscola corsiveggiante ha dedicato pagine fondamentali Wilson (1983b, 136–140).

<sup>110</sup> Dorival 1985, 216–218.

<sup>111</sup> Devreesse 1928, 1167.

<sup>112</sup> I frammenti sono elencati da Klostermann/Benz (1931, 25\*) e editi da Klostermann (1941, 147–161) come fr. 341, 344, 347, 363, 364, 365, 368, 370, 375, 378 e 380. I frammenti citati derivano in massima parte dalle catene secondarie catalogate come *Gruppe 3* (= CPG C 112.3) e *Gruppe 4* (= CPG C 112.4) da Reuss (rispettivamente Reuss 1941, 80–87 e 87–96). Alla *Gruppe 4* Reuss (cf. Reuss 1941, 94) appartiene anche il mss. Hierol. Hag. Sab. 232, trascritto e editato in modo non irreprensibile da Tzamalikos (2020). Alla luce della presentazione editoriale pletorica e confusa e dell'ostentata ignoranza degli studi precedenti sul tema si fornisce una concordanza dei frammenti Klostermann su Matteo con le pagine del libro di Tzamalikos: fr. 363 Kl = Tzam. 248; fr. 365 Kl = Tzam. 250; fr. 368 Kl = Tzam. 252; fr. 380 Kl = Tzam. 255.

<sup>113</sup> Il fr. 375 Kl (Klostermann 1941, 160–161), ad esempio, rimaneggia e ibrida il testo di Origene (*CMt* 13,

Una maggiore considerazione meritano invece i casi in cui la fonte del frammento è la *Grundform* del commento dello Pseudo-Pietro. In alcuni punti si nota infatti chiaramente che il catenista attingeva al *CMt* origeniano in una forma differente rispetto a quella testimoniata dalla tradizione diretta dei τόμοι.

*CMt* 12, 3 (72, 33–73, 3 Kl)

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

Già il copista del codice V (Marc. gr. Z. 43)<sup>114</sup> si era reso conto della debolezza di questo assetto testuale, in cui spicca la mancanza di un verbo reggente, ed è intervenuto arbitrariamente scrivendo γέγονεν σημείον εὐεργετουμένῳ ληστῇ εἰς τὸν παράδεισον εἰσελθεῖν τοῦ θεοῦ. Questo intervento, pur non cogliendo nel segno, ha tutto il valore di una congettura diagnostica. Il rimedio definitivo fu poi individuato da Klostermann<sup>115</sup> nel testo di Pietro di Laodicea dove, nel commento dello stesso passo evangelico si legge (Heinrici 1908, 181, 8–9):<sup>116</sup> ἐπεὶ παρὰ τὸν καιρὸν τοῦ πάθους γέγονεν ἅμα τῷ εὐεργετουμένῳ ληστῇ εἰς τὸν παράδεισον εἰσιών. Il testo edito da Heinrici scorre meglio e il nesso ἅμα τῷ si presenta come *lectio difficilior* di fronte al γεγονέναι σημείον di TG, con ogni probabilità sorto per attrazione progressiva, dal momento che la stessa espressione si legge poche righe prima in TG (72, 32–33 Kl).

*CMt* 12, 14 (97, 21–30 Kl)

TG (97, 21–30 Kl): ὁ Χριστὸς γάρ, ἡ πᾶσα ἀρετὴ, ἐπιεδέδημηκε καὶ λαλεῖ, καὶ διὰ τοῦτο «ἐντός ἐστι» τῶν αὐτοῦ μαθητῶν «ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ», καὶ οὐχὶ «ᾧδε καὶ ᾧδε».

TL (97, 20–98, 1 Kl): adpropinquavit **regnum caelorum** (Mt 10, 7) **quod est Christus**, qui est omnis virtus, qui venit et loquitur. Sicut enim «regnum dei non venit cum observatione, nec dicent ecce hic, ecce illic», sed est intra discipulos Chrsiti.

Pietro di Laodicea (Heinrici 1908, 186, 6–8): εἰ δὲ καὶ **βασιλεία οὐρανῶν ὁ Χριστὸς**, καὶ αἱ κατ' αὐτὴν ἀρεταὶ οὔσαι πύλαι ἅγαι ἀναλόγως αὐτῶν ἂν εἶεν καὶ νοηταὶ κλεῖδες.

A differenza di TL, il testo dei τόμοι non riporta la citazione di Mt 10, 7 e pertanto non conosce l'esplicita identificazione di Cristo con il regno dei cieli, che essa trascina

19 [231, 1–232, 9 Kl]) con brani di un'omelia su Matteo di Giovanni Crisostomo (PG 58 588–594). La frase finale del fr. 341 Kl (Klostermann 1941, 147; parte di questo frammento si legge anche nella *Grundform* dello Pseudo-Pietro), cioè καὶ ἠρκέσθησαν (ἂν) οἷς ἐπὶ γῆς εἶδον ποιοῦντα σημείοις, non trova riscontro nel testo di Origene e, in assenza del supporto della traduzione latina, si può attribuire l'aggiunta a una rielaborazione del catenista.

<sup>114</sup> Per questo manoscritto si veda *infra* pp. 198–229.

<sup>115</sup> Si veda la breve e puntuale *Miszelle* di Klostermann (1911).

<sup>116</sup> I riferimenti al testo dello Pseudo-Pietro sono dati in base all'edizione di Heinrici (1908).

con sé. Questo particolare deve aver però colpito l'autore del commento catenario, in cui l'identificazione tra βασιλεία οὐρανῶν e Χριστὸς è espressa senza ambiguità.

#### *CMt* 17, 6–11

Il fatto che lo Pseudo-Pietro disponesse di un testo origeniano più ampio di quello dei τόμοι si può però dimostrare in modo più chiaro uscendo dal perimetro dei libri 12 e 13 del *CMt* e osservando gli ampi imprestiti da *CMt* 17, 6–12 (591–618 Kl) di cui Pietro di Laodicea ha intessuto la sua esegesi della parabola dei vignaioli omicidi (Mt 21, 33–44).

In questa sezione (Heinrici 1908, 242, 1–245, 4) si incontrano almeno tre casi in cui, in una sostanziale fedeltà rispetto all'esegesi origeniana (*CMt* 17, 6–11), lo Pseudo-Pietro si sembra accordarsi in una lezione superiore e più ampia con TL contro TG:

TG (591, 23–24 Kl) καὶ στύλῳ νυκτὸς

TL (591, 24–25 Kl): et in columna **ignis** per noctem

Pietro di Laodicea (Heinrici 1908, 243, 4): καὶ νυκτὸς ἐν στύλῳ **πυρὸς**

TG (605, 7–9 Kl): αὐτὸς ἐφύτευσε καὶ περιέθηκε καὶ ὥρυξε καὶ ὠκοδόμησε

TL (605, 7–9 Kl): ipse plantavit et circonposuit **saepem** et foedit torcular et aedificavit turrem

Pietro di Laodicea (Heinrici 1908, 244, 15–16): αὐτὸς ἐφύτευσε **φραγμὸν** καὶ περιέθηκε καὶ ὥρυξε καὶ ὠκοδόμησε

TG (605, 32–606, 1 Kl): καὶ ἄλλος ὅτε κυπρίζει τὰ δειχθέντα, καὶ ἄλλος ὅτε περκάζει

TL (605, 33–606, 3 Kl): et aliud quando florent quae sunt demonstrata, **et aliud quando acerbescunt fructus**, et aliud quando variant

Pietro di Laodicea (Heinrici 1908, 244, 18): ἡ κυρπίζειν ἢ **ὀμφακίζειν** ἢ περκάζειν.

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

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

Per quanto i differenti assetti testuali testimoniati dalle redazioni del commento di Origene e dalla compilazione attribuita a Pietro di Laodicea si possano spiegare con la conoscenza, da parte del catenista, del *CMt* in una redazione autoriale più ampia rispetto ai τόμοι, è più economico ipotizzare che lo egli leggesse il *CMt* nella stessa

forma dei nostri τόμοι ma che il testo a cui attingeva fosse esente da errori propri della tradizione diretta.

## 1.4 La *Catena palatina* (Pal. gr. 20)

Lo studio del commento catenario circolante sotto il nome di Pietro di Laodicea si è rivelato problematico, sia perché esso non offre indizi per stabilire la propria datazione e localizzazione, sia perché la libertà con cui rielabora le proprie fonti rende spesso imperscrutabile la natura di queste ultime. La situazione si fa più semplice passando a una seconda fonte di tradizione indiretta, la catena esegetica testimoniata dal codice Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Palatino gr. 20<sup>117</sup> e da alcuni fogli del Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reginense gr. 3.<sup>118</sup> Questa che, dal nome del suo più importante testimone, chiameremo *Catena palatina* (CPG C134), è catalogata da Karo e Lietzmann come la catena di tipo 3 dedicata al Vangelo di Luca,<sup>119</sup> la cui composizione, secondo Sickenberger, va collocata tra il 950 e il 1150.<sup>120</sup> Il *terminus post quem* è infatti stabilito dalla fonte principale della *Catena palatina*, la *Catena a Luca* attribuita a Pietro di Laodicea,<sup>121</sup> con ogni probabilità da datare, come si è detto nei paragrafi precedenti, al X sec. Come estremo *ante quem* si deve invece porre lo stesso manoscritto Pal. gr. 20, generalmente datato agli inizi del XIII sec., ma che, alla luce di più recenti studi sulle scritture librerie di XII sec. e sui loro tratti cancellereschi, si dovrà far risalire alla seconda metà del XII sec.<sup>122</sup> Questa datazione è poi confermata dall'assenza di influssi da parte delle successive compilazioni di Niceta di Eraclea,<sup>123</sup> cosa che sconsiglia di datare la *Catena palatina* troppo dentro il XII sec.:

117 Manoscritto in carta non filigranata sommariamente descritto da Stevenson (1885, 11). Insieme al Palatino bisogna considerare anche il suo apografo, Vat. gr. 1933, copiato da Leone Allacci dopo il trasporto del malridotto Pal. Gr. 20 a Roma. Su questa vicenda storica si vedano le note di Guida (2019, 46) e il catalogo di Canart (1970, 699–701); del trasporto della *Bibliotheca Palatina* da Heidelberg a Roma si occupa Montuschi (2014).

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

119 Si vedano Karo/Lietzmann 1902, 576–577; Devreesse 1928, 1184 e Geerard 1980, 239–240 (CPG C134).

120 Sickenberger 1901, 59–69.

121 Si veda *supra* pp. 16–22 oltre a Sickenberger (1901, 121–130) e Geerard (1980, 238–239 [CPG C132]) per bibliografia precedente.

122 In questi termini si esprimeva già Lidia Perria *per litteras* presso Guida (1983, 141 n. 4). I motivi di questa retrodatazione sono esposti da Canart/Perria (1991).

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

conviene dunque attenersi alla datazione di Reuss, che colloca la compilazione “um die Wende von 10./11. Jh.”.<sup>124</sup>

La *Catena palatina* ricopre una particolare importanza in quanto unica testimone di alcuni frammenti di Cirillo di Alessandria e di Fozio,<sup>125</sup> ma la ricchezza delle sue fonti si può apprezzare appieno anche considerando che è solo grazie a essa che disponiamo di un discreto numero di frammenti della *Replica a Giuliano imperatore* di Teodoro di Mopsuestia.<sup>126</sup> Anche se non è possibile escludere che la *Catena palatina* abbia attinto questo suo *Sondergut*<sup>127</sup> da fonti intermedie già compendiate e per noi perdute, il suo ruolo ai nostri occhi rimane centrale. Essa possiede grande importanza anche nei confronti del *Commento a Matteo* di Origene: nel Pal. gr. 20 si leggono infatti frammenti di tradizione indiretta che sono, a tratti, più ampi del testo dei τόμοι greci e che a volte eccedono l'ampiezza tanto del greco di tradizione diretta quanto della traduzione latina.

In appendice al capitolo<sup>128</sup> si offriranno tabelle di confronto sinottico tra il greco dei τόμοι, TL e la *Catena palatina* per i frammenti tratti dai libri 12 e 13 del *CMT*<sup>129</sup> la numerazione adottata sarà quella proposta Klostermann nei suoi studi preparatori<sup>130</sup> e mantenuta nell'edizione.<sup>131</sup> Qui di seguito si discutono i più significativi segmenti testuali ignoti alla tradizione dei τόμοι greci ma presenti in TL e nella *Catena palatina*.

<sup>124</sup> Si veda Reuss (1984, XV), per cui la *Catena palatina* va sotto il nome di “Typus D”. Questa cronologia è accettata da Aubineau (1987, 31), dove però il manoscritto Pal. gr. 20 è datato – per una confusione con la data di composizione della *Catena* stessa – al X sec.

<sup>125</sup> Il ruolo della *Catena palatina* nell'edizione dei frammenti esegetici al Vangelo di Matteo è ben espresso da Reuss (1984, XV).

<sup>126</sup> Fondamentali a questo riguardo gli studi di Augusto Guida (Guida 1983; 1991), che ha poi editato e commentati i frammenti superstiti (2019; pp. 46–50 per la tradizione manoscritta).

<sup>127</sup> Si prende a prestito il termine dagli studi sulla composizione dei Vangeli. Per escludere che i frammenti relativi al *CMT* provenissero alla *Catena palatina* dall'inedita compilazione dedicata al Vangelo di Luca dello Pseudo-Pietro di Laodicea – che sappiamo essere preziosa ma ambigua custode di materiale origeniano – ho letto con attenzione i ff. 212v–213r del Vat. gr. 358, autorevole testimone dello Pseudo-Pietro, contenenti il commento all'episodio della trasfigurazione (Lc 9, 28–36). In esso non ci sono tracce di C<sup>luc</sup>33, il frammento che contiene il *plus* più importante tra quelli tratti dalla *Catena palatina*. Questo, unito ad altri controlli a campione, rassicura nell'escludere che il Pal. gr. 20 abbia attinto il suo materiale origeniano da altre fonti catenarie ancor oggi conservate.

<sup>128</sup> Si vedano pagg. *infra* pp. 45–49.

<sup>129</sup> Nelle seguenti sinossi, i frammenti della *Catena palatina* sono editi in base al ms. Pal. gr. 20, il testo greco riproduce quello editato *infra* pp. 277–356 in questo volume mentre per la traduzione latina ci si è attenuti all'edizione di Klostermann (1933).

<sup>130</sup> Klostermann/Benz 1931, 30\*–32\*. Poiché i frammenti origeniani della *Catena palatina* sono inseriti in un commento a Luca, dovremo spesso fare riferimento a frammenti che Max Rauer ha stampato nella sua prima edizione dei resti dell'esegesi origeniana su Luca (Rauer 1930; i frammenti derivanti dal *CMT* non sono, di norma, ristampati nella seconda edizione [Rauer 1959]).

<sup>131</sup> Klostermann 1933.

1.4.1 C<sup>luc</sup>23

Il frammento C<sup>luc</sup>23<sup>132</sup> (Mt 16, 21 = Lc 9, 21–22; edito in Rauer 1930, 241–242, non integralmente ristampato in Rauer 1959, 280) offre dei *plus* minimali rispetto alla tradizione diretta:

TG (107, 22–25 Kl): ἐρεῖ ὅτι οἶονεῖ κατηχῆσαι ἠθέλησε πρότερον τοὺς τῶν ἀποστόλων ἀκουσομένους τὸ Χριστοῦ ὄνομα.

TL (107, 22–24 Kl): dicet quoniam **leviter** praemittere voluit eos mentionem nominis sui.

C<sup>luc</sup>23, 3–5: Ἔστιν οὖν εἰπεῖν, ὅτι κατηχῆσαι πρότερον **ἀμαυρότερον** ἠθέλησε τοὺς **παρὰ** τῶν ἀποστόλων ἀκουσομένους τὸ Χριστοῦ ὄνομα.

In questo passo l'avverbio ἀμαυρότερον, reso con una certa libertà dal latino *leviter*, serve a scandire le varie fasi dell'annuncio di Cristo da parte dei discepoli.

Nella pagina successiva la specificazione *ex mortuis*, riferita alla resurrezione di Cristo in TL, non ha corrispondenza nei τόμοι ma è presente nella *Catena palatina*, che non avrebbe avuto alcun interesse ad aggiungere un dettaglio tanto ovvio se non lo avesse incontrato nella propria fonte.

TG (108, 25–27 Kl): ὅτε ἡδύναντο μαρτυρῆσαι τοῖς ἑωρακόσιν αὐτὸν σταυρούμενον τὰ περὶ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ.

TL (108, 26–28 Kl; Klostermann/Benz 1931, 35–36): quando poterant adnuntiare eis qui eum viderant crucifixum de resurrectione eius **ex mortuis**.

C<sup>luc</sup>23, 13–14: ὅτε ἡδύναντο τοῖς ἑωρακόσιν αὐτὸν σταυρούμενον μαρτυρῆσαι περὶ τῆς **ἐκ νεκρῶν** αὐτοῦ ἀναστάσεως.

1.4.2 C<sup>luc</sup>30

Minimale è anche il contributo del frammento C<sup>luc</sup>30<sup>133</sup> (Mt 17, 1 = Lc 9, 28; edito in Klostermann/Benz 1931, 35–36), nel quale il numerale sei (ἕξ) riferito ai giorni trascorsi prima della trasfigurazione è accompagnato dal sostantivo ἡμέρας che trova riscontro in TL ma non nei τόμοι. Privo del sostegno della traduzione latina è invece un *plus* della catena che immediatamente segue, cioè il genitivo τῆς σοφίας riferito al monte della trasfigurazione.

TG (152, 4–7 Kl): Ἐπειδὴν γὰρ διέλθῃ τὰς ἕξ (ὡς εἰρήκαμεν), καινὸν σαββατιεῖ σάββατον, εὐφραινόμενος ἐν τῷ ὑψηλῷ ὄρει.

TL (152, 4–7 Kl): Cum autem transcenderit sex (secundum quod diximus) **dies**, novum sabbatum sabbatizet exultans in monte excelsio.

132 Per il testo si veda *infra* pp. 45–46.

133 Per il testo si veda *infra* pp. 46–47.

C<sup>luc</sup>30, 20–22: Ἐπειδὴν γὰρ οὕτω τὰς ἐξ ἡμέρας διέλθῃ, καινὸν σαββατιεῖ σάββατον, εὐφραινόμενος ἐν τῷ ὑψηλῷ τῆς σοφίας ὅρει ἐκ τοῦ βλέπειν ἔμπροσθεν αὐτοῦ μεταμορφούμενον τὸν Ἰησοῦν.

#### 1.4.3 C<sup>luc</sup>33

Ben più ampie sono le sezioni testuali in cui il frammento C<sup>luc</sup>33<sup>134</sup> (Mt 17, 6–8 = Lc 9, 34–36; edita in Klostermann/Benz 1931, 35–36) esorbita l'ampiezza dei τόμοι in corrispondenza di CMt 12, 43. Se però il primo *plus* che si incontra (ιδόντες γενόμενον τὸ πρόσωπον τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ὡς ὁ ἥλιος καὶ) è stato inserito a testo da Klostermann poiché confermato alla lettera da TL (167, 27–27 Kl), un secondo e ben più ampio sviluppo (Καὶ τοῦτο ἔδειξαν ... ἐπᾶραι τοὺς ὀφθαλμούς) è stato relegato in apparato a pag. 168, a fronte di un corrispettivo testo latino che esorbita sì rispetto a TG, senza però raggiungere l'ampiezza del testo della *Catena palatina*.

TG (167, 23–168, 2 Kl): νοήσαντες οἱ μαθηταὶ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ κεχρηματικέναι Μωσεῖ καὶ αὐτὸν εἶναι τὸν εἰρηκότα· οὐ γὰρ ὄψεται ἄνθρωπος τὸ πρόσωπόν μου καὶ ζήσεται, καὶ τὴν περὶ αὐτοῦ μαρτυρίαν τοῦ θεοῦ προσλαβόντες, ὡς μὴ φέροντες τὰς τοῦ λόγου αὐγὰς ἐταπεινώθησαν ὑπὸ τὴν κραταιὰν χεῖρα τοῦ θεοῦ.

TL (167, 23–178–4 Kl): Intellegentes enim discipuli ipsum esse filium dei, qui visus est Moysi et dixit: non videbit homo faciem meam et vivet, postquam **viderunt faciem filii dei factam sicut lumen** et audierunt testimonium dei de ipso non sustinentes humiliati sunt sub valida manu dei. **Hoc enim ostenderunt prae timore cadentes in faciem suam.**

C<sup>luc</sup>33, 4–15: Ἡ τάχα νοήσαντες οἱ μαθηταὶ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ Μωσεῖ κεχρηματικέναι καὶ αὐτὸν εἶναι τὸν εἰρηκότα· οὐ γὰρ ὄψεται ἄνθρωπος τὸ πρόσωπον αὐτοῦ καὶ ζήσεται, καὶ ιδόντες γενόμενον τὸ πρόσωπον τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ὡς ὁ ἥλιος καὶ τὴν περὶ αὐτοῦ μαρτυρίαν τοῦ πατρὸς προσλαβόντες, ὡς μὴ φέροντες τὰς τοῦ λόγου αὐγὰς ἐταπεινώθησαν ὑπὸ τὴν κραταιὰν χεῖρα τοῦ θεοῦ. **Καὶ τοῦτο ἔδειξαν, ὅτε ἔπεσον ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν φοβηθέντες σφόδρα. Ἐπὶ τούτοις δὲ ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς βουλόμενος αὐτοὺς ἀνακτήσασθαι φοβηθέντας σφόδρα ἤψατο αὐτῶν ἵνα ἐκ τῆς ἀφῆς αὐτοῦ καὶ τοῦ λόγου φήσαντος ἐγέρθετε καὶ μὴ φοβεῖσθε ἀναστῆναι δυνηθῶσιν καὶ ἐπᾶραι τοὺς ὀφθαλμούς οὓς ἐπάραντες τὸν Ἰησοῦν εἶδον μόνον.**

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

<sup>134</sup> Per il testo si veda *infra* pp. 47–48.

#### 1.4.4 C<sup>luc</sup>40

Ancora differente è il caso di C<sup>luc</sup>40<sup>135</sup> (Mt 18, 1–5 = Lc 9, 46–48; edita in Klostermann/Benz 1931, 37–38), dove il *plus* della *Catena palatina* (C<sup>luc</sup>40, 3–4: ὁ στήσας παρ' ἐαυτῷ ὁ Ἰησοῦς ... καὶ σὺν τούτῳ) è solo apparente. Il materiale aggiuntivo proviene infatti da sezioni del commento origeniano precedenti a quella cui la catena attinge più direttamente. La citazione di Mc 9, 37 si trova infatti, nella versione dei τόμοι, in CMt 13, 19 (230, 33–35 Kl) mentre l'espressione ζῆ γὰρ καὶ ἀθάνατόν ἐστιν (C<sup>luc</sup>40, 6) è una leggera variazione di una frase che si legge poche pagine dopo (232, 18 Kl).

### 1.5 Le catene di Niceta

Nell'ambito degli studi sulle catene esegetiche greche, il caso di Niceta di Eraclea è senza dubbio privilegiato. Rispetto all'anonimato o alle scarse notizie che abbiamo su catenisti precedenti, di Niceta conosciamo molto, e possiamo ricostruirne la biografia con una notevole precisione.<sup>136</sup> La sua nascita si può infatti datare alla metà dell'XI secolo<sup>137</sup> ed è possibile seguire la progressione della sua carriera di insegnante: da πρῶξιμος a Chalkoprates egli divenne διδάσκαλος all'interno della scuola patriarcale di Costantinopoli.<sup>138</sup> Lì risalì la scala gerarchica da διδάσκαλος τοῦ ψαλτερίου a διδάσκαλος τοῦ ἀποστόλου e infine διδάσκαλος τοῦ εὐαγγελίου, titolo che inglobava, di fatto, quello di direttore della scuola.<sup>139</sup>

È proprio alla sua attività di insegnamento – prima secolare, poi biblico – che si collega la vasta produzione letteraria di Niceta<sup>140</sup> e in particolare la composizione delle sue catene ai Salmi, a Matteo, a Giovanni e a Luca.<sup>141</sup> La carriera 'accademica' di Niceta

<sup>135</sup> Per il testo si veda *infra* p. 49.

<sup>136</sup> Per un inquadramento biografico generale si rimanda a Roosen (1991, 138–144), Dorival (1986, 212–216; 2021, 154) e alla stringata voce di Alexander Kazhdan (in *ODB* 3, 1481).

<sup>137</sup> Una tradizionale datazione più alta, che poneva la nascita di Niceta attorno al 1030 (Beck 1959, 651; Κρικῶνης 1973, 24) è indifendibile da quando Joannou ha reso nota la partecipazione di Niceta al processo contro Eustrazio di Niceta svoltosi nel 1117 (per l'orazione accusatoria di Niceta si vedano Joannou (1952; 1958) e Darrouzés (1966, 276–309). Da ciò si può dedurre una data di nascita che si aggira tra il 1150 (Browning 1962–1963, 15–17; Dorival 1992, 494–495; Kazhdan in *ODB* 3, 1481) e il 1160 (Darrouzés 1966; Roosen 1999, 138–139 n. 118, che ben riassume l'intera questione).

<sup>138</sup> In generale su questa istituzione Browning 1962–1963; per la carriera di Niceta basti Roosen 1999, 139–140.

<sup>139</sup> Si vedano Browning (1962–1963) e Darrouzés (1970, 72) per l'ordine in cui si svolgeva lo studio dei libri biblici.

<sup>140</sup> Roosen 1999, 121–138.

<sup>141</sup> Si vedano i contributi di Dorival (1984, 376; 1992, 495). Rimane aperta la questione su eventuali catene esegetiche alle lettere paoline composte da Niceta in qualità di διδάσκαλος τοῦ ἀποστόλου: a

culminò, come per molti altri eruditi di età comnena,<sup>142</sup> con l'elezione al seggio episcopale di una città lontana da Costantinopoli: Niceta ottenne infatti la carica di metropoli di Eraclea in Tracia prima del 1117. In questa veste, infatti, tra il 27 aprile 1117 e il 15 agosto 1118, pronunciò, alla presenza dell'imperatore Alessio Comneno, il discorso di accusa in uno dei processi che scossero la chiesa bizantina tra XI e XII sec., quello contro Eustrazio di Nicea.<sup>143</sup> Dopo questo evento si perdono per noi le tracce di Niceta.

Lo studio delle fonti utilizzate da Niceta nella composizione del *corpus* delle sue catene ai Vangeli ci permette di stabilire con eccezionale precisione la data di compilazione dei suoi commenti catenari. Peter van Deun ha infatti mostrato che, nella *Catena a Matteo*, quando Niceta cita da Massimo il Confessore, sta attingendo ai *Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia deque virtute et vitio* (CPG 7715),<sup>144</sup> una compilazione pseudepigrafa prodotta a partire da diverse opere autentiche di Massimo.<sup>145</sup> Ora, Laga e Steel, editori delle *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) di Massimo il Confessore, hanno individuato il manoscritto da cui il compilatore dei *Diversa capita* ha attinto: si tratta del Mosq. GIM. Synod. 151 (Vlad. 200) dell'XI sec.<sup>146</sup> Ma si può andare ancora oltre: Laga e Steel hanno infatti messo in luce che il redattore dei *Diversa capita* si servì del Mosq. *post correctionem*.<sup>147</sup> Questa campagna di ortotica è avvenuta senza dubbio dopo il 6 luglio 1105, data in cui fu terminata la copia del Vat. gr. 504, apografo del Mosq. *ante correctionem*.<sup>148</sup> La linea di dipendenza *Quaestiones ad Thalassium – Diversa capita – Catena a Matteo* ci offre il 1105 come *terminus post quem* per il lavoro di Niceta attorno al Vangelo di Matteo<sup>149</sup> – e quindi della sua nomina a διδάσκαλος τοῦ εὐαγγελίου.

---

favore di quest'ipotesi è Staab (1926, 111–113; 226–227), resta scettico Devreesse (1928, 1211) mentre Ehrhard (1927) è contrario.

**142** Basti ricordare il caso di Eustrazio di Tessalonica.

**143** Il discorso accusatorio di Niceta si può leggere in Darrouzès (1966, 276–305). Per la figura e il pensiero di Eustrazio di Nicea si veda Trizio (2016).

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

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

**146** Laga/Steel 1980, LXXX.

**147** Laga/Steel 1980, LXXXI.

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

**149** Van Deun (1995, 24) si spinge a identificare il compilatore dei *Diversa capita* con lo stesso Niceta, ma ciò sembra improbabile alla luce dell'origine anonima del manoscritto Mosq. GIM Synod. gr. 151 (Vlad. 200): resta più facile riportare questa compilazione ad Antonio, detto Melissa – ossia “l’ape” –, monaco di Vatopedi attivo sullo scorcio dell'XI sec. (Laga/Steel 1980, LXXXII).

La datazione relativa delle tre catene che Niceta dedicò ai Vangeli (Matteo [CPG C113]; Giovanni [CPG C144]; Luca [CPG C135]) si può infine stabilire sulla base di un'in-dubitabile testimonianza interna offerta dallo stesso autore. Nella *Catena su Luca*, dopo aver inanellato innumerevoli scoli relativi a Lc 22, 42 il catenista<sup>150</sup> aggiunge: Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἱκανῶς καὶ ἐν τῷ Ματθαίῳ καὶ ἐν τῷ Ἰωάννῃ διήλθομεν· τὰ δὲ καὶ ἐν τῷ Μάρκῳ διδόντος θεοῦ, ἐροῦμεν. Νῦν δὲ τῶν ἐξῆς ἐρχώμεθα.<sup>151</sup> Da ciò si conclude senza difficoltà che la Catena a Luca è posteriore a quelle su Matteo e Giovanni e, visto che non risulta che Niceta abbia poi composto un'opera consimile su Marco,<sup>152</sup> possiamo considerare la Catena a Luca come l'ultima da lui composta. Il quadro cronologico si può dunque completare prendendo in considerazione la tradizione manoscritta di quest'opera, che consta di testimoni significativamente vicini all'autore e databili, come vedremo, agli anni stessi della sua composizione. Il *terminus ante quem* per la produzione del complesso delle catene esegetiche sui Vangeli è infatti fornita da una sottoscrizione – su cui torneremo più ampiamente – del Vat. gr. 1611: la copia di questo manoscritto iniziò l'11 giugno 1116.<sup>153</sup>

Niceta dispiegò quindi la sua monumentale opera di compilazione delle catene a Matteo, Giovanni e Luca nel decennio compreso tra il 1105 e il 1116. In questa data il suo lavoro si interruppe probabilmente in concomitanza con la sua elezione a metropolita di Eraclea.

### 1.5.1 La Catena di Niceta a Matteo

Nella ricerca di frammenti riconducibili al *Commento a Matteo* di Origene all'interno delle catene di Niceta, si deve innanzitutto tener conto del generale metodo di lavoro del catenista: esso è stato ben messo in luce da Gilles Dorival<sup>154</sup> in riferimento alla Catena ai Salmi. In questa, come nelle altre sue compilazioni, Niceta affianca citazioni letterali a riscritture compendiarie e giunge sino a fondere in un unico testo più frammenti di autori differenti.<sup>155</sup> Non è quindi possibile esprimere un giudizio a priori sulla fedeltà

<sup>150</sup> Che questa chiusa sia opera di Niceta è opinione di Sickenberger (1902, 78–79), Van Deun (1995, 21) e Feltoe (1904, 231). Al contrario, Harnack (1893, 422) sostenne che queste parole non siano altro che la chiusa del precedente scolio tratto da Dionigi di Alessandria, a cui è tuttavia difficile attribuire la compilazione di 3 commenti catenari sul Nuovo Testamento.

<sup>151</sup> La nota si legge nel Vat. gr. 1611 al f. 292r ed è ripresa e messa a frutto da Sickenberger (1902, 78–79), Feltoe (1904, 241) e Roosen (1999, 137).

<sup>152</sup> Per un poco convincente tentativo di riconoscere l'opera di Niceta nelle catene sul vangelo di Marco edita da Poussines si veda Roosen (1999, 137).

<sup>153</sup> Vedi nota 170 *infra* p. 37.

<sup>154</sup> Dorival 1992, 520–527.

<sup>155</sup> Per questo procedimento, chiamato “ricomposizione per fusione” da Dorival (1992, 493–494) si

di Niceta alle sue fonti: ogni caso andrà valutato a sé, ed è questo quel che faremo nel prosieguito di questo studio.

Verrebbe spontaneo dare inizio alla ricerca rivolgendosi alla *Catena a Matteo*, che è anche la prima, tra quelle dedicate ai sinottici, a essere stata composta. L'edizione di riferimento rimane purtroppo quella pubblicata a Tolosa nel 1647 dal gesuita Balthasar Cordier<sup>156</sup> sulla base del solo codice Monac. gr. 36, apografo del Taur. B I 9 (Pasini IV.b.IV.4), che costituisce una catena secondaria, ampliata grazie a innesti di scoli tratti dalle catene attribuite a Pietro di Laodicea.<sup>157</sup> L'infelice scelta del manoscritto, unita alle alterazioni arbitrarie operate dall'editore rendono l'edizione di Cordier "kritisch völlig wertlos".<sup>158</sup> Perciò, per evitare di essere indotti in errore dagli arbitri di Cordier, abbiamo riscontrato i lemmi della sua edizione con il Matr. gr. 4740, testimone della seconda parte dell'opera di Niceta su Matteo.<sup>159</sup> Questo manoscritto, insieme al Matr. gr. 4739, compone un'edizione in due tomi della *Catena a Matteo*: i due codici sono stati vergati da una stessa mano che può essere datata alla metà del XII secolo,<sup>160</sup> più vicina all'autore di circa 100 anni rispetto a quanto si è creduto fino ad oggi. L'importanza di questi manoscritti per la *constitutio textus* della *Catena a Matteo*, già sottolineata da Roosen,<sup>161</sup> può essere apprezzata dal saggio di edizione del capitolo 4 della catena proposto da Van Deun:<sup>162</sup> il codice di Madrid offre sovente la lezione corretta contro il resto della tradizione e sembra trasmettere il testo della *Catena* nel suo stato più puro, privo degli innesti che caratterizzano le catene secondarie.

Ora, nella sezione dedicata ai versetti commentati da Origene nei libri 12 e 13 del *CMt* (Mt 16, 1–18, 18) e corrispondente a ff. 82r–122v, il nome dell'alessandrino non

---

veda, nei frammenti che analizzeremo, l'inserimento di un frammento di Basilio nel corso dell'esegesi origeniana in C<sup>luc</sup>27.

156 Corderius 1647.

157 Si traggono queste informazioni dalla *recensio* offerta da Van Deun (2001, 517–519) sulla base degli studi inediti di Roosen. Su questa catena si veda la presentazione di Lamb (2016, 282).

158 Reuss 1941, 105.

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

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

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

162 Lo studio di riferimento è quello di Van Deun (2001), che utilizza il Matr. gr. 4739.

compare mai nei lemmi<sup>163</sup> e lo stesso si può dire per la catena nella sua interezza:<sup>164</sup> nulla di origeniano si può ricavare dalla catena al Vangelo di Matteo.<sup>165</sup>

### 1.5.2 La Catena di Niceta a Luca

Per incontrare, nella produzione catenaria di Niceta, frammenti risalenti al *Commento a Matteo* di Origene conviene rivolgersi alla mastodontica catena (circa 3300 scoli) dedicata al Vangelo di Luca.<sup>166</sup> Come si è già osservato per la *Catena palatina*, è nell'opera dedicata al terzo Vangelo che i catenisti bizantini hanno messo a frutto la propria conoscenza dei τόμοι origeniani.<sup>167</sup> Il caso di Niceta, grazie alla nostra buona conoscenza della sua carriera di esegeta e insegnante, possiamo formulare ipotesi più circostanziate. Nonostante le dichiarazioni di principio, nella sua *Catena ai Salmi*, Niceta (CPG C21) non si era certo trattenuto dallo sfruttare le opere dell'eretico Origene.<sup>168</sup> È quindi improbabile che, al momento di dedicarsi alla composizione della *Catena a Matteo*, Niceta abbia volontariamente rinunciato a sfruttare il commentario origeniano. È più conveniente credere che, a quell'altezza cronologica (dopo il 1105 e prima del 1116, come abbiamo mostrato), egli non disponesse del *Commento a Matteo*. Se quindi, quando in un secondo momento si dedicò al Vangelo di Luca, Niceta incluse ampi e numerosi estratti dal *CMt*, la spiegazione più economica è che, nel tempo intercorso tra la compilazione della *Catena a Matteo* e quella a Luca, egli sia entrato in possesso di una copia del *Commento*

<sup>163</sup> Sono invece presenti Giovanni Crisostomo – che predomina –, Cirillo di Alessandria, Isidoro di Pelusio, Gregorio di Nissa, Massimo il Confessore, Basilio di Cesarea, Isaia asceta, Macario, Giovanni Damasceno, Tito di Bostra e Gregorio di Nazianzo.

<sup>164</sup> Una verifica dei lemmi di entrambi i manoscritti ha confermato l'assenza di lemmi origeniani già notata da De Andres (1987, 320–321).

<sup>165</sup> Reuss (1941, 106) segnala la presenza di 3 lemmi origeniani ma questi sono stati, con ogni probabilità, aggiunti in una seconda fase nel manoscritto Taur. B I 9 e passati al suo apografo Monac. gr. 36: un caso di frammento origeniano proveniente dallo Pseudo-Pietro di Laodicea e passato nella Catena di Niceta si può osservare in Van Deun (2001, 253). Barbàra (2011, 154–161) tratta un caso di materiale esegetico risalente ad Origene nel commento dedicato da Niceta a Mt 6, 28–30, ma la presenza dell'alessandrino è qui mediata dalle *Omellerie sul Cantico dei Cantici* di Gregorio di Nissa e dal commento allo stesso libro composto da Nilo di Ancira.

<sup>166</sup> Fondamentale su quest'opera rimale lo studio di Sickenger (1902). Su questa catena, per cui si veda Lamb (2016, 286), ci occuperemo anche *infra* pp. 172–176 a proposito della tradizione indiretta delle *Quaestiones evangelicae* di Eusebio di Cesarea.

<sup>167</sup> Una lista delle citazioni dal *CMt* nelle catene a Luca è offerta da Rauer (1930, 284–288), che identifica la Catena di Niceta con il *siglum k\**.

<sup>168</sup> Dorival (1992, 561) parla di “utilisation génèreuse” delle opere di Origene nella *Catena ai Salmi* di Niceta. Oggi sappiamo che Niceta disponeva di una collezione di omelie sui Salmi affine a quella recentemente scoperta nel codice Monac. gr. 314 ma, a differenza del nostro *codex unicus*, la fonte di Niceta conservava il nome dell'autore. Per uno studio preliminare delle relazioni tra catena di Niceta e omelie origeniane ai Salmi si veda il contributo di Cordula Bandt (2016).

a Matteo di Origene. Chiedersi dove e come egli si sia procurato quest'opera conduce nel campo della speculazione. Non possiamo però sottrarci dal chiederci in che forma e con quale ampiezza Niceta leggesse l'opera di Origene.

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

### 1.5.2.1 Un manoscritto quasi d'autore: il Vat. gr. 1611

Come abbiamo già avuto modo di ricordare, il principale testimone della catena di Niceta dedicata al Vangelo di Luca è il Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1611,<sup>169</sup> precisamente datato al 1116–1117 grazie ai colofoni posti ai limiti di alcune unità librerie.<sup>170</sup> In essi si fa due volte menzione della “scuola di San Pietro” come luogo della copia:<sup>171</sup> ciò sembra porre la nascita del nostro manoscritto nell'orbita della scuola patriarcale di Costantinopoli, di cui la chiesa di san Pietro, ubicata nei pressi di Santa Sofia, costituiva una sede distaccata.<sup>172</sup> Se si aggiunge che Niceta di Eraclea svolse la propria carriera di insegnante proprio all'interno della scuola patriarcale,<sup>173</sup> il Vat. gr. 1611 sembra presentarsi come una copia della *Catena a Luca* coeva all'autore e prodotta nello stesso ambiente in cui egli aveva operato. Quest'ipotesi è stata accolta con decisione da Nigel Wilson che, in una fondamentale trattazione sull'in-

<sup>169</sup> Giannelli 1950, 272–275.

<sup>170</sup> Possiamo più precisamente affermare che il lavoro fu intrapreso l'11 giugno 1116 (f. 1v: βιβλίον α' τοῦ κατὰ Λουκᾶν ἀρχθὲν μηνὶ ἰουνίῳ ια' ἰνδικτιῶνος θ' τοῦ ς' κκδ' ἔτους [6624] εἰς τὴν σχολὴν τοῦ ἁγίου Πέτρου) e fu concluso dopo il 19 maggio 1117, data indicata al f. 244r come termine del lavoro sul libro 3. La data di inizio della copia del quarto e ultimo libro non è indicata mentre la perdita degli ultimi fogli impedisce di conoscere quando fu terminata la copia dell'intero manoscritto. In una nota paratestuale del Vat. gr. 1611 (f. 158r) si trova una curiosa notazione autobiografica: il copista afferma infatti di aver iniziato la copia del libro 3 μετὰ τὸν ἐμὸν μούλτον. Il significato di “tumulto” attestato nella sola *Chronographia* di Teofane Confessore è stato riproposto dubbiosamente da Irigoien (1994, 6) ed è generalizzato in LBG s.v. μούλτος. Questa accezione non appare tuttavia chiara nel contesto.

<sup>171</sup> Si tratta delle note ai ff. 1v e 158r.

<sup>172</sup> Si vedano Janin (1969, 398–399), Browning (1962–1963, 172–173) e Lemerle (1977, 231 n. 87). Non si può certo escludere un'identificazione di questa chiesa di san Pietro e quella dei santi Pietro e Paolo fondata con ogni probabilità da Alessio I Comneno (Mergiali Falangas 1991). Ciò non inficerebbe tuttavia il nostro argomento, dal momento che anche in questa seconda istituzione sembra essersi sviluppato un notevole centro di cultura e di insegnamento (Browning 1962, 174–176). Poche probabilità di cogliere nel segno ha invece l'identificazione, proposta da Cappelli (1957), della scuola di san Pietro con un'istituzione localizzata a Rossano Calabro.

<sup>173</sup> Le ricche titolature del Vat. gr. 1611 sono state anche sfruttate per datare la carriera ecclesiastica di Niceta: per Darrouzès (1960) il fatto che in questo manoscritto Niceta sia detto διάκονος τῆς τοῦ θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας καὶ διδάσκαλος (cioè di Santa Sofia) farebbe intendere che nel giugno 1116 Niceta non era stato ancora nominato metropolita di Eraclea. L'argomento è tuttavia debole e contrasta con altre notizie biografiche in nostro possesso (Browning 1962–1963, 15–17).