

1Cor 2,9: citazioni, varianti e interpretazioni antiche. La prospettiva di Egesippo*

CECILIA ANTONELLI

1. Introduzione: 1Cor 2,9 nel frammento di Egesippo citato da Stefano Gobar in Fozio, *Biblioteca*, 232, 288b 8-16.

Il detto paolino di 1Cor 2,9, «ciò che occhio non vide, né orecchio udì, né salì al cuore dell'uomo, ciò che Dio preparò per coloro che lo amano»¹, è citato in numerose opere del cristianesimo antico in forme che cambiano secondo le epoche e i contesti storici, geografici, culturali e letterari all'interno dei quali la citazione è impiegata. L'utilizzo di una delle varianti di tale detto da parte di Egesippo (autore, intorno al 180 d. C., di un'opera di natura eresologica nota come Ὑπομνήματα) è particolarmente interessante non solo ai fini di una migliore conoscenza di questo autore e del suo pensiero, ma anche di tutto quel mondo sfaccettato e multiforme del quale fa parte e che a suo modo rappresenta, che è il II secolo. Egesippo, nel frammento della sua opera citato da Stefano Gobar in Fozio, *Biblioteca*, 232, 288b 8-16², confutava il detto in questione, contrap-

* Ringrazio sentitamente la «Fondation Hardt» (Vandœuvres, Suisse) per la calorosa accoglienza e per la squisita disponibilità nell'accordarmi pieno e libero accesso alla sua ricca Biblioteca, permettendomi di ultimare il presente contributo nelle migliori condizioni e in un contesto estremamente favorevole e gradevole.

¹ Ἄ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἠτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. Cfr. *infra*, p. 254. Il greco dei passi neotestamentari è sempre citato secondo il testo di Nestle-Aland 2012. Ove non diversamente indicato, le traduzioni di passi delle opere antiche sono di chi scrive.

² I rinvii alla *Biblioteca* di Fozio sono dati, com'è uso, con il numero della notizia o capitolo (in questo caso 232), seguito dalla pagina e colonna dell'edizione di Bekker 1824-1825 (qui 288b) e dai numeri di linea di quest'ultima (8-16). L'edizione del greco di Bekker è stata ripresa con alcune modifiche nell'edizione di Henry 1967, a sua volta revisionata e migliorata nel recente lavoro a cura di Bianchi-Schiano 2019, che presenta una traduzione integrale dell'opera con greco a fronte. Nel presente contributo si cita il greco di Bianchi-Schiano 2019.

ponendolo a un'altra espressione sapienziale, attribuita a Gesù in *Mt* 13,16³ e confrontabile con *Lc* 10,23-24.

Il presente contributo si propone di studiare la testimonianza di Egesippo sul passo scritturistico paolino, alla luce del confronto, da un lato, con le numerose forme e interpretazioni di esso anticamente attestate e, dall'altro, della conoscenza che si ha di questo autore attraverso gli altri frammenti noti dei suoi Ὑπομνήματα. Sarà possibile trarre, infine, alcune conclusioni di carattere generale sull'alterna fortuna del detto paolino in questione e sul suo impiego nel mondo cristiano dei primi secoli, con un particolare *focus* sul suo utilizzo, nel II secolo, da parte di Egesippo. Il contesto, come si dirà, è il conflitto tra quella che si sta definendo come la 'grande Chiesa' e gli altri gruppi cristiani di tipo 'gnostico'⁴ in senso lato, ma anche i marcioniti, i montanisti e in generale i rappresentanti di tutte quelle tendenze teologiche e ideologiche sulle quali la 'grande Chiesa' cercava, non senza fatica, di affermare la propria autorità come sola legittima erede del carisma di Gesù e la propria dottrina come unico autentico specchio del suo insegnamento.

1.1 Il passo 'stratificato' della Biblioteca: Fozio, Gobar, Egesippo, la 'Scrittura'.

La *Biblioteca*⁵ di Fozio di Costantinopoli è un'opera che si compone di 279 'notizie'⁶, che riguardano o riassumono o anche citano testualmente

³ «Beati i vostri occhi poiché vedono e beate le vostre orecchie poiché odono», ὑμῶν δὲ μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὅτι βλέπουσιν καὶ τὰ ᾧτα ὑμῶν ὅτι ἀκούουσιν. Cfr. anche *infra*, p. 280.

⁴ Il termine 'gnosticismo' in riferimento al cristianesimo antico è moderno e fu utilizzato per la prima volta dal teologo e filosofo inglese Henry More (1614-1687), come ricorda per esempio Marksches 2001, in particolare 21-25 („*Gnosis*” oder „*Gnostizismus*”?). In età antica la denominazione corrente di questo fenomeno da parte degli eresiologi della cosiddetta 'grande Chiesa' era, in ambiente greco, ψευδώνυμος γνώσις, 'gnosi dal nome ingannevole' o 'gnosi dal falso nome'. L'attestazione più antica è quella di *1Tim* 6,20 e il celebre titolo dell'opera di Ireneo di Lione è proprio Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπή τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, *Denuncia e confutazione della gnosi dal falso nome*. 'Gnosi', 'gnosticismo' e derivati sono impiegati in questo contributo nel significato corrente che questi termini hanno assunto modernamente in riferimento al cristianesimo dei primi secoli.

⁵ Il titolo *Biblioteca* è tardivo: si trova in alcuni manoscritti di età umanistica ed è poi divenuto quello di uso corrente (cfr. la nota al titolo in Bianchi-Schiano 2019, 432). Sul titolo originale, così com'è trasmesso nei codici (*Lista dei libri letti*

diverse opere dell'antichità greca e bizantina. La redazione di tale preziosa e copiosa raccolta, come ormai acclarato, è di fatto il risultato del lavoro di tutta una vita, con il contributo di mani e di menti diverse, che non in tutte le sue parti è stato sottoposto a rifinitura e revisione finale da parte del patriarca bizantino, come hanno dimostrato gli studi e le analisi degli ultimi vent'anni, con il decisivo apporto di Luciano Canfora. Le notizie che la compongono discendono in modo diretto dagli *σχεδάρια*, cioè dalle schede di lavoro redatte in seguito alle riunioni su di un certo autore o un certo argomento, compilati dalla cerchia dei colti lettori riuniti intorno a Fozio⁷ negli anni precedenti il suo primo mandato patriarcale e nel corso di esso (858-867). Non è improbabile, d'altronde, che tale *reading circle* si sia ricostituito una seconda volta, dopo la riabilitazione in carica di Fozio (877-888), seguita alla prima condanna (sancita dall'VIII Concilio ecumenico dell'869-870, voluto dall'imperatore bizantino Basilio I e da papa Niccolò I) e alla prigionia a Stenos (Bosforo). Tuttavia, afferma Canfora, «il lavoro di rifinitura della *Biblioteca* – concepita nelle condizioni della detenzione a Stenos – si è arrestato allo stadio nel quale si trovava quando fu interrotto», cioè, verisimilmente, al momento della liberazione e della riabilitazione⁸. Altri materiali furono in seguito accorpati progres-

da me, di cui il mio amato fratello Tarasio mi ha chiesto un riassunto. Sono in tutto 279, Bianchi-Schiano 2019, 13), si veda Canfora 2019, XLI-XLII, il quale precisa che tale titolo non deve risalire allo stesso Fozio, ma alla composizione dell'opera nella forma in cui la troviamo nel manoscritto A (cfr. *infra*), e che esso «ricalca in breve e banalizzando il contenuto dell'extratesto iniziale», cioè della celebre *Lettera a Tarasio* premessa al *pinax* nel medesimo codice A (e nelle sue copie) (cfr. Canfora 2019, XLII).

⁶ Le notizie sono in realtà numerate da 1 a 280 nelle edizioni, poiché una di esse, quella su Dionigi di Egea, è ripetuta due volte con minime variazioni, in corrispondenza dei capitoli 185 e 211 – in A tale notizia si trova del resto una sola volta, al capitolo 211, per un totale di 279 notizie: cfr. Canfora 2019, XVII e XLI-XLIII. Che il numero di 279 capitoli sia quello originario è indicato anche dal fatto che a precisarlo è lo stesso Fozio, sia nella *Lettera a Tarasio* (Bianchi-Schiano 2019, 3), sia nella breve lettera di congedo, che a quella fa da *pendant*, alla fine dell'opera (Bianchi-Schiano 2019, 1124). Su quest'ultima e sulle incongruenze tra le due, dovute in sostanza alle mutate circostanze e modalità di composizione della *Biblioteca* nel corso del tempo, cfr. Canfora 2019, XLIII-LIII.

⁷ Su come avvenissero le letture nella cerchia di Fozio e la compilazione degli *σχεδάρια*, si veda Canfora 2019, XIV-XX (soprattutto XIV-XVII e XX) e XLI-XLII.

⁸ Cfr. Canfora 2019, XX (anche per la citazione), XLI-XLIII e XLIX-LII, e già Canfora 2016; Bossina 2016, 12-13 e 16. La questione della datazione dell'opera è stata

sivamente all'opera, ma piuttosto sotto forma di *σχεδάρια* riprodotti tali e quali, oppure di lunghe serie di citazioni testuali dell'uno o dell'altro autore prive di ogni rielaborazione formale. L'opera che ne è scaturita ha finito per raccogliere così, allo stesso tempo e a seconda dei casi, notizie complete e formalmente rifinite (le *ὑποθέσεις*), che dovevano rispondere all'originario progetto di Fozio, gli *σχεδάρια* stessi o anche solo nudi estratti senza alcun commento o informazione aggiuntiva. Per alcuni autori, i due o tre livelli persino convivono l'uno accanto all'altro, come nel caso di Olimpiodoro (notizia 80). Molte opere, poi, sono trattate due volte, in un caso in forma compiuta e nell'altro in forma ancora embrionale

a lungo dibattuta. Si era inizialmente creduto che la *Biblioteca* dovesse situarsi anteriormente al primo patriarcato di Fozio (quindi prima dell'anno 857/858), sulla base della criptica allusione dell'incipitaria *Lettera a Tarasio* a un'ambasceria in Assiria, cioè a Baghdad (interpretando Assiria=Arabia), che lo stesso Fozio avrebbe compiuto: una tale ambasceria doveva collocarsi, per sua stessa natura, prima dell'ascesa al soglio patriarcale e doveva essersi tenuta prima della composizione dell'opera, dato che è menzionata, nella lettera che le è anteposta, come contesto di realizzazione della *Biblioteca* stessa. Un esempio per tutti, nella voce *Photios* (13) della *Realencyclopädie* XX.1 (39) curata da Konrat Ziegler, la composizione della *Biblioteca* è collocata nell'anno 855 (Ziegler 1941, 677; cfr. Canfora 2019, XIV). Canfora ha tuttavia dimostrato in modo ormai certo che tale ambasceria non è di fatto mai esistita. L'espressione *πρεσβεύειν ἐπ' Ἀσσυρίους* della *Lettera* prefatoria non ha valore letterale, ma metaforico, e allude al linguaggio scritturistico: si riferisce alla condizione di Fozio, prigioniero dopo la prima deposizione, chiamato ad essere 'ambasciatore della fede' presso gli 'infedeli', cioè i suoi stessi avversari, indicati attraverso l'immagine biblica degli 'Assiri', popolo infedele e persecutore per eccellenza di Israele popolo eletto (cfr. Canfora 2016, poi, con più ampia argomentazione, Canfora 2019, XIX-XLI, in particolare XXXIII-XXXVII per una contestualizzazione dettagliata dell'espressione nell'esperienza di Fozio). D'altra parte, forti elementi interni impediscono di situare l'opera, o almeno alcune sue sezioni, prima degli anni Settanta del IX secolo (cfr. già Halkin 1963). Canfora colloca dunque la concezione della *Biblioteca* nel periodo della prigionia, tra i due patriarcati, quando Fozio compose con ogni probabilità le sezioni più rifinite (*ὑποθέσεις*) servendosi degli *σχεδάρια* che era riuscito a procurarsi; seguì la progressiva aggiunta di materiali (soprattutto *σχεδάρια* ed *excerpta*) nel corso dei decenni successivi, fino alla composizione dell'opera nella forma dell'attuale codice A, che fu realizzata dopo la seconda deposizione con Fozio ancora in vita oppure subito dopo la sua morte. Sul probabile mutamento del 'progetto editoriale' stesso della *Biblioteca* in corso d'opera, si veda Canfora 2019, XLI-XLII e XLIX.

o come pura selezione di estratti⁹. Si è, del resto, notato che, nella seconda parte della *Biblioteca*, si trovano, in modo pressoché esclusivo, schede costituite da soli *excerpta*¹⁰.

Tali caratteristiche comportano inevitabilmente una disomogeneità nella tradizione manoscritta, che nasce «già diversificata per la natura stessa dei materiali originari», come osservato da Stefano Micunco¹¹. D'altro canto, per quest'opera si dispone di un manoscritto di fondamentale importanza, il Marciano greco 450 (A), che ne è il più antico e più importante testimone. Di origine costantinopolitana, esso risale, secondo la datazione oggi accolta, alla fine del IX secolo o, al più tardi, all'inizio del X: è cioè ascrivibile a un momento interno all'arco di vita di Fozio, o subito successivo alla sua morte, e fu certamente redatto in un ambiente a lui vicino, secondo le sue intenzioni e indicazioni, al punto da poter assumere quasi il valore di un autografo¹². Lo studio complessivo delle caratteristiche di A porta in effetti a ritenere probabile che esso sia «il supporto sul quale la *Biblioteca* sia stata allestita per la prima volta nella forma in cui la conosciamo», probabilmente dopo la seconda caduta di Fozio (888) o subito dopo la sua morte¹³.

⁹ Cfr. Canfora 2019, XX; XXVII; XLI-XLIII.

¹⁰ Cfr. Micunco 2019, LXXII, con le note, il quale osserva che, secondo gli studiosi, a partire dal capitolo 234, la *Biblioteca* «da raccolta principalmente di schede bio-bibliografiche rispondenti ad alcuni criteri strutturali, si trasforma in una collezione di lunghe serie di *excerpta*».

¹¹ Micunco 2019, LXV (corsivo originale).

¹² Canfora 2019, XI e XXVII (cfr. Canfora 2016, 22-23); Micunco 2019, LXVI e LXX-LXXIII, soprattutto LXXII-LXXIII.

¹³ Micunco 2019, LXXIII (anche per la citazione). Cfr. Canfora 2019, XLI-XLII; L. In A si riconoscono almeno sei o sette mani, forse raggruppabili in due diverse *équipes* (Micunco 2019, LXVII e LXXII-LXIII. Cfr. Canfora 2019, L-LI), che riflettono la molteplicità e l'eterogeneità degli apporti e degli interventi su di esso, a loro volta segno dell'opera come frutto 'collettivo' del lavoro della cerchia di Fozio. Alcuni degli *agrapha* (sezioni non scritte) presenti sembrano essere stati lasciati intenzionalmente, in vista di un futuro completamento dell'una o dell'altra sezione. L'analisi del *pinax* dell'opera, presente solo in questo codice, mostra che esso non dev'essere stato copiato da un modello, ma composto *a posteriori* sulla base del contenuto di questo medesimo testimone una volta approntato (cfr. Acquafredda 2015). Gli *agrapha* si riscontrano, del resto, sia in A sia in M – il Marciano greco 451 (XI-XII secolo), il più importante testimone dopo A: se in certi casi queste sezioni lasciate in bianco riflettono esigenze pratiche o scelte dei copisti (per esempio, quando corrispondono a un cambio di fascicolo oppure appaiono

Ora, in questo complesso e articolato insieme, non sempre logicamente strutturato, che è la *Biblioteca* foziana, la notizia 232 (287b 9-291b 39)¹⁴, che qui interessa, è dedicata a Stefano Gobar, teologo triteista del VI secolo, vicino all'ambiente di Giovanni Filopono. Nella notizia foziana, le citazioni dei passi di Gobar si presentano inframmezzate da commenti e osservazioni dell'autore della *Biblioteca*: siamo dunque in una delle sezioni che hanno da lui ricevuto una qualche strutturazione ed elaborazione formale, forse proprio uno *σχεδάρσιον*. Il passo riferito da Fozio costituisce tutto ciò che possediamo dell'opera di Gobar¹⁵; ciò rende particolarmente preziosa tale testimonianza, come del resto è per molti autori e opere su cui la *Biblioteca* fornisce le uniche informazioni disponibili. Ora, il passo particolare di *Biblioteca* 232, 288b 8-16, non solo è significativo per chi voglia occuparsi di Gobar, ma anche per chi s'interessi a Egesippo e ai suoi frammenti, poiché contiene uno dei rari riferimenti a un brano di quest'ultimo che non si trovi all'interno della *Storia ecclesiastica*¹⁶ di Eusebio di Cesarea, unica fonte per la quasi totalità dei frammenti noti¹⁷. Si noterà subito che tale doppio livello di citazione di questo frammento – riferito da Gobar, a sua volta citato da Fozio – rende più complesso del solito il suo studio, anche in relazione agli altri passi noti dello stesso autore. A complicare ancora il quadro, e ad aumentarne l'interesse, si osserverà ancora che questo è l'unico frammento noto che non abbia un contenuto di tipo narrativo o argomentativo, ma esegetico. Egesippo è qui impegnato a confutare una certa interpretazione di una particolare forma della parola sapienziale di *1Cor* 2,9, considerata incompatibile con il detto evangelico di *Mt* 13,16. Ciò produce di fatto un terzo livello di citazione, poiché, diversamente da quanto si riscontra negli altri passi disponibili,

dovute all'insoddisfazione del copista per l'incompiutezza del testo copiato), in altri casi dovevano essere presenti sin dal momento della concezione dell'opera e dovevano essere stati inseriti con il proposito (o la speranza) di portarla a compimento, fra l'altro, completando tali notizie rimaste in sospenso; ciò a ulteriore riprova della natura di lavoro *in fieri* della *Biblioteca*.

¹⁴ Bianchi-Schiano 2019, 673-680 (cfr. Henry 1967, 67-79).

¹⁵ Cfr. già Harnack 1923, 206.

¹⁶ D'ora in poi, *HE*, per *Historia Ecclesiastica*, secondo l'uso corrente.

¹⁷ Riferimento ai passi di Egesippo al di fuori della *HE* in Antonelli 2011, 187-188, con le note. Per un resoconto sulle raccolte esistenti dei frammenti, si veda Antonelli 2019, 373, n. 2 (cfr. già Antonelli 2018, 226, n. 13; Antonelli 2011, 188, n. 5 e 6).

Egesippo menziona in modo esplicito fonti a lui anteriori, appunto i due detti 'biblici' che egli mette in contrapposizione.

Dopo aver fornito alcuni elementi di inquadramento generale sul passo di Gobar in Fozio, da un lato, e sulla figura di Egesippo, dall'altro, si analizzerà dunque il frammento nel contesto nel quale è citato. Si darà quindi conto delle molteplici attestazioni antiche della parola di *1Cor* 2,9, allo scopo di comprendere nel modo più preciso possibile in quale ambiente il nostro autore possa averla incontrata. Si rifletterà, poi, sulle possibili ragioni dottrinali e ideologiche che possano aver portato lui, e il gruppo cristiano al quale egli apparteneva, a contrapporre a tale parola il detto di *Mt* 13,16. Si tratteranno, infine, alcune conclusioni sul valore e sul significato di questo frammento in relazione alla nostra conoscenza dell'autore, del suo pensiero e del suo ruolo nel complesso panorama del cristianesimo del II secolo.

1.2 Chi era Stefano Gobar? Notizie sull'opera e contesto della citazione in Fozio.

Uno dei problemi metodologici ai quali è impossibile sottrarsi quando si ha a che fare con autori trasmessi in modo frammentario e indiretto è quello di distinguere il punto di vista dell'autore citato da quello di colui che lo cita. Ciò si manifesta in modo evidente nel caso di Egesippo, trasmesso esclusivamente per tradizione indiretta: per quasi tutti i frammenti, è necessario riconoscerne la prospettiva e distinguerla da quella di Eusebio, il quale non manca di attribuire a Egesippo concezioni che non gli appartengono, o gli appartengono solo in parte, pur di poterlo utilizzare per sostenere le proprie posizioni e affermazioni e i propri punti di vista¹⁸; allo stesso modo, nel nostro caso, è il pensiero di Stefano Gobar che si dovrà tener presente.

Si osserverà, innanzi tutto, che Stefano Gobar fu un monofisita e razionalista aristotelico, forse di origine siriana, come sembra suggerirne il nome, che aderì al triteismo, dottrina secondo la quale ogni persona della Trinità ha una diversa natura o, altrimenti detto, ogni ipostasi divina ha una diversa sostanza. Antiorigenista, abbracciò tuttavia la posizione del grammatico, filosofo e teologo triteista Giovanni Filopono (vissuto tra la fine del V e la prima metà del VI secolo) riguardo la controversia sul cor-

¹⁸ Si può vedere, per fare un solo esempio, il caso di *HE* 4,21-22 discusso in Antonelli 2011, 193-195.

po risorto¹⁹. Fozio introduce la notizia su Gobar con il consueto ἀνεγνώσθη ('è stato letto' o anche solo 'letto' – s'intende, nel gruppo di lettura) e continua: βιβλίον Στεφάνου τινὸς τριθεΐτου, ᾧ ἐπίκλην ὁ Γόβαρος, 'libro di un certo Stefano, triteista, soprannominato Gobar'²⁰. Dell'opera, perduta, di Gobar, composta dopo la metà del VI secolo²¹, non si conosce neppure il titolo. La tradizione manoscritta della *Biblioteca* conserva la suddivisione in capitoli del testo di Gobar, articolata in tre serie: da 1 a 52, poi da 1 a 5 e, infine, da 1 a 14. Tale numerazione dev'essere originale, perché almeno in due luoghi (38 e 42 della prima serie) non si trova solo nei margini dei manoscritti (dove avrebbe potuto essere stata inserita secondariamente), ma è integrata nelle osservazioni di Fozio. Il passo corrispondente a 232, 288b 8-16 e contenente il riferimento a Egesippo costituisce la tredicesima sentenza del primo gruppo²².

Nella sua introduzione (287b 10-29), Fozio spiega in effetti che l'opera di Gobar trattava questioni di ordine generale sulla Chiesa in 52 capitoli, ai quali se ne aggiungevano altri 18 su temi più ristretti, e che ogni capitolo ospitava due opinioni contrapposte – anche se non mancano sezioni che espongono una sola tesi, come rileva lo stesso Fozio²³. Spiega il patriarca che le opinioni proposte da Gobar «non erano fondate né su ragionamenti, né sulle Sacre Scritture, ma unicamente su citazioni di diversi padri, [scelte] a discrezione dell'autore, delle quali le une sostenevano il pensiero della Chiesa e le altre quello da rifiutare»²⁴. In ogni capitolo, dunque, Gobar menzionava l'opinione di un autore antico che intendeva

¹⁹ Su tale dottrina, cfr. *infra*. Per la posizione teologica di Gobar, cfr. Harnack 1923, 213 e 216-219; Constan 2002, 280-281; Dal Santo 2012, 135-148, in particolare 134-135. Sul triteismo cfr. anche Bianchi-Schiano 2019, 1135, n. 4 a *Biblioteca* 232, in riferimento alla prima sentenza della prima serie di Gobar.

²⁰ *Biblioteca* 232, 287b 9-10. Testo in Bianchi-Schiano 2019, 673, come pure per tutte le citazioni che seguono (cfr. Henry 1967, 67). Secondo Harnack 1923, 213, il nome 'Gobar' potrebbe alludere a *gbar*, 'uomo' o 'eroe' in siriano (cfr. anche Dal Santo 2012, 135). L'opera di Gobar corrisponde a Geerard, *CPG* 7300.

²¹ Cfr. Harnack 1923, 213 e 219-221. Dal Santo 2012, 135-136.

²² Tale numerazione in tre serie, presente nell'*editio princeps* di Hoeschel 1601 e poi scomparsa, è stata a ragione restituita in Bianchi-Schiano 2019, mentre era stata omissa in Henry 1967 e già in Bekker 1824-1825. Sulla suddivisione e sulla sorte di essa nelle edizioni e traduzioni di Fozio, cfr. Schiano 2016, 89, n. 2.

²³ Per esempio, 38-41 della prima serie, 290a 36 – 290b 5.

²⁴ 287b 18-21: τὰς δὲ δόξας οὐ λογισμοὶ τινες οὐδὲ λόγια συνεκρότου ἱερά, χρήσις δὲ μόνον, ὡς ὁ γράφων ἐνόμιζε, διαφορῶν πατέρων, ὧν αἱ μὲν τὸ ἐκκλησιαστικὸν φρόνημα, αἱ δὲ συνεκρότου τὸ ἀπόβλητον.

confutare, opponendole quella di un altro autore, che doveva rappresentare l'opinione 'corretta' della Chiesa. Il giudizio complessivo sul trattato di Gobar è piuttosto negativo: l'opera, pur mostrandosi come «il frutto di grandi fatiche», non avrebbe raggiunto, dice Fozio, «un profitto proporzionato al grande sforzo dispiegato»²⁵. Né tale lavoro sarebbe risultato particolarmente affidabile né utile agli occhi del patriarca, poiché Gobar avrebbe attribuito l'opinione da rifiutare ad autori che in realtà non avevano approfondito i problemi discussi e talvolta neppure si erano davvero impegnati a difendere la tesi in questione²⁶. Al contrario, però, afferma Fozio, nell'opera «confermano il pensiero della Chiesa le testimonianze degli autori sacri che hanno appurato la verità con la più grande esattezza»²⁷. Secondo Fozio, dunque, Gobar avrebbe tendenziosamente attribuito ad alcuni autori antichi opinioni 'eterodosse' che in realtà essi non avevano veramente sostenuto, contrapponendovi le affermazioni di autori 'ortodossi', i quali si erano invece effettivamente impegnati, con successo, a difendere e dimostrare la verità sui temi proposti. Il criterio di 'ortodossia' o 'eterodossia' delle affermazioni è qui, naturalmente, quello di Fozio, ma la strutturazione in coppie di tesi, l'una accolta e l'altra rifiutata, doveva trovarsi già nel testo di Gobar²⁸. La citazione di Egesippo rappresenterebbe, dunque, la posizione conforme a quella della Chiesa del tredicesimo capitolo della prima serie.

Per ricostruire il significato complessivo dell'opera di Gobar, nonché le ragioni per le quali essa suscitò l'interesse di Fozio, non si può che procedere in modo empirico, sulla base del contenuto stesso del suo scritto e dei giudizi che ne dà lo stesso Fozio, benché condizionati dagli intenti e prospettive suoi propri. La più esaustiva e convincente lettura d'insieme è oggi quella proposta da Claudio Schiano²⁹. Quest'ultimo ha dimostrato che, lungi dal costituire una mera successione più o meno casuale di proposizioni contrapposte, volte a dimostrare la contraddittorietà degli anti-

²⁵ 287b 11-12: τὸ δὲ βιβλίον πόνων μὲν ἐδόκει μακρῶν, κέρδος δ' ἔφερε τῆς πολλῆς οὐχ ὅμοιον σπουδῆς.

²⁶ Cfr. 287b 21-25.

²⁷ 287b 25-27: τὸ δὲ φρόνημα τὸ ἐκκλησιαστικὸν αἱ τῶν μάλιστα τὴν ἀλήθειαν ἐξακριβωσάντων ἱερῶν ἀνδρῶν ἐβεβαίουν μαρτυρίαί.

²⁸ Cfr. già Schiano 2016, 95.

²⁹ Schiano 2016. In particolare, a p. 90, Schiano ha peraltro ribadito la necessità di riprendere in considerazione Gobar in quanto tale e non soltanto come fonte su autori più antichi, spesso poco noti, da lui citati (dei quali Egesippo è un esempio fra molti), com'è spesso avvenuto.

chi padri screditandone l'autorità – questa, in sostanza, la lettura che ne aveva dato Gustave Bardy – la trattazione di Gobar aveva un preciso intento teologico, interno ai dibattiti di VI secolo legati ad aristotelismo e origenismo – secondo una pista di lettura già aperta a suo tempo da Adolf von Harnack³⁰. L'opera doveva servire, in particolare, a prendere posizione nell'ambito della controversia sul corpo risorto: tale scontro teologico, già interno al più ampio dibattito origenista, riguardava l'identità o, invece, la differenza di sostanza del corpo pneumatico di Cristo (cioè quello nel quale egli risorse) rispetto al suo corpo vivo (quello cioè dell'esistenza terrena fino alla crocefissione e alla morte). Tale controversia fu al centro dello scontro, interno al fronte triteista, tra i seguaci di Giovanni Filopono, tra cui Gobar, che sostenevano la totale alterità tra corpo vivo, corruttibile, e corpo risorto, incorruttibile, e quelli di Conone di Tarso ed Eugenio di Seleucia, che invece difendevano l'identità di sostanza dei due corpi, facendo della 'corruttibilità/mortalità' e dell'"incorruttibilità/immortalità" degli attributi, cioè delle 'qualità' in senso aristotelico, e non delle caratteristiche sostanziali. La posizione assunta su questo tema centrale toccava inevitabilmente, più in generale, le due grandi questioni dell'incarnazione e della passione-morte-resurrezione di Cristo, ma anche quella della creazione, con conseguenze sull'esegesi dei relativi passi biblici. Aveva, inoltre, una serie di importanti implicazioni su aspetti ulteriori: la

³⁰ Entrambi gli intenti di Gobar – 1) messa in luce delle aporie degli autori patristici e 2) difesa di precise posizioni teologiche legate alle controversie di VI secolo – erano stati rilevati già nel pionieristico studio di Harnack 1923. I successivi lavori di Bardy 1947 e 1949 avevano, tuttavia, offuscato del tutto il secondo e più importante aspetto, causando di fatto la diffusione dell'idea che l'opera di Gobar non fosse altro che una disordinata raccolta di sentenze contraddittorie, nella quale l'autore non mostrasse nessuna autentica propensione per l'una o per l'altra delle tesi proposte. L'attenta ricerca condotta da Bardy al fine di dimostrare la provenienza dall'uno o dall'altro autore dei secoli precedenti delle diverse opinioni riferite da Gobar, pur nell'importanza delle molte e preziose informazioni raccolte, aveva d'altronde contribuito a 'scollare' il triteista dal suo contesto storico, ricollegando i temi discussi esclusivamente a controversie a lui anteriori, non più attuali al momento della redazione del suo trattato. Solo all'inizio degli anni Ottanta del Novecento una miglior conoscenza del monofisismo e del triteismo egiziani della seconda metà del VI secolo, ottenuta soprattutto grazie alla pubblicazione delle fonti siriane sull'argomento (tra cui alcune opere di Giovanni Filopono e dei suoi avversari) da parte di Albert van Roey e altri, permise di reinserire correttamente Stefano Gobar nel suo tempo e nei dibattiti propri del periodo. Cfr. Schiano 2016, 91-94, con bibliografia.

natura del corpo umano dopo la resurrezione finale (lo stesso corpo con nuove caratteristiche o un corpo totalmente altro rispetto a quello della vita terrena?); il destino dell'anima nel tempo intermedio tra la morte terrena e la resurrezione (può l'anima, che è principio formale del corpo, sussistere senza di esso? E, se sì, in che modo e in quale forma?); o, ancora, la possibilità che l'anima, incorporea, sia interessata da fenomeni corporei (possono le anime immateriali soffrire le pene infernali, inflitte da un fuoco materiale? Possono le anime dei defunti essere in qualche modo influenzate dalle preghiere e dagli oboli per loro offerti in terra? Possono gli angeli e le anime dei santi assumere forme visibili, come avviene nelle apparizioni miracolose? E così via)³¹. Il problema del 'corpo risorto', con tutte le sue implicazioni e connessioni, discendeva in ultima analisi dalla riflessione aristotelica sulla relazione tra corruttibilità e incorruttibilità, qualità e sostanza, materia e forma.

Ora, la classificazione tematica dei capitoli di Gobar proposta da Schiano permette di ricondurre a questa medesima controversia, in modo più o meno diretto, la totalità dei passi di lui citati da Fozio. Lo studioso mostra, altresì, come l'interesse per l'argomento da parte di Fozio si dispieghi lungo tutta la *Biblioteca*, insieme a quello più generale per la questione origenista³². Secondo la ricostruzione di Schiano, tale preponderante interesse di Fozio per questi temi ben tre secoli dopo la condanna di Origene nel concilio di Costantinopoli del 553, sia dovuto al fatto che le teorie origeniste e filoponiane erano suscettibili di costituire, e di fatto probabilmente costituirono, una pericolosa base fondativa per le dottrine iconoclaste: «l'idea che il corpo di Cristo, dopo la resurrezione, avesse radicalmente mutato le proprie qualità ne rendeva impossibile una rappre-

³¹ Su tali disquisizioni teologiche e sul ruolo che vi ebbe Gobar, si vedano, rispettivamente, Constat 2002, soprattutto 280-281, e Dal Santo 2012, 135-148. Il primo situa Gobar nel fronte aristotelico e razionalistico che mise in discussione il culto dei santi nel VI secolo a Costantinopoli, al quale si oppose, tra gli altri, il presbitero Eustrazio di Costantinopoli. Il secondo, sulla stessa scia, riconduce all'ambiente di Gobar, o a un contesto a lui prossimo, la posizione degli avversari che confutò Gregorio Magno a Roma sugli stessi temi. Cfr. già la sintesi di Schiano 2016, 93-94.

³² Cfr. Schiano 2016, 94-104, per la classificazione dei passi di Gobar (pp. 94-99) e per la questione origenista e filoponiana in Fozio (pp. 99-104), con la rassegna dei capitoli foziani dedicati, da un lato, a Giovanni Filopono e ai dibattiti scaturiti dalla sua riflessione (pp. 99 e 100-101) e, dall'altro, a Origene e agli autori legati alla controversia origenista (p. 100).

sentazione iconica»; in questa logica, non solo il Cristo risorto, ma qualunque realtà pneumatica, risultavano non rappresentabili. Tale interpretazione permette, d'altronde, di spiegare la presenza a Costantinopoli dei molti trattati inerenti al tema che Fozio poté consultare, dandone poi notizia nella *Biblioteca*: proprio i teologi iconoclasti potrebbero averli procurati per utilizzarli a sostegno delle proprie idee³³. Accattivante, in questo senso, anche l'ipotesi secondo la quale il testo di Gobar, nella forma in cui lo riproduce Fozio, corrisponderebbe non a una sezione continua e completa della sua opera, né a una selezione di passi effettuata dallo stesso Fozio, ma a un'epitome realizzata da un compilatore precedente: non, però, un contemporaneo di Gobar, coinvolto nei suoi stessi scontri dottrinali, come aveva suggerito Harnack, ma un appartenente al fronte iconoclasta, che avrebbe selezionato le sentenze di lui con lo scopo ultimo di utilizzarle per confutare le legittimità della venerazione delle immagini³⁴. Tale lettura permette in effetti di spiegare, al contempo, la successione non tematicamente ordinata delle proposizioni e l'imbarazzo manifestato dallo stesso Fozio nel riconoscere con certezza quali posizioni fossero abbracciate e quali rigettate da Gobar (che mal si spiegherebbe se fosse stato lui a selezionarne i passi). Questa interpretazione, come si dirà, può aiutare anche a comprendere perché il passo di Egesippo citato da Gobar sia stato incluso in tale selezione di matrice iconoclasta.

1.3. Egesippo in breve: trasmissione dei frammenti e loro contenuto.

Per comprendere il senso originario del frammento citato da Gobar, al di là dell'utilizzo che ne fu fatto successivamente, sarà utile ricordare i tratti salienti della figura e dell'opera di Egesippo, così come si possono ricostruire dagli altri passi a noi giunti³⁵. Egesippo è un autore cristiano di

³³ Cfr. Schiano 2016, 103-105, 103 per la citazione.

³⁴ Schiano 2016, 105. Harnack 1923, 214, aveva ipotizzato che potesse trattarsi di una raccolta realizzata da un discepolo di Gobar sulla base delle sue lezioni, eventualmente con l'accordo del maestro.

³⁵ Per un più esteso resoconto del contenuto dei frammenti e dei temi ivi trattati, con riferimento al contesto storico, teologico e culturale, cfr. Antonelli 2018, 221-227 (*Hégésippe et son époque*), in particolare 224-227 (*Synthèse des thèmes abordés dans les fragments d'Hégésippe*). I diversi aspetti dell'opera di Egesippo sono stati esaminati nel dettaglio da chi scrive in diversi studi, e già nel corso della ricerca dottorale; cfr. Antonelli 2011, 2018, 2019 e 2021. Una monografia con introduzione, testo, traduzione e commento dell'insieme dei frammenti è in pre-

lingua greca che scrisse, intorno agli anni Ottanta del II secolo, un'opera in cinque libri, di natura principalmente eresiologica, benché non priva di elementi riconducibili al genere apologetico. Tale opera è nota sotto il generico e discusso titolo di Ὑπομνήματα, com'è indicato anche nel passo qui analizzato, oltre che in Eusebio *HE* 2,23,3.(8); 4,8,2; 4,22,1³⁶. Si è scelto di rendere questo termine con *Annotazioni* e non con *Memorie*, che, sebbene sia comunemente impiegato per indicare il titolo dell'opera di Egesippo, può suggerire l'idea di un'opera storiografica, secondo una concezione che ha a lungo dominato la ricerca, ma che lo studio dei passi rivela priva di fondamento. D'altra parte, l'analisi lessicale effettuata su questo termine in riferimento al nostro autore ha dimostrato che Ὑπομνήματα costituisce qui appunto un'espressione generica che indica 'annotazioni', 'scritti' o 'libri', che non consente alcuna deduzione precisa sul genere letterario dell'opera, né sul suo eventuale titolo propriamente detto, che resta dunque sconosciuto³⁷.

Non è improbabile che l'origine del nostro sia orientale, forse palestinese³⁸, come suggeriscono sia il racconto del suo viaggio a Roma, passando per Corinto, dove era vescovo Primo – per il quale si veda *HE* 4,22,2-3 –, sia la sua familiarità con alcuni filoni di trasmissione 'giudeo-cristiani'³⁹, legati alla figura di Giacomo il Giusto, Fratello del Signore, e alla famiglia di Gesù in Galilea e Giudea, dei quali i suoi frammenti costituiscono in molti casi l'unica traccia nota⁴⁰. Egesippo avrebbe composto a

parazione per la collana *Instrumenta Patristica et Medioevalia* di Brepols Publishers (Antonelli [forthcoming]).

³⁶ Schwartz-Mommsen 1903, 166-169; 314-315; 368-369.

³⁷ Cfr. Antonelli 2011, 210-214; Antonelli 2018, 224-225, e la n. 9, con bibliografia, incluso Jones 2001, 204 per la datazione dell'opera di Egesippo, 206 per la sua natura fondamentalmente eresiologica.

³⁸ Per l'origine orientale di Egesippo, cfr. Antonelli 2011, 193-210, in particolare 196-198 e 210, con bibliografia.

³⁹ Non si entrerà nel merito delle difficoltà legate al complesso e controverso concetto di 'giudeo-cristianesimo', che si impiegherà qui in riferimento a quei gruppi del primo cristianesimo che si consideravano parte integrante del 'giudaismo' contemporaneo (ma cfr. *infra*, la nota 42 per questo termine in riferimento all'età antica) e professavano concezioni e dottrine ancora fortemente radicate nella realtà e nel pensiero giudaico, in contrapposizione ai cristiani di origine 'pagana' (o 'gentile', cfr. ancora *infra* la nota 42). Sul 'giudeo-cristianesimo' si può vedere Skarsaune-Hvalvik 2007, in particolare 3-52 per un resoconto della storia degli studi (riferimento già in Antonelli 2018, 228, n. 17).

⁴⁰ Per uno studio del frammento di Egesippo su Giacomo il Giusto in *HE* 2,23

Roma una successione dei vescovi locali, secondo la controversa espressione *διαδοχὴν ἐποησάμην* da lui impiegata in *HE* 4,22,3, «fino ad Aniceto», del quale egli menziona anche i successori Sotero ed Eleutero, rimasto in carica fino all'anno 189⁴¹. Nella sua lettura delle vicende delle diverse Chiese con cui entra in contatto, Egesippo tenta di armonizzare la forma arcaica di potere di tipo dinastico e familiare, che compare nei racconti su Giacomo il Giusto e sugli altri parenti del Salvatore a Gerusalemme e in Galilea, con la forma di autorità diversa, e più recente, che egli trova rappresentata nei contesti 'occidentali', meno legati alle origini 'giudaiche'⁴² del movimento cristiano, di Corinto e Roma; qui, il criterio d'autorità non è più costituito dal legame di sangue con il Signore, ma dalla trasmissione fedele, ininterrotta e legittima dell'insegnamento di quest'ultimo da maestro a discepolo, attraverso gli apostoli (progressivamente identificati con i Dodici) e i discepoli di questi ultimi, fino ai vescovi/episcopi a lui contemporanei⁴³.

e in particolare sul suo martirio, cfr. Antonelli 2019. Cfr. anche Antonelli 2018, in particolare 228-232 per il governo di Giacomo il Giusto, Fratello del Signore, a Gerusalemme; 232-235 per Simeone figlio di Cleopa, suo successore; 235-238 per i nipoti di Giuda, altro fratello del Signore, alla guida delle Chiese rurali della Galilea verso la fine del I secolo.

⁴¹ Cronologia episcopale di Roma secondo Harnack 1897, 70-230 (*Die ältesten Bischofslisten*), soprattutto 144-202 (*Chronologie der römischen Bischöfe*), in particolare 199-202. Per i numerosi passi di Egesippo citati in Eusebio, *HE* 4,21-22, si veda Schwartz-Mommsen 1903, 368-373.

⁴² Si discute attualmente sulla terminologia da impiegarsi in riferimento al popolo ebraico in epoca antica, fino ai primi secoli dell'era cristiana, ovvero sulla corretta traduzione del greco *ιουδαίος* (e derivati), che si propone di rendere piuttosto con 'giudaita' ('judéen' al maschile singolare in francese, 'Judäer' in tedesco, 'Judaean' in inglese, e così via), che mancherebbe un più forte accento sull'aspetto etnico, anziché con il più comune 'giudeo/giudea' ('juif' in francese, 'Jude' in tedesco, 'Jew' in inglese, e così via), che rimanderebbe a un momento successivo dell'evoluzione storica del 'giudaismo', con una maggiore insistenza sull'aspetto religioso. Secondo la medesima logica, l'impiego del termine 'gentile' dovrebbe essere preferito a 'pagano' per l'età antica. Cfr. già Antonelli 2018, 220, nonché le nn. 1 e 2, con bibliografia. Nel presente contributo, per semplicità e leggibilità, si utilizzeranno comunque i termini 'giudeo' e derivati, pur tenendo a mente l'attuale riflessione in merito.

⁴³ Su tutta questa riflessione si veda soprattutto Antonelli 2018.

Allo stesso modo, il modello eresiologico di Egesippo, sapientemente ricostruito da Alain Le Boulluec⁴⁴, mostra un carattere arcaico e unico nel suo genere, connesso alle sue origini in ambiente giudaico o fortemente influenzato dal giudaismo (la personale provenienza di Egesippo da quest'ultimo è a tutt'oggi discussa)⁴⁵. Secondo questo modello le eresie 'gnostiche' cristiane discendono dalle sette fazioni giudaiche (cfr. 4,22,7) e l'errore' si diffonde in quattro fasi: 1) attacco agli appartenenti alla famiglia del Signore, con il martirio di Giacomo il Giusto (*HE* 2,23,1-19⁴⁶) e di Simeone figlio di Cleopa e cugino di Gesù, successore di Giacomo, (*HE* 3,32,1-4) e l'inchiesta di Domiziano contro i nipoti di Giuda fratello del Signore (*HE* 3,19-20 e 3,32,5-8)⁴⁷; 2) tentativo di usurpazione della carica episcopale di Gerusalemme da parte di Thebouthis contro Simeone e nascita di quattro gruppi 'eretici' primitivi guidati da altrettanti eresiarchi; 3) eresie gnostiche propriamente dette; 4) situazione attuale, con «falsi cristi, falsi apostoli e falsi profeti», ormai presenti *all'interno* della Chiesa cristiana, contrariamente alle tre fasi precedenti, nelle quali l'errore' sarebbe rimasto sempre *esterno* a quest'ultima. Sia sulla morte di Giacomo sia sull'origine dell'eresia Egesippo, o le sue fonti, operarono una ricerca di *testimonia* biblici (cfr. rispettivamente *HE* 2,23,15 e 4,22,6)⁴⁸. L'opposizione tra la cosiddetta 'grande Chiesa' e le 'eresie' cristiane deriverebbe dunque da quella, precedente, tra il gruppo dei giudei credenti in Gesù e tutte le altre sette d'Israele; quest'ultima avrebbe le sue radici, a sua volta, nell'opposizione tra la tribù di Giuda, da cui proviene il Salvatore, e tutte le altre tribù e, in ultima analisi, nella divisione tra il Regno del Sud e il Regno del Nord alla morte di Salomone⁴⁹.

L'attenzione che Egesippo mostra per le successioni nelle diverse regioni⁵⁰, il suo intento di opposizione agli 'eretici' e il suo sforzo di definire

⁴⁴ Le Boulluec 1985, 92-112 (*Le schéma hérésiologique d'Hégésippe*).

⁴⁵ Alcuni elementi del dibattito in Antonelli 2011, 210, ma la questione meriterà di essere ripresa.

⁴⁶ Schwartz-Mommsen 1903, 164-173.

⁴⁷ Per *HE* 3,19-20 e 3,32,1-8, cfr. Schwartz-Mommsen 1903, 232-237 e 266-271.

⁴⁸ Cfr. Antonelli 2019, in particolare 393-395, e già Antonelli 2011, 220 con la n. 100.

⁴⁹ Per una lettura in chiave 'sostituzionistica' di questo modello eresiologico, si veda Antonelli 2021.

⁵⁰ Si vedano in particolare *HE* 2,23,4 sulla successione di Giacomo; 3,11 e 4,22,4 sull'elezione di Simeone di Gerusalemme; 3,20,6 e 3,32,6 sul governo dei nipoti di Giuda nelle zone rurali della Galilea.

e descrivere un preciso schema eresiologico⁵¹, il suo interesse, per così dire, ‘canonico’ per la legittimità e il carattere ispirato o meno di alcune opere⁵², sono tutti elementi che lo iscrivono coerentemente in quel contesto articolato e multiforme che è il II secolo, situandolo, più in particolare, tra coloro che contribuirono a quel processo di costruzione identitaria che la ‘grande Chiesa’ cercava di mettere in atto, nell’intento di definirsi come tale e di imporsi in modo netto e definitivo sui diversi gruppi gnostici generalmente intesi, ma anche sul marcionismo e sul montanismo, che ne minacciavano pericolosamente l’autorità, se non l’esistenza stessa. È in questo contesto del pensiero di Egesippo che si inserisce il frammento trasmesso da Stefano Gobar: si vedrà come tale passo possa fornire un ulteriore significativo apporto alla comprensione dell’autore e della sua opera.

1.4 Il frammento di Egesippo citato da Stefano Gobar in Fozio.

Veniamo, dunque, al frammento di Egesippo citato da Gobar. Quest’ultimo, come detto, nell’intento di confutare una posizione teologica che si avvaleva di un’espressione sapienziale liberamente tratta da Paolo, *1Cor* 2,9, o da un’opera che ne attestava una simile, contrapponeva a tale posizione quella di Egesippo. Questi, a sua volta, contestava il detto in questione, opponendovi un’altra parola, attribuita a Gesù in *Mt* 13,16 e confrontabile con *Lc* 10,23-24.

Qui di seguito, il testo del frammento:

ιγ´. Ὅτι «τὰ ἡτοιμασμένα τοῖς δικαίοις ἀγαθά, οὕτε ὀφθαλμὸς εἶδεν, οὕτε οὖς ἤκουσεν, οὕτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη». Ἠγήσιππος μέντοι, ἀρχαῖός τε ἀνὴρ καὶ ἀποστολικός, ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν ὑπομνημάτων, οὐκ οἶδ’ ὅ τι καὶ παθῶν, μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα λέγει, καὶ καταψεύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ Κυρίου λέγοντος· «Μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν οἱ βλέποντες καὶ τὰ ἄτα ὑμῶν τὰ ἀκούοντα» καὶ ἔξῃς⁵³.

13. – «I beni preparati per i giusti, né occhio li vide, né orecchio li udì, né salirono al cuore dell’uomo» [cfr. *1 Cor* 2,9]. Tuttavia, Egesippo, uomo antico e apostolico, nel quinto libro delle *Annotazioni* – non so davvero perché – dice che queste parole sono state proferite vanamente e che coloro che le hanno pronunciate rendono falsa testimonianza alle Sacre Scritture e al Signore, che, lui, dice:

⁵¹ Cfr. soprattutto *HE* 4,22,4-6.

⁵² Cfr. *HE* 4,22,8-9, e il frammento di Gobar di cui ci stiamo occupando.

⁵³ Bianchi-Schiano 2019, 674-675 (cfr. Henry 1967, 70).

«Beati i vostri occhi che vedono e le vostre orecchie che odono» [Mt 13,16; cfr. Lc 10,23-24], eccetera.

L'opinione di Egesippo, diversamente da quanto accade nella maggioranza dei passi trasmessi nell'*HE*, è qui riportata tramite discorso indiretto e non come citazione testuale esplicita; il passo è introdotto da Fozio, come di consueto, da ὅτι, che indica l'inizio di una nuova sezione dell'autore citato, in questo caso Gobar. L'osservazione «non so davvero perché», sembra indicare una presa di distanza dall'affermazione di Egesippo che 'si permette' di confutare Paolo. Secondo Harnack, essa si deve attribuire a Fozio e non a Gobar, poiché Fozio non fa mai parlare quest'ultimo in prima persona⁵⁴ – anche se su di un piano puramente teologico non è detto che questo passo non possa fare eccezione; in ogni caso, se già stupisce che Gobar, nel VI secolo, potesse accettare un'esplicita refutazione di un detto associato alla tradizione paolina, ancor meno, nel IX secolo, poteva pacificamente riceverla Fozio, per il quale il detto medesimo rievocava senza dubbio *1Cor* 2,9⁵⁵. Più in generale, come si è detto, il pensiero di Egesippo non è qui riferito tramite una citazione letterale, ma piuttosto attraverso quella che si presenta come una parafrasi. Difficile quindi stabilire con certezza se i termini utilizzati siano esattamente quelli di Egesippo o se siano il risultato della riformulazione di Gobar o, al limite, di Fozio. Ciò vale, in particolare, per l'accusa, particolarmente forte, mossa al passo paolino, di «rendere falsa testimonianza alle Sacre Scritture e al Signore», o di «calunniarli», di «mentire al loro riguardo»⁵⁶. Certo,

⁵⁴ Harnack 1923, 208, n. 8.

⁵⁵ L'espressione οὐκ οἶδ' ὅ τι καὶ παθῶν, o soltanto οὐκ οἶδ' ὅ τι παθῶν, non sembra essere frequente in Fozio, ma era corrente nel greco tardo, come si verifica facilmente con il TLG, e indica stupore, presa di distanza o anche forte dissenso rispetto all'opinione esposta. In ogni caso, nella *Biblioteca* è del tutto abituale che il patriarca bizantino proponga giudizi e commenti, stilistici ma non solo, sulle fonti da lui utilizzate e citate.

⁵⁶ Il verbo καταψεύδομαι τινας (*LSJ*, 922, s. ν. καταψεύδομαι; *BDAG*³, 530, s. ν.) deriva dal linguaggio giudiziario e processuale, nel quale indica appunto l'idea di «calunniare qualcuno», «rendere falsa testimonianza contro qualcuno». Da tale significato il verbo assume presto il più specifico valore 'filologico' di «far dire a un testo qualcosa che non dice» e quindi, di fatto, di «falsificare» quel testo, e ciò in modo particolarmente grave perché spesso detto in riferimento al testo sacro. Un caso per tutti, in cui l'uso è molto vicino a quello del nostro passo, è l'*Orazione I contro gli Ariani* 48,2 di Atanasio, il quale chiede ai suoi avversari se non si

l'espressione è utilizzata anche da Fozio, altrove, con questo stesso significato⁵⁷. Tuttavia, vista proprio la gravità dell'accusa al passo di Paolo, o di tradizione paolina, non sembra probabile che Fozio l'abbia introdotta dove non c'era, né che lo abbia fatto Gobar (anche se una verifica certa dell'*usus scribendi* di quest'ultimo è impossibile a causa del numero ridotto di passi disponibili); inoltre, in mancanza di ogni possibilità di dimostrare che Fozio sia intervenuto sul testo della sua fonte, per un principio di economia si sarebbe tentati di considerare che il testo da lui citato sia quello di Gobar, senza ulteriori rielaborazioni (anche se neanche questo assunto è comprovabile con sicurezza). L'interpretazione più semplice e lineare sembra dunque essere che l'espressione, così come il pensiero sotteso al passo nel suo insieme, sia da attribuirsi allo stesso Egesippo. Il καὶ ἕξῃς, «eccetera», che chiude la citazione, si deve probabilmente attribuire a Fozio, a indicare il seguito del passo di Gobar (improbabile che sia, invece, di Egesippo in riferimento al seguito del passo di *Matteo*): l'espressione è corrente nella *Biblioteca*⁵⁸ a chiusura di estratti e potrebbe, in questo caso, indicare che il capitolo 13 di Gobar fosse in origine più lungo, eventualmente con una più ampia citazione di Egesippo, anche se del contenuto della parte omessa non si può naturalmente avere alcuna idea precisa.

Egesippo, da parte sua, è presentato come la fonte 'affidabile', che sostiene il punto di vista autentico e valido della Chiesa, contro quello, ritenuto falso e menzognero, rappresentato dalla sentenza prossima a *1Cor* 2,9. Per difendere e affermare l'affidabilità della sua fonte, Gobar descrive

vergognino di falsificare le parole divine (ἄρ οὐκ ἐρυθρίατε καταψευδόμενοι τῶν θείων λογίων;) (Metzler-Savvidis 1998, 158).

⁵⁷ Per esempio, *Mistagogia dello Spirito Santo* 22-23 (PG 102, 301-304, che riproduce l'edizione di Hergenröther 1857). Fozio si oppone qui a coloro che citano *Gv* 16,15 con la lettura erronea ἐξ ἐμοῦ λήψεται («prenderà da me») anziché ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται («prenderà da ciò che è mio»), con implicazioni sulla questione della processione dello Spirito Santo, e li accusa di καταψεύδεσθαι τῶν Δεσποτικῶν ῥημάτων, «falsificare le parole del Signore» (contrariamente a quanto si possa dire per la *Biblioteca*, in altre opere è certo che il vocabolario impiegato sia di Fozio e non delle sue fonti). Giovanni Bekkos a sua volta rispose a Fozio con uno specifico trattato, la *Confutazione del libro di Fozio sulla processione dello Spirito Santo*, con uno spiccato accento proprio sulla pesante accusa di τῶν Δεσποτικῶν ῥημάτων καταψεύδεσθαι (PG 141, in particolare 764 per il capitolo 23).

⁵⁸ Il *Thesaurus* foziano di Schamp-Kindt-CENTAL 2004, 79, segnala 119 occorrenze per ἕξῃς.

Egesippo secondo il modello dell'«uomo antico e apostolico», ἀρχαῖός τε ἀνὴρ καὶ ἀποστολικός, cioè appartenente all'antica e incorrotta epoca degli apostoli. È lo stesso modello già ampiamente impiegato da Eusebio per diverse delle sue fonti, e in particolare a proposito di Egesippo (cfr. *HE* 4,8,2; 4,21), allo scopo di affermare che un certo autore era davvero fedele alla predicazione primitiva e autentica di Gesù e poi dei suoi apostoli e discepoli, collocata in una sorta di 'età d'oro' delle origini⁵⁹, spesso contro altri autori appartenenti alle 'eresie', che se ne erano allontanati promulgando false dottrine. Si tratta, come accennato, del solo frammento noto nel quale Egesippo si riferisca direttamente a un passo di Paolo, o della tradizione paolina, e a un detto confluito in uno dei vangeli poi divenuti canonici, utilizzandoli come base del proprio ragionamento.

In questo capitolo di Gobar non figura quindi, propriamente, un autore antico che difenderebbe la parola di *1Corinzi* e che Egesippo avrebbe confutato: la parola stessa, almeno nella forma attuale del passo, rappresenta l'avversario da confutare, attraverso il confronto con *Mt* 13,16. L'operazione sembra essere resa legittima, agli occhi di Gobar, appunto dal fatto che essa si trovava già nella sua fonte, costituita da un autore «antico e apostolico». Manca, invece, a ben guardare, la menzione esplicita degli oppositori ai quali Gobar si rivolge. Dunque, Gobar, e già Egesippo prima di lui, stavano davvero opponendosi a Paolo? Probabilmente non in senso stretto. Piuttosto, la confutazione doveva essere diretta, in origine, a gruppi cristiani che si servivano di *1Cor* 2,9 per sostenere concezioni teologiche di ispirazione gnostica che difendevano l'esistenza di conoscenze nascoste ed elitarie, riservate solo ad alcuni credenti e non a tutti. Ne è un indizio il fatto stesso che la confutazione riguardi τοὺς ταῦτα φημένους, «coloro che hanno pronunciato queste parole» (quelle di *1Corinzi*), che si può però intendere anche, in senso più lato, come «coloro che ne parlano» o «che vi fanno riferimento»: al plurale, dunque, senza l'aperta menzione di Paolo, e forse con un'allusione implicita a un impiego improprio o distorto. Questa doveva essere la prospettiva di Egesippo, che infatti sembra servirsi del detto riconducibile a *Mt* 13,16 per affermare, invece, il carattere apertamente e universalmente accessibile della conoscenza a tutti i fedeli. A sostegno di tale lettura si osserverà che

⁵⁹ Sull'«età d'oro» delle origini come strumento ideologico e sulla diversa estensione di tale età in Egesippo e in Eusebio, si veda Norelli 2001 e poi Norelli 2014, soprattutto 66-68. Cfr. anche Antonelli 2011, in particolare 186-187 e 215-222 (soprattutto 215-217 e 222).

il detto paolino di *1Corinzi* e le sue varianti godevano di un'amplissima diffusione, in diversi contesti del cristianesimo dei primi secoli, compreso appunto quello delle correnti cristiane di tipo gnostico, che gli attribuivano il senso che si è detto. Visto il largo impiego dell'espressione in questione, del resto, la connessione di essa con Paolo all'epoca di Egesippo non era certo così immediata e così ben affermata come sarà all'epoca di Gobar e poi di Fozio. Nulla assicura, in effetti, che Egesippo l'abbia tratta proprio da *1Corinzi*: potrebbe averla incontrata sia in altri scritti di tipo narrativo, sia, eventualmente, in una raccolta di detti sapienziali.

Più difficile ricostruire con precisione la ragione dell'interesse di Gobar per questo passo degli Ὑπομνήματα, che doveva essere connesso alla riflessione sull'escatologia in senso ampio⁶⁰. Certamente, dal punto di vista di Gobar, come si è detto, il passo doveva richiamare in modo diretto *1Corinzi* e, in quel contesto, l'idea dell'imperscrutabilità per gli uomini del disegno divino di salvezza fino alla sua realizzazione. D'altra parte, se il passo di Egesippo, con le sue due sentenze sapienziali contrapposte, era utilizzato da Gobar, e poi dai suoi epitomatori iconoclasti, si può immaginare che esso fosse impiegato all'interno della controversia sul corpo risorto. A prima vista, potrebbe in realtà apparire strano che un filoponiano e, più tardi, un iconoclasta si trovino d'accordo con Egesippo nel rifiutare la sentenza di *1Corinzi*: al contrario, quest'ultima sembrerebbe ben prestarsi a sostenere l'impossibilità per il corpo mortale e materiale di accedere alle realtà celesti e spirituali, e quindi la non rappresentabilità di queste ultime sotto forma di immagini – e non è escluso che essa fosse effettivamente utilizzata in tal senso dai filoponiani prima e dagli iconoclasti poi. L'impiego del passo di Egesippo diventa, tuttavia, comprensibile da parte di queste scuole dottrinali, se si osservano due aspetti: (a) la sentenza paolina non è isolata, ma è messa in confronto con un'altra e (b) il frammento doveva essere utilizzato appunto in relazione all'escatologia, quindi non al tempo presente e al corpo mortale, ma ai tempi ultimi e al corpo risorto. In quest'ottica, le ragioni dell'impiego si chiarificano. Il detto di derivazione paolina, benché vero in riferimento al corpo terreno, non era accettabile per il corpo glorioso, per il quale era valida, invece, l'affermazione evangelica di *Matteo* che gli è contrapposta: nel tempo escatologico il corpo pneumatico avrà pieno accesso al divino e alle realtà superne; e questa verità 'ultima' e 'definitiva' sul corpo glorioso è più im-

⁶⁰ Questa la lettura proposta già in Schiano 2016, cfr. in particolare p. 96, punto g.

portante e assoluta di quella, relativa e limitata nel tempo, riguardante il corpo vivo, legato alla sola esistenza terrena. In questo senso, e in tale prospettiva escatologica, il frammento di Egesippo risultava perfettamente condivisibile per le correnti in questione. Si può dire, insomma, che il detto di Paolo e quello di *Matteo*, secondo la lettura filoponiana e iconoclasta, erano in contraddizione, ma soltanto se si volevano far valere entrambi in relazione al tempo presente, finito e limitato (nel quale era vero solo il primo) o entrambi in relazione a quello finale, eterno e definitivo (nel quale era vero solo il secondo), come nel frammento di Egesippo secondo la loro interpretazione. L'opposizione veniva meno, invece, se si riferiva al momento attuale solo il primo dei due, riportando il valore assoluto e universale del secondo al tempo escatologico, contro chi sosteneva, sul fronte diametralmente opposto, la possibilità dell'accesso al mondo spirituale attraverso il corpo materiale sin da subito nel corso dell'esistenza terrena.

Vero è, d'altronde, che gli utilizzatori successivi della doppia sentenza di Egesippo dovevano avere tutto l'interesse a svincolare la frase paolina, in altri contesti funzionale alla difesa delle proprie tesi, da ogni possibile compromissione con le correnti gnostiche, ormai universalmente ritenute eretiche. Né è escluso che proprio l'epitomatore iconoclasta di Gobar, se non già egli stesso, abbia omesso ogni riferimento esplicito agli avversari gnostici di Egesippo, che pure avrebbero potuto essere menzionati nella versione originale del passo. La radicale alterità tra corpo vivo e corpo risorto valeva per tutti allo stesso modo e l'idea gnosticizzante che gli «occhi», «orecchi» e «cuore» di alcuni, ma non di tutti, fossero in grado di accedere al divino già in terra era chiaramente da rigettare: nel mondo presente e terrestre non si può avere che una contemplazione puramente intellettuale e spirituale del divino e ciò è ugualmente vero per tutti, senza distinzioni.

D'altra parte, più in generale, una volta decontestualizzato il passo di Egesippo dal dibattito teologico del II secolo, e perso il riferimento agli gnostici ai quali questi si opponeva, diventava arduo comprendere precisamente perché i due passi biblici da lui citati dovessero essere in contrasto tra loro, anche tenuto conto della diversa natura e del dissimile contesto letterario delle due opere che li contengono (la lettera paolina da un lato e il *Vangelo di Matteo* dall'altro). Donde la presa di distanza di Fozio: «non so proprio perché», «non so proprio spiegarmelo», in riferimento al duro giudizio di Egesippo sul passo paolino – o meglio, sull'uso che ne facevano i suoi avversari gnostici; ma ciò non doveva più essere così chiaro nel contesto della raccolta selettiva di passi di Gobar che Fozio aveva

davanti a sé. Già nell'esegesi filoponiana e poi in quella iconoclasta, del resto, i due detti, più che contraddirsi reciprocamente, alludevano a due situazioni diverse ed erano entrambi veri, ognuno in riferimento a un ben preciso contesto ontologico ed esistenziale.

2. La parola 'apocrifa' di *1Cor 2,9*: citazioni, varianti e interpretazioni degli autori antichi.

Per tornare al problema del significato originario del frammento di Egesippo, veniamo, dunque, alle attestazioni antiche del detto sapienziale trasmesso in *1Cor 2,9*, che, come si vedrà, è trasmesso in varie forme e negli ambiti argomentativi più diversi, anche teologicamente distanti o persino opposti tra di loro. Si inizierà con Paolo, che a sua volta dipende da una fonte precedente, per poi presentare l'articolato panorama delle occorrenze nei diversi autori e opere⁶¹.

2.1 Paolo, *1Cor 2,9*, ed Egesippo: prossimità e differenze.

L'espressione, come si trova in Paolo, *1Cor 2,9*, si presenta come segue:

ἀλλὰ καθὼς γέγραπται· “ὁ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὐς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἠτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν”.

Ma, come sta scritto, “ciò che occhio non vide, né orecchio udi, né sali al cuore dell'uomo, ciò che Dio preparò per coloro che lo amano”.

Il confronto tra la forma del detto così come si trova in Paolo e quella attestata da Egesippo, mostra immediatamente che questi autori ne impiegano due diverse redazioni. In Paolo, le cose che Dio prepara nel suo progetto di salvezza e che non sono mai state conosciute da occhio, orecchio o cuore di uomo sono destinate «a coloro che lo amano», mentre, nella versione di (Gobar/)Egesippo, esse sono riservate «ai giusti». Inoltre, Egesippo menziona esplicitamente che ciò che è preparato da Dio sono «i beni», τὰ ἀγαθὰ, mentre in *1Cor 2,9* il beneficio accordato da Dio è indicato con il semplice relativo neutro plurale ἃ. Entrambe le formulazioni sottolineano, tuttavia, che le cose che appaiono più segrete e nascoste so-

⁶¹ Dato il numero elevato di attestazioni, osservabile in modo evidente anche nel solo Clemente di Alessandria, sarà operata una selezione dei passi, rinviando alla monografia (cfr. la nota 35) per lo studio della totalità delle occorrenze.

no proprio quelle che Dio ha preparato «per coloro che lo amano» (Paolo) o «per i giusti» (Egesippo).

La differenza dei destinatari della conoscenza divina potrebbe essere connessa, almeno in qualche misura, con l'ambiente di origine dei due autori, che potrebbero aver conosciuto, o privilegiato, rispettivamente, l'una o l'altra forma del detto. Un'altra possibile ipotesi è che ciascun autore, avendo a disposizione forme diverse, abbia scelto quella che meglio si adattava al pensiero che egli intendeva esprimere e trasmettere. Nel caso di Paolo, è probabilmente riconoscibile una connessione con il tema dell'amore, da lui sviluppato nel celebre inno di *1Cor* 13. L'espressione «coloro che lo amano», come osserva per esempio Joseph Fitzmyer, esprime un concetto che Paolo ripeterà in *1Cor* 8,3 e *Rm* 8,28 e riflette un tema che, sebbene risalga già all'*Antico Testamento* (d'ora in poi *AT*), è del tutto conforme alla teologia di Paolo, «secondo la quale un cristiano è qualcuno che ama Dio»⁶². Per quanto riguarda Egesippo, non stupisce che la ricompensa divina sia specificamente destinata ai «giusti». Basti ricordare la descrizione di Giacomo Fratello del Signore da lui proposta nel frammento di *HE* 2,23,4-7 in termini sacerdotali e levitici, ma anche il misterioso epiteto di $\omega\beta\lambda\acute{\iota}\alpha\varsigma$ riferito al ruolo di Giacomo come difensore e baluardo del popolo in relazione alla sua giustizia, nonché naturalmente l'importanza stessa attribuita al suo tradizionale appellativo di 'il Giusto'⁶³. La giustizia è valore riconosciuto e virtù primaria già nella Scrittura e nella tradizione ebraica e riceve particolare prestigio e peso negli ambienti cristiani rimasti più legati a queste ultime. È dunque ben comprensibile che Egesippo abbia avuto a disposizione una forma del detto che mettesse in risalto proprio questa caratteristica e che abbia forse scelto di utilizzarla tra altre versioni possibili.

D'altra parte, questa parola è menzionata dallo stesso Paolo come già presente nella tradizione che lo aveva preceduto: $\kappa\alpha\theta\omega\varsigma\ \gamma\acute{\epsilon}\gamma\rho\alpha\pi\tau\alpha\iota$ indica che l'espressione era già in una fonte, presumibilmente scritturistica, che l'apostolo riteneva affidabile e autorevole⁶⁴.

⁶² Fitzmyer 2008, 177-179 su *1Cor* 2,9, 179 per la citazione.

⁶³ Antonelli 2019, soprattutto 385-393, in particolare 387, punto (5), con le nn. 30 e 31.

⁶⁴ Cfr. ancora Fitzmyer 2008, 155.

2.2 La fonte di Paolo: l'*Apocalisse di Elia*?

Le testimonianze di Origene e di Girolamo.

La fonte cui Paolo allude potrebbe essere riconosciuta nell'opera nota come *Apocrifo* o *Apocalissi di Elia*, che doveva contenere il versetto di *1Cor 2,9* secondo alcuni autori antichi, in particolare Origene e Girolamo. Si osserverà, tuttavia, con Jean-Marie Sevrin, che il testo citato dalle fonti antiche «altrimenti sconosciuto, non deve essere confuso con le due *Apocalissi di Elia* conservate l'una in copto (*Apocalisse di Elia*), l'altra in ebraico (*Sefer Elia*)»⁶⁵. In effetti, nell'opera oggi nota come *Apocalisse di Elia* – opera di ispirazione gnostica, della quale è pervenuta per intero solo una versione copta attestata da quattro manoscritti, con alcuni frammenti del greco –, almeno nella forma attuale, il detto di *1Corinzi* non si trova; la sua datazione più probabile si colloca, del resto, nella seconda metà del III secolo in Egitto, in ambiente giudaico, con un successivo riadattamento cristiano all'inizio del IV⁶⁶. Diversi dovevano essere, d'altronde, nei primi secoli, gli scritti apocrifi connessi con la figura di Elia; tali scritti sono ricordati dagli autori antichi sotto diversi titoli e non è possibile identificare con sicurezza ciascuno di essi⁶⁷. Il *Sefer Elia* è invece un'opera rabbinica che risale al VI secolo, pur conservando frammenti più antichi⁶⁸. Secondo Fitzmeyer, l'*Apocalisse* copta potrebbe effettivamente essere lo scritto al quale Origene si riferisce, ma non vi sono prove che essa esistesse già all'epoca di Paolo⁶⁹; rimane, tuttavia, il problema della totale assenza nello scritto copto attualmente noto della citazione paolina. Secondo Albert-Marie Denis, l'*Apocalisse di Elia* antica potrebbe essere uno scritto aramaico, fonte tanto di Paolo *1Cor 2,9* quanto dell'*Apocalisse di Elia* copta, dipendente da *Isaia LXX* e anteriore a Paolo

⁶⁵ Sevrin 2007, 303, n. 2. Per le due *Apocalissi di Elia* cui fa riferimento Sevrin, cfr. Denis 2000, 609-631, *L'Apocalypse d'Élie (fragments) et les écrits aux titres parallèles*. Per una lista dei titoli antichi noti per la letteratura elianica, cfr. Stone-Strugnell 1979, 11-12. Per gli apocrifi di Elia e le rispettive edizioni si rinvia a Haelewyck, *CAVT* 167-173, con *CAVT* 167 e 168, rispettivamente, per l'*Apocalissi di Elia* copta e per il *Sepher Elia*.

⁶⁶ Denis 2000, 627-628; cfr. Gianotto 1999, 128-133, in particolare 131.

⁶⁷ Cfr. Gianotto 1999, 111-114, in particolare 112-113. Per l'*Apocalisse di Elia* copta si veda anche Frankfurter 1993.

⁶⁸ Cfr. Denis 2000, 630-631, e la nota a Haelewyck, *CAVT* 168.

⁶⁹ Fitzmeyer 2008, 178.

che la cita⁷⁰. Non si può, tuttavia, dimostrare con certezza che il καθὼς γέγραπται di Paolo facesse riferimento a questa (ipotizzata) opera. È anche possibile, del resto, che la fonte ricercata, già di Paolo, non sia da identificarsi con uno scritto in forma narrativa, ma con una raccolta di *testimonia* scritturistici.

In ogni caso, le testimonianze di Origene e di Girolamo, ma anche quella di Clemente di Alessandria⁷¹, mostrano che già gli autori antichi trovavano difficoltà nel riconoscere nel detto di 1Cor 2,9 una parola autentica della Scrittura e, pur trovandolo regolarmente menzionato e citandolo a loro volta, si vedevano costretti a discuterlo e a giustificarne l'impiego.

Origene, *Commentario a Matteo* 117, nella sezione su Mt 27,3-10, particolarmente su Mt 27,9, sta spiegando che non ci si deve indignare o scandalizzare del fatto che in Mt 27,9 l'evangelista, pur indicando che la sua fonte è Geremia, utilizzi in realtà Zc 11,12-13, o un'altra scrittura nascosta o persino 'apocrifa', *aliquam secretam Hieremiae scripturam*. Infatti, argomenta Origene:

[...] et apostolus [= Paulus] scripturas quasdam secretorum profert, sicut dicit alicubi: «quod oculus non uidit nec auris audiuit»; in nullo enim regulari libro hoc positum inuenitur, nisi in secretis Eliae prophetae⁷².

Lo stesso autore, tuttavia, in un passo delle *Catene a 1 e 2Corinzi*, spiega invece il detto come un'allusione non letterale a Is 52,15 LXX (sebbene non dica esplicitamente che si tratta di *Isaia*). L'autore vuole qui mostrare come l'espressione γεγράφθαι possa essere impiegata, in particolare in Paolo, anche per citazioni non letterali dell'AT, portando l'esempio di 1Cor 2,9 rispetto a *Isaia*:

Λέγεται μὲν γεγράφθαι, καὶ ὅτ' ἂν μὴ διὰ τῶν γραμμάτων, ἀλλὰ δι' αὐτῶν τῶν πραγμάτων κείμενα ἦ, ὡς ἐπὶ τῶν ιστοριῶν. ἢ ὅταν τὸ αὐτὸ μὲν νόημα

⁷⁰ Denis 2000, 614.

⁷¹ Clemente di Alessandria, *Protrettico* 10,94,4, su cui torneremo, diversamente da Origene e Girolamo, parla genericamente della «Scrittura» come fonte del detto e non menziona l'*Apocalisse di Elia*.

⁷² «Anche l'apostolo [= Paolo] cita alcune Scritture di libri segreti, come quando da qualche parte dice: "quel che occhio non ha visto e orecchio non ha udito"; in effetti, ciò non si trova trasmesso in nessun libro canonico, se non nei libri segreti del profeta Elia». Testo latino da Klostermann-Benz-Treu 1976, 243-250 per tutto il §117; 250 per il riferimento a 1Cor 2,9.

κείμενον ἢ, μὴ ἐπ' αὐτῶν δὲ τῶν ῥημάτων, ὡς ἐνταῦθα· τὸ γὰρ «οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ ὄψονται, καὶ οἱ οὐκ ἀκηκόασι συνήκουσι»· ταυτὸν ἐστὶν «ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὐς οὐκ ἤκουσεν»⁷³.

È dunque il contenuto di ciò che è detto che conta e non le parole esatte che sono utilizzate. In *Is* 52,15 *LXX* si legge:

Οὔτως θαυμάσονται ἔθνη πολλὰ ἐπ' αὐτῶ, καὶ συνέξουσιν βασιλεῖς τὸ στόμα αὐτῶν· ὅτι οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ, ὄψονται, καὶ οἱ οὐκ ἀκηκόασι, συνήσουσι⁷⁴.

Una possibile spiegazione della divergenza tra i due passi origeniani è quella fornita da Theodor Zahn. Origene avrebbe dapprima considerato il detto di Paolo come una trasposizione non letterale di *Isaia*, nel suo commento a *1Corinzi*; avrebbe, però, trovato in seguito uno scritto precristiano dal quale la parola poteva provenire letteralmente, cioè l'*Apocrifo di Elia*, e avrebbe quindi optato per questa seconda interpretazione sull'origine del detto quando compose il *Commentario a Matteo*⁷⁵. Si deve tuttavia osservare che di entrambi i brani origeniani possediamo soltanto una forma riassunta, rispettivamente nel latino di Girolamo e nel greco catenario. È quindi possibile, anche se non si può dimostrare con certezza, che Origene proponesse in realtà entrambe le esegesi (provenienza di *1Cor* 2,9 da *Isaia* o dall'*Apocrifo di Elia*) in entrambi i suoi commentari, vista anche l'abitudine che gli è propria di valutare diverse possibili spiegazioni di apparenti incongruenze della Scrittura. La scelta di privilegiare l'una o l'altra ipotesi sull'origine di *1Cor* 2,9 nei due casi sarebbe allora dovuta alla propensione e all'interesse di chi ha abbreviato i passi (rispettivamente, Girolamo e il catenista), e non a un cambiamento di prospetti-

⁷³ «Si dice γεγράφθαι, anche qualora [i concetti] non siano stati espressi alla lettera, ma con i medesimi contenuti, come nei racconti; oppure qualora il medesimo pensiero non sia stato espresso con le medesime parole, come in questo passo: infatti, “coloro ai quali ciò non era stato raccontato riguardo a lui vedranno, e coloro che non avevano ascoltato apprenderanno” è la stessa cosa che “le cose che occhio non ha viste e orecchio non ha udite”». Testo greco in Cramer 1844, 42-43 per *1Cor* 2,9; 42 per il passo citato.

⁷⁴ «Così molti popoli si meraviglieranno davanti a lui e i re chiuderanno la loro bocca, poiché coloro ai quali ciò non era stato raccontato al suo riguardo vedranno e coloro che non avevano udito, apprenderanno»; greco in Ziegler 1967, 320 (cfr. anche Rahlfs-Hanhart 2006, 638).

⁷⁵ Zahn 1892, 803.

va o di informazione da parte di Origene, che le avrebbe menzionate entrambe in ciascuno scritto.

Ancor più ambigua appare la posizione di Girolamo. Nel suo *Commentario al profeta Isaia* 17,34, su *Is* 64,3, egli tiene a precisare che la parola citata da Paolo in *1Corinzi* è appunto una citazione *ad sensum* di *Is* 64,3, ma è costretto allo stesso tempo ad ammettere che la citazione paolina esiste in forma letterale nell'*Ascensione di Isaia* e nell'*Apocalissi di Elia*. Girolamo afferma:

Παράφρασιν huius testimonii [scil. *Is* 64,3], quasi Hebraeus ex Hebraeis [*Phil* 3,5], assumit apostolus Paulus de authenticis libris in epistula quam scribit ad Corinthios, non uerbum ex uerbo reddens, quod facere omnino contemnit, sed sensuum exprimens ueritatem, quibus utitur ad id quod uoluerit roborandum. Unde apocryphorum deliramenta conticeant, quae ex occasione huius testimonii ingeruntur ecclesiis Christi. [...] Ascensio enim Esaiae et Apocalypsis Heliae hoc habent testimonium⁷⁶.

In *Ascensione di Isaia* 11,34 del cosiddetto 'latino 2' e dell'antico slavo esiste in effetti un passo che corrisponde a *1Cor* 2,9. Vi si legge:

33. Angelum mirabilem uidi sedere a sinistris eius, 34. qui dixit mihi: «Sufficit tibi, Ysaia. Vidisti enim quod nemo alius uidit carnis filius, quod nec oculus uidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascendit, quanta preparauit Deus omnibus diligentibus se»⁷⁷.

Tale passo è utilizzato, proprio alla fine del racconto, per descrivere il carattere del tutto unico ed eccezionale della rivelazione avuta da Isaia,

⁷⁶ «Paolo, come un Ebreo figlio di Ebrei [*Phil*. 3,5], nella lettera che scrive ai Corinzi, trae una parafrasi di questa citazione [scil. *Is* 64,3] dai libri autentici, non traducendo parola per parola, ciò che non considera affatto importante fare, ma esprimendo la verità dei significati, dei quali si serve per ciò che ritiene si debba rafforzare. Perciò, tacciano i vaneggiamenti degli apocrifi, che, a causa di questa citazione, cercano di imporsi nella Chiesa di Cristo [...]. Infatti, l'*Ascensione di Isaia* e l'*Apocalissi di Elia* contengono questo passo». Testo con traduzione francese in Gryson-Deproost-Coulie 1999, 1804-1805.

⁷⁷ «33. E io vidi l'angelo meraviglioso, che sedeva alla sua sinistra, 34. il quale mi disse: "Ciò ti basta, Isaia. Tu hai visto infatti ciò che nessun altro figlio della carne ha visto, ciò che né occhio ha visto, né orecchio ha inteso, né è salito nel cuore dell'uomo, tutte quelle cose che Dio ha preparato per tutti coloro che lo amano".». Cfr. Bettiolo-Giambelluca Kossova-Leonardi-Norelli-Perrone 1995: 232-233, testo latino e traduzione italiana di Leonardi; 316-317 l'antico slavo, a cura di Giambelluca Kossova; 436 sinossi delle versioni curata da Norelli.

oggetto di tutta la seconda parte dell'opera (capitoli 6-11), il cui contenuto complessivo si può identificare, secondo la sintetica formulazione di Enrico Norelli, con «l'intervento di Dio negli ultimi giorni». Questa attestazione è una delle pochissime, se non l'unica, a presentare il detto in una forma praticamente identica a quella che si trova in Paolo: la lettura più verisimile, nonché quella generalmente accolta, è dunque che *Ascensione di Isaia* dipenda da Paolo e citi *1Corinzi*. Così Norelli, il quale si pronuncia, d'altra parte, contro l'appartenenza di questo passo alla redazione originaria dell'*Ascensione di Isaia*, considerandolo invece come un'aggiunta tardiva propria delle recensioni 'latina 2' e paleoslava⁷⁸. Il riferimento alla presenza del detto nell'*Ascensione di Isaia* da parte di Girolamo si spiega, allora, considerando l'interpolazione paolina in questo apocrifo come anteriore allo stesso Girolamo. Ciò significa, però, che la fonte di Paolo non può coincidere con l'*Ascensione di Isaia*, come si potrebbe dedurre dalla testimonianza di Girolamo, proprio perché, appunto, è vero il contrario: non l'*Ascensione di Isaia* è la fonte di Paolo, ma Paolo è la fonte dell'*Ascensione di Isaia*.

In *Is* 64,4 LXX (= 64,3 del testo ebraico) si ha invece:

ἀπὸ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσαμεν οὐδὲ οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν εἶδον θεὸν πλὴν σοῦ καὶ τὰ ἔργα σου, ἃ ποιήσεις τοῖς ὑπομένουσιν ἔλεον⁷⁹.

Anche in *Epistola a Pammachio* 57,9,5-7 Girolamo insiste nel suo intento di allontanare da Paolo ogni possibile sospetto di contaminazione con scritti 'apocrifi'. Per giustificare l'imprecisione di *Mc* 1,1-3, che cita

⁷⁸ Norelli 1995, 589-592, soprattutto 590-592; 591 n. 1 per la citazione. L'*Ascensione di Isaia*, la cui redazione originaria era in greco, è pervenuta per intero solo in etiopico classico (ge'ez) e ne esistono versioni in diverse lingue, tra le quali, appunto, la 'latina 2' e la paleoslava, certamente secondarie e generalmente parallele tra loro. Sebbene Norelli 1995, 591-592, segnali anche la possibilità che questo passo testimoni di una tradizione esegetica ebraica preesistente di *1Corinzi*, indipendente da Paolo, egli stesso di fatto finisce con l'escludere tale ipotesi, poiché essa presupporrebbe che le recensioni 'latina 2' e paleoslava siano primarie, il che è del tutto inverosimile. Norelli 2019, 489-490, ha in effetti ribadito che «questo passo dipende chiaramente da *1Cor* 2,9», e che, a suo parere, esso costituisce «con ogni probabilità un'aggiunta secondaria propria di questa recensione», cioè della recensione 'latina 2' e paleoslava.

⁷⁹ «Mai abbiamo udito, né i nostri occhi hanno visto, altro Dio che te, e le tue opere che tu compirai per coloro che attendono misericordia»; greco in Ziegler 1967, 358 (cfr. anche Rahlfs-Hanhart 2006, 651. Nuova edizione di Ziegler del 1983, *non uidi*).

sotto il nome di Isaia una profezia che è tratta in parte da *Is* 40,3, ma in parte anche da *Ml* 3,1, Girolamo porta *1Cor* 2,9 come esempio del fatto che gli autori antichi non citavano i testi in modo letterale, ma rendendone il senso. Osserva dunque che *solent in hoc loco* [scil. *1Cor* 2,9] *apocryphorum quidam deliramenta sectari, et dicere quod de Apocalypsi Heliae testimonium sumptum sit, cum in Isaia iuxta Hebraicum ita legatur [...]*⁸⁰; segue subito la citazione di *Is* 52,15. Questa volta, dunque, il rinvio non è a *Is* 64,3, messo in relazione con *1Cor* 2,9 nell'altro passo dello stesso Girolamo ricordato qui sopra, ma al medesimo passo al quale rimandava Origene. Riferendosi a quegli «alcuni» che «sono soliti seguire la follia degli apocrifi», l'autore allude forse allo stesso Origene, che come detto non si scandalizzava di affermare che Paolo citasse da «alcune scritture di libri segreti», *scripturas quasdam secretorum*. È difficile, tuttavia, affermare con certezza che Girolamo qui abbia in mente Origene, mancando qualunque elemento esplicito al riguardo.

Per quanto riguarda il confronto tra la citazione paolina e i due passi biblici di *Isaia* evocati come possibili fonti da Origene e da Girolamo, si deve osservare che sia *Is* 52,15 sia *Is* 64,3 presentano solo una vaga prossimità tematica con il detto di *1Corinzi* sull'aspetto del 'vedere' e dell' 'udire', in riferimento alla rivelazione che Dio fa di sé stesso per farsi conoscere dall'uomo (*Is* 52,15) o alle opere che egli compie in suo favore (*Is* 64,3). Il passo di *Is* 64,4 LXX presenta i due verbi all'aoristo, come *1Corinzi*, ma il soggetto è 'noi' e 'i nostri occhi', in un discorso alla prima persona plurale (οὐκ ἤκούσαμεν οὐδὲ οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν εἶδον), laddove in Paolo il riferimento è a ogni «occhio», «orecchio» e «cuore» umano. Ancor meno precisa è la corrispondenza lessicale e sintattica con *Is* 52,15, dove i due verbi del compimento dell'opera di Dio sono alla terza persona plurale (ὄψονται, «vedranno» e συνήσουσιν, «apprenderanno») e si riferiscono a coloro che non hanno ancora ricevuto l'annuncio del Signore e non l'hanno ancora udito (οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ e οἱ οὐκ ἀκηκόασιν); i due verbi presenti in Paolo, ὁράω (nella forma del futuro ὄψομαι dalla radice ὀπ-) e ἀκούω, non sono affiancati, ma si trovano l'uno nella relativa, al perfetto (οὐκ ἀκηκόασιν), l'altro nella principale, al futuro (ὄψονται). È, dunque, difficile poter avvalorare l'ipotesi che il detto

⁸⁰ «In questo passo [scil. *1Cor* 2,9], alcuni sono soliti seguire la follia degli apocrifi e dire che la citazione è tratta dall'*Apocalissi di Elia*, mentre in Isaia, secondo l'ebraico, si legge così [...]». Testo, con traduzione francese, in Labourt 1953, 67-69.

paolino costituisca una riformulazione dell'uno o dell'altro versetto di *Isaia*. Nessuno dei due, del resto, presenta varianti significative della tradizione manoscritta che possano far pensare che ne esistessero forme alternative, né correzioni del testo greco sulla base di quello masoretico, che possano rinviare a *1Cor 2,9*⁸¹. Per *Is 64,4 (3)* esiste una variante esaplar del testo dei *LXX* al singolare ([οὐδὲ] ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε)⁸², che tuttavia non basta da sola a dimostrare una dipendenza da parte di Paolo e che, al limite, potrebbe spiegarsi come dovuta proprio all'influenza 'retroattiva' di quest'ultimo. Semmai fosse esistita una qualche forma dei passi di *Isaia* che presentasse un nesso evidente ed esplicito con il detto paolino, eventualmente già nella forma di esso presente nell'*Apocalisse di Elia*, non ne rimane attualmente alcuna traccia certa. È più probabile che autori come Origene e, ancor più, Girolamo, abbiano semplicemente tentato di reperire nella Bibbia passi che potessero costituire un antecedente alla citazione di *1Corinzi* e che i due versetti di *Isaia* siano quelli che, almeno lontanamente, potevano meglio servire allo scopo⁸³. È del resto evidente lo sforzo di Girolamo di ricondurre alla Scrittura 'canonica' un detto che, da un lato, era utilizzato da Paolo, ma, dall'altro, si trovava chiaramente attesta-

⁸¹ Edizione critica in Ziegler 1967, rispettivamente 320 e 358 (cfr. Rahlfs-Hanhart 2006, 638 e 651).

⁸² La variante è segnalata in margine al Vaticano greco 2125 (Q), il noto *Codex Marchalianus* della Settanta (VI-VIII secolo), come già indicava Giovanni Curterio nella sua edizione del testo greco di *Isaia* (Parigi 1580), al quale rinvia Field 1875: cfr. in particolare le pp. 427 per le indicazioni sul codice e 560 per il passo di *Is 64,3 / 64,4 LXX*. Si veda anche Ziegler 1967, 358, che precisa che la variante esaplar è attribuita in Q a οἱ γ', cioè οἱ τρεῖς (ἐρμηνευταί), *alias* Aquila, Simmaco e Teodoziona. Il testo esaplar non presenta invece varianti, nel senso che qui interessa, per *Is 52,15* (cfr. Field 1875, 533; Ziegler 1967, 320).

⁸³ Il recente studio di Hartog 2016, con riferimento alla storia degli studi su *1Cor 2,9*, ricorda le diverse opinioni degli esegeti moderni sull'origine del detto paolino, molti dei quali lo considerano come riconducibile, malgrado tutto, all'*AT*, con una certa preferenza per *Isaia*, ma non senza altre ipotesi, anche diverse da quelle attestate presso gli autori antichi; è stata inoltre talvolta proposta l'idea di una concorrenza di trasmissione orale e trasmissione scritta e si è suggerito un contesto al crocevia tra la tradizione sapienziale e quella apocalittica; si è altresì supposto che il detto debba ricondursi a una raccolta di parole di Gesù, incluse quelle esterne al canone, e ancora altre proposte sono state formulate, tra le quali quella di una possibile connessione con la liturgia rabbinica sinagogale. Si veda in particolare Hartog 2016, 98-106.

to anche in opere considerate ‘apocrife’, quali l’*Ascensione di Isaia* e l’*Apocalissi di Elia*.

Il caso di Origene e di Girolamo, che si pongono il problema dell’origine di tale parola, cioè della fonte di Paolo, è alquanto isolato. La maggior parte degli autori antichi che la attestano, infatti, la considerano e la impiegano come un detto scritturistico non più precisamente definito, in genere per sostenere una propria concezione teologica. Si analizzeranno, dunque, qui di seguito le altre testimonianze antiche, allo scopo di appurare in che modo l’espressione sia stata recepita, compresa e (re)impiegata⁸⁴.

2.3. Attestazioni antiche del detto sapienziale di 1Cor 2,9: citazioni e loro contesti.

Alcune delle attestazioni del passo di 1Cor 2,9 sono molto antiche, prossime all’epoca di Egesippo o a lui anteriori. Il *Vangelo di Tommaso* di Nag Hammadi (*Nag Hammadi Codex* [NHC] II,2) costituisce in assoluto la testimonianza più antica, verisimilmente di poco successiva allo stesso Paolo. Tra la fine del I secolo e poco oltre la metà del II, lo si trova poi in Clemente di Roma, *Lettera ai Corinzi* 34,8, (databile agli anni Novanta del I secolo), nello Pseudo-Clemente di Roma, (*Seconda*) *lettera ai Corinzi* 11,7 e 14,5 e nel *Martirio di Policarpo* 2,3 (entrambi collocabili intorno alla metà del II). Per quanto riguarda questo primo gruppo, ci si concentrerà dapprima sul *Vangelo secondo Tommaso*, del quale si può dire che abbia aperto la strada all’utilizzo del detto in ambito gnostico in senso lato, e su Clemente di Roma, autore probabilmente conosciuto e utilizzato

⁸⁴ Si segnala qui la raccolta delle citazioni di Stone-Strugnell 1979, in particolare 41-73, *Fragment III*, «Eye hath not seen», come utile e pratico strumento per lo studio della lunga tradizione testuale di 1Cor 2,9, che non è possibile prendere in considerazione nella sua totalità nel presente contributo; cfr. pp. 42-64, dove sono raccolte le attestazioni antiche della parola in questione; 64-73, per le fonti antiche che attribuiscono, o non attribuiscono, il detto all’*Apocalissi di Elia*. Si veda anche lo studio di Berger 1978, che analizza le attestazioni, riconducendole in ultima analisi a un filone di trasmissione esterno a quello dei testi canonici ma molto ben affermato, legato alla tradizione apocalittica. Si veda ora anche l’analisi di Hartog 2016, che studia il rapporto delle citazioni in alcune opere antiche, tra le quali il *Vangelo secondo Tommaso* e, soprattutto, Clemente di Roma, (*Prima*) *lettera ai Corinzi*, Pseudo-Clemente di Roma, (*Seconda*) *lettera ai Corinzi* e *Martirio di Policarpo*, in relazione all’attestazione di Paolo, 1Cor 2,9. Cfr. in particolare Hartog 2016, 106-121, nonché 121-125 per le conclusioni.

come fonte da Egesippo (cfr. *HE* 4,22,1 e 3,16), in particolare a proposito dell'usurpazione del potere nelle cariche ecclesiastiche⁸⁵, per poi studiare l'occorrenza nello Pseudo-Clemente e nel *Martirio di Policarpo*.

In epoca di poco successiva, tra la fine del II secolo e la prima metà del III, il detto si trova in Clemente di Alessandria, che ne fa un uso molto ampio, citandolo più volte, in varie opere e in contesti tematici e argomentativi anche molto diversi. A queste testimonianze se ne potrebbero aggiungere molte altre in diversi ambiti della prima letteratura cristiana, tra i quali quello degli 'apocrifi cristiani', come gli *Atti di Pietro* di Vercelli 39, il greco *Martirio di Pietro* 10, gli *Atti di Tommaso* 22 e 36,3⁸⁶, per portare solo alcuni esempi. Ci si soffermerà qui, tuttavia, su alcune eloquenti attestazioni in testi di evidente ascendenza gnostica, che si prestano particolarmente bene a illuminare, per contrasto, la prospettiva eresiologicala di Egesippo: *Estratti da Teodoto* 10,5-6 [sezione A = 1-28], *Preghiera dell'apostolo Paolo* (NHC I,1), A, 26-33, e *Vangelo secondo Giuda* 47,10-13.

2.3.1 Le prime testimonianze: *Vangelo secondo Tommaso*; Clemente di Roma, *Lettera ai Corinzi*; Pseudo-Clemente di Roma, (*Seconda*) *lettera ai Corinzi*; *Martirio di Policarpo*.

Il *Vangelo secondo Tommaso* presenta caratteristiche che lo accomunano ai testi gnostici, ma la sua redazione è alquanto anteriore a quello che è comunemente designato come lo 'gnosticismo' del II secolo: in genere, la composizione del testo greco che è alla base del copto nel quale l'opera ci è giunta si ascrive agli anni Settanta/Ottanta del I secolo⁸⁷. Questa attestazione si discosta dalla grande maggioranza delle altre per il fatto che la parola sapienziale di cui ci si sta interessando è attribuita direttamente a Gesù, secondo una linea di trasmissione certamente indipenden-

⁸⁵ Si vedano soprattutto Antonelli 2011, 195-196, con le note, e Antonelli 2021. L'epiteto di πανάρητος σοφία, utilizzato per indicare il libro dei *Proverbi* esclusivamente da Egesippo (cfr. *HE* 4,22,9) e da Clemente (*Lettera ai Corinzi* 57,3), è uno degli indizi che suggeriscono una vicinanza tra i due autori (cfr. Antonelli 2011, 195-196).

⁸⁶ Cfr. Geerard, *CANT* 190.III per i latini *Atti di Pietro* di Vercelli; 190.IV per il *Martirio di Pietro* greco; 245.I e 245.II per *Atti di Tommaso*, rispettivamente, siriaci e greci.

⁸⁷ Sul *Vangelo secondo Tommaso*, si vedano Layton 1989; Deconick 2006; Sevrin 2007; Grosso 2011.

te da Paolo, il quale, come detto, non precede che di pochi decenni la composizione di questo vangelo. Qui di seguito la citazione, corrispondente a *Vangelo secondo Tommaso* (NHC II,2), *logos* 17:

Gesù ha detto: «Io vi darò ciò che occhio non ha visto, e ciò che orecchio non ha udito e ciò che mano non ha toccato e [ciò] che non è venuto al cuore dell'uomo»⁸⁸.

Ricordando, con Jean-Marie Sevrin, la natura di questo scritto, ci si accorge che il *logos* 17 ne è particolarmente rappresentativo: in quest'opera, dice Sevrin, «colui che *scrive* non *dice*: la forma dello scritto cela ciò che ci si aspetta esso debba svelare, e spetta al lettore mettere in luce, 'trovare' ciò che gli è allo stesso tempo offerto e sottratto. Se ciò accade, il procedimento non è molto diverso da quello che governa la redazione degli *Stromati* di Clemente di Alessandria, che mette insieme dei *lògoi* – detti o discorsi – in una sorta di patchwork del quale il disegno non può apparire se non a coloro che sono già a uno stadio avanzato della conoscenza»⁸⁹. C'è, dunque, una reinterpretazione della venuta del Regno e del personaggio di Gesù. La fine della storia coincide con un accesso alla conoscenza, che è anche l'uscita dal mondo; in tale prospettiva, Gesù «è tutto intero nelle sue parole, che non rimandano al suo agire»⁹⁰. A un simile contesto il nostro detto risulta del tutto conforme. L'interpretazione che gli è qui attribuita è quella di una promessa fatta da Gesù, cioè da Dio in persona, che riguarda, in senso particolarmente stretto, la rivelazione di una conoscenza nascosta, con la quale si identificano i 'beni' o 'le cose' menzionati in altre fonti. Non è un caso che una simile attribuzione diretta a Gesù si ritroverà soltanto nel *Vangelo secondo Giuda*, di ispirazione propriamente gnostica.

Clemente di Roma, *Lettera ai Corinzi* 34,7-8, presenta una forma testuale più vicina a quella di Paolo che a quella di Egesippo, nonostante la verosimile prossimità di quest'ultimo a Clemente cui si è sopra accennato.

⁸⁸ Testo (Layton) e traduzione inglese (Lambdin) in Layton 1989, 60-61 (37-128 per il *Vangelo di Tommaso*). Traduzione italiana in Grosso 2011. Traduzione francese in Sevrin 2007, 312. Cfr. anche la traduzione inglese di Deconick 2006. Si rinvia alla monografia (nota 35) per la citazione e discussione dell'originale cop-to. Si veda anche Hartog 2016, 108-109 per il detto di *1Corinzi* nel *Vangelo secondo Tommaso* e per le diverse ipotesi formulate sulle eventuali relazioni tra quest'ultima opera e Paolo.

⁸⁹ Traduco il francese di Sevrin 2007, 300 (corsivo originale).

⁹⁰ Cfr. Sevrin 2007, 302.

Egesippo non deve, dunque, aver conosciuto *1Cor* 2,9 per il tramite di Clemente, come si sarebbe potuto supporre, ma per altra via. Clemente scrive:

7. Καὶ ἡμεῖς οὖν, ἐν ὁμονοίᾳ, ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες τῇ συνειδήσει, ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος βοήσωμεν πρὸς αὐτὸν ἐκτενῶς εἰς τὸ μετόχους ἡμᾶς γενέσθαι τῶν μεγάλων καὶ ἐνδόξων ἐπαγγελιῶν αὐτοῦ. 8. Λέγει γάρ· «Ὁφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ὅσα ἠτοίμασεν τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν»⁹¹.

Un punto che differenzia il passo di Clemente tanto da Paolo quanto da Egesippo riguarda i destinatari dei beni, che non sono né quelli proposti da Paolo, «coloro che lo amano», né quelli menzionati da Egesippo, cioè «i giusti»: essi sono invece in Clemente «coloro che lo attendono». Il tema dell'attesa del Signore e dei doni che egli prepara per coloro che sono pronti ad accoglierlo è particolarmente importante per l'autore della *Lettera*. La chiosa di questa versione del detto potrebbe, del resto, ispirarsi a *Is* 64,4 *LXX* (uno dei passi cui rinviava anche Girolamo), che si conclude proprio con «per coloro che attendono misericordia»⁹². La dimensione escatologica si accompagna in Clemente a quella ecclesiologica e liturgica, nella quale è importante sottolineare la concordia e l'unità dei fedeli nella preghiera, così come il loro comune intento di mantenere un comportamento degno di coloro che attendono il ritorno del Signore. L'insistenza sull'ὁμόνοια, l'«unità di spirito», e sul trovarsi ἐπὶ τὸ αὐτό, «nello stesso luogo», ricordano il fatto di essere ὁμοθύμαδον τῇ προσευχῇ, «d'un sol cuore nella preghiera», ed ἐπὶ τὸ αὐτό di *At* 2,44: sono due delle caratteristiche della Chiesa ideale di Gerusalemme così come è descritta nel libro degli *Atti*. In un simile contesto ideologico, ciò che è importante non è tanto la natura nascosta dell'eredità che Dio prepara, ma soprattutto la ricchezza e la grandezza delle sue promesse («le sue grandi e gloriose promesse», τῶν μεγάλων καὶ ἐνδόξων ἐπαγγελιῶν αὐτοῦ, «quali grandi cose egli ha preparate», ὅσα ἠτοίμασεν) «per coloro che lo attendono» in comunione di preghiera, forse con un implicito riferimento al ritorno

⁹¹ «7. Anche noi dunque, in unità di spirito, radunandoci nello stesso luogo nella concordia delle coscienze, come da una sola bocca gridiamo verso di lui con insistenza, fino a divenire partecipi delle sue grandi e gloriose promesse. 8. Poiché egli dice: "Occhio non ha visto e orecchio non ha udito e non è salito al cuore dell'uomo quali grandi cose egli ha preparato per coloro che lo attendono"». Testo, con traduzione francese, in Jaubert 1971, 156-157.

⁹² Si veda *supra*, pp. 256-263, in particolare p. 260.

escatologico di Cristo. Diversa è la scelta di Egesippo, che, come si è detto, valorizza invece il carattere della giustizia, valore capitale dell'AT e poi dell'ambiente 'giudeo-cristiano' al quale egli appartiene.

Interessante l'attestazione dell'omelia pseudepigrafa anticamente nota come '*Seconda lettera ai Corinzi*' di Clemente di Roma, composta probabilmente non più tardi della metà del II secolo⁹³, che comporta alcuni tratti ideologici comuni con l'opera di Egesippo.

Qui di seguito i passi dello Pseudo-Clemente di Roma, (*Seconda lettera ai Corinzi* 11,5-7 et 14,5. Nel primo caso, la menzione del detto che qui interessa è preceduta da una citazione (11,2-4) proveniente da quello che è presentato come un προφητικός λόγος, che è però altrimenti ignoto⁹⁴, nel quale è delineata una similitudine tra le piante, rappresentate dalla vite, e il popolo di Dio; tale paragone serve a descrivere quell'attesa paziente e fiduciosa nella quale l'uomo è chiamato a vivere, a imitazione della vite, fino ad ottenere i beni che Dio si è impegnato ad accordargli, e ad incoraggiare in tal senso i destinatari dell'opera. Così termina il capitolo (11,5-7):

5. Ὡστε, ἀδελφοί μου, μὴ διψυχῶμεν, ἀλλὰ ἐλπίσαντες ὑπομείνωμεν, ἵνα καὶ τὸν μισθὸν κομισώμεθα. 6. «Πιστὸς γάρ» ἐστὶν «ὁ ἐπαγγειλάμενος» [Eb 10,23] τὰς ἀντιμισθίας ἀποδιδόναι ἐκάστῳ τῶν ἔργων αὐτοῦ. 7. Ἐὰν οὖν ποιήσωμεν τὴν δικαιοσύνην ἐναντίον τοῦ θεοῦ, εἰσῆξομεν εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ καὶ ληψόμεθα τὰς ἐπαγγελίας, ἅς «οὐκ οὐκ ἤκουσεν οὐδὲ ὄφθαλμὸς εἶδεν, οὐδὲ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη»⁹⁵.

Più avanti, all'interno di una sezione sulla Chiesa spirituale, o 'pneumatica', che è il corpo di Cristo e alla quale si può appartenere se si compie la volontà di Dio Padre, l'autore conclude:

⁹³ Questa la datazione generalmente accolta per quest'opera, cfr. per esempio Moreschini-Norelli 2019.

⁹⁴ Cfr. Hemmer 1926, 152. Lo studioso osserva che la citazione è tratta da una fonte 'apocrifa', che Clemente ha anche inserito in gran parte, con alcune varianti, nella sua *Epistola ai Corinzi* 23,3,4.

⁹⁵ «5. Sicché, fratelli miei, non dubitiamo, ma, avendo sperato, attendiamo [o 'perseveriamo'], affinché otteniamo anche la ricompensa. 6. "Poiché fedele" è "colui che ha promesso" [Eb 10,23] di rendere in cambio a ciascuno le ricompense delle sue opere. 7. Qualora dunque pratichiamo la giustizia verso Dio, entreremo nel suo Regno e riceveremo le promesse, che "orecchio non udì, né occhio vide, né salirono al cuore dell'uomo"». Testo greco, con traduzione francese, di (*Seconda lettera ai Corinzi* 11,1-7 in Hemmer 1926, 152-153.

14,4-5: 4. Εἰ δὲ λέγομεν εἶναι τὴν σάρκα τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὸ πνεῦμα Χριστόν, ἄρα οὖν ὁ ὑβρίσας τὴν σάρκα ὑβρίσεν τὴν ἐκκλησίαν. Ὁ τοιοῦτος οὖν οὐ μεταλήψεται τοῦ πνεύματος, ὃ ἐστὶν ὁ Χριστός. 5. Τοσαύτην δύναται ἡ σὰρξ αὕτη μεταλαβεῖν ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν κολληθέντος αὐτῇ τοῦ πνεύματος τοῦ ἀγίου, οὔτε ἐξείπειν τις δύναται οὔτε λαλῆσαι, «ἃ ἤτοιμασεν ὁ Κύριος» τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ⁹⁶.

Nel primo passo l'espressione sapienziale che qui interessa è riferita in modo esplicito alle 'promesse' (τὰς ἐπαγγελίας) di Dio, che l'autore presenta come certe, così come certo è l'accesso al Regno di Dio «qualora pratichiamo la giustizia», ἐὰν ποιήσωμεν τὴν δικαιοσύνην, nei suoi confronti. Condizione per ottenere ciò che Dio ha promesso, cioè i beni eterni e l'ingresso nel Regno, è dunque la pratica della giustizia, come in Egesippo. Nello Pseudo-Clemente tale pratica sembra consistere nel fatto di 'servire Dio', come si evince dalla sezione introduttiva al passo, e ciò è possibile solo grazie alla salda fiducia in quelle stesse promesse e nella fedeltà di Colui che le ha accordate. Il tema della remunerazione e della necessità di rispondere con una condotta adeguata al dono immenso della salvezza offerto da Cristo è fortemente presente in questa omelia: l'insistenza esplicita sulle 'promesse' come oggetto dell'eredità preparata da Dio è dunque del tutto coerente con lo spirito dell'opera. Non è improbabile, del resto, che i destinatari di essa appartenessero a un ambiente benestante nel quale fosse possibile e auspicabile migliorare la propria situazione sociale ed economica e dove, dunque, si comprendesse bene il linguaggio della prestazione e della ricompensa.

Nel secondo passo, l'espressione «ἃ ἤτοιμασεν ὁ κύριος» τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ, «"ciò che il Signore ha preparato" per i suoi eletti», ricorda da vicino quella di Clemente di Roma, *Lettera ai Corinzi* 34,8, ὅσα ἤτοιμασεν τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν. La forma verbale è identica (ἤτοιμασεν); cambiano, invece, i destinatari, «i suoi eletti» nell'omelia, «coloro che lo aspettano» in Clemente di Roma. Il Signore (ὁ Κύριος) è qui esplicitamente indicato come autore della promessa, che si compie, in questo passo, quando Cristo, che è lo spirito, si unisce alla Chiesa, che è la carne, e le

⁹⁶ «4. Se poi diciamo che la carne è la Chiesa e che lo spirito è Cristo, di conseguenza dunque colui che oltraggia la Chiesa oltraggia Cristo. Un uomo del genere non prenderà parte allo spirito, che è Cristo. 5. Di tanto grande vita e incorruttibilità questa carne può partecipare quando lo spirito santo si unisce a lei, né alcuno può esprimere né definire "ciò che il Signore ha preparato" per i suoi eletti». Testo greco, con traduzione francese, in Hemmer 1926, 160-161.

conferisce vita e incorruttibilità, oltre ogni possibile descrizione e comprensione umana. È verosimile che anche questa valorizzazione della carne come pienamente partecipe della salvezza abbia un valore non solo teologico, ma anche etico e sociale. La salvezza non riguarda solo la sfera puramente spirituale, ma ha anche a che fare con le relazioni personali e sociali tra gli appartenenti al gruppo al quale l'omelia si rivolge, che sono invitati a fare un uso equo dei mezzi dei quali dispongono e di dividerli con gli altri, in risposta alla salvezza gratuitamente accordata da Cristo.

L'utilizzo piuttosto libero delle parole di Gesù in quest'opera, che ne impiega spesso una forma diversa rispetto a quella dei vangeli divenuti canonici, può essere l'indizio di un impiego di raccolte di detti di Gesù ed eventualmente della conoscenza di varianti di esse trasmesse oralmente. È possibile, dunque, che l'autore abbia tratto anche la sentenza di *1Corinzi* da una raccolta di detti sapienziali, come suggerisce la citazione della parola profetica sulla vigna, che non si trova in quanto tale nell'*AT*. Non è escluso, dunque, che la forma di 11,7 con «le promesse» risalga a una versione preesistente di questa sentenza. Al limite, si potrebbe persino immaginare che l'espressione si trovasse proprio in una raccolta di parole di Gesù: si è visto come già il *Vangelo di Tommaso* attribuisca il detto a Gesù stesso⁹⁷.

⁹⁷ L'analisi linguistica di 11,7 sembra consentire questa ipotesi, ma con alcune precisazioni. In 11,7 si riscontra, in effetti, un'incongruenza grammaticale: il relativo accusativo femminile plurale ἃς, riferito alle promesse, costituisce non solo, correttamente, il complemento oggetto di οὐς οὐκ ἤκουσεν οὐδὲ ὀφθαλμὸς εἶδεν, ma anche, più sorprendentemente, il soggetto *ad sensum* di ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη, con verbo che di per sé chiederebbe un soggetto al nominativo singolare (oppure al nominativo/accusativo neutro plurale). Ora, in mancanza di varianti testuali per questo passo, la presenza di tale incongruenza deve significare che questa forma del detto paolino (che in *1Corinzi* è preceduta dal neutro plurale ἃ, che funge senza difficoltà, allo stesso tempo, da complemento oggetto di ἤκουσεν e di εἶδεν e da soggetto di ἀνέβη) si era così saldamente fissata, almeno nell'ambiente dello Pseudo-Clemente, da fargli apparire preferibile forzare la sintassi piuttosto che modificare il detto per ripristinare l'accordo grammaticale. Se, dunque, esisteva una variante della sentenza che menzionava 'le promesse' (la quale interessava all'autore per i suoi propri intenti teologici), tale variante doveva essere secondaria a quella paolina, poiché, a quanto è dato sapere, chi l'aveva conosciuta non aveva osato una riformulazione completa dell'espressione – ormai troppo nota e cristallizzata per poter essere adattata a un nuovo contesto sintattico.

Caratteristiche proprie presenta la testimonianza del *Martirio di Policarpo*, uno dei primi esempi di letteratura cristiana ‘martiriale’ di tipo narrativo, il cui scopo principale è quello di mostrare come Policarpo, insieme con i suoi compagni, abbia potuto realizzare nella propria passione una perfetta imitazione di quella di Cristo, a un’età molto avanzata, scoraggiando tuttavia l’auto-oblazione. Sebbene Eusebio di Cesarea, *HE* 4,15,1⁹⁸, collochi la morte del martire sotto Marco Aurelio e Lucio Vero, essa avvenne più probabilmente verso il 155, sotto Antonino Pio⁹⁹. Nel passo che precede immediatamente la nostra citazione, l’autore del *Martirio* traccia un elogio dei martiri che hanno resistito strenuamente durante i supplizi, lodandone la forza e il coraggio; subito dopo il passo qui citato, invece, si descrivono i supplizi e i tormenti loro inflitti dai carnefici per indurli a rinnegare il Signore. In *Martirio di Policarpo* 2,3 si legge, dunque:

Καὶ προσέχοντες τῇ τοῦ Χριστοῦ χάριτι τῶν κοσμικῶν κατεφρόνουν βασάνων, διὰ μιᾶς ὥρας τὴν αἰώνιον κόλασιν ἐξαγοραζόμενοι. Καὶ τὸ πῦρ ἦν αὐτοῖς ψυχρὸν τὸ τῶν ἀπανθρώπων βασανιστῶν. Πρὸ ὀφθαλμῶν γὰρ εἶχον φυγεῖν τὸ αἰώνιον καὶ μηδέποτε σβεννύμενον καὶ τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς ἀνέβλεπον τὰ τηρούμενα τοῖς ὑπομείναισιν ἀγαθὰ, «ἂ οὔτε οὐς ἤκουσεν, οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν, οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη», ἐκείνοις δὲ ὑπεδείκνυτο ὑπὸ τοῦ κυρίου, οἵπερ μηκέτι ἄνθρωποι ἀλλ’ ἤδη ἄγγελοι ἦσαν¹⁰⁰.

co –, ma si era limitato a inserire il termine e il tema che interessavano, cioè, appunto, le promesse, senza cambiare il detto. Altra possibilità è che esistesse in effetti una forma che aveva inserito ‘le promesse’ apportando anche il conseguente adattamento della sintassi, ma che, all’epoca e nell’ambiente dello Pseudo-Clemente, tale (ipotetica) forma alternativa ‘completa’ fosse sentita come deviante rispetto all’espressione ‘classica’, così come si conosceva da Paolo, che faceva ormai autorità. Lo stesso Pseudo-Clemente avrebbe quindi preferito utilizzare il detto nella forma più vicina al testo paolino malgrado l’imprecisione grammaticale, anziché in quella adattata e più corretta.

⁹⁸ Schwartz-Mommsen 1903, 334-337.

⁹⁹ Datazione e inquadramento generale in Moreschini-Norelli 2019.

¹⁰⁰ «E immersi nella grazia di Cristo, disprezzavano i tormenti terreni, acquistando in una sola ora la ricompensa eterna. E il fuoco dei disumani carnefici era freddo per loro; davanti agli occhi infatti avevano la fuga dal [fuoco] eterno e che mai si spegne, e con gli occhi del cuore guardavano ai beni messi in serbo per coloro che hanno resistito, “[beni] che né orecchio udì, né occhio vide, né mai entrarono nel cuore dell’uomo”; ma a loro erano mostrati dal Signore, [a loro] che non più uomini, ma angeli erano ormai». Testo, con traduzione francese, in Camelot 1958, 244-247; traduzione italiana di Burini 1998, 127, con alcune differenze.

L'espressione di *1Corinzi* è dunque utilizzata in un contesto specifico, nel quale essa serve a descrivere i beni celesti che Dio rivela ai suoi martiri già sulla terra al momento della prova, per incoraggiarli a resistere e a confidare nell'amore con il quale il Signore li attende in cielo. La sentenza, che doveva in origine fare riferimento al carattere irraggiungibile e misterioso dei beni divini, è qui utilizzata per descrivere la situazione del tutto eccezionale dei martiri, uomini ormai quasi elevati al rango degli angeli, che hanno accesso già in terra al mondo divino, grazie alla loro dirittura morale e alla loro fedeltà a Dio, sublimati dalla morte a causa della fede, che li situa in una condizione intermedia tra la terra e il cielo. Primo antecedente di questa immagine è naturalmente Stefano in *At* 7,55-56, dove il protomartire contempla il cielo e Cristo stesso alla destra di Dio negli ultimi momenti della sua passione. La contemplazione dei *τηρούμενα τοῖς ὑπομείνασιν ἀγαθά*, «beni riservati a coloro che hanno resistito», avviene *τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς*, «con gli occhi del cuore», il che rimanda a questa conoscenza 'spirituale': in questo testo, non sono gli occhi fisici e mortali che possono contemplare Dio e i beni che egli prepara, ma gli occhi dell'intelletto e dello spirito, secondo un modello adottato in tutt'altro contesto anche in ambiente gnostico, come si vedrà. La menzione dei «beni», *τὰ ἀγαθά*, è qui esplicita, come in Egesippo e diversamente da quanto avviene in Paolo. L'azione di Dio per i suoi fedeli non è indicata con il verbo *ἐτοιμάζω*, 'preparare', ma con *τηρέω*, 'riservare', 'conservare', 'mettere da parte'¹⁰¹, con un più forte accento sull'idea di una ricompensa che è pronta e che il Signore non fa che custodire fino al momento dell'incontro eterno con il fedele e che già gli mostra al momento del martirio. La ricompensa è destinata, del resto, *τοῖς ὑπομείνασιν*, «a coloro che hanno resistito», con una specifica insistenza sulla capacità dei martiri di resistere con pazienza nella prova e nelle sofferenze, nell'attesa certa del premio che il Signore ha in serbo per loro. Si tratta, in fondo, di un'accezione specifica al contesto martiriale della prospettiva escatologica riconoscibile già in Clemente di Roma, dove i destinatari della promessa sono «coloro che lo attendono» (*τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν*): lo stesso verbo *ὑπομένω* al participio sostantivato, ma al presente, ad indicare l'attesa della venuta di Dio stesso per tutta la durata della vita terrena del fedele fino all'incontro finale con lui, non senza una possibile allusione al suo ritorno glorioso. Nel *Martirio di Policarpo* l'attesa è già compiuta, la prova coraggiosamente superata e la ricompensa, cioè la vita eterna alla presenza del

¹⁰¹ *LSJ*, 1789, s. v. *τηρέω*, I. Cfr. p. 703, s. v. *ἐτοιμάζω*.

Signore, già reale e visibile per coloro che gli hanno reso testimonianza fino a dare la vita.

2.3.2 Clemente di Alessandria.

Pochi decenni più tardi s'incontra la testimonianza di Clemente di Alessandria. Clemente, rappresentante di una certa forma di 'gnosticismo' all'inizio del III secolo fa largo uso della parola in questione, citandola a più riprese, in diversi passi delle sue opere in contesti anche molto vari e spesso in una forma propria. Oltre ai due passi del *Protrettico* che presenteremo qui, si trovano nelle opere di Clemente almeno altre nove attestazioni: *Pedagogo*, 1,6,37,1; 2,12,129,4; 3,12,86,2; *Stromati* 2,4,15,3; 4,18,114,1; 4,22,135,3; 5,6,40,1; 6,8,68,1; *Quale ricco si salva?* 23,3. In tutti questi passi, Clemente fa un uso vario e piuttosto libero del detto in questione, che egli probabilmente riformula in modi diversi, secondo il contesto e le esigenze argomentative di ciascun passo, come mostrano anche le due occorrenze analizzate qui di seguito.

In *Protrettico* 10,94,4, Clemente è impegnato a illustrare la ricchezza dei doni che Dio fa ai suoi figli, mettendo a loro disposizione tutta la creazione e gli esseri che vi si trovano. Così conclude:

Ὅθεν ἡ γραφή εἰκότως εὐαγγελίζεται τοῖς πεπιστευκόσιν. «οἱ δὲ ἅγιοι κυρίου κληρονομήσουσι τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δύναμιν αὐτοῦ». Ποίαν, ὦ μακάριε, δόξαν, εἰπέ μοι. «ἦν ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν οὐδὲ οὖς ἤκουσεν, οὐδὲ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη· καὶ χαρήσονται ἐπὶ τῇ βασιλείᾳ τοῦ κυρίου αὐτῶν εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν»¹⁰².

L'espressione, come accennato sopra, è qui definita come proveniente dalla Scrittura (ἡ γραφή), senza ulteriori indicazioni. Anche l'espressione subito precedente οἱ δὲ ἅγιοι κυρίου κληρονομήσουσι τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δύναμιν αὐτοῦ, «i santi del Signore erediteranno la gloria di Dio e la sua potenza», non si trova in quanto tale nei testi biblici divenuti canonici e il modo in cui Clemente si esprime suggerisce che possa provenire dallo stesso scritto della successiva, dunque, forse, dall'*Apocalisse di Elia*

¹⁰² «Per questo la Scrittura, con ragione, dà la buona notizia a coloro che hanno creduto: "i santi del Signore erediteranno la gloria di Dio e la sua potenza". Quale gloria, dimmi, o beato? "Quella che occhio non ha vista, né orecchio ha udita, né è salita al cuore dell'uomo; e si rallegreranno nel Regno del loro Signore per l'eternità, amen"». Testo in Marcovich 1995, 139-140; cfr. Stählin-Treu 1972, 69; Mondésert 2004, 162-163, con traduzione francese.

antica¹⁰³. Non si trova qui il verbo ἐτοιμάζω, come invece in Paolo, Clemente di Roma ed Egesippo, per indicare l'azione di Dio che prepara i beni per i suoi eletti, né i beni stessi sono indicati con τὰ ἀγαθὰ (come in Egesippo) o con il semplice neutro ἃ (come in Paolo e in Clemente di Roma). L'eredità è invece identificata con «la gloria del Signore e la sua potenza» e i destinatari sono «i santi del Signore», cioè i credenti; di essi Clemente dice anche che «si rallegreranno nel Regno del loro Signore per l'eternità», in un versetto del quale non è chiaro se costituisca qui il seguito di «né è salita al cuore dell'uomo», tratto dalla medesima fonte, o se costituisca invece una conclusione indipendente, proveniente da altro scritto o forgiata dallo stesso Clemente. Non è possibile stabilire, dunque, con certezza se Clemente disponesse già di una formulazione di questo tipo in una fonte a noi ignota o se, più probabilmente, abbia riadattato egli stesso la citazione paolina (o della fonte di Paolo), riferendola alla gloria e potenza di Dio anziché ai beni destinati a «coloro che lo amano» (Paolo) o ai «giusti» (Egesippo) o a «coloro che lo aspettano» (Clemente di Roma).

In *Protrettico* 12,118,4 si ha tutt'altro contesto:

Παράπλει τὴν ψδὴν, θάνατον ἐργάζεται. Ἐὰν ἐθέλης μόνον, νενίκηκας τὴν ἀπώλειαν καὶ τῷ ξύλῳ προσδεδεμένος ἀπάσης ἔση τῆς φθορᾶς λελυμένος· κυβερνήσει σε ὁ Λόγος ὁ τοῦ θεοῦ, κὰν τοῖς λιμέσι καθορμίσει τῶν οὐρανῶν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Τότε μου κατοπτεύσεις τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἀγίοις ἐκείνοις τελεσθήσῃ μυστηρίοις καὶ τῶν ἐν οὐρανοῖς ἀπολαύσεις «ἀποκεκρυμμένων», τῶν ἐμοὶ τετηρημένων, «ἃ οὔτε οὓς ἤκουσεν οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνέβη τινός»¹⁰⁴.

¹⁰³ Cfr. già Stone-Strugnell 1979, 42; Mondésert 2004, 163, n. 1. Alcune ipotesi sulla provenienza della conclusione del passo di Clemente sono in Denis 2000, 613, che afferma che Clemente citava tale conclusione «croyant sans doute toujours citer s. Paul» e sembra suggerire che essa costituisse effettivamente il seguito originale della citazione paolina nella stessa *Apocalisse di Elia*. Il medesimo studio fornisce ulteriori riferimenti a opere che attestano la parola in questione nella forma 'lunga', cioè quella che include la conclusione presente in Clemente, ricordando in particolare *Epistola degli apostoli* 11 (22),11 e *Costituzioni apostoliche* 7,32,5.

¹⁰⁴ «Naviga al di là del canto, produce la morte. Se solo tu lo volessi, dopo aver vinto la distruzione ed essere stato legato al legno [della nave], sarai sciolto da ogni perdizione: ti dirigerà il Verbo di Dio e lo Spirito Santo ti farà approdare nel porto del cielo. Allora riconoscerai il mio Dio e sarai iniziato a questi santi misteri e gioirai delle "cose nascoste" nei cieli, che sono state tenute in serbo per me, "che né orecchio ha udite, né sono salite al cuore di alcuno"». Testo in Marcovich

In questo secondo passo, Clemente vuole esortare i suoi lettori ad allontanarsi dalle seduzioni del piacere, rappresentate attraverso l'immagine omerica del canto ingannevole delle sirene che cercano di conquistare Odisseo per condurlo alla perdizione: Clemente li invita invece a rivolgersi e ad affidarsi a Dio, che prepara per loro i beni misteriosi nascosti nei cieli. In questo caso, la ricompensa non si identifica né con i «beni» in generale, né con la «gloria e potenza» divine, ma proprio con «le cose nascoste nei cieli». Il riferimento 'scritturistico' è qui limitato alla definizione di ciò che Dio prepara come «cose nascoste [...] che né orecchio ha udite, né sono salite al cuore di alcuno»; non sono menzionati gli occhi.

La parola di *1Corinzi* si trova, poi, in ambito 'gnostico', intendendo tale designazione in senso più tecnico di quanto non si faccia abitualmente in riferimento a Clemente Alessandrino, a indicare i movimenti del II secolo che si fanno rientrare appunto nella categoria dello 'gnosticismo'¹⁰⁵. Se ne illustrano qui alcuni esempi, per lo più di ambiente valentiniano.

2.3.3 Scritti 'gnostici'.

Il primo autore riconducibile al pensiero 'gnostico' del quale ci si interesserà qui è il valentiniano Teodoto. Per la conoscenza di questo autore dipendiamo in modo pressoché esclusivo dallo stesso Clemente di Alessandria, che ne ha raccolto un certo numero di citazioni nell'opera nota, appunto, come *Estratti da Teodoto*. La forma letteraria dello scritto è quella di una raccolta di note riunite da Clemente¹⁰⁶; l'attuale configurazione delle stesse sarebbe dovuta a un epitomatore della sezione finale degli *Stromati*, secondo un'ipotesi di Pierre Nautin, accolta da Alain Le Boulluec e poi da Bogdan Bucur¹⁰⁷. Tale conformazione dello scritto rende spesso difficile la distinzione tra le citazioni di Teodoto e le annotazio-

1995, 141; cfr. Stählin-Treu 1972, 83; Mondésert 2004, 188, con traduzione francese.

¹⁰⁵ Per l'utilizzo del detto paolino in ambito gnostico si veda in generale Dubois 1995. Per la definizione di 'gnosticismo' e termini correlati si veda sopra la nota 4.

¹⁰⁶ Cfr. Sagnard 1948, 7-8.

¹⁰⁷ Bucur 2009, 6-28, sulla collocazione nel *corpus* clementino delle *Ipotiposi*, ma anche degli *Estratti da Teodoto* e delle *Ecloghe profetiche*, con un resoconto della storia della ricerca (pp. 6-11), con riferimento a Nautin 1976, ma anche, fra gli altri, a numerosi contributi di Le Boulluec che mostrano l'accordo di quest'ultimo con la posizione di Nautin (cfr. Bucur 2009, 10, con la n. 32).

ni e i commenti di Clemente che lo cita: a quest'ultimo si attribuisce in genere un quarto della raccolta, mentre il resto si ascrive a Teodoto. Inoltre, anche quando i passi si devono effettivamente a Teodoto, raramente si tratta di citazioni esplicite; più spesso, ci si trova di fronte a fonti valentiniane diverse, di difficile identificazione¹⁰⁸.

Il passo che qui interessa si trova nella prima (A = capitoli 1-28) delle quattro sezioni degli *Estratti da Teodoto*, identificate dagli editori sin dagli studi di Heinrici e Dibelius tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, sulla base di paralleli del *Contro le eresie* di Ireneo di Lione, e riproposte ancora da François M.-M. Sagnard¹⁰⁹. Secondo quest'ultimo, la porzione corrispondente ai capitoli 10-15, alla quale appartiene anche il nostro passo, deve annoverarsi tra quelle di cui più arduo è stabilire la paternità: Sagnard la assegna infine a Clemente, a causa, tra l'altro, delle molteplici citazioni, presso quest'ultimo, della parola di *1Cor 2,9*, presente anche qui¹¹⁰ – ma non è detto che l'argomento sia di per sé dirimente. Il passo si iscrive in ogni caso nella prospettiva delle correnti gnosticizzanti e ne utilizza il linguaggio e le forme espressive. I capitoli 10-15 costituiscono, ancora secondo Sagnard, un blocco omogeneo, che tratta della natura degli Angeli e del Figlio (10-12) e dell'essenza dei demoni e dell'anima umana (14-15), con uno sviluppo centrale (13) sul Figlio, che è non solo *Luce*, ma anche *Vita e Pane* celeste, essendo il pane l'alimento di questa vita¹¹¹. Nel capitolo 10,1-4 si trova una descrizione degli esseri ultraterreni, in un ordine ascendente: gli Angeli, gli Arcangeli, i 'Protoctisti' e il Figlio. I sette 'Protoctisti' sono i primi angeli creati, dotati del più alto grado di purezza, superato soltanto da quello del Cristo, i quali formano un tutto omogeneo e sono perfettamente identici tra loro, creati immutabili e perfetti. La nostra citazione segue subito questa sezione, in *Estratti da Teodoto* 10,5-6, e vi sono descritti il Figlio e la contemplazione perpetua di lui da parte dei Protoctisti:

5. Καὶ ὁ μὲν «Φῶς ἀπρόσιτον» εἶρηται, ὡς «Μονογενὴς» καὶ «Πρωτότοκος», «ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε καὶ οὐς οὐκ ἤκουσεν οὐδὲ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη», οὐδὲ ἔσται τις τοιοῦτος, 6. οὔτε τῶν Πρωτοκτιστῶν οὔτε ἀνθρώπων· οἱ δὲ [= οἱ Ἑπτὰ Πρωτόκτιστοι] «διὰ παντὸς τὸ Πρόσωπον τοῦ Πατρὸς βλέπουσιν» [Mt

¹⁰⁸ Dubois 2014, 172-173.

¹⁰⁹ Le sezioni si distinguono come segue: A=1-28; B=29-42; C= 43-65; D=66-86. Cfr. Sagnard 1948, 28-29, ma già Heinrici 1871; Dibelius 1908.

¹¹⁰ Sagnard 1948, 13.

¹¹¹ Sagnard 1948, 12 (corsivi di Sagnard).

18,10]. Πρόσωπον δὲ Πατρὸς ὁ Υἱός, δι' οὗ γνωρίζεται ὁ Πατήρ. – Τὸ τοίνυν ὁρῶν καὶ ὁρώμενον ἀσχημάτιστον εἶναι οὐ δύναται οὐδὲ ἀσώματον· ὁρῶσι δὲ ὀφθαλμῶ οὐκ αἰσθητῶ, ἀλλ' οἶψ παρέσχεν ὁ Πατήρ, νοερῶ¹¹².

In modo originale rispetto agli altri casi visti finora, la citazione di *1Cor* 2,9 è utilizzata in *Estratti* 10,5 per descrivere le caratteristiche del Cristo in persona: oltre che Μονογενής, 'Unigenito', e Πρωτότοκος, 'Primogenito', è egli stesso definito come ἄ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε καὶ οὐκ οὐκ ἤκουσεν οὐδὲ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη, «cose che occhio non ha viste, orecchio non ha udite, né sono salite al cuore dell'uomo». È un'immagine simile a quella che si trova in *1Tim* 6,16, dove si dice che il Cristo è ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδείς ἀνθρώπων, οὐδὲ ἰδεῖν δύναται· ᾧ τιμὴ καὶ κράτος αἰώνιον. Ἀμήν, «colui che, solo, possiede l'immortalità, che abita una luce inaccessibile, che nessun uomo ha visto né può vedere; a lui appartengono l'onore e la potenza eterna. Amen»; ma anche a quella di *Col* 1,15, dove egli è ὃς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, «colui che è immagine del Dio invisibile, primogenito di tutta la creazione». Anche qui, il Figlio è, rispettivamente, «luce» e «primogenito» e non può essere visto dall'occhio sensibile dell'uomo – l'immagine della luce è la stessa del Prologo di *Gv* 1,4-18; la «luce inaccessibile», poi, si trova anche in *Estratti* 12,3.

La conclusione del passo, in 10,6, mostra come solo le potenze celesti possano contemplare il Padre attraverso il Figlio, attraverso l'occhio intelligibile, «l'occhio dell'intelligenza» dato dal Padre stesso. Clemente prende qui in prestito il vocabolario e le espressioni propri dei valentiniani, per descrivere la conoscenza che è possibile avere del Figlio, secondo i diversi gradi della propria fede. Allo stesso modo, la distinzione tra i «chiamati» e gli «eletti» di *Estratti* 9 corrisponde a quella tra gli «psichici» e gli

¹¹² «5. E, quanto a Lui [il Figlio], è chiamato “Luce inaccessibile”, in quanto “Unigenito” e “Primogenito”, “cose che occhio non ha viste, orecchio non ha udite, né sono salite al cuore dell'uomo”: un tale essere non si troverà né presso i Protocristi, né tra gli uomini, 6. ma essi [= i Sette Protocristi] “contemplano continuamente la Faccia del Padre”: la “Faccia del Padre” è il Figlio, attraverso il quale il Padre è conosciuto. Certamente, ciò che vede, come ciò che è visto, non può essere senza figura e senza corpo: ma [i Sette] non vedono con l'occhio sensibile, ma con (l'occhio) quale lo dà il Padre, quello dell'intelligenza». Testo, con traduzione francese, in Sagnard 1948, 78-81; cfr. Sagnard 1948, 78, nella nota a *Estratti* 1-4, per lo schema degli esseri sovrumani sopra descritto.

‘pneumatici’: i primi possono conoscere il Salvatore solo indirettamente attraverso le sue parole, mentre i secondi ne hanno una visione diretta proprio attraverso l’«occhio interiore» e, tramite il Figlio, possono così conoscere anche il Padre. Anche l’espressione di Mt 18,10 «contemplano continuamente la Faccia del Padre» in *Estratti* 10,6 mostra una prossimità con i valentiniani, che ne fanno un ampio utilizzo: negli stessi *Estratti* 23,4-5 proprio questa immagine è impiegata a proposito della contemplazione del Padre da parte degli ‘eletti’ attraverso il Figlio. Lo gnostico Marco il Mago, poi, l’avrebbe utilizzata a proposito della medesima contemplazione da parte degli angeli, secondo Ireneo di Lione, *Contro le eresie* 1,14,1¹¹³.

L’espressione di 1Cor 2,9 è qui impiegata, dunque, non per descrivere l’eredità promessa da Dio ai suoi fedeli, ma per descrivere il Figlio stesso, nei suoi caratteri di essere invisibile e del quale è in generale impossibile acquisire una conoscenza sensibile. La contemplazione del Figlio e di Dio costituisce, del resto, di per sé stessa, l’eredità sperata per la vita eterna da parte dei cristiani di qualsiasi corrente o gruppo.

Per venire a un diverso contesto, ma ancora legato alla ‘gnosi’, si prenderà in esame la *Preghiera dell’apostolo Paolo*: si tratta del primo testo del primo codice ritrovato a Nag-Hammadi. Trasmessa solo in copto, certamente da un originale greco, come indica il titolo greco menzionato alla fine del testo, spiega Jean-Daniel Dubois, si può datare tra la fine del II e l’inizio del III secolo, sulla base di una certa prossimità con l’ambiente valentiniano degli *Estratti da Teodoto*, ma anche di alcune altre opere di Nag-Hammadi. I numerosi riferimenti biblici e la terminologia utilizzata ne fanno un tipico esempio di invocazione gnostica valentiniana in vista della rivelazione del Salvatore¹¹⁴. Dopo un’invocazione iniziale che chiede a Dio l’accesso ai segreti del mondo divino e l’invocazione del Nome «al di sopra di ogni altro nome» (*Fil* 2,9), che deve permettere la redenzione del corpo, dell’anima e dello spirito del fedele, comincia una terza sezione, cui appartiene anche il nostro passo, «basata sulla ripresa del centone biblico citato in 1Cor 2,9, al fine di mostrare che l’inaccessibilità del Salvatore può essere tuttavia rivelata allo gnostico almeno attraverso l’invoca-

¹¹³ Testo, con traduzione francese, in Rousseau-Doutreleau 1979, I,2, 210-211.

¹¹⁴ Quadro introduttivo in Dubois 2007, 3-6, con bibliografia. Tra i testi di Nag-Hammadi utili, per confronto, per la datazione della *Preghiera dell’apostolo Paolo*, Dubois ricorda il *Vangelo della Verità* (NHC I,3) e il *Trattato tripartito* (NHC I,5).

zione dei suoi titoli cristologici»¹¹⁵. In particolare, nel passo di *Preghiera dell'apostolo Paolo* (NHC I,1), A, 26-33 si legge:

(26) Gratificami (27) di ciò che occhio d'angelo non vedrà, (28) e di ciò che orecchio d'arconte non udrà, (29) di ciò che non salirà al cuore dell'uomo, (30) colui che è divenuto angelo, (31) e a immagine del Dio psichico, (32) dopo che fu plasmato (33) sin dall'inizio¹¹⁶.

Ancora una volta, si ha qui a che fare con una sorta di 'dono nascosto', che Dio può, e vuole, elargire al suo fedele; esso è però espresso in termini di gnosticismo valentiniano e domandato direttamente dal discepolo sotto forma di vera e propria preghiera, esplicitamente proferita. Se, poi, si sceglie di leggere il complemento «ciò che...» («occhio d'angelo non vedrà», «orecchio d'arconte non udrà», «non salirà al cuore dell'uomo») come un maschile, cioè «colui che...» – com'è in effetti possibile fare – ci si trova allora nella stessa situazione degli *Estratti da Teodoto*: le caratteristiche di impossibilità di essere visto, udito, conosciuto sarebbero attribuite a Cristo stesso e si avrebbe dunque un'allusione alla venuta del Salvatore, al quale si riferiscono le linee seguenti¹¹⁷.

Questo esempio e il precedente mostrano quindi che, in un ambiente 'gnostico' (anche qualora si attribuisca *Estratti* 10,5 a Clemente), la parola di *1Cor* 2,9, che indicava probabilmente in un primo tempo l'eredità offerta da Dio agli uomini, è stata letta in riferimento al Salvatore, che ha così assunto egli stesso le caratteristiche espresse da questa sentenza sapienziale. Si noterà, d'altra parte, che nella *Preghiera* la prospettiva è rovesciata rispetto a quella degli *Estratti*: se questi ultimi fanno riferimento a una contemplazione del Padre attraverso il Figlio da parte degli angeli, che sono quindi visti positivamente e ammessi alla presenza dell'Altissimo, la *Preghiera*, al contrario, nega proprio agli angeli tale visione beata; queste creature sono associate agli arconti, cioè alle potenze dipendenti dal Demiurgo, e l'autore della preghiera chiede proprio di poter accedere a quella conoscenza di Dio che a queste ultime creature 'psichiche' non può essere accordata.

¹¹⁵ Cfr. Dubois 2007, 3, anche per la citazione.

¹¹⁶ Il testo è qui citato sulla base della traduzione francese di Dubois 2007, 9. Si rinvia alla monografia (nota 35) per la citazione e la discussione del passo nell'originale copto. Testo copto e traduzione inglese a cura di Mueller in *Attridge* 1985, 5-11 per la *Preghiera dell'apostolo Paolo*, 8-9 per questo passo. Traduzione francese in Dubois 2007, 7-10 per quest'opera, 9 per il passo qui riportato.

¹¹⁷ Cfr. Dubois 2007, 9, nota ad A, 27-29.

Come ultimo esempio di testo di ascendenza gnostica, ricordiamo ancora il *Vangelo secondo Giuda* 47, in particolare 47,10-13 per la citazione del nostro detto. Si tratta del più celebre degli apocrifi cristiani trasmessi nel manoscritto copto noto come *Codex Tchacos*, databile nella prima metà del IV secolo, ma forse già agli ultimi decenni del terzo. Quest'opera vi si trova insieme alla *Lettera di Pietro a Filippo* e a *Giacomo* o (*Prima Apocalisse di Giacomo*, entrambi già noti dai ritrovamenti di Nag-Hammadi, nonché al prima sconosciuto *Libro di Allogene*. Il *Vangelo secondo Giuda* (nei fogli 33-58 del manoscritto) è stato quasi certamente tradotto da un originale greco. Ireneo di Lione, *Contro le eresie* 1,31,1¹¹⁸, intorno al 180 d. C., attribuisce agli gnostici successivamente definiti 'cainiti' (per esempio da Epifanio di Salamina) la lettura di un *Vangelo di Giuda*, che gli editori ritengono essere fondamentalmente lo stesso testo ritrovato nel *Codex Tchacos*. Nonostante le molteplici difficoltà e incertezze che presenta la corretta comprensione e interpretazione di quest'opera, è probabile che essa sia ambientata negli ultimi tre o quattro giorni della vita terrena di Gesù (non è sicuro se il giorno di Pasqua sia incluso o meno). Al centro del racconto si trova un lungo dialogo tra Gesù e il solo Giuda Iscariota (44,15-53), all'interno del quale si inserisce anche il passo qui riportato: Gesù svela a Giuda che egli sarà maledetto dagli altri discepoli, ma che alla fine prevarrà su di loro, e ne fa il destinatario eletto di una conoscenza iniziatica di contenuto sethiano di tipo cosmogonico e antropogonico. Giuda è rappresentato come colui che sacrificherà il corpo materiale di Gesù, portatore del suo essere spirituale, e come il perfetto gnostico («colui al quale tutto è stato detto», 57,15), peraltro destinatario di una visione divina (57,21-26-58,1-2). Il testo si conclude con il racconto del tradimento¹¹⁹. L'espressione di *1Cor* 2,9 è dunque proferita qui da Gesù stesso nel corso del dialogo con Giuda, in *Vangelo di Giuda* 47,10-13:

¹¹⁸ Rousseau-Doutreleau 1979, 386-387.

¹¹⁹ Sulle complesse e alterne vicende del *Codex Tchacos* si veda l'introduzione di Kasser in Kasser-Wurst 2007, 1-25. Per l'analisi codicologica, cfr. Wurst in Kasser-Wurst 2007, 27-33, in particolare 27, per la datazione, e 29, dove lo studioso osserva che in origine questo manoscritto doveva contenere almeno cinque trattati. Cfr. Kasser-Wurst 2007, 177-182, per l'introduzione al *Vangelo di Giuda*, compreso il riepilogo del contenuto dell'opera qui sopra ricordato, con bibliografia.

(1) [...] Disse (2) Gesù: «[Vieni], che io ti istruisca (3) sulle [---] che (4) [nessun?] uomo vedrà (mai). (5) Poiché esiste un Eone grande (6) e sconfinato, del quale (7) nessuna generazione d'angeli (8) poté (?) vedere l'estensione, [nel] quale (9) si trova il grande [Spirito] invisibile, (10) che nessun occhio d'[angelo] (11) ha mai visto, che nessun pensiero del cuore (12) ha mai abbracciato e che non è mai stato (13) chiamato con alcun nome». (14) E una nube luminosa (15) apparve in quel luogo. (16) Ed egli disse: «Che sia (17) un angelo, per essere il mio (18) aiutante!». E un grande angelo, (19) l'Autogenerato, il dio (20) della luce, emerse dalla (21) nube [...]»¹²⁰.

Ancora una volta, come in *Estratti da Teodoto* e nella *Preghiera di Paolo*, la parola è utilizzata a proposito della rivelazione della trascendenza divina e, come nella *Preghiera di Paolo*, sembrano esserci due diverse categorie di esseri sovrumani – nel *Vangelo di Giuda* si tratta di due diverse classi di angeli –, l'una, inferiore, legata al Demiurgo, l'altra, più alta, connessa con Gesù e quindi con il Padre e Dio superiore.

3. 1 Cor 2,9 vs. Mt 13,16: la prospettiva di Egesippo.

L'analisi delle testimonianze antiche sulla parola di *1Cor 2,9* permette di meglio comprendere la posizione di Egesippo su di essa e l'utilizzo che questo autore ne fa nel frammento al quale ci stiamo interessando. Si rileggerà, dunque, questo passo degli Ὑπομνήματα alla luce del contesto che si è sin qui delineato e si tratteranno, infine, alcune osservazioni sul significato del frammento nel pensiero di Egesippo e sulla collocazione di esso nell'insieme dei passi pervenuti, con uno sguardo sul più ampio contesto storico e teologico della sua epoca.

3.1 L'opposizione di *1Cor 2,9* a *Mt 13,16* in Egesippo.

Si è visto sopra come Egesippo contrapponga all'espressione sapienziale di *1Cor 2,9* la parola attribuita a Gesù in *Mt 13,16*:

ὁμῶν δὲ μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὅτι βλέπουσιν καὶ τὰ ὤτα ὑμῶν ὅτι ἀκούουσιν.

Beati i vostri occhi poiché vedono e le vostre orecchie poiché odono.

¹²⁰ In Kasser-Wurst 2007: 184-235 testo copto (Kasser, Wurst) e traduzione inglese (Meyer, Gaudard); 237-252 traduzione francese (Kasser). Traduco dalla versione inglese, a p. 213; cfr. la versione francese a p. 246.

Il testo di *Matteo* esplicita il significato causale, dicendo appunto ὅτι βλέπουσιν e ὅτι ἀκούει, «*poiché vedono*» e «*poiché odono*», mentre Egesippo cita una forma del detto con due participi attributivi, οἱ βλέποντες e τὰ ἀκούοντα, ma il senso dell'espressione è senz'altro lo stesso: il discepolo e il credente hanno accesso alla conoscenza di Cristo e di Dio. Nel seguito del passo di *Matteo*, in *Mt* 13,17, si legge poi:

ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν ὅτι πολλοὶ προφήται καὶ δίκαιοι ἐπεθύμησαν ἰδεῖν ἃ βλέπετε καὶ οὐκ εἶδαν, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε καὶ οὐκ ἤκουσαν¹²¹.

Tale espressione rievoca il passo di *Is* 52,15 LXX che Origene e Girolamo riconoscevano come possibile fonte di *1Cor* 2,9. Egesippo potrebbe inoltre avere presenti eventuali passi analoghi a quello di *Matteo*, come quello quasi parallelo di *Lc* 10,23-24. Dopo il discorso sulla rivelazione riservata ai piccoli e sulla conoscenza del Padre che è possibile raggiungere soltanto attraverso il Figlio, *Luca* aggiunge:

²³Καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς κατ' ἰδίαν εἶπεν· «μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ οἱ βλέποντες ἃ βλέπετε. ²⁴λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ προφήται καὶ βασιλεῖς ἠθέλησαν ἰδεῖν ἃ ὑμεῖς βλέπετε καὶ οὐκ εἶδαν, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε, καὶ οὐκ ἤκουσαν»¹²².

Nel contesto di *Matteo*, del resto, seguono subito le parabole del seminatore (*Mt* 13,18-23), della zizzania (*Mt* 13,24-30), del granello di senape (*Mt* 13,31-32), del lievito (*Mt* 13,33). Fatti tutti i dovuti *distinguo*, il tema centrale è sempre quello del Regno di Dio e della possibilità che esso si affermi o meno a seconda che l'uomo presti o non presti ascolto alla sua parola e alla rivelazione del suo messaggio di salvezza, che egli rivolge a tutti.

3.2 Logica e prospettiva di Egesippo.

Egesippo sembra dunque prendere posizione a favore di una forma di rivelazione accessibile a tutti e che non sia riservata a un momento futuro,

¹²¹ «In verità, io vi dico, molti profeti e giusti hanno desiderato vedere le cose che voi vedete, e non le hanno viste, udire le cose che voi udite, e non le hanno udite».

¹²² «²³E, rivolgendosi ai discepoli, disse loro, in disparte: “beati gli occhi che vedono le cose che voi vedete. ²⁴Vi dico, infatti, che molti profeti e re vollero vedere le cose che voi vedete, e non le videro, udire le cose che voi udite, e non le udirono”».

ma disponibile già nel tempo presente, grazie al messaggio offerto dal Salvatore nel corso della sua prima venuta terrena. Si è visto come, al contrario, molte delle attestazioni di *1 Cor 2,9* siano connesse con la promessa di una salvezza futura, costituita dai «beni» che Dio ha preparato – siano essi i beni in generale, la gloria e potenza di Dio, il Salvatore stesso – ma che non sono (o non sono facilmente) raggiungibili nell'immediato. Tale eredità è inoltre spesso destinata a qualcuno in particolare: coloro che amano Dio, coloro che lo attendono, i santi, i giusti, e così via.

Ora, in quale contesto può dunque Egesippo aver conosciuto la sentenza di *1 Corinzi* ed essere stato indotto a confutarla? Si osserverà innanzi tutto che tale sentenza era connessa già anticamente alla sospetta *Apocalissi di Elia* e la citazione di essa da parte di Paolo finì col risultare problematica nel momento in cui il canone cristiano delle 'Scritture ispirate' cominciò a fissarsi in modo sempre più certo, come emerge dalle testimonianze di Origene e, soprattutto, di Girolamo sopra analizzate. È vero pure, tuttavia, che gli autori precedenti a questi ultimi non sembrano mostrare particolare imbarazzo rispetto a questo detto, ma, al contrario, lo citano e lo utilizzano regolarmente: così per il *Vangelo di Tommaso*, Clemente di Roma, lo Pseudo-Clemente di Roma, il *Martirio di Policarpo*, ancor più Clemente di Alessandria, per portare solo alcuni esempi. In effetti, ancora nella seconda metà del II secolo, quando scrive Egesippo, il canone è tutt'altro che stabilmente fissato; esso comincia appena a prendere forma attraverso qualche preferenza accordata ai vangeli poi divenuti canonici, come mostrano Papia di Ierapoli (collocabile nella prima metà del II secolo), e poi Giustino Martire (morto intorno al 165). Il primo fa riferimento alle tradizioni orali ricevute attraverso i 'presbiteri', discepoli diretti degli apostoli, e, solo secondariamente, a quanto era stato messo per iscritto di ciò che il Signore aveva detto e compiuto, menzionando tra l'altro le composizioni di 'Marco' e di 'Matteo'¹²³. Il secondo menziona la trasmissione di alcune 'memorie' (ἀπομνημονεύματα) degli apostoli e del 'vangelo', non ancora nel senso tecnico di opere necessariamente scritte e, soprattutto, fissate in un canone, che questo termine assumerà in seguito¹²⁴. D'altra parte, però, lo stesso Egesippo, secondo

¹²³ Cfr. *Esposizione degli oracoli del Signore* in Eusebio, *HE* 3,39,1-17, particolarmente 3,39,14-16. Testo, traduzione e commento in Norelli 2005, 230-239 (testo e traduzione); 238-335 (nota introduttiva e note di commento).

¹²⁴ Si pensi ai celebri passi di *I Apologia* 66,3 e 67,3 (Minns-Parvis 2009, 257 e 259) e di *Dialogo con Trifone* 100,1 e 3 (Bobichon 2003, 1, 452-455).

Eusebio, *HE* 4,22,9, «facendo un'attenta analisi riguardo ai cosiddetti apocrifi, ricorda che alcuni di questi furono composti ai suoi tempi da alcuni eretici¹²⁵»: anche se il nostro autore non doveva ancora utilizzare il termine 'apocrifo' nel senso tecnico che esso avrà più tardi, questa testimonianza indica comunque che egli doveva avere un interesse a mostrare che alcuni scritti erano segreti, nascosti, non autentici, recenti (se non contemporanei), nonché composti da 'eretici'. A causa di queste caratteristiche, tali scritti si opponevano alla Scrittura legittima e autenticamente ispirata, alla sua antichità e al suo carattere originario, esattamente nello stesso modo in cui le 'eresie' si opponevano alla 'grande Chiesa'. Egesippo doveva avere, dunque, una certa sensibilità per la natura legittima o illegittima, ispirata o meno, delle opere con le quali veniva in contatto.

È inoltre importante ricordare che sin dall'inizio dell'era cristiana si sono cominciati a ricercare, nella Scrittura giudaica poi divenuta l'AT, tutti quei passi che potevano riferirsi a Cristo. Più in particolare, in alcune correnti e gruppi, l'accordo tra l'antica Scrittura e le parole del Cristo è divenuto il criterio fondamentale per distinguere i testi che si potevano e dovevano accogliere da quelli che bisognava rifiutare: si pensi alla *Lettera a Flora* di Tolomeo, discepolo di Valentino, che è di fatto un trattato che interpreta la 'Bibbia' giudaica sforzandosi di trovare un modo per leggerla pur essendo cristiani. In Tolomeo la corrispondenza con il vangelo, nei suoi diversi gradi, è proprio ciò che permette di stabilire quali passi della Legge sono perfettamente conformi ad esso e vanno quindi mantenuti, quali mescolano insieme parole ispirate e parole false e devono quindi essere accolti solo in parte, quali, infine, si discostano del tutto dal vangelo e sono quindi da abbandonare completamente, non essendo per nulla ispirate dal Dio superiore, Padre di Gesù¹²⁶. Ora, Egesippo sembra avere un'analogia preoccupazione 'canonica', poiché anch'egli attribuisce una certa importanza all'accordo tra la Scrittura giudaica e la Parola del Signore, cioè del Cristo, come mostrano alcuni dei suoi frammenti. La fondamentale differenza è che le due, in Egesippo, vanno sempre e comunque insieme, confermandosi e avvalorandosi a vicenda. Nel passo citato da Eusebio in *HE* 4,22,3, egli tiene, infatti, a sottolineare che in tutte le

¹²⁵ Καὶ περὶ τῶν λεγομένων δὲ ἀποκρύφων διαλαμβάνων, ἐπὶ τῶν αὐτοῦ χρόνων πρὸς τινῶν αἰρετικῶν ἀναπεπλάσθαι τινὰ τούτων ἱστορεῖ. Testo in Schwartz-Mommsen 1903, 372-373.

¹²⁶ La *Lettera a Flora* di Tolomeo è citata in Epifanio di Salamina, *Panarion* 33,3-7. Testo greco, con traduzione italiana, in Simonetti 1993, 267-281.

successioni – cioè in tutte le sedi episcopali dove vige la legittima successione apostolica – e in tutte le città – cioè in tutte le Chiese da lui visitate –, «avviene così come predicano la Legge e i Profeti e il Signore»: ἐν ἐκάστη δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἐκάστη πόλει οὕτως ἔχει ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφήται καὶ ὁ Κύριος¹²⁷. La veridicità della dottrina professata, che va di pari passo con la legittimità dell'autorità episcopale, è garantita dalla sua conformità a «la Legge e i Profeti e il Signore»: Scrittura giudaica e Parola evangelica costituiscono un unico, coerente e indissolubile insieme al quale è necessario rimanere fedeli per promulgare il solo autentico messaggio cristiano, verisimilmente in opposizione a credenze false e ingannevoli che si basano, invece, su scritti 'falsamente cristiani', solo più tardi definiti propriamente come 'apocrifi'. Nella stessa logica, nel passo citato da Gobar, la falsità e il carattere menzognero di *1Cor 2,9* – o meglio della sua interpretazione gnostica – sono dimostrati precisamente dal suo disaccordo rispetto al versetto di *Mt 13,16*: quest'ultimo è presentato come conforme a ciò che dicono «le Scritture divine e il Signore» (τῶν τε θεῶν γραφῶν καὶ τοῦ Κυρίου λέγοντος, κ. τ. λ.), mentre si sottintende che il primo non lo sia. Il modo di esprimersi di Egesippo sembra presupporre e sostenere l'esistenza di un accordo totale e assoluto tra «la Scrittura», cioè la Scrittura giudaica, e «il Signore», ovvero il vangelo di Cristo, ciò che ben si comprende in un ambiente cristiano ancora molto legato alle proprie radici giudaiche. Tutto ciò che sembra opporsi all'una o all'altro, ovvero ad entrambi intesi come un insieme indissociabile, è rifiutato come falso, ingannevole e sospetto.

Non ci si potrà dunque meravigliare che Egesippo non abbia simpatia per un detto che si riteneva provenire da uno scritto già ritenuto 'apocrifo' dagli stessi ebrei, quale doveva essere l'*Apocalisse di Elia*. Ciò sarà poi ancor più vero, nel caso in cui Egesippo considerasse questa parola come priva di connessioni con la predicazione del Salvatore e legata, invece, al filone di pensiero 'paolino' in senso lato che si richiamava a *1Cor 2,9*, che non doveva godere di grande popolarità in un ambiente 'giudeo-cristiano' che aveva, invece, come suo principale riferimento Giacomo il Giusto, Fratello del Signore, considerato come il primo vescovo di Gerusalemme¹²⁸. Si ricorderà, inoltre, che nella lista delle 'eresie' cristiane stilata da

¹²⁷ Testo in Schwartz-Mommsen 1903, 370-371.

¹²⁸ Per il frammento su Giacomo il Giusto, Fratello del Signore, si veda sopra, la nota 40, con riferimenti.

Egesippo¹²⁹, figura, tra gli altri, il gruppo dei Μαρκιανισταί, «Marcianisti», da identificarsi con ogni probabilità con i Marcioniti, cioè i discepoli di Marcione. Ora, questo 'eretico' basava tutta la sua teologia proprio su una radicalizzazione della dottrina della salvezza di Paolo fondata sulla grazia, arrivando ad escludere dal *Vangelo secondo Luca* – il solo che egli prendesse in considerazione, ritenendolo appunto ispirato da Paolo – tutte le sezioni connesse con l'AT. Non è dunque impossibile che Egesippo conoscesse teologie riconducibili a un paolinismo 'estremista' come quello di Marcione e che avesse tutto l'interesse ad opporvisi. Si è visto, d'altronde, come Paolo e, in particolare, la prospettiva teologica a lui connessa che si rifaceva a *1Cor 2,9* fossero in effetti ritenuti autorevoli e ampiamente utilizzati da quegli stessi 'gnostici' che il nostro autore era impegnato a confutare. Se già il passo degli *Estratti da Teodoto 10,5* alludeva a *1Timoteo* e a *Colossesi*, ancor più eloquente è quello, stavolta certamente valentiniano¹³⁰, di *Estratti 23,2-3*. Si afferma qui che «Gesù è emesso come un Paraclito per l'Eone che ha trasgredito'. A immagine del Paraclito, Paolo è divenuto l'Apostolo della resurrezione»¹³¹, Ἰησοῦς προβάλλεται Παράκλητος τῷ παρελθόντι αἰώνι. ἐν τύπῳ δὲ Παρακλήτου ὁ Παῦλος ἀναστάσεως Ἀπόστολος γέγονεν – segue la spiegazione sull'interpretazione gnostica della predicazione di Paolo sui due diversi livelli pneumatico e psichico. Una simile contaminazione di Paolo con i gruppi 'eretici', della quale questo passo di *Estratti* non è che una delle molte testimonianze, non poteva che aumentare i sospetti di Egesippo al suo riguardo. Il detto evangelico di *Mt 3,16* era, da questo punto di vista, molto più rassicurante, oltre che meglio capace di rappresentare la concezione della salvezza propria del nostro autore e del suo ambiente. Non è un caso che Egesippo abbia scelto, tra tutti, come suo riferimento proprio il *Vangelo di Matteo*, il quale era non solo il più vicino alle origini giudaiche del cristianesimo e il più adatto a confutare Paolo, ma anche quello che circolava nelle regioni della Siria, in particolare di Antiochia, e del Nord della Galilea, alle quali probabilmente Egesippo non era estraneo¹³².

¹²⁹ HE 4,22,5, cfr. Schwartz-Mommsen 1903, 370-373.

¹³⁰ Cfr. Sagnard 1948, 28-33.

¹³¹ Passo in Sagnard 1948, 107.

¹³² Sull'origine orientale di Egesippo si veda *supra*, p. 245, con la nota 38.

3.3. Conclusioni. Il frammento di Egesippo citato da Stefano Gobar in Fozio, *Biblioteca* 232, 288b 8-16 in rapporto con gli altri frammenti.

In conclusione, nonostante la povertà delle informazioni contestuali fornite da Stefano Gobar, si può affermare con una certa sicurezza che il contesto argomentativo all'interno del quale Egesippo sviluppava la sua riflessione sul passo di *1Cor* 2,9 e su *Mt* 13,16 doveva essere quello di un discorso polemico, contro un'interpretazione segreta, probabilmente di tendenza gnostica, del primo dei due versetti. Se la testimonianza di Gobar è affidabile, questo frammento si rivela quindi importante, poiché è il solo che mostri Egesippo, per così dire, 'in azione', impegnato a confutare una posizione contraria alla propria e a quella del suo gruppo, sulla base dell'interpretazione di detti celebri, o persino 'biblici', dei quali egli discute il valore, il significato e probabilmente l'autenticità. La riflessione di Egesippo si inserisce quindi, in questo senso, nello stesso dibattito riguardante l'equazione 'parole di Gesù = verità' del quale testimonia il valentiniano Tolomeo, ma anche, sul fronte opposto, Ireneo di Lione¹³³.

Allo stesso modo, l'opposizione 'Matteo - Paolo', 'giudeo-cristianesimo - paolinismo' è il tema di un altro grande dibattito del II secolo e questo frammento mostra che Egesippo vi ha probabilmente preso parte e posizione, verisimilmente in funzione anti-valentiniana. Come ha mostrato l'impiego di *1Cor* 2,9 negli *Estratti da Teodoto* e, ancor più, nella *Preghiera di Paolo*, nel *Vangelo di Giuda*, ma anche, già prima, nel *Vangelo di Tommaso*, esisteva un'interpretazione di questo detto che gli avversari di Egesippo avevano fatto propria e ciò rende comprensibile che egli si impegni a confutarlo. La lettura gnostica del detto spostava, infatti, il problema delle condizioni dell'accesso al trascendente e alla conoscenza di Dio da un piano che potremmo chiamare 'cronologico', riguardante tutti i fedeli e, potenzialmente, persino tutti gli esseri umani - cioè se, per esempio, tale conoscenza possa essere acquisita già in terra, oppure dopo

¹³³ Si pensi, per esempio, a *Contro le eresie* 1,8-9, sulle esegesi gnostiche, con il celebre paragone del mosaico di 1,8,1: come in un mosaico è possibile spostare i tasselli facendo maldestramente apparire l'immagine di un cane o di una volpe laddove la raffigurazione originale rappresentava un re, così le false esegesi degli gnostici utilizzano le parole del Signore ridisponendole e interpretandole a proprio modo, così da far loro sostenere ciò che a essi interessa, ovvero le loro false dottrine, al posto del messaggio autentico del Signore, che questi aveva appunto espresso e trasmesso attraverso quelle medesime parole. Testo, con traduzione francese, in Rousseau-Doutreleau 1979, 112-153, 112-117 per 1,8,1.

la morte o ancora alla fine del mondo – a un piano ‘assoluto’, nel quale ci si chiede non ‘quando’ una simile conoscenza possa essere raggiunta, ma ‘a quali condizioni’ ed eventualmente ‘da chi’ essa sia raggiungibile, presupponendo che venga accordata ad alcuni e non ad altri¹³⁴.

Tale problematica è probabilmente legata in Egesippo anche alla questione delle modalità con cui avviene l'accostamento al divino e di quali autorità possano e debbano regolamentarla e farsene garanti. Vista l'attenzione di questo autore per le successioni episcopali, nonché per il legame tra successione legittima e trasmissione della retta dottrina che egli tiene a sottolineare – e che comincia ad affermarsi più saldamente, in modo particolare a Roma, proprio nel periodo a lui contemporaneo – non è improbabile che la sua refutazione degli ‘gnostici’ includesse anche il rifiuto dell'adozione di una gerarchia ecclesiastica iniziatica e ‘nascosta’, che istruiva ad un cammino segreto e ‘superiore’ percorribile solo da alcuni. Al contrario, Egesippo doveva collocarsi tra coloro che sostenevano il rafforzamento dell'autorità degli ‘episcopi’, poi ‘vescovi’, sempre più caratterizzati in senso ‘monarchico’, che dovevano tra l'altro promuovere e difendere un accesso pubblico e aperto a tutti alla ‘tradizione legittima’ risalente al Salvatore e quindi alla conoscenza di Dio e, infine, alla salvezza.

Notiamo, in ultimo, che l'opposizione proposta da Egesippo tra le due parole sapienziali di *1Corinzi* e di *Matteo* potrebbe costituire un indizio dell'esistenza di due diverse esegesi del medesimo versetto biblico di *Is* 52,15 *LXX*, interpretato in due modi opposti che ne sottolineino, rispettivamente, due diversi aspetti; tali esegesi avrebbero preceduto il dibattito del II secolo, che ne costituirebbe la sola traccia rimasta. Allo stesso modo, le diverse parole conclusive del passo di *1Corinzi*, riguardanti i destinatari dei beni promessi, potrebbero essere il segno della presenza, di nuovo, di diverse esegesi di uno stesso passo biblico, oppure dell'esistenza di differenti combinazioni tra «ciò che occhio non ha visto...» e altri passi, ciò che meriterà ulteriore indagine. In tale prospettiva, si osserverà che una conclusione del detto costituita da una citazione o da un'allusione biblica avrà una maggior probabilità di essere antica che non una conclusione forgiata in modo intenzionale da un particolare autore o dal suo ambiente.

¹³⁴ È tuttavia importante ricordare che il carattere elitario della salvezza presso i gruppi cristiani ‘gnostici’ antichi, in particolare presso i valentiniani, è stata recentemente messa in discussione. Si veda per esempio Dubois 2014.

I risultati del presente studio avvalorano ancora una volta l'idea che l'opera di Egesippo abbia avuto uno scopo polemico, in chiave eresiologica, e, probabilmente, 'canonico' in senso ampio. Di nuovo si conferma la lettura complessiva dei frammenti di Egesippo come opera di un autore impegnato ad assumere una posizione dottrinale ed ecclesiologica ben chiara e definita in quel contesto teologico, religioso e culturale estremamente vario, articolato e complesso che è il cristianesimo del II secolo.

* * *

Bibliografia

- Acquafredda 2015 = M. R. Acquafredda, *Un documento inesplorato: il pinax della Biblioteca di Fozio*, con una nota di A. Zumbo, Bari 2015.
- Antonelli 2011 = C. Antonelli, *Hégésippe chez Eusèbe*, *Histoire Ecclésiastique*, IV, 21-22 : Διαδοχή et origine des hérésies, «Apocrypha» 22, 2011, 185-232.
- Antonelli 2018 = C. Antonelli, *La construction de la mémoire des « origines » chez Hégésippe : Jérusalem et la famille de Jésus, Corinthe et Rome et ses apôtres et disciples*, in *Memory and Memories in Early Christianity*. Proceedings of the International Conference Held at the Universities of Geneva and Lausanne (June 2-3, 2016) (WUNT 398), Tübingen 2018, 219-257.
- Antonelli 2019 = C. Antonelli, *James the Just's Death according to Hegesippus (Eusebius of Caesarea, Ecclesiastical History 2,23,10-18). Narrative Construction, Biblical Testimonia and Comparison with the Other Known Traditions*, in *From Jesus to Christian Origins*. Second Annual Meeting of Bertinoro (1-4 October, 2015) (JAOC 16), Turnhout 2019, 373-401.
- Antonelli 2021 = C. Antonelli, *Il modello eresiologico di Egesippo e le sue radici nella storia d'Israele. Dalle αἰρέσεις giudaiche a quelle cristiane*, in *La chiesa al posto d'Israele? La nascita di un'ideologia nella separazione tra cristiani ed ebrei nel II / III secolo*, Brescia 2021 (anche ebook 2020).
- Antonelli [forthcoming] = C. Antonelli, *La mémoire oubliée des origines chrétiennes. Les fragments d'Hégésippe entre histoire et légende (Instrumenta Patristica et Medioevalia)*, Turnhout [in preparazione].
- Attridge 1985 = H. W. Attridge, *Nag Hammadi Codex I (the Jung Codex) (The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Studies 22)*, Leiden 1985.
- Bardy 1947 = G. Bardy, *Le florilège d'Étienne Gobar*, «REByz» 5, 1947, 5-30.
- Bardy 1949 = G. Bardy, *Sur Étienne Gobar : compléments et corrections*, «REByz» 7, 1949, 51-52.
- Bekker 1824-1825 = I. Bekker, *Photii Bibliotheca*, 1-2, Berolini 1824-1825.
- Berger 1978 = K. Berger, *Zur Diskussion über die Herkunft von 1 Cor 2,9*, «NTS» 24, 1978, 270-283.
- Bettiolo-Giambelluca Kossova-Leonardi-Norelli-Perrone 1995 = P. Bettiolo - A. Giambelluca Kossova - C. Leonardi - E. Norelli - L. Perrone, *Ascensio Isaia. Textus (CCh Series apocryphorum 7)*, Turnhout 1995.

- Bianchi-Schiano 2019 = N. Bianchi - C. Schiano (curr.), *Fozio, Biblioteca*, introduzione di L. Canfora, nota sulla tradizione manoscritta di S. Micunco, 1-2, Pisa 2019².
- Bobichon 2003 = Ph. Bobichon, *Justin martyr, Dialogue avec Tryphon*, édition critique, traduction, commentaire (*Paradosis* 47), 1-2, Fribourg (Suisse) 2003.
- Bossina 2016 = L. Bossina, *Introduzione. Per una lettura della Biblioteca di Fozio*, «RSCr» 13/1, 2016, 3-20.
- Bucur 2009 = B. G. Bucur, *Angelomorphic Pneumatology. Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses (Supplements to VChr 95)*, Leiden 2009.
- Burini 1998 = C. Burini, *Policarpo di Smirne. Lettera ai Filippesi. Martirio*, introduzione, versione, commento (*Scritti delle origini cristiane* 26), Bologna 1998.
- Camelot 1958³ = P.-Th. Camelot, *Ignace d'Antioche, Lettres. Polycarpe de Smyrne. Martyre de Polycarpe (SC 10 bis)*, Paris 1958³.
- Canfora 2016 = L. Canfora, *Non esiste l'«ambasceria in Assiria»*, «RSCr» 13/1, 2016, 21-34.
- Canfora 2019 = L. Canfora, *Introduzione: «Thesaurus insignis, non liber»*, in Bianchi-Schiano 2019, XI-LXIV.
- Constas 2002 = N. Constas, *An Apology for the Cult of Saints in Late Antiquity: Eustratius Presbyter of Constantinople, «On the State of Souls after Death» (CPG 7522)*, «JECS» 10, 2002, 267-285.
- Cramer 1844 = J. A. Cramer, *Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum*, 5, *Catena in Sancti Pauli epistolas ad Corinthios*, Oxonii 1844 (ristampa: Hildesheim 1967).
- Dal Santo 2012 = M. Dal Santo, *Debating the Saints' Cult in the Age of Gregory the Great*, Oxford 2012.
- Deconick 2006 = A. D. Deconick, *The Original Gospel of Thomas in Translation, with a Commentary and New English Translation of the Complete Gospel (Early Christianity in Context, Library of New Testament Studies 287)*, London 2006.
- Denis 2000 = A.-M. Denis (cur.), *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique : pseudépigraphes de l'Ancien Testament*, 1, Turnhout 2000.
- Dibelius 1908 = O. Dibelius, *Studien zur Geschichte der Valentinianer*, «ZNTW» 9, 1908, 230-247.
- Dubois 1995 = J.-D. Dubois, *L'utilisation gnostique du centon biblique cité en 1 Corinthiens 2,9*, in «*Selon les Septante*», Hommage à Marguerite Harl (*La Bible d'Alexandrie*), Paris 1995, 371-379.
- Dubois 2007 = J.-D. Dubois, *Prière de l'apôtre Paul (NHC I,1)*, in *Écrits gnostiques: la bibliothèque de Nag Hammadi*, édition publiée sous la direction de J.-P. Mahé et de P.-H. Poirier; index établis par E. Créteur (*Bibliothèque de la Pléiade* 538), Paris 2007, 1-10.
- Dubois 2014 = J.-D. Dubois, *La figure d'Adam dans les Extraits du gnostique valentinien Théodote*, «*Apocrypha*» 25, 2014, 171-180.

- Fitzmyer 2008 = J. A. Fitzmyer, *First Corinthians*, a New Translation with Introduction and Commentary (*The Anchor Yale Bible* 32), New Haven (Connecticut) - London 2008.
- Frankfurter 1993 = D. Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt: the Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity (Studies in Antiquity and Christianity)*, Minneapolis 1993.
- Field 1875 = *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, post Flaminium Nobilium, Drusium, et Montefalconium, adhibita etiam versione Syro-Hexaplari concinnavit, emendavit, et multis partibus auxit Fr. Field, 1-2, Oxonii 1875 (ristampa: Hildesheim 1964).
- Geerard, CPG = M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum. Qua optima quaeque scriptorum Patrum Graecorum recensiones a primaevae saeculis usque ad octavum commode recluduntur*, 1-7 (*CCh Claves*), Turnhout 1974-2003 (e supplementi).
- Geerard, CANT = M. Geerard, *Clavis apocryphorum Novi Testamenti (CCh Claves)*, Turnhout 1992.
- Gianotto 1999 = C. Gianotto, *Apocalisse di Elia in Apocrifi dell'Antico Testamento (Biblica 7)*, 3, Brescia 1999, 109-154.
- Grosso 2011 = M. Grosso, *Vangelo secondo Tommaso*, introduzione, traduzione e commento (*Classici* 12), Roma 2011.
- Gryson-Deproost-Coulie 1999 = *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaie*, Introduction par R. Gryson, *Livres XVI-XVIII*, Texte établi par R. Gryson et C. Gabriel, avec la collaboration de H. Bourgeois et H. Stanjek (*Vetus latina: die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel* 36), Freiburg 1999.
- Haelewyck, CAVT = J.-C. Haelewyck, *Clavis apocryphorum Veteris Testamenti (CCh Claves)*, Turnhout 1998.
- Halkin 1963 = F. Halkin, *La date de composition de la «Bibliothèque» de Photius remise en question*, «AB» 81, 1963, 414-417.
- Harnack 1897 = A. von Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, 2, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, 1, *Die Chronologie der Literatur bis Irenaeus*, Leipzig 1897.
- Harnack 1923 = A. von Harnack, *The 'Sic et Non' of Stephanus Gobarus*, «HTHR» 16,3, July 1923, 205-234.
- Hartog 2016 = P. Hartog, *1 Corinthians 2:9 in the Apostolic Fathers*, in *Intertextuality in the Second Century (The Bible in Ancient Christianity 11)*, Leiden-Boston 2016, 98-125.
- Heinrici 1871 = C. F. G. Heinrici, *Die valentinianische Gnosis und die Heilige Schrift: eine Studie*, Berlin 1871.
- Hemmer 1926 = H. Hemmer, *Les Pères apostoliques*, 2, *Clément de Rome, Épître aux Corinthiens. Homélie du II^e siècle*, texte grec, traduction française, introduction et index (*Textes et documents pour l'étude historique du Christianisme* 10), Paris 1926².

- Henry 1967 = R. Henry, *Photius, Bibliothèque*, texte établi et traduit; index par J. Schamp, 5, 'Codices' 230-241 (*Collection Byzantine*), Paris 1967 (ristampa: CUF Série grecque 177, 1991).
- Hergenröther 1857 = J. Hergenröther, *Photii Constantinopolitani Liber de Spiritu Sancti Mystagogia*, Sumptus fecit G. J. Manz, Ratisbonae 1857.
- Hoeschel 1601 = Βιβλιοθήκη τοῦ Φωτίου. Librorum quos legit Photius Patriarcha excerpta et censurae, quatuor mss. codicibus ex Graecia, Germania, Italia, Gallia collatis, D. Hoeschelius ... primus edidit. Notis, in quibus multa veterum fragmenta, ante hac inedita, illustravit, Augustae Vindelicorum 1601.
- Jaubert 1971 = A. Jaubert, *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens* (SC 167), Paris 1971.
- Jones 2001 = F. S. Jones, *Hegesippus as a Source for the History of Jewish Christianity*, in *Le judéo-christianisme dans tous ses états*. Actes du Colloque de Jérusalem 6-10 juillet 1998 (*Lectio divina hors série*), Paris, Cerf, 2001, 201-212 [ora anche in *Pseudoclementina Elchasaïticaque inter Judaeochristiana. Collected Studies (Orientalia Lovanensia Analecta 203)*, Leuven - Paris - Walpole (Massachusetts) 2012, 456-466].
- Kasser-Wurst 2007 = *The Gospel of Judas, together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos*. Coptic text edited by R. Kasser and G. Wurst, introductions, translations, and notes by R. Kasser - M. Meyer - G. Wurst - F. Gaudard, Washington D.C. 2007.
- Klostermann-Benz-Treu 1976 = *Origenes Werke XI, Origenes Matthäuserklärung*, 2, Die lateinische Übersetzung der Commentariorum series, herausgegeben von E. Klostermann; unter Mitwirkung von E. Benz, 2. bearbeitete Auflage herausgegeben von U. Treu (GCS), Berlin 1976.
- Labourt 1953 = J. Labourt, *Saint Jérôme, Lettres*, 3, texte établi et traduit, *Sancti Hieronymi Epistulae LIII-LXXX* (CUF Série latine), Paris 1953.
- Layton 1989 = B. Layton, *Nag Hammadi Codex II,2-7: together with XIII,2**, *Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. Oxy 1, 654, 655*, with contributions by many scholars, 1, *Gospel according to Thomas, Gospel according to Philip, Hypostasis of the Archons, and indexes* (*Nag Hammadi Studies 20*), Leiden-New York-København-Köln 1989.
- Le Boulluec 1985 = A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. II^e-III^e siècles*, 1-2, Paris 1985.
- Marcovich 1995 = M. Marcovich, *Clementis Alexandrini Protrepticus*, (*Supplements to VCh. Texts and Studies of Early Christian Life and Language 34*), Leiden-New York-Köln 1995.
- Markschies 2001 = Ch. Marschies, *Die Gnosis (Beck'sche Reihe 2173. Wissen)*, München 2001.
- Metzler-Savvidis 1998 = K. Metzler - K. Savvidis, *Athanasius Werke*, 1, *Die dogmatischen Schriften*, erster Teil, zweite Lieferung, Berlin-New York 1998.
- Micunco 2019 = S. Micunco, *Dallo schedarion al codice: sulla tradizione manoscritta della Biblioteca*, in Bianchi-Schiano 2019, LXV-LXXXV.

- Minns-Parvis 2009 = D. Minns - P. Parvis, *Justin, Philosopher and Martyr, 'Apologies'*, edited with a commentary on the text (*Oxford Early Christian Texts*), Oxford - New York 2009.
- Mondésert 2004 = C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie, le Protreptique*, introduction, traduction et notes, avec la collaboration de A. Plassart (SC 2 bis), Paris 2004 (ristampa riveduta dell'edizione 1949²).
- Moreschini-Norelli 2019 = C. Moreschini - E. Norelli (curr.), *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, 1, *Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia 2019.
- Nautin 1976 = P. Nautin, *La fin des 'Stromates' et les 'Hypotyposes' de Clément d'Alexandrie*, «VChr» 30, 1976, 268-302.
- Nestle-Aland 2012 = *Novum Testamentum graece*, begründet von E. und E. Nestle, herausgegeben von B. und K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger [et alii], 28. revidierte Auflage, herausgegeben vom Institut für Neutestamentliche Textforschung, Münster/Westfalen, unter der Leitung von H. Strutwolf, Stuttgart 2012.
- Norelli 1995 = E. Norelli, *Ascensio Isaiae. Commentarius* (CCh Series apocryphorum 8), Turnhout 1995.
- Norelli 2001 = E. Norelli, *La mémoire des origines chrétiennes: Papias et Hégésippe chez Eusèbe*, in *L'Historiographie de l'Église des premiers siècles*, Actes du colloque de Tours, Septembre 2000, organisé par l'Université de Tours et l'Institut Catholique de Paris (*Théologie historique* 114), Paris 2001, 1-22.
- Norelli 2005 = E. Norelli, *Papia di Hierapolis, Esposizione degli oracoli del Signore: i frammenti*, introduzione, testo, traduzione e note (*Lectures cristiane del primo millennio* 36), Milano 2005.
- Norelli 2014 = E. Norelli, *Quelques remarques sur la manière dont Eusèbe construit la littérature chrétienne dans son Histoire ecclésiastique*, «AntTard» 22, 2014, 61-69.
- Norelli 2019 = E. Norelli, *L'«Ascensione di Isaia» dipende dalle lettere di Paolo? Una discussione con Richard Bauckham e Tobias Nicklas*, «CrSt» 3, 2019, 485-544.
- Rahlfs-Hanhart 2006 = *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, edidit A. Rahlfs, Editio altera quam recognovit et emendavit R. Hanhart, Stuttgart 2006.
- Rousseau-Doutreleau 1979 = A. Rousseau - L. Doutreleau, *Irénée de Lyon, Contre les hérésies*, édition critique d'après les versions arménienne et latine, Livre 1, tomes 1-2, texte et traduction (SC 263-264), Paris 1979.
- Sagnard 1948 = F. Sagnard, *Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote*, texte grec, introduction, traduction et notes (SC 23), Paris 1948 (ristampa: 1970).
- Schamp-Kindt-CENTAL 2004 = J. Schamp - B. Kindt - CENTAL (curr.), *Thesaurus Photii Constantinopolitani Bibliotheca*, Universitas catholica Lovaniensis Lovanii Novi (CCh Thesaurus Patrum Graecorum), Turnhout 2004.
- Schiano 2016 = C. Schiano, *Stefano Gobar e la controversia sul corpo risorto nella Biblioteca di Fozio*, «RSCR» 13, 2016, 89-106.

- Schwartz-Mommsen 1903 = E. Schwartz - Th. Mommsen, *Eusebius Werke*, zweiter Band, *Die Kirchengeschichte*, 1 (GCS 9,1), Leipzig 1903 (ristampa: GCS *Neue Folge* 6,1, Berlin 1999).
- Sevrin 2007 = J.-M. Sevrin, *Évangile selon Thomas*, in *Écrits gnostiques: la bibliothèque de Nag Hammadi*, édition publiée sous la direction de J.-P. Mahé et de P.-H. Poirier; index établis par E. Crégheur (*Bibliothèque de la Pléiade* 538), Paris 2007, 297-341.
- Simonetti 1993 = M. Simonetti, *Testi gnostici cristiani in lingua greca e latina (Scrittori greci e latini)*, Roma - Milano 1993.
- Skarsaune-Hvalvik 2007 = O. Skarsaune - R. Hvalvik, *Jewish Believers in Jesus*, Peabody (Massachusetts) 2007.
- Stählin-Treu 1972 = O. Stählin - U. Treu, *Clemens Alexandrinus*, 1, *Protrepticus und Paedagogus*, herausgegeben von O. Stählin, dritte, durchgesehene Auflage von U. Treu (GCS), Berlin 1972.
- Stone-Strugnell 1979 = M. E. Stone - J. Strugnell, *The Books of Elijah*, parts 1-2 collected and translated (*Texts and Translations* 18. *Pseudepigrapha* 8), Missoula (Montana) 1979.
- Zahn 1892 = Th. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, 2,2,2, Erlangen 1892.
- K. Ziegler 1941 = K. Ziegler, *Photios* (13), *RE* 20,1 (39), 1941, 667-737.
- J. Ziegler 1967 = J. Ziegler, *Septuaginta*, *Vetus Testamentum graecum auctoritate Academiae scientiarum Gottingensis editum*, 14, *Isaias*, Zweite durchgesehene Auflage, Göttingen (1939¹) 1967² (1983³).

Abstract: The sapiential sentence quoted by Paul in *1Cor* 2,9 is known, received and employed in the most various forms and contexts by the ancient Christian authors. The present contribution aims at analyzing and interpreting the fragment of Hegesippus' Ὑπομνήματα (about 180 AD) that quotes one of the variants of this same sapiential expression. This fragment is exclusively related by Stephanus Gobarus, a 6th century Aristotelian, tritheist and Philoponian author, whose lost work is discussed and quoted by Photius (*Bibliotheca* 232) in the 9th century. Hegesippus polemically opposes, in a heresiological perspective, the 'Pauline' sapiential sentence to the evangelical Jesus' statement from *Mt* 13,16 (cfr. *Lc* 10,23-24). In his work, Gobarus presents different theological positions on a given subject, by counterposing couples of opposed statements. In Gobarus' context, the two biblical expressions in Hegesippus' passage are supposed to respectively represent the doctrinal thought that is to be rejected (the 'Pauline' sentence) and the 'orthodox' position of the Church that is to be received (the Matthean quotation). The introduction of this paper investigates the doctrinal reasons and historical context of Gobarus' interest for Hegesippus' fragment, and the circumstances which brought Photius (and probably the iconoclasts before him) to know and quote this particular section of Gobarus' work. A description of Hegesippus' historical figure follows. A critical analysis of the sentence quoted in *1Cor* 2,9 is then proposed. Paul employed it as a biblical expression; however,

this sentence does not correspond literally to any passage of the Old Testament, and might possibly be traced back to an *Apocalypse of Elijah*, which nevertheless cannot be identified with any of the works we currently know under this title. The paper then examines a large sample of quotations of the 'Pauline' sentence by different ancient Christian authors (some of whom are clearly aware of its uncertain and possibly extra-biblical origin), in order to explore the milieus and ideological contexts in which Hegesippus may have been introduced to it. Conclusions about the theological meaning of the fragment are finally drawn. In the context of Hegesippus' general antiheretical aim, his purpose must have been the refutation of a gnostic interpretation of *1Cor* 2,9, which was employed to assert that only the 'pneumatic' category of people could have access to the divine. In order to defend the 'orthodox' view that this opportunity was accorded to everyone, Hegesippus counterposed to the 'Pauline' expression the sentence of *Mt* 13,16, pronounced by the Lord himself and perfectly conforming to the Holy Scriptures (*i.e.*, the Old Testament). Hegesippus' polemical and heresiological purpose well inserts itself in the context of the 2nd century conflict between the 'Pauline' and the 'Jewish-Christian' perspectives and, more broadly, in the doctrinal debates which were at the heart of the Christian theological controversies of this complex, nuanced and multiform period.

CECILIA ANTONELLI
 cecilia.antonelli@unil.ch