

Radere/eradere nel lessico esegetico e filologico di Gerolamo

DANIELA SCARDIA

1. Introduzione

I grandi meriti di Gerolamo quale filologo delle Scritture sono stati più volte messi in luce¹, così come taluni limiti del suo approccio ai testi²; quel che invece resta inesplorato, a dispetto della ricorsività di osservazioni di carattere linguistico-grammaticali nelle sue opere, è il lessico filologico, nonostante le pagine geronimiane abbondino di tecnicismi che meriterebbero un'attenzione specifica³.

Nell'intento di offrire un primo parziale contributo alla precisazione della terminologia filologica usata dallo Stridonense, questo studio si propone di focalizzare l'attenzione sulle occorrenze del verbo *radere*, che negli scritti del Nostro sembra ricorrere, in determinate circostanze, come vocabolo tecnico atto a indicare l'espunzione. Degli usi affini a quello geronimiano, ma estranei rispetto al terreno prettamente filologico, trovano spazio già nella produzione precedente e coeva in lingua latina. In ambito letterario, per esempio, Marziale ricordava, a proposito del Libro X dei suoi epigrammi, di aver predisposto la seconda edizione operando una ripulitura a colpi di *lima* e, per indicare l'eliminazione dal volume delle parole e dei versi in eccesso, fece ricorso al verbo *radere*⁴; in maniera an-

¹ Mi limito qui a ricordare il datato ma ancora apprezzato lavoro di Hulley 1944, 87-109, e a rimandare agli studi in merito di Leopoldo Gamberale, in buona parte raccolti e rivisti in Gamberale 2013a.

² Come è stato osservato in più occasioni, l'accettazione acritica del testo ebraico, senza considerazione alcuna della sua tradizione testuale, è senz'altro il più grande punto debole della filologia geronimiana, che dà per scontato che la Scrittura ebraica conservi il testo genuino, senza alterazioni. Vd., *ex. gr.*, Capelli 2007, 97.

³ Così già Gamberale 2013c, 91, n. 45, che annunciava il proposito di condurre in futuro uno studio puntuale su alcuni di questi tecnicismi filologici geronimiani.

⁴ Mart. 10,2,1-4 (LCL 95; Shackleton Bailey, 324): *Festinata prius, decimi mihi cura libelli / elapsum manibus nunc revocavit opus. / nota leges quaedam sed lima rasa recenti; / pars nova maior erit.* Su questo passo e sulla seconda edizione del

cor più simile, poi, in ambito giuridico, tale termine è attestato per indicare la necessità di cancellare alcuni vocaboli all'interno dei decreti⁵. A quel che risulta, però, è solo con Gerolamo che *radere* viene eletto a tecnicismo filologico⁶.

Preliminarmente è opportuno presentare delle puntualizzazioni di carattere metodologico. Nei paragrafi successivi si prenderanno in considerazione non solo i passi geronimiani che recano il verbo *radere*, ma anche quelli nei quali compare il composto *eradere*, per il quale, a differenza di quanto accade per la forma base del verbo, è ben attestato l'uso tecnico-filologico per 'espungere'⁷. L'intento è quello di verificare se Gerolamo si servisse dei due vocaboli come sinonimi o se, invece, ne facesse un uso diversificato⁸. Ancora, nella rassegna che seguirà saranno tralasciate, perché irrilevanti ai fini della presente indagine, tutte le numerosissime occorrenze di *radere* nella sua accezione principale, ossia tutti i passi nei

Libro X degli *Epigrammi* di Marziale, vd. Dorandi 2007, 114-115. Un uso affine, seppur con un senso metaforico e ispirato da un versetto biblico, ricorre in *Ambr. spir.* 3,10,60 (CSEL 79; Faller, 175: *Neque enim vos poteratis oblinire veritatem, sed illa litura 'de libro vitae nomina vestra radebat'*), dove, nel rendere la citazione di *Apoc.* 3, 5, il vescovo traduce l'immagine della cancellazione dei nomi dal libro della vita con il verbo *radere*.

⁵ Cf., *ex. gr.*, Tac. *ann.* 3,17,4 (Heubner, 101): *primus sententiam rogatus Aurelius Cotta consul (nam referente Caesare magistratus eo etiam munere fungebantur) nomen Pisonis radendum fastis censuit*; Aur. *Vict. Caes.* 11,8 (Pichlmayr, 14): *At senatus gladiatoris more funus ferri radendumque nomen decrevit*; 17,10 (Pichlmayr, 20): *Quo cognito senatus, qui ob festa Ianuarius frequens primo luci convenerat, simul plebes hostem deorum atque hominum radendumque nomen sanxere*. Vd., inoltre, Harbsmeier 2012, 50 (ll. 73ss.).

⁶ L'uso geronimiano di *radere* come tecnicismo filologico non incontrò grande fortuna nei secoli successivi. Di tale vocabolo, infatti, tornarono a servirsi, ben più tardi, solo i filologi umanisti, peraltro con un'accezione completamente differente e ben più vicina al senso di rasatura, giacché essi lo adoperarono per indicare l'operazione preliminare della rilegatura del libro, che, ricordata dal Petrarca, consisteva nell'eliminazione accurata, tramite raschiatura, di ogni pelo dalla superficie della pagina pergameneacea. Vd. Rizzo 1973, 16 e 64.

⁷ Vd. Groth 1931-1953, 743 (ll. 30ss.).

⁸ È necessario qui precisare che, proprio al fine di verificare se l'uso geronimiano di *radere* ed *eradere* rispondesse a criteri di sinonimia o fosse differenziato, per tutti i passi presi in considerazione è stato preventivamente condotto uno studio degli apparati critici delle edizioni disponibili e non sono state rilevate incertezze, scambi o alternanze nell'uso dei due termini all'interno della tradizione dei testi.

quali il verbo faccia riferimento, in senso proprio o metaforico, o all'azione della rasatura di barba e capelli o alla depilazione femminile. Infine, si darà conto non solo dei casi in cui egli pratica o suggerisce una reale espunzione, ma anche di quelli nei quali il vocabolo, pur nella sua accezione tecnica, è usato a fini polemici o esegetici e non prettamente per scopi filologici.

2. *Radere/eradere* dalle Scritture

Utile punto di partenza sarà un passo tratto dall'*Epistola* 106, una lettera dalla datazione incerta⁹, della quale Leopoldo Gamberale ha di recente scritto che rappresenta, per il lettore odierno, un «ricco campionario della terminologia filologica» usata da Gerolamo¹⁰. Il passaggio in questione ricorre nel paragrafo 66, dove Gerolamo sta esponendo le difficoltà testuali presentate dal Ps. 104:

in eodem: *quoniam memor fuit uerbi sancti sui, quod habuit ad Abraham, puerum suum*. pro quo in Graeco legisse uos dicitis ὃν διέθετο, id est: *quod disposuit*. ita enim et in Hebraeo et apud septuaginta habetur interpretes: ὅτι ἐμνήσθη τοῦ λόγου τοῦ ἁγίου αὐτοῦ, τοῦ πρὸς Ἀβραάμ τὸν δοῦλον αὐτοῦ. ergo, quod in Graeco dicitur ὃν διέθετο, in hoc loco et superfluum est et radendum¹¹.

Nelle *schedulae* consegnategli dal presbitero Fermo, latore della lettera alla quale il Nostro con la presente risponde, i suoi due (altrimenti ignoti) destinatari, i monaci goti Sunnia e Fretela, avevano annotato tutte le lezioni divergenti che avevano trovato, a proposito dei Salmi, tra la tradu-

⁹ Quanto all'incertezza della cronologia dell'*Epistola* 106, vd., *ex. gr.*, Cavallera 1922b, 46-47, che la reputa sicuramente posteriore al 393 (quando Gerolamo curò la traduzione del Salterio secondo l'ebraico); Altaner 1950, 246-248, che propone l'arco temporale 404-410 (tale convinzione è ribadita anche in Altaner 1967, 448-449, ed è supportata pure da Bady 2018, 92); Labourt 1955, 106, che la pone più genericamente attorno al 400; Cola 1997, 216, che suggerisce di collocarne la composizione in un lasso di tempo piuttosto ampio, tra il 386 e il 410; e infine Graves 2022, 46-55, che la fa risalire al biennio 391-392.

¹⁰ Gamberale 2021a, 352.

¹¹ Hier. *epist.* 106,66 (CSEL 55; Hilberg, 282): «Ancora nello stesso Salmo: "Poiché s'è ricordato della sua santa parola che rivolse ad Abramo suo figlio". Voi dite invece d'aver letto in greco: ὃν διέθετο, cioè *che dispose*. In verità, la lezione ebraica e dei Settanta è questa: *poiché si ricordò della sua santa parola, quella [rivolta] ad Abramo suo servitore*. In greco, pertanto, le parole *che dispose* in questo passo sono interpolate e da cancellare» (qui e in seguito la traduzione delle *Epistole* è, con alcuni ritocchi, di S. Cola).

zione latina e il testo greco in loro possesso. Ebbene, nella nota relativa alle difficoltà riscontrate in relazione al Salmo 104, a proposito del versetto 42 i suoi due interlocutori avevano segnalato la presenza dell'espressione $\delta\upsilon\ \delta\iota\acute{\epsilon}\theta\epsilon\tau\omicron$, differente rispetto alla versione latina, all'interno del testo greco sulla base del quale avevano svolto il confronto, ossia quella recensione luciana della Settanta che, a detta di Gerolamo, era all'epoca definita *editio communis atque vulgata*¹². Nell'offrire la propria risposta (in questo caso, come in tutti gli altri), lo Stridonense riporta prima la traduzione latina e poi la variante riscontrata dai suoi destinatari¹³; solo dopo segue l'enunciazione della soluzione al problema: rispetto alla difficoltà in esame, lo scioglimento dell'ambiguità prospettato dal Nostro è affidato alla citazione, in lingua, del testo greco 'autentico', ovvero quello della Settanta 'incorrotto', conservato per gli *eruditi* all'interno degli *Hexapla* origeniani¹⁴. Premessa alla citazione, ricorre qui la fugace allusione

¹² La 'recensione luciana' è «una specie di revisione del testo greco dell'AT» normalmente ricondotta a Luciano di Antiochia e risalente alla seconda metà del III secolo (Simonetti 2007a, 2930). Il lavoro filologico di recensione della Settanta conservato sotto il nome di questo non ben noto personaggio è comunque in realtà frutto di un'attività di revisione svolta molto tempo addietro, probabilmente in seno alla comunità ebraica stessa di Antiochia, già nel I sec. d.C.; vd. De Navascués Benlloch 2007, 89-90. Sulla 'recensione luciana', vd. anche Tov 2011, 313-314; vd. inoltre Pessoa da Silva Pinto 2022, 190, e Karrer 2022, 226, i quali evidenziano l'interessante ruolo giocato da essa nell'ambito degli studi di critica testuale biblica. Infine, sulla definizione geronimiana di $\kappa\omicron\iota\nu\eta$ o *vulgata editio*, vd. Gamberale 2013b, 59, n. 66; Gamberale 2021b, 10-15.

¹³ La traduzione latina riportata da Gerolamo è quella realizzata dallo Stridonense tra il 386 e il 391 sulla scorta appunto della Settanta esapla, nota come *Psalterium Gallicanum* e confluita nella Vulgata come *Psalmi iuxta LXX*. Sulla realizzazione dell'impresa di traduzione del *Psalterium Gallicanum* da parte di Gerolamo, vd., *ex. gr.*, Fürst 2016, 88 e 90; Canellis 2017, 213; Graves 2022, 8-10.

¹⁴ Sulla differenza esistente tra le due *editiones* della Settanta disponibili, e quindi tra il testo greco *communis* posseduto da Sunnia e Fretela e quello incorrotto conservato negli *Hexapla*, cf. Hier. *epist.* 106,2 (CSEL 54; Hilberg, 249): $\kappa\omicron\iota\nu\eta$ *autem ista, hoc est communis, editio ipsa est, quae et Septuaginta. sed hoc interest inter utramque, quod $\kappa\omicron\iota\nu\eta$ pro locis et temporibus et pro uoluntate scriptorum uetus corrupta editio est, ea autem, quae habetur in ἑξαπλοῖς et quam nos uertimus, ipsa est, quae in eruditorum libris incorrupta et immaculata septuaginta interpretum translatio reseruatur*; su questo passo vd. Bona 2021, 64. Si osservi tuttavia che, a quanto emerge da un esame del testo, per lo più, nel corso della lettera, lo Stridonense distinguerà (come in questo passaggio) tra ciò che si legge *in Graeco*, intendendo con quest'espressione la *vulgata editio*, e ciò che si trova

che lascia intendere che vi sia piena corrispondenza tra il testo ‘esatto’ della Settanta e quello ebraico. Varrà la pena soffermarsi un istante su questa equivalenza. Nel passaggio dal testo ebraico (כִּי־זָכַר אֶת־דָּבָר קְדָשׁוֹ (אֶת־אַבְרָהָם עִבְדוֹ אֶת־אַבְרָהָם) alla lingua greca, i Settanta hanno reso il sintagma אֶת־אַבְרָהָם (‘et Awraham, ‘con/ad Abramo’), secondo la *proprietas* del greco (per usare un’espressione cara allo Stridonense¹⁵), marcandone la posizione attributiva tramite la ripetizione dell’articolo prima di πρὸς Ἀβραάμ. È evidentemente a partire dall’espressione della Settanta che è possibile leggere e giustificare le diverse traduzioni latine esistenti: il *quod locutus est ad Abraham* del Salterio romano e di parte della *Vetus latina*, il *quod ad Abraham* della restante parte della *Vetus latina* e il *quod habuit ad Abraham* noto a Sunnia e Fretela e presente anche nella traduzione di questo Salmo approntata dallo Stridonense sulla scorta della Settanta (e dunque nel Salterio gallicano)¹⁶. Nella sua versione secondo l’ebraico, tuttavia, Gerolamo tornerà a suggerire una traduzione più letterale del testo ebraico, esprimendo il complemento di relazione אֶת־אַבְרָהָם senza alcuna relativa, ma facendo immediatamente seguire all’espressione *verbi sancti sui* la perifrasi *cum Abraham*. Quanto poi alla lezione che i due Goti leggono nel testo greco in loro possesso, e quindi nell’*editio commmunis* luciana, è palese che l’aggiunta di ὃν διέθετο prima di πρὸς Ἀβραάμ è dovuta al medesimo processo di esplicitazione del senso contenuto nella più sintetica espressione ebraica rilevato a proposito delle rese latine¹⁷.

La risposta di Gerolamo rispetto alla questione posta dai suoi interlocutori è molto secca e decisa: la relativa ὃν διέθετο, presente nella recensione luciana, è un’aggiunta rispetto al testo ‘autentico’ dei Settanta, quello esaplare, e come tale deve essere eliminata. Due sono i termini usati per esprimere tale necessità: l’aggettivo *superfluum* e il gerundivo *radendum*. Sul significato conferito dallo Stridonense al primo vocabolo qui ricordato ha già richiamato l’attenzione, in almeno un paio d’occasioni, Leopoldo Gamberale, il quale, considerando alcuni usi proprio all’interno di quest’*Epistola* 106 e un’occorrenza nel *Commento a Ezechiele* 13,42,1-

invece nella Settanta (o in generale nei traduttori), riferendosi con ciò al testo rivisto da Origene per gli *Hexapla*.

¹⁵ Sul concetto di *proprietas* nel lessico geronimiano, e nello specifico, all’interno dell’*Epistola* 106, vd. Gamberale 2021b, 30-33.

¹⁶ Per le attestazioni della *Vetus latina*, vd. Sabatier 1743, 209; Graves 2022, 275.

¹⁷ L’espressione ὃν διέθετο πρὸς Ἀβραάμ è riportata anche nell’apparato della moderna edizione critica dei Salmi approntata da Rahlfs 1931, 264.

12, ha osservato che l'aggettivo *superfluous* è «impiegato spesso da Gerolamo per indicare aggiunte da 'espungere' al punto da apparire quasi come un vocabolo tecnico»¹⁸. Se, dunque, ὄν διέθετο è ciò che nel versetto in questione è *superfluum*, un'inutile aggiunta da eliminare, allora l'azione dell'espungere è indicata proprio dal verbo *radere*.

Un monito affinché i suoi due interlocutori espungano una porzione di testo sulla scorta della Settanta esapla ricorre nuovamente poco oltre, in questa stessa epistola, nel breve paragrafo dedicato alla risoluzione di problemi testuali relativi a Ps. 114:

Centesimo quarto decimo: *et in diebus meis inuocabo te. dicitis, quod in Graeco non sit 'te', et bene; e uestris quoque codicibus eradendum est*¹⁹.

Nella *schedula* fattagli pervenire dai due monaci lo Stridonense legge che il pronome *te*, presente nella traduzione latina, non ha un equivalente nella *communis editio* greca. In questo caso, però, a differenza del precedente, il testo greco posseduto dai monaci coincide con quello 'corretto' che Gerolamo ha tra le mani; è invece la versione latina a contenere un errore. Pertanto è doveroso espungere il *te* dai manoscritti latini.

Due osservazioni si rendono necessarie a proposito di questo passo. In primo luogo si deve rilevare che il composto *eradere* vi assume la stessa identica accezione del verbo *radere* usato nel passaggio dell'*Epistola* 106,66: in entrambi i casi, infatti, siamo di fronte all'esortazione a espungere delle parole dal testo contenuto nei manoscritti. In secondo luogo sembra opportuno sottolineare come lo Stridonense qui, nel suggerire la necessità dell'espunzione dai manoscritti latini dei suoi interlocutori, non offre alcuna altra spiegazione oltre alla semplice dichiarazione che il testo greco che ha sottomano concorda con quello consultato dai monaci, laddove invece, negli altri casi nei quali il testo latino noto ai due risulti errato, egli dedichi diverse righe alla dimostrazione che i codici a loro dispo-

¹⁸ Gamberale 2013c, 91. Vd. anche Gamberale 2013b, 64: «la chiosa *et hic quasi superfluum*, che si legge in numerosi altri passi dell'epistola (ad es. §§ 11; 39; 42-44; *al.*) serve appunto ad indicare che qualcosa si è intruso, in più, nel passo contestato». Sulle accezioni di *superfluous* nell'*epistola* 106, vd. Graves 2022, 71-72.

¹⁹ Hier. *epist.* 106,73 (CSEL 55; Hilberg, 285): «Dal Salmo 114: "E nei miei giorni ti invocherò". Mi dite che in greco non c'è il *ti*, ed è giusto; dovete pertanto raschiarlo anche dai vostri manoscritti». Per una nota testuale su questo passo, vd. Scardia 2024.

sizione fossero stati falsificati²⁰, in modo da difendere così, indirettamente, la correttezza della traduzione originaria²¹. In questo passo, invece, l'osservazione sbrigativa di Gerolamo potrebbe essere stata dettata dal fatto che la sua stessa versione latina della Settanta recava il pronome *te* e dunque, per non sottolineare il proprio errore²², egli abbia preferito semplicemente richiedere l'espunzione, senza rimarcare o giustificare lo sbaglio commesso²³.

²⁰ Sugli svarioni commessi dai copisti nelle copie latine, cf., *ex. gr.*, Hier. *epist.* 106,30 (CSEL 55; Hilberg, 261-262): *in ipso*: ne quando rapiat et sit, qui eripiat. *et in Graeco repperisse uos dicitis*: et non sit, qui eripiat, *quod et a nobis uersum est et in nostris codicibus sic habetur. et miror, quomodo uitium librarii dormitantis ad culpam referatis interpretis, nisi forte fuerit hoc*: ne quando rapiat nec sit, qui eripiat, *et ille pro 'nec' 'et' scripserit*. In varie occasioni poi lo Stridonense allude a corruzioni causate da ignoti nelle copie di Sunnia e Fretela; cf., *ex. gr.*, Hier. *epist.* 106,41 (CSEL 55; Hilberg, 265-266): *Sexagesimo septimo*: et exultent in conspectu eius. *pro quo in Graeco inuenisse uos dicitis*: et exultate in conspectu eius. *quod ita uersum est et a nobis, sed a quo in codice uestro corruptum sit, scire non possum*; 106,48 (CSEL 55; Hilberg, 271): *Septuagesimo quinto*: omnes uiri diuitiarum manibus suis. *et non, ut uos a nescio quo deprauatum legitis*: in manibus suis. Per alcuni esempi di denuncia geronimiana di errori introdotti nei testi da copisti sonnacchiosi o ignoranti, vd. Bona 2021, 59-61 e 65-68.

²¹ A tal proposito sarà bene precisare che non è ancora del tutto accertato quale tipo di testo latino avessero a disposizione Sunnia e Fretela. Per lo più si ritiene possa trattarsi proprio di una copia del Salterio gallicano. Vd. Labourt 1955, 104; Bady 2018, 92. Secondo Bady 2018, 92, inoltre, il testo del *Psalterium Gallicanum* posseduto dai due interlocutori del Nostro sarebbe stato corredato anche di note testuali realizzate dallo stesso Gerolamo.

²² Su questo errore geronimiano, vd. Graves 2022, 289, che intende l'aggiunta del *te* da parte del Nostro quale integrazione volta a favorire la leggibilità e la comprensione del testo in un passo in cui si avverte effettivamente l'assenza di un pronome; tale pronome mancante, però, dovrebbe essere quello di terza persona singolare, non quello di seconda ipotizzato erroneamente dallo Stridonense.

²³ D'altronde in genere, quando può asserire senza difficoltà che la propria traduzione è scevra da errori, lo Stridonense non esita a dichiararlo apertamente, contrapponendo all'errore presente nel *codex vester*, e dunque nella copia di Sunnia e Fretela, la correttezza della traduzione leggibile nel *codex noster*; cf., *ex. gr.*, Hier. *epist.* 106,46 (CSEL 55; Hilberg, 269): *in eodem*: quanta malignatus est inimicus in sancto! *miror, quis in codice uestro emendando peruerterit, ut pro 'sancto' 'sanctis' posuerit, cum et in nostro codice 'in sancto' inueniatur*; 106,52 (CSEL 55; Hilberg, 274): *Septuagesimo nono*: et plantasti radices eius hinc. *et dicitis, quod in Graeco 'hinc' non habeat; et bene, nam et in nostris codicibus non habetur; et mi-*

Se nei due passi fin qui presi in esame l'espunzione era raccomandata a Sunnia e Fretela per ristabilire l'integrità di uno scritto veterotestamentario, e dunque per ripristinare, sulla scorta del testo esaplare 'incorrotto', la forma corretta perduta o della traduzione latina o dell'esemplare della Settanta posseduto dai due monaci, in un caso il medesimo ammonimento ricorre a proposito del Nuovo Testamento, dove è il Vangelo di Matteo a presentare, a detta del Nostro, una forma scorretta:

Omnis qui irascitur fratri suo. In quibusdam codicibus additur: sine causa. Ceterum in ueris definita sententia est et ira penitus tollitur scriptura dicente: *Qui irascitur fratri suo.* Si enim iubemur uerberanti alteram praeberere maxillam et inimicos nostros amare et orare pro persequentibus, omnis irae occasio tollitur. Radendum est ergo: sine causa, quia *ira uiri iustitiam Dei non operatur*²⁴.

La notizia geronimiana, secondo cui in alcuni manoscritti è stata interpolata l'espressione *sine causa* e che essa, non essendo genuina, debba essere espunta²⁵, presenta, in termini metodologici, una differenza sostanziale

ror, quis inperitorum uestros libros falsauerit. Forse più indulgente è Graves 2022, 289, che, pur ammettendo che il *quoque* presente nel testo possa essere indicativo del fatto che Gerolamo stesso stesse riconoscendo il proprio errore, ipotizza che la vaghezza dello Stridonense in questo frangente possa pure dipendere dal fatto che egli reputasse quel *te* errore di qualche copista. Alla luce però di quanto osservato in precedenza, dei passi appena citati e del temperamento del Nostro, quest'ultima ipotesi pare poco plausibile.

²⁴ Hier. in *Matth.* 1,5,22 (CChL 77; Hurst-Adriaen, 27-28): «*Chiunque si adira con il proprio fratello.* In alcuni codici è aggiunto "senza ragione". D'altro canto la frase è conclusa in quelli genuini e l'ira è del tutto abolita dal momento che la Scrittura dice: *Chi si adira con il proprio fratello.* Se infatti ci viene ordinato di offrire l'altra guancia a chi ci colpisce, di amare i nostri nemici e di pregare per chi ci perseguita, viene abolita ogni occasione d'ira. Dunque bisogna cancellare "senza ragione", poiché *l'ira dell'uomo non compie la giustizia di Dio*» (la traduzione è di chi scrive).

²⁵ L'informazione circa l'aggiunta di *sine causa* nei manoscritti greci ricorre anche in Avg. *retract.* 1,19 (CChL 57; Mutzenbecher, 57): *Codices enim Graeci non habent sine causa, sicut hic positum est* (su tale passo, vd. Gamberale 2024, 293 e n. 14). Come già rilevato in Scardia 2022, 125 (n. 120), l'indicazione geronimiana circa l'esistenza di manoscritti contenenti tale aggiunta trova sostanzialmente conferma anche nelle informazioni in nostro possesso e negli apparati critici delle più recenti edizioni dei Vangeli. Tuttavia, se si tiene conto di tutti i riferimenti geronimiani alla questione testuale relativa a *Mt.* 5, 22 (dunque anche di Hier. in *Eph.* 3,4,31 e *adv. Pelag.* 2,5), si può rilevare una sostanziale differente incidenza della presenza della variante tra i dati in nostro possesso e il quadro prospettato

ziale rispetto ai passi finora osservati. Se, a proposito dei Salmi, infatti, l'espunzione era stata consigliata (o, meglio, quasi imposta) agli interlocutori sulla base di dati testuali stringenti, e dunque in virtù di un confronto con l'incorrotto testo esaplaro, in questo caso l'intervento è raccomandato non tanto per ragioni testuali, quanto per motivi di senso²⁶. L'osservazione di carattere testuale è infatti limitata all'enunciazione che, mentre *in quibusdam codicibus* si trova la formula *sine causa*, nei manoscritti genuini, *in veris*, essa è assente²⁷. L'accento è maggiormente posto sul significato contenuto in quell'espressione e sul senso del messaggio evangelico: se, secondo l'insegnamento di Gesù, bisogna sempre porgere l'altra guancia, se la Scrittura ci comanda l'amore assoluto anche verso quanti meriterebbero, con il loro comportamento, la nostra ira, allora il divieto di adirarci deve essere assoluto. Perciò *sine causa* è, per ragioni di senso, da espungere (*radendum est*), perché non è solo l'ira immotivata ad

da Gerolamo. Per una riflessione su questo problema, vd. Metzger 1980, 200.208; rimando anche a Scardia 2021, 219-223, in particolare 221 e n. 7. In generale sulla variante segnalata dallo Stridonense, vd. pure Donaldson 2009a, 161.182-183; Donaldson 2009b, 350-352.

²⁶ Una riflessione filologica più esplicita ricorrerà nel più tardo scritto contro i pelagiani, dove il rifiuto dell'aggiunta *sine causa* sarà motivato, oltretutto da ragioni dipendenti dal senso, anche dal fatto che nella maggioranza dei manoscritti più antichi essa sia assente, secondo il criterio, caro al Nostro, della necessità di risalire al testo originario e più antico. Cf. Hier. *adv. Pelag.* 2,5 (CChL 80; Moreschini, 60): *Vnde et pro otioso uerbo reddituri sumus rationem in die iudicii. Et in eodem Euangelio legimus: Qui irascitur fratri suo sine causa, reus erit iudicio, licet in plerisque antiquis codicibus sine causa non additum sit, ut scilicet ne cum causa quidem debeamus irasci. Quis hominum potest dicere quod ira, quae absque iustitia est, in sempiternum careat?* Su questo passo e in generale sulla riflessione geronimiana sulla variante testuale di Mt. 5, 22 rimando ancora a Scardia 2021, 219-223.

²⁷ L'aggettivo *uerus* in riferimento a *codices, uolumina, libri* o *exemplaria*, non è frequente in Gerolamo, il quale sembra anzi farvi ricorso solo, oltre che nel passo qui in esame, in Hier. *in Matth.* 3,21,31 (CChL 77; Hurst-Adriaen, 195: *Porro quod sequitur: Quis ex duobus fecit uoluntatem patris? et illi dicunt: nouissimus, sciendum est in ueris exemplaribus non haberi nouissimum sed primum, ut proprio iudicio condemnentur*) e in *in psalm.* 76,1 (CChL 72; Morin, 218: *Quod autem sequitur, Asaph psalmus, in ueris exemplaribus non habetur*). In nessuno di questi casi specifica chiaramente che cosa intenda con l'espressione *uerus*; in ciascuna di queste occorrenze, tuttavia, egli sta dando notizia dell'esistenza di una porzione di testo aggiuntiva che nelle copie che reputa 'genuine' non ricorre.

essere oggetto di condanna; anche in presenza di validi motivi il Vangelo non ammette alcun cedimento all'*ira*.

Una prospettiva differente rispetto a quella osservata finora ricorre in un brano dell'*Epistola* 112, indirizzata ad Agostino nella primavera del 404²⁸:

Et miror, quomodo septuaginta interpretum libros legas non puros, ut ab eis editi sunt, sed ab Origene emendatos siue corruptos per obelos et asteriscos et Christiani hominis interpretatiunculam non sequaris, praesertim cum ea, quae addita sunt, ex hominis Iudaei atque blasphemi post passionem Christi editione transtulerit. uis amator esse uerus septuaginta interpretum? non legas ea, quae sub asteriscis sunt, immo rade de uoluminibus, ut ueterum te fautorem probes. quod si feceris, omnes ecclesiarum bibliothecas condemnare cogeris. uix enim unus aut alter inuenietur liber, qui ista non habeat²⁹.

In questo caso la raccomandazione dell'espunzione non riguarda, come nei passaggi precedenti, un passo specifico dell'Antico o del Nuovo Testamento, dove il Nostro rintracciava la presenza di parole o espressioni erroneamente aggiunte. Qui, irritato e in collera con il suo destinatario, che insiste nel respingere la traduzione biblica latina da lui approntata, gli raccomanda piuttosto un comportamento di carattere generale da estendere a tutti i *volumina* contenenti scritti veterotestamentari tradotti dai *septuaginta interpretes*³⁰. In un primo momento il consiglio dello Strido-

²⁸ Sulla datazione di *epist.* 112, vd. Labourt 1958, 18; Fürst 1999, 103. La lettera è una risposta a tre *libelli* inviati allo Stridonense da Agostino.

²⁹ Hier. *epist.* 112,19 (CSEL 55; Hilberg, 389): «Mi meraviglio, peraltro, che tu vada a leggere il volume dei Settanta non nel testo originale edito da loro, non ancora contaminato, ma nel testo emendato (o corrotto?) da Origene con obeli e asterischi, e che non segua invece la modesta traduzione d'un cristiano, tanto più se tieni conto che le parti aggiunte Origene le ha riportate dal testo di un individuo blasfemo oltre che giudeo, già dopo la passione di Cristo. Vuoi essere un vero tifoso dei Settanta? Quando leggi il testo, salta le parole sotto asterisco, anzi, raschia via dai libri; così darai prova di tifare per gli antichi! Ma se lo fai, ti trovi costretto a condannare tutte quante le biblioteche ecclesiastiche, perché è un miracolo, credo, riuscire a trovare uno o due libri sprovvisti di quei segni».

³⁰ Nel passo citato Gerolamo sta replicando all'accusa agostiniana (rintracciabile in Hier. *epist.* 104,3, corrispondente a *epist.* 71 dell'epistolario di Agostino) secondo cui lo Stridonense, nella sua seconda traduzione di Giobbe, effettuata direttamente dall'ebraico, fu ben più sciatto rispetto alla prima realizzata, dove riportò scrupolosamente asterischi e obeli per indicare aggiunte rispettivamente da parte di Origene alla Settanta e da parte dei Settanta stessi rispetto all'ebraico.

nense al suo interlocutore si limita all'indicazione di accostarsi a essi con cautela, tralasciando di leggere le parole contrassegnate da asterisco³¹ poiché interpolazioni origeniane tratte dalla traduzione di Teodoziona (bollato come giudeo e blasfemo³²). Repentinamente, però, poi, Gerolamo torna sui suoi passi e, con fare categorico, ancor più stizzito, se non del tutto accecato dall'ira, ribatte che in realtà sarebbe preferibile espungere del tutto quelle aggiunte (*rade de uoluminibus*), così da rispettare il principio filologico, a lui tanto caro, che la verità risiede nella forma più antica dei testi (e quindi nella Settanta senza intervento alcuno e, prima ancora, nel testo ebraico)³³.

2.1 *Rasure* spregiudicate degli avversari della verità

Se nei passaggi considerati fino a questo punto era lo Stridonense a consigliare, o piuttosto a raccomandare vivamente e a imporre, l'espunzione del *superfluum* dalle Scritture, non mancano casi nei quali egli riscontri modeste omissioni o consistenti estromissioni di porzioni del testo sacro determinate dall'intervento volontario di alcuni malvagi intenzionati a celare la verità.

Su questo appunto, poco acuto, di Agostino a Gerolamo, vd., *ex. gr.*, Capelli 2007, 82; Fürst 1999, 141; Fürst 2011, 359-377; Gasti 2019, 1077-1079. Per la replica geronimiana dell'*epist.* 112, vd. Fürst 1999, 141-145.

³¹ Come osserva Capelli 2007, 85, sembra che «Gerolamo riconosca l'esistenza di una vera e propria *edizione* origeniana del testo dei Settanta. L'intervento di Origene sul testo biblico non viene infatti inteso come del tutto 'neutro', visto che ha comportato l'inserzione di intere porzioni aggiuntive di testo.

³² Teodoziona è qui definito blasfemo perché, secondo le informazioni possedute dal Nostro, fu un ebionita; cf. *Hier. vir. ill.* 54,6 (Ceresa-Gastaldo, 154); in *Dan. prol.* (CChL 75A; Glorie, 774). Altri lo credevano un discepolo di Marcione. Su questo traduttore biblico, vd. Samulowitz 2008, 5273. Sull'indicazione geronimiana di Teodoziona come fonte per le integrazioni origeniane alla Settanta, vd. Neuschäfer 2023, 195, n. 54.

³³ Salta inevitabilmente agli occhi l'atteggiamento radicalmente diverso manifestato dallo Stridonense nei riguardi del lavoro dell'Alessandrino tra questa epistola e quella precedentemente considerata, la 106, dove egli mostrava ossequioso rispetto per il sistema di asterischi e obeli applicato da Origene alle Scritture e, in generale, per l'*incorrupta et immaculata septuaginta interpretum translatio* custodita negli *Hexapla*. Difficile non considerare la condotta geronimiana dell'*epist.* 112 come riflesso della recentissima polemica origenista, sulla quale vd. *infra* note 50 e 54. Su quanto iroso sia il tono dell'*epist.* 112 di Gerolamo, come dimostra anche l'uso insistito di un lessico bellico, vd. Fürst 1999, 139-140.

Ne è un esempio il seguente passo del *Commento a Michea*:

Legimus iuxta Septuaginta dumtaxat interpretes, in Iesu Naue, ubi tribus, Iudae urbes et oppida describuntur, inter cetera etiam hoc scriptum: *Thaeco, et Ephratha, haec est Bethleem, et Phagor, et Aetham, et Culon, et Tami, et Soris, et Caraem, et Gallim, et Baether, et Mancho, ciuitates undecim, et uiculi earum*, quod nec in Hebraico, nec apud alium inuenitur interpretem, et siue de ueteribus libris erasum sit malitia Iudaeorum, ne Christus de tribu Iuda ortus uideretur, siue a Septuaginta additum, nequaquam liquido cognoscentes, certum quid nouimus. Nihilominus et de libro Iudicum hoc ipsum possumus approbare, quod Bethleem in tribu Iuda sit³⁴.

Nel corso della spiegazione del testo ebraico di *Mich.* 5, 2, Gerolamo adduce una serie di passi scritturistici nell'intento di provare che Efrata sia nome di Betlemme, dunque che non si tratti di due villaggi distinti, ma di un solo piccolissimo villaggio che, nonostante le dimensioni modeste, avrebbe poi dato i natali a Cristo. Tale dimostrazione richiede al Nostro di rintracciare anche prove bibliche in favore dell'appartenenza di Betlemme alla tribù di Giuda³⁵. Ricordando, allora, quale passo utile, *Ios.* 15, 59 nella versione della Settanta e riferendo che in ebraico manca tutta la porzione di testo da lui citata³⁶, avanza, seppur cautamente, l'ipotesi

³⁴ Hier. in *Mich.* 2,5,2 (CChL 76; Adriaen, 482-483): «Leggiamo, almeno secondo la versione dei Settanta, che in Giosuè figlio di Nave, laddove sono descritte le tribù, le città e le fortezze di Giuda, tra l'altro è scritto anche questo: *Teco ed Efrata, cioè Betlemme, e Fagor ed Etam e Culon e Tami e Soris e Caraem e Gallim e Beter e Manoco, undici città e i loro villaggi*, che non si trova né in ebraico né presso alcun altro interprete; e sia che sia stato cancellato dagli antichi libri dalla malvagità dei Giudei, perché non risultasse che Cristo è nato dalla tribù di Giuda, sia che sia stato aggiunto dai Settanta, non sappiamo affatto né conosciamo chiaramente nulla di sicuro. Nondimeno anche dal libro dei Giudici possiamo trovare conferma su questo punto, ossia che Betlemme è nella tribù di Giuda» (la traduzione è, con alcuni ritocchi, di M. T. Messina).

³⁵ Su questa esigenza, connessa a un problema testuale presente nel Vangelo di Matteo, e sul ragionamento proposto da Gerolamo, vd. Gamberale 2013d, 127-128; Scardia 2022, 91, n. 34.

³⁶ Effettivamente il testo masoretico reca solo la prima parte del versetto (וּמְעַרְתָּ וּבֵית־עֲנֹת וְאֶלְתֵּי־עָרִים שֵׁשׁ וְחִמְצָרִימָן), corrispondente a καὶ Μαγαρωθ καὶ Βαιθαναμ καὶ Θεκουμ, πόλεις ἕξ καὶ αἱ κῶμαι αὐτῶν (*Ios.* 15, 59 [Rahlfs, 383]); è assente, invece, quest'altra porzione di testo presente nella Settanta (*Ios.* 15, 59^a [Rahlfs, 383-384]): Θεκω καὶ Εφραθα (αὕτη ἐστὶν Βαιθλεεμ) καὶ Φαγορ καὶ Αἰταν καὶ Κουλον καὶ Ταταμ καὶ Εωβης καὶ Καρεμ καὶ Γαλεμ καὶ Θεθηρ καὶ Μανοχο, πόλεις ἕνδεκα καὶ αἱ κῶμαι αὐτῶν.

che i Giudei, mossi dalla loro malvagità, avessero volutamente eliminato dalle Scritture quella parte del versetto, così da tenere nascosta la nascita di Cristo dalla tribù di Giuda. Senza entrare nel merito del motivo topico della *malitia iudaica*, ciò che qui interessa è non solo l'uso di *eradere*, adoperato per indicare l'espunzione eventualmente praticata dai Giudei, ma anche il fatto che esso, certo non casualmente, sia contrapposto dal Nostro ad *addere*, verbo con il quale lo Stridonense allude all'altra possibile spiegazione per questa divergenza testuale, che è quella di un'interpolazione voluta dai Settanta.

Se qui si insinua cautamente che la *malitia* giudaica potrebbe aver determinato una *rasura* ingiusta dall'Antico Testamento, con durezza Gerolamo si pronuncia, nel *Commento a Tito*, contro atti indiscriminati compiuti ai danni delle Scritture da parte di Marcione, Basilide e tutti gli eretici:

Licet non sint digni fide qui fidem primam irritam fecerunt, Marcionem loquor et Basilidem et omnes haereticos qui uetus laniant Testamentum, tamen eos aliqua ex parte ferremus, si saltem in nouo continerent manus suas et non audent Christi (ut ipsi iactitant) boni Dei Filii uel euangelistas uiolare uel apostolos. Nunc uero cum et Euangelia eius dissipauerint et apostolorum epistulas non apostolorum Christi fecerint esse sed proprias, miror quomodo sibi christianorum nomen audeant uindicare. Vt enim de ceteris epistulis taceam, de quibus quidquid contrarium suo dogmati uiderant eraserunt, nonnullas integras repudiandas crediderunt: ad Timotheum uidelicet utramque et ad Hebraeos et ad Titum³⁷.

³⁷ Hier. in Tit. praef. (CChL 77C; Bucchi, 3): «Quantunque non siano degni di fede coloro che hanno rigettato la prima Fede – parlo di Marcione e di Basilide e di tutti gli eretici che dilaniano l'Antico Testamento –, tuttavia potremmo in parte tollerarli, se però almeno si astenessero dal mettere le mani addosso al Nuovo Testamento e non osassero far violenza agli evangelisti e agli apostoli di Cristo, di Colui cioè che essi vanno proclamando essere il Figlio del Dio buono. Ora però, poiché hanno dilacerato anche i suoi Vangeli e delle Lettere degli apostoli hanno fatto non più Lettere degli apostoli di Cristo ma loro proprie, mi stupisco come osino rivendicare per sé il nome di cristiani. Per tacere infatti delle altre Lettere, dalle quali hanno cancellato tutto quanto vedevano essere contrario al loro insegnamento, alcune addirittura hanno ritenuto che dovessero essere respinte interamente: così le due Lettere a Timoteo, quella agli Ebrei e quella a Tito» (la traduzione è di D. Tessore).

Sulla scia di una ormai lunga tradizione eresiologica, Gerolamo accusa qui Marcione³⁸ e tutti gli altri eretici che possano aver messo in atto un comportamento simile al suo³⁹ di essersi permessi di far violenza (*violare*) non solo all'Antico Testamento, ma anche al Nuovo, con l'estromissione integrale di alcuni scritti e l'eliminazione di cospicue porzioni testuali di esso. Questa presunta attività redazionale, animata da un palese intento malvagio e pertanto rimproverata agli eretici, è descritta dal Nostro in termini di espunzione sconsiderata, giacché consistette prevalentemente nell'*eradere* dalle Scritture tutti quei passi, dei Vangeli e delle Lettere, che contenessero insegnamenti in contrasto con le loro personali convinzioni dogmatiche, trattandoli, a dispetto della loro genuinità e sacralità, a guisa di interpolazioni.

Non sono solo i malvagi, i Giudei o gli eretici, a espungere dalle Scritture a seconda del proprio arbitrio e per assecondare le proprie esigenze. Talora sono anche i cristiani stessi che, per quanto mossi dal desiderio

³⁸ Fu in particolare Marcione, in effetti, a essere noto per aver rigettato del tutto sia l'Antico Testamento, reputato espressione del collerico Dio della Legge, sia alcune lettere e i tre Vangeli di Matteo, Marco e Giovanni; sul 'canone' scritturistico da lui accolto e approvato, vd., *ex. gr.*, Gianotto 1993, 260-262; Ehrman 2005, 136-138; Aland 2007, 3022; Simonetti 2007b, 838; Norelli 2016, 11-27; Nicolotti 2019, LXXVII-LXXVIII e CVIII-CXII. Predicando la necessità di porre, alla base della religione cristiana, solo il più autentico messaggio di Gesù, a detta dei Padri della Chiesa Marcione avrebbe rimaneggiato pesantemente tanto il Vangelo di Luca quanto le lettere paoline da lui giudicate autentiche, ufficialmente con l'intento di eliminare le falsificazioni volute dai 'giudaizzanti', ma in realtà col fine malvagio di adattare le Scritture al proprio pensiero. In realtà oggi si ritiene che, a dispetto del severo e poco oggettivo giudizio espresso dai Padri e dagli eresiologi, le manomissioni apportate da Marcione all'*euaggelion* e all'*apostolikon* (le due sezioni costitutive del documento da lui messo insieme e comprensivo dei testi che egli reputava autentici) siano state meno invasive di quanto i suoi accusatori facessero credere e che, peraltro, la selezione dei materiali non dipendesse affatto da un criterio soggettivo e dalla volontà di far corrispondere il pensiero in essi contenuto alla sua personale posizione dottrinarica. Vd., *ex. gr.*, Gianotto 2019, XV-XXX.

³⁹ Quanto a Basilide, nominato espressamente da Gerolamo, non risulta conservata alcuna notizia in merito a una selezione di scritti da lui operata alla maniera di Marcione; tuttavia, secondo Origene, egli avrebbe redatto un proprio vangelo. Come già osserva Podolak 2010, 239, n. 2, del resto, l'accusa geronimiana, verosimilmente ispirata da Origene, «pare prendere di mira principalmente l'eretico del Ponto».

onesto di difendere la retta interpretazione di scritti ed eventi contro i detrattori, cadono nell'errore di *violare* la Bibbia. È a questo che allude Gerolamo, nel *Commento ai Galati*, nell'ironica replica posta contro ignoti che, per tutelare Pietro rispetto alla questione dell'incidente di Antiochia, proponevano letture insostenibili⁴⁰. Ci riferisce, infatti, che questi cristiani non ben identificati, animati dalle migliori intenzioni, e cioè dalla volontà di non offrire il fianco alle assurde *blasphemiae* di Porfirio, negavano che Paolo, scrivendo di Cefa e confutandone l'errore, intendesse Pietro⁴¹ e presentavano una serie di prove a sostegno di tale loro tesi: in particolare giudicavano inverosimile la possibilità che Pietro si fosse sottratto alla vicinanza con i gentili e asserivano che, se realmente l'incidente di Antiochia si fosse verificato, Luca vi avrebbe senz'altro fatto riferimento, mentre non ricorda nemmeno una contemporanea presenza dei due apostoli in quella città⁴². Lo Stridonense, di contro, adduce almeno quattro motivi per rigettare questa interpretazione arbitraria: dimostra che Cefa, nel Vangelo e nelle epistole, è sempre e solo Pietro; spiega che tutta la lettera ai Galati pone al centro i tre apostoli Pietro, Giacomo e Giovanni; suggerisce che l'omissione lucana non può essere considerata una prova, giacché, per licenza storiografica, l'evangelista spesso tralascia episodi anche

⁴⁰ Per un quadro sintetico ed efficace delle interpretazioni dell'incidente di Antiochia offerte dagli esegeti cristiani, dagli eretici e dai polemisti pagani, vd. Rinaldi 1998, 489-492; Cataldo 2007, 12-24.

⁴¹ Non è chiaro a chi Gerolamo stia pensando. Stando a un cenno di Eusebio di Cesarea fu Clemente, nell'opera perduta *Ipotiposi*, a sostenere che il Cefa nominato da Paolo fosse un omonimo dell'apostolo Pietro che fece parte del gruppo dei settanta discepoli. Cf. Eus. *h.e.* 1,12,1-2 (GCS 9; Mommsen, 80.82): τῶν δὲ ἑβδομήκοντα μαθητῶν κατάλογος μὲν οὐδεὶς οὐδαμῆ φέρεται [...] τούτων δ' εἶναι φασι καὶ Σωσθένην τὸν ἅμα Παύλῳ Κορινθίους ἐπιστεῖλαντα· ἢ δ' ἱστορία παρὰ Κλήμεντι κατὰ τὴν πέμπτην τῶν Ὑποτυπώσεων· ἐν ἧ καὶ Κηφᾶν, περὶ οὗ φησὶν ὁ Παῦλος· «ὅτε δὲ ἦλθεν Κηφᾶς εἰς Ἀντιόχειαν, κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην», ἕνα φησὶ γεγονέναι τῶν ἑβδομήκοντα μαθητῶν, ὁμῶνυμον Πέτρῳ τυγχάνοντα τῷ ἀποστόλῳ. Vd., su questo riferimento eusebiano, anche Cataldo 2007, 19; Cataldo 2012, 104-105.

⁴² Cf. Hier. *in Gal.* 1,2,11-13 (CChL 77A; Raspanti, 55-56): *Sunt qui Cephan, cui hic in faciem Paulus restitisse se scribit, non putent apostolum Petrum sed alium de Septuaginta discipulis isto uocabulo nuncupatum et dicant nequaquam Petrum a conuictu gentium se potuisse subtrahere [...] maxime cum Lucas, scriptor historiae, nullam huius dissensionis faciat mentionem nec dicat umquam Petrum Antiochiae fuisse cum Paulo; et locum dari Porphyrio blasphemanti, si aut Petrus errasse aut Paulus procaciter apostolorum principem confutasse credatur.*

significativi; infine ricorda che Pietro fu il primo vescovo della Chiesa antiochena, pertanto dovette necessariamente soggiornare in città⁴³. In conclusione, tira poi la stoccata finale a questi esegeti cristiani che sbagliano così grossolanamente:

Ad extremum si propter Porphyrii blasphemiam alius nobis fingendus est Cephas ne Petrus putetur errasse, infinita de Scripturis erunt radenda diuinis quae ille, quia non intellegit, criminatur. Sed aduersus Porphyrium in alio, si Christus iusserit, opere pugnabimus⁴⁴.

È chiaro il timore di Gerolamo: l'argomento costruito attorno allo sdoppiamento del personaggio di Pietro e Cefa avalla implicitamente l'uso di interpretazioni scorrette in funzione apologetica, ed egli non può autorizzare un simile modo di procedere. La prassi di apportare modifiche illegittime alle Scritture è ai suoi occhi, infatti, tipicamente eretica e non può essere approvata nemmeno nel caso in cui determinati passi presentino criticità e si pongano come facili bersagli per i detrattori. Con chiaro tono polemico, allora, fa presente che, data la mole degli attacchi porfiriani, l'applicazione di una simile strategia implicherebbe l'assurda

⁴³ Cf. Hier. *in Gal.* 1,2,11-13 (CChL 77A; Raspanti, 56-57): *Quibus primum respondendum alterius nescio cuius Cephae nescire nos nomen, nisi eius qui et in Euangelio et in aliis Pauli epistulis et in hac quoque ipsa modo Cephas, modo Petrus scribitur [...] Deinde totum argumentum Epistolae quo oblique de Petro, Iacobo et Iohanne dicitur huic intellegentiae repugnare. Nec mirum esse si Lucas hanc rem tacuerit, cum et alia multa quae Paulus sustinuisse se replicat historiographi licentia praetermiserit [...] Denique primum episcopum Antiochenae ecclesiae Petrum fuisse accepimus, Romam exinde translatum, quod Lucas penitus omisit.* Sull'interpretazione geronimiana dell'incidente di Antiochia, e in particolare sull'espedito origeniano fatto proprio dal Nostro per superare l'imbarazzo (Paolo avrebbe proferito una menzogna 'a fin di bene') e sullo scontro che ne derivò con Agostino, vd., *ex. gr.*, Rinaldi 1998, 490-491, e Raspanti 2010, 135, n. a e 174-177, e i rinvii bibliografici indicati; Cataldo 2007, 20-24; infine, il più recente Gasti 2019, 1074-1075.

⁴⁴ Hier. *in Gal.* 1,2,11-13 (CChL 77A; Raspanti, 56-57): «Da ultimo, se a causa della blasfemia di Porfirio dobbiamo inventare un altro Cefa perché non si pensi che Pietro ha sbagliato, dovrà essere cancellato un numero infinito di brani delle divine Scritture, che quello mette sotto accusa perché non comprende. Ma contro Porfirio, se Cristo ce lo chiederà, combatteremo in un'altra opera» (la traduzione è di G. Raspanti).

necessità di espungere (*radere*) dal testo sacro un numero addirittura infinito di passi⁴⁵.

È evidente, quindi, come per il Nostro sia ugualmente pericolosa per la verità sia la *rasura* voluta dai malvagi dichiarati sia quella suggerita da chi, troppo desideroso di difendere quella verità, è disposto a celarla pur di sottrarla all'avversario.

3. *Rasure* e polemica: *radere* non solo dalle Scritture

Lo Stridonense non parla di espunzione solo in relazione alle Scritture, per sottolineare la necessità di eliminare alcune interpolazioni o per rimproverare l'arbitrio di chi agisce, con intenti variamente buoni o malvagi, sottraendo la verità biblica. Talora una *rasura* può essere richiesta anche rispetto agli scritti, *ecclesiastici* e non, quale strategia utile per eliminare eventuali contraddizioni. È questo il caso di un consiglio che Gerolamo offre, per bocca di Attico, ai pelagiani:

Iustos esse concedo, sine omni autem omnino peccato non assentior. Etenim absque uitio, quod Graece dicitur ἀναμάρτητον, soli Deo competit, omnisque creatura peccato subiacet et indiget misericordia Dei [...] Et iterum: *Quis enim erit mundus a sorde? Ne unus quidem, etiam si unius diei fuerit uita eius super terram et numerabiles menses illius.* Quod si dixeris pronomen *quis* non pro impossibili, sed interdum pro difficili accipi, respondebo tibi: et ubi est illud quod temere protulisti: *facilia Dei esse mandata, et ea facile posse compleri?* [...] Hoc est illud, quod in Proverbiis legimus: *Quis gloriabitur castum se habere cor? Aut quis confidet mundum se esse a peccatis?* Fac quod et hic non pro impossibili, sed pro difficili dixerit. Tolle ergo sententiam et rade de libro tuo: *facilia Dei esse mandata*⁴⁶.

⁴⁵ Su questo passo del *Commento ai Galati*, vd. Rinaldi 1998, 493, n. 680; su un'altra replica geronimiana (contenuta in *epist.* 112,6) a queste invettive mosse da Porfirio rispetto alla questione dell'incidente di Antiochia, vd. ancora Rinaldi 1998, 492, n. 679.

⁴⁶ Hier. *adv. Pelag.* 2,4 (CChL 80; Moreschini, 57-59): «Concedo che ci sono i giusti, tuttavia non concordo con il fatto che siano del tutto senza peccato. In effetti si addice a Dio solo l'essere senza difetto, cosa che in greco si dice ἀναμάρτητος, mentre ciascuna creatura è esposta al peccato e necessita della misericordia di Dio. [...] E ancora: *Chi infatti sarà puro dal lordume? Di certo nessuno, anche se la sua vita sulla terra durerà un solo giorno e i suoi mesi saranno poco numerosi.* E se mi dirai che questo pronome *chi* s'intende non a mo' di impossibilità, ma talvolta a mo' di difficoltà, ti risponderò: e che fine fa quello che hai esposto sconsideratamente: che sono semplici i comandamenti di Dio e li si

In risposta a una provocazione del pelagiano Critobulo – il quale sosteneva che riconoscere l'esistenza dei giusti, come aveva fatto poco prima l'avversario, significasse ammettere inevitabilmente anche la possibilità della condizione dell'ἀναμαρτησία⁴⁷ –, Attico/Gerolamo adduce una serie di prove scritturistiche per dimostrare che è possibile essere giusti, senza però che questo implichi l'essere del tutto privi di peccato. Tra i passi addotti ci sono *Iob* 15, 14 e *Prov.* 20, 9, che, presentando ambedue al principio del versetto un *quis*, consentono allo Stridonense di sviluppare un medesimo ragionamento e di mettere alle strette i pelagiani; sia, infatti, che essi interpretino quel pronome come riferimento all'impossibilità di essere senza *sordes* sia che lo intendano come richiamo alla difficoltà con cui l'uomo mantiene la condizione di *mundus*, in ogni caso vedranno confutato uno dei loro assunti principali: nel primo caso quello qui oggetto della disputa, e dunque l'*impeccantia* umana, concetto che svanisce se si prospetta l'impossibilità di una vita terrena senza macchia, nel secondo quello relativo alla semplicità di esecuzione dei comandamenti di Dio, che è palesemente in antitesi con l'idea che sia difficile astenersi dal peccato⁴⁸. Inevitabile, dunque, la conclusione geronimiana, affidata a un consiglio dal tono imperioso: se i pelagiani preferiranno tutelare il concetto dell'ἀναμαρτησία, intendendo il *quis* come riferimento alla difficoltà della conservazione di uno stato di *munditia*, allora dovranno necessariamente *radere* dai propri scritti la ricorrente formula *facilia Dei esse mandata* e

può eseguire con semplicità? [...] È ciò che leggiamo nei Proverbi: *Chi può vantarsi di avere il cuore innocente? O chi crederà di essere puro dai peccati?* Inventati che anche qui abbia parlato non a mo' di impossibilità, ma a mo' di difficoltà. Togli dunque e cancella dal tuo libro la frase: sono facili i comandamenti di Dio» (salvo altra indicazione, la traduzione è di chi scrive).

⁴⁷ Per la provocazione di Critobulo, cf. Hier. *adv. Pelag.* 2,4 (CChL 80; More-schini, 57): *Si innumerabiles iusti sunt, et hoc negari non potest, quid mali locutus sum, posse hominem sine peccato esse, si uelit? Hoc est aliis uerbis dicere, posse iustum sine peccato esse in eo quod iustus est.* Sul concetto pelagiano di ἀναμαρτησία (o *impeccantia*), ossia sulla convinzione che l'uomo che rispetta scrupolosamente i comandamenti divini possa rimanere esente da qualunque peccato o colpa e raggiungere la perfezione della virtù e della santità durante la vita terrena, vd., ex. gr., Matteoli 2011, 175-188; Caruso 2012, 231-237; Malavasi 2022, 230-235.

⁴⁸ Contro l'assunto pelagiano che i *mandata Dei* siano di facile esecuzione lo Stridonense si pronuncia in più luoghi; cf., ex. gr., Hier. *adv. Pelag.* 2,11 o 2,16 ed *epist.* 133,7. Su questo tema, vd. ancora Malavasi 2022, 234-235.

riconoscere che è molto complesso, per l'uomo, rispettare i precetti divini⁴⁹.

In almeno un paio di casi, tuttavia, nella produzione geronimiana, la *rasura* si presenta in contesti polemici non come espediente raccomandato per la 'correzione di errori' e per l'oscuramento di contraddizioni; la prassi di *radere* via passaggi dalle copie degli scritti altrui è in più occasioni descritta dal Nostro, infatti, anche quale strategia frequentemente usata per falsificare e screditare le opere degli avversari.

Una situazione simile è quella che per esempio si trova descritta nell'*Epistola* 84, una breve apologia nella quale, replicando agli avversari filo-origenisti, Gerolamo si difende dall'accusa di essere stato e di essere tuttora anch'egli un seguace dell'Alessandrino⁵⁰. Pur dichiarando di apprezzarne ancora effettivamente le qualità di buon cristiano⁵¹, egli ribadisce con forza di non dividerne affatto gli errori dottrinali relativi, per esempio, al Figlio e allo Spirito santo o alla resurrezione della carne⁵². A tal proposito, allora, ridicolizza quegli origenisti che, desiderando scagio-

⁴⁹ In merito alla riflessione geronimiana sul tema della giustizia e dell'impeccanza in questo passo di *adv. Pelag.*, vd. Caruso 2012, 574-575. Su questo e altri passaggi del *Dialogo* che fanno uso degli *exempla* di Giobbe quali prove a supporto della replica geronimiana ai pelagiani che nessun giusto possa essere del tutto privo di peccato, vd. Malvasi 2018, 262-263.

⁵⁰ Datata al 399 (Labourt 1954, 125), l'*Epistola* 84 si inserisce nel clima della controversia origenista, quando si riaccessero le ostilità a causa delle traduzioni rufiniane dell'*Apologia in difesa di Origene* di Panfilo e dei *Principi* di Origene. Sul contesto nel quale si sviluppò tale polemica, vd., *ex. gr.*, Simonetti 1986, 15-18; Monaci Castagno 2013, 61-64; e in generale la sezione monografica di Alciati-Fatti 2013. Vd. anche *infra* n. 54.

⁵¹ Cf. Hier. *epist.* 84,8 (CSEL 55; Hilberg, 130.131): *Uult aliquis laudare Origenem? laudet, ut laudo: magnus uir ab infantia et uere martyr filius Alexandriae ecclesiasticam scholam tenuit succedens eruditissimo uiro, Clementi presbytero; uoluptates in tantum fugiit, ut zelo dei, sed non secundum scientiam ferro truncaret genitalia; calcauit auaritiam; scripturas memoriter tenuit et in studio explanationis earum diebus sudauit ac noctibus. [...] quis nostrum tanta potest legere, quanta ille conscripsit?*

⁵² Cf. Hier. *epist.* 84,7 (CSEL 55; Hilberg, 128-129): *confitemini et uos in quibusdam errasse Origenem, et muttum non faciam. dicite eum male sensisse de filio, peius de spiritu sancto, animarum de caelo ruinas in pie protulisse, resurrectionem carnis uerbo tantum confiteri, ceterum adsertione destruere et post multa saecula atque unam omnium restitutionem id ipsum fore Gabrihel, quod diabolum, Paulum, quod Caiphā, uirgines, quod prostibulas.*

nare Origene dall'accusa di aver assunto posizioni eretiche e diffuso gravi errori, parlarono di alterazione dei suoi scritti:

Illud uero, quod adserunt a quibusdam hereticis et maliuolis hominibus libros eius esse uiolatos, quam ineptum sit, hinc probari potest. quis prudentior, doctior, eloquentior Eusebio et Didymo, adsertoribus Origenis, inueniri potest? quorum alter sex uoluminibus τῆς ἀπολογίας ita eum ut se sensisse confirmat, alter sic eius errores nititur excusare, ut tamen illius esse fateatur, non scriptum negans, sed sensum scripti edisserens. [...] solus scilicet inuentus est Origenes, cuius scripta in toto orbe pariter falsarentur et quasi ad Mithridatis litteras omnis ueritas uno die de uoluminibus illius raderetur. Si unus uiolatus est liber, num uniuersa eius opera, quae diuersis et locis et temporibus edidit, simul corrumpi potuerunt? ipse Origenes in epistula, quam scribit ad Fabianum, Romanae urbis episcopum, paenitentiam agit, cur talia scripserit, et causas temeritatis in Ambrosium refert, quod secreto edita in publicum protulerit: et quidam adhuc εὐρεσιλογουῶσιν aliena esse, quae displicent⁵³!

Dopo aver addotto la testimonianza rispettabile di Eusebio e di Didimo, che attribuirono apertamente all'Alessandrino la professione dei noti errori dottrinari normalmente imputatigli, il Nostro ironizza sulla ridicola fantasticheria degli avversari⁵⁴: dato che in tutti gli esemplari esistenti

⁵³ Hier. *epist.* 84,10 (CSEL 55; Hilberg, 132-133): «L'altro fatto che essi sostengono, che cioè i suoi libri sono stati rimanipolati da certi eretici e malintenzionati, si può dimostrarlo completamente infondato da questo: è possibile trovare qualcuno più equilibrato, più dotto, più eloquente di Eusebio e di Didimo, ambedue difensori di Origene? Ebbene, uno di loro, in sei volumi apologetici, afferma proprio che Origene la pensava come lui; l'altro ha fatto di tutto per scusare i suoi errori, senza negare peraltro che fossero suoi. Non nega, cioè, che siano stati scritti, ma fa capire il senso con cui sono stati scritti. [...] Proprio solo di Origene si è trovato, le cui opere sono state falsificate in ogni parte del mondo? In un solo giorno dai suoi volumi sarebbe dunque stata radiata ogni particella di verità, sull'esempio – tanto per dire – del decreto di Mitridate? Se uno solo, dei suoi libri, è stato alterato, è possibile che si siano potuti rimanipolare contemporaneamente tutti i suoi scritti pubblicati in luoghi ed in tempi diversi? Lo stesso Origene, nella lettera indirizzata a Fabiano, vescovo di Roma, si dichiara pentito d'aver scritto certe pagine, e getta la responsabilità di quella temerarietà su Ambrogio che aveva reso di pubblica ragione degli scritti privati. E ancora vanno inventando, questi ceffi, che non sono suoi i passi con cui non possiamo essere d'accordo!». Sul passo, e nello specifico sulla lettera di 'protesta' origeniana, vd. Nautin 1961, 251-253; Capone 2020, 130-131.

⁵⁴ Primo tra gli avversari è senz'altro Rufino, che pochissimo tempo prima aveva allegato alla propria traduzione dell'*Apologia in difesa di Origene* di Panfilo,

degli scritti origeniani (*universa eius opera in diuersis et locis et temporibus*) è possibile rinvenire traccia di queste convinzioni erronee, allora si deve accogliere l'assurda ipotesi che tutte le copie, di tutte le sue opere, siano state contemporaneamente e ovunque alterate e falsificate⁵⁵. Di grande interesse è la descrizione che Gerolamo offre di questo processo di 'violazione, di rimaneggiamento degli scritti, inventato a tutela dell'Alessandrino dai seguaci: esso, infatti, oltre a essere operato sistematicamente e nel medesimo tempo su tutti gli esemplari, avrebbe dovuto comportare addirittura un duplice processo di alterazione, prima con l'espunzione di tutti i passi contenenti la verità (*omnis ueritas uno die de uoluminibus illius raderetur*) e poi con l'interpolazione dei passi controversi contenenti problemi dottrinari (*quae displicent*).

In un'occasione, del resto, questo trattamento di falsificazione, qui coperto di ridicolo dallo Stridonense, fu messo in atto, 'suo malgrado', proprio a scapito del Nostro:

Et superfluum puto apertas ineptias confutare, cum mihi mea ingeratur fabella – asino uidelicet lyra! – et sub nomine cuiusdam amici Damasi, romanae urbis episcopi, ego petar, cui ille ecclesiasticas epistulas dictandas credidit, et apollinarianorum uersutiae describantur, quod Athanasii librum, ubi 'dominicus homo' scriptus est, acceptum ad legendum, ita corruerint ut in litura id quod raserint rursus inscriberent, ut scilicet non ab illis falsatum, sed a me additum putaretur. Quaeso te, amice carissime, ut in ecclesiasticis tractatibus, ubi de ueritate dogmatum quaeritur et de salute animarum nostrarum maiorum flagitatur auctoritas,

in chiusura, un trattatello, dal titolo eloquente di *L'adulterazione dei libri di Origene*, nel quale sosteneva sia che l'Alessandrino fosse osservatore di una retta professione di fede sia che gli errori dottrinali riscontrabili nelle sue opere non potessero essere a lui attribuiti, poiché frutto di interpolazioni successive. Alla luce di tale sua convinzione poi Rufino condusse anche la propria traduzione dei *Principi*. In generale sull'uso delle traduzioni da parte di Rufino nel corso di tale controversia, vd., *ex. gr.*, Crouzel 1992, 122-123; Simonetti 1992, 90-100; Monaci Castagno 2013, 61-62; Fernández 2019, 26-29.

⁵⁵ Non sembra fuori di luogo rimarcare che il trattamento che, a detta degli origenisti, avrebbero subito gli scritti di Origene è descritto dallo Stridonense, per ben due volte, tramite il verbo *violare*, il medesimo che era stato usato per indicare la violazione della verità e l'alterazione delle Scritture praticata dagli eretici. Vd. commento al passo di *in Tit. praef.* al par. 2.1. Sugli usi polemici dell'espressione *vim facere Scripturae* in Gerolamo, vd. Capone 2014, 315-334.

huiuscemodi deliramenta dimittas et prandiorum cenarumque fabulas pro argumento non teneas ueritatis⁵⁶.

Bersaglio di questo passaggio, accusato di dar credito a vecchie chiacchiere da salotto invece di preoccuparsi della verità, è ancora Rufino; questi, nel tentativo di difendere Origene proprio dagli strali della su menzionata *Epistola* 84, contro l'ironia geronimiana aveva asserito che realmente gli eretici hanno l'abitudine di alterare gli scritti degli avversari, così da piegarli alle loro tesi eretiche, e aveva ricordato, quale prova di tale sua affermazione, che di questa prassi non solo fu vittima l'Alessandrino, ma subirono le conseguenze, tra gli altri, anche Ilario, Cipriano e un *quidam amicus Damasi* (ovviamente identificabile con Gerolamo, come lo stesso Stridonense riconosce apertamente, sottraendosi all'anonimato)⁵⁷. Rufino, alludendo a questa falsificazione operata a danno di un amico del Pontefice, faceva riferimento a un vecchio episodio risalente ai tempi del Sinodo romano del 382, in occasione del quale il Nostro fu invitato da Papa Damaso a ricoprire diversi incarichi ufficiali e, in particolare, a redigere una professione di fede da sottoporre e far sottoscrivere agli apollinaristi⁵⁸; nell'elaborazione di tale documento Gerolamo fece uso dell'espressione *dominicus homo*, riferendola come citazione atanasiana. Ebbene, chiarisce lo Stridonense, quegli eretici seguaci di Apollinare lo accusarono di aver manomesso lo scritto di Atanasio, dove, a detta loro, non si sarebbe trovato affatto, in origine, l'espressione *κυριακὸς ἀνθρώπος*. Il

⁵⁶ Hier. *adv. Rufin.* 2,20 (CChL 79; Lardet, 56): «E ritengo inutile confutare evidenti inezie, quando mi si rammenta una storiella – «una lira per un asino», è naturale! – e io sarei indicato sotto il nome di un certo amico di Damaso, vescovo di Roma, al quale costui aveva affidato la redazione di lettere ecclesiastiche, e sarebbero descritti gli inganni degli apollinaristi, in quanto essi, avendo ricevuto da leggere il libro di Atanasio, dove si trova scritta l'espressione «Dominicus homo», l'avrebbero alterata in modo da riscrivere di nuovo nella parte cancellata ciò che avevano eraso, perché si pensasse che non c'era stata evidentemente un'alterazione da parte loro, ma una mia aggiunta. Te ne prego, amico carissimo: nel trattare gli scritti della Chiesa nei quali si ricerca sulla verità dei dogmi e si sollecita l'autorità degli anziani per la salvezza delle nostre anime, tralascia divagazioni di questo tipo e non inserire storielle di pranzi e cene quali testimonianze di verità» (la traduzione è di M. E. Bottecchia Dehò).

⁵⁷ Per un quadro generale su questo passaggio dello scontro tra Gerolamo e Rufino, vd., *ex. gr.*, Simonetti 1992, 93-95.

⁵⁸ Sulle mansioni geronimiane al Sinodo di Roma del 382, vd., *ex. gr.*, Cavalle-
ra 1922a, 75-77; Grützmacher 1986, 197-200; Rebenich 1992, 143-144.

Nostro descrive minuziosamente l'astuzia usata contro di lui dagli apollinaristi; essa coincide in buona sostanza con quella pratica di *radere* e *ad-dere* che egli aveva ipotizzato, seppur ironicamente, quale processo alla base della falsificazione degli scritti origeniani: gli avversari, dunque, avrebbero preso il volume di Atanasio, cancellato l'espressione in oggetto, per poi riscriverla nuovamente al di sopra del testo 'raso', *in litura*, in modo da far credere che Gerolamo avesse eliminato il testo originario e poi corrotto lo scritto aggiungendo quella formula 'pericolosa' e controversa⁵⁹. E così lo Stridonense, per non offrire il fianco a Rufino, spiegò l'inganno ordito ai suoi danni dagli apollinaristi a colpi di *rasurae*, è costretto a sminuire la portata di quell'episodio, definendolo come *deliramenta e prandiorum cenarumque fabulae*.

4. *Radere* tra senso proprio e accezione tecnico-filologica: alcuni usi metaforici

In conclusione si segnalano ora, senza alcuna pretesa di esaustività, alcuni passi geronimiani nei quali *radere* e il suo composto, pur usati nell'accezione tecnica e filologica di espunzione, assumono delle sfumature particolari, che conferiscono al brano in cui ricorrono un senso metaforico.

Interessante, per esempio, è un passaggio della brevissima *Epistola* 9, dove lo Stridonense rimprovera Crisocomas di aver bruscamente e immotivatamente interrotto la loro amicizia⁶⁰:

Qui erga te affectus meus sit, carissimus ambobus Heliodorus tibi potuit fideliter nuntiare [...] uerum tu, quod natura lynces insitum habent, ne postergum respicientes meminerint priorum et mens perdat, quod oculi uidere desiderint, ita nostrae necessitudinis penitus oblitus illam epistulam, quam in corde Christianorum scriptam apostolus refert, non praepeti litura, sed imis, quod aiunt, ceris erasisi⁶¹.

⁵⁹ Oggi si ritiene per lo più che il testo atanasiano (probabilmente l'*Epistula encyclica ad episcopos Aegypti et Libyae*) contenesse realmente l'espressione incriminata dagli apollinaristi. Sulla paternità atanasiana della formula e sull'episodio di falsificazione di cui Gerolamo fu protagonista e vittima, vd., *ex gr.*, Lebon 1935, 307-329; Grillmeier 1977, 33-34; Lardet 1993, 203. In generale sulla diffusa pratica della falsificazione intenzionale dei manoscritti attestata dalle pagine dello Stridonense, vd. Arns 2005, 213-219 e, in particolare, 216.

⁶⁰ Sulla figura ben poco nota di Crisocomas, vd. Fürst 2016, 178.

⁶¹ Hier. *epist.* 9 (CSEL 54; Hilberg, 33-34): «Quanto sia grande l'affetto che ti porto te lo avrà testimoniato fedelmente Eliodoro, così caro a tutti e due [...] Ma

Il passo risulta doppiamente interessante. In primo luogo perché attesta appunto un uso metaforico dell'immagine della *rasura*, equiparando l'atto dell'*eradere* la scrittura dalle tavolette di cera a quello dell'*eradere* un'amicizia dal cuore (ossia dalle tavolette di carne, per conservare il lessico paolino)⁶². In secondo luogo, il brano si presenta significativo per quel che riguarda l'oggetto specifico di questo studio, perché descrive fuggacemente, eppur dettagliatamente, come nella pratica quotidiana si realizza concretamente l'azione dell'*eradere*: adducendo infatti l'esempio degli appunti presi su tavolette di cera, Gerolamo ricorda che l'atto in esame avveniva attraverso una *litura* nella cera, dunque una raschiatura, non superficiale, ma profonda, che implicava inevitabilmente l'asportazione dello strato superiore di cera sul quale era stata incisa la scrittura⁶³. Ne consegue che l'atto dell'*eradere* sia, per il Nostro, un atto definitivo, che comporta una cancellazione totale, che non consente alcun 'ripensamento' e ripristino successivo del testo eliminato. Tale atto, allora, ben si presta a raffigurare il comportamento di Crisocomas rispetto allo Stridonense, che lamenta di essere stato completamente rimosso, dimenticato dall'amico, per il fatto di non ricevere più alcuna sua missiva.

tu, come per natura le linci hanno l'istinto, quando si voltano indietro, di non ricordare più ciò che hanno davanti e si cancella dalla loro memoria ciò che non è più davanti ai loro occhi, proprio così tu, completamente dimentico della nostra intimità, hai cancellato (e non con una raschiatura superficiale ma, come si dice, scavando a fondo la cera) quella lettera che l'Apostolo dice scritta nel cuore dei cristiani».

⁶² La citazione paolina di 2 Cor. 3, 2, che dichiarava i Corinzi accostatisi alla *sequela Christi* come efficace lettera di presentazione di Paolo, incisa nel cuore dell'Apostolo, ben si prestava alla raffigurazione di un'amicizia sincera. Questo anche perché chiave essenziale per la codifica del rapporto tra la 'lettera incisa nel cuore' e il proprietario del cuore stesso era all'epoca inteso proprio il ricordo reciproco, come attesta, per esempio, Ambrosiast. in Cor. 2,3,2 (CSEL 81 II; Vogels, 213): *epistola salutis indicium est. recte ergo ait, quia salus Corinthiorum in corde erat apostoli et eorum qui cum illo erant; semper enim de salute eorum cogitabant. cum ergo in corde sunt apostoli et eorum qui cum ipso erant, epistola sunt scripta in cordibus eorum, quia qui semper alicuius memor est, scriptus est in animo eius*. Sul fatto che il passo paolino costituisca l'attestazione di un legame intimo tra Paolo e i Corinzi sono concordi anche gli esegeti contemporanei; vd., ex. gr., Lang 2004, 336-337.

⁶³ Sulla pratica scrittoria connessa con l'uso di tavolette rivestite di cera attestata da Gerolamo, vd. Arns 2005, 34-36. In generale sull'uso dei cosiddetti *pugillares*, vd. Dorandi 2007, 19.

Ancor più interessanti, poi, sono due luoghi geronimiani dove il Nostro sembra giocare sulla duplice accezione di *radere*, quella propria e quella filologica. Il primo di tali esempi ricorre in un passo dell'*Epistola* 21, dove i due differenti significati del verbo si incontrano, si incrociano e si richiamano reciprocamente:

daemonum cibus est carmina poetarum, saecularis sapientia, rhetoricorum pompa uerborum. haec sua omnes suauitate delectant et, dum aures uersibus dulci modulatione currentibus capiunt, animam quoque penetrant et pectoris interna deuinciunt. [...] nulla ibi saturitas ueritatis, nulla iustitiae refectio reperitur. studiosi earum in fame ueri, in uirtutum penuria perseuerant. huius sapientiae typus et in Deuteronomio sub mulieris captiuae figura describitur, de qua diuina uox praecipit, ut, si Israhelites eam habere uoluerit uxorem, caluitium ei faciat, ungues praeseceat, pilos auferat et, cum munda fuerit effecta, tunc transeat in uictoris amplexus. haec si secundum litteram intellegimus, nonne ridicula sunt? atqui et nos hoc facere solemus, quando philosophos legimus, quando in manus nostras libri ueniunt sapientiae saecularis: si quid in eis utile repperimus, ad nostrum dogma conuertimus, si quid uero superfluum, de idolis, de amore, de cura saecularium rerum, haec radimus, his caluitium indicimus, haec in unguium morem ferro acutissimo desecamus⁶⁴.

In questo estratto della lettera, nell'espone il secondo possibile senso attribuibile alle *siliquae porcorum* delle quali il figlio minore della parabola si sarebbe saziato⁶⁵, le carrube, cibo incapace di offrire una vera sazietà,

⁶⁴ Hier. *epist.* 21,13 (CSEL 54; Hilberg, 122-123): «Cibo offerto dai demoni sono i canti dei poeti, la filosofia profana, la pomposità verbosa dei retori. Queste conoscenze diletmano per la loro delicatezza, ma mentre incantano l'orecchio con la dolcezza della loro modulazione, penetrano dentro l'anima e avvinghiano profondamente il cuore. [...] Non vi si può trovare né la verità che sazia, né la giustizia che ristora. Coloro che studiano tali discipline restano sempre affamati di verità e poveri di virtù. Il tipo di questa sapienza è presentato nel Deuteronomio sotto la figura d'una donna prigioniera. La voce di Dio ordina che se un Israelita vuol prenderla in moglie, deve raderle la testa, mozzarle le unghie e depilarla. Solo purificata così potrà offrirsi agli amplessi del vincitore. Simili prescrizioni, se prese alla lettera, non sono ridicole? Eppure noi siamo soliti fare altrettanto quando leggiamo i filosofi, o quando ci capitano in mano i testi della cultura profana: se vi scopriamo delle nozioni utili, le adattiamo ai nostri dogmi. Quello che vi è di superfluo invece: le fantasie, l'amore, la preoccupazione degli affari terreni, lo radiamo. Lo riduciamo a calvizie, o lo mozziamo con una lama affilatissima come si fa con le unghie».

⁶⁵ Sulla prima interpretazione possibile, che associa le carrube al piacere e ai vizi, e alla loro forte capacità di attrazione, vd. Scardia 2017, 259-263, con un'in-

sono intese dallo Stridonense come la filosofia, la poesia e la retorica pagane, che seducono profondamente, come i vizi, e non sono capaci di nutrire l'anima con la verità e la giustizia⁶⁶. Nel rapportarsi a questo tipo di letteratura, i cristiani, spiega Gerolamo con un esempio estremamente efficace, si comportano come devono fare gli Israeliti con la 'bella prigioniera', procedendo a un'accurata purificazione a colpi di *rasure*. L'uso di *radere* qui merita attenzione. Il Nostro, infatti, pare giocare sull'ambiguità di questo vocabolo, sul suo indicare sia l'azione del radere i peli sia l'eliminazione di porzioni testuali da uno scritto: se, in effetti, il richiamo all'esempio della prigioniera induce a intendere *radere* in relazione alla depilazione, dunque come equivalente di ciò che poche righe prima aveva definito come *pilos auferre*, il contesto generale relativo alla letteratura, l'uso dell'ormai ben noto aggettivo *superfluous*, che sta ad indicare ciò che deve essere espunto (seguito peraltro dall'enunciazione delle tematiche della produzione profana che meritano un simile trattamento) lasciano intravedere anche, sul fondo, quell'altra accezione di *radere* di cui qui si tratta, e pertanto il suo senso tecnico 'filologico'.

Ora, se nel passo dell'*Epistola* 21 lo Stridonense gioca sull'ambiguità, lasciando più sfumato il senso tecnico attribuibile a *radere*, in un'altra lettera, posteriore di alcuni anni, i due valori troveranno sintesi e sviluppo perfetti⁶⁷:

Quod autem quaeris in calce epistulae, cur in opusculis nostris saecularium litterarum interdum ponamus exempla et candorem ecclesiae ethnicorum sordibus polluamus, breuiter responsum habeto [...] quis enim nesciat et in Moysi ac prophetarum uoluminibus quaedam adsumpta de gentilium libris et Salomonem philosophis Tyri et proposuisse nonnulla et aliqua respondisse? [...] sed et Paulus apostolus [...] didicerat enim a uero Dauid extorquere de manibus hostium gladium et Goliae superbissimi caput proprio mucrone truncare. legerat in Deuteronomio domini uoce praeceptum, mulieris captiuae radendum caput, supercilia, omnes pilos et unguis corporis amputandos et sic eam habendam in coniugio. quid ergo mirum, si et ego sapientiam saecularem propter eloquii uenustatem et membrorum pulchritudinem de ancilla atque captiua Israhelitin facere cupio, si, quidquid in ea mortuum est idolatriae, uoluptatis, erroris, libidinum, uel praeci-

dagine anche sulle divergenze riscontrabili tra tale esegesi geronimiana e quella parallela origeniana.

⁶⁶ Sull'interpretazione geronimiana delle carrube come letteratura profana, vd. Capone 2016, 68-73; Burini De Lorenzi 2016, 123-128.

⁶⁷ Secondo Labourt 1953, 209, la composizione dell'*Epistola* 70 è da collocarsi nel 397 o nel 398.

do uel rado et mixtus purissimo corpori uernaculos ex ea genero domino sa-
bath? labor meus in familiam Christi proficit, stuprum in alienam auget nume-
rum conseruorum⁶⁸.

Il passo non richiede una riflessione estesa: adducendo il medesimo esempio biblico dell'*Epistola* 21, ossia l'episodio della 'bella prigioniera' del Deuteronomio, lo Stridonense illustra qui, ancora una volta, l'ap-proccio dei cristiani rispetto alla letteratura profana⁶⁹; nel farlo, però, in

⁶⁸ Hier. *epist.* 70,2 (CSEL 54; Hilberg, 700-702): «In calce alla lettera mi fai questa domanda: perché nei miei scritti io citi ogni tanto degli esempi tratti dalla letteratura profana e contami in tal modo il candore della Chiesa con sozzure pagane. Eccoti una breve risposta [...] C'è qualcuno, per caso, che non sa come nei libri di Mosè e dei Profeti esistono dei passi tratti da opere profane? O che Salomone ha posto lui stesso delle questioni ai filosofi di Tiro, senza contare le risposte date alle loro domande? [...] D'altra parte perfino l'apostolo Paolo [...] aveva imparato il sistema del valoroso Davide: strappare l'arma dalle mani del nemico e mozzare la testa a quella montagna d'orgoglio d'un Golia proprio con la sua spada. Aveva pure letto nel Deuteronomio come il Signore avesse personalmente ordinato di radere il capo d'una donna prigioniera, di asportarle le sopracciglia, tutti i peli e le unghie del corpo, e dopo averla ridotta così, sposarsela. Ma allora, perché ti stupisci se anch'io, per la leggiadria dello stile e per la bellezza delle sue membra, vado spilluzzicando la scienza profana con l'intenzione di farne una Israelita, da schiava e prigioniera com'è? Ti stupisci perché asporto o rado a zero tutte le parti morte che contiene, idolatria, piacere, falsità, passione, e unendomi poi al suo corpo divenuto così perfettamente purificato, mi faccio procreare da lei degli schiavi per il Signore degli eserciti, schiavi che per lo meno nascono in casa nostra? Il lavoro che faccio è un vantaggio per la famiglia di Cristo; il mio adulterio con questa donna straniera fa ingrossare le file dei nostri compagni di fede».

⁶⁹ Tra questo passo e quello dell'epistola a Damaso vi è comunque una differenza sostanziale: se, in questa epistola più tarda, infatti, il Nostro si serve dell'*exemplum* scritturistico e della testimonianza paolina per giustificare il proprio far ricorso a scritti filosofici o retorici, nell'*Epistola* 21, invece, egli faceva mostra di criticare con decisione quegli *ecclesiastici viri* che, pur di non rinunciare alle scritture pagane, mettevano in atto quel tipo di comportamento; cf. Hier. *epist.* 21,13 (CSEL 54; Hilberg, 123-124): *nonne tibi uidetur sub aliis uerbis dicere, ne legas philosophos, oratores, poetas, ne in eorum lectione requiescas? nec nobis blandiamur, si his, quae sunt scripta, non credimus, cum aliorum conscientia uulneretur et putemur probare, quae, dum legimus, non reprobamus. [...] at nunc etiam sacerdotes dei omissis euangeliis et prophetis uidemus comoedias legere, amatoria bucolicorum uersuum uerba cantare, tenere Vergilium et id, quod in pueris necessitatis est, crimen in se facere uoluntatis. cauendum igitur, ne captiuam*

questo caso, non si limita a giocare sull'ambiguità di significato del verbo, ma ripropone materialmente, per ben due volte, il verbo *radere*, servendosi dapprima per indicare la rasatura del capo della prigioniera, poi per riferirsi all'eliminazione dei temi scabrosi dalle opere della letteratura profana. Sotto quest'ottica, in effetti, più ancora che nel passaggio precedente, Gerolamo non solo riesce a far esplodere l'ambivalenza del vocabolo e le potenzialità metaforiche che da essa scaturiscono, ma sembra compiere anche un ulteriore salto semantico: procedendo oltre lo slittamento dalla rasatura materiale all'espunzione di ben precisi vocaboli, applica ora il verbo all'aspetto contenutistico, così da indicare la necessità di un'eliminazione di intere tematiche. Con *radere*, allora, si adombra qui l'opportunità della censura, giacché in gioco non c'è più l'attendibilità di un testo, ma la rettitudine morale di alcuni temi.

5. Conclusioni

Volendo ora presentare una rapida sintesi dei risultati acquisiti al termine della carrellata proposta, il primo dato emerso chiaramente è la conferma che non vi siano usi differenziati tra i due verbi *radere* ed *eradere*, adoperati anzi dal Nostro in maniera del tutto indifferente⁷⁰. È sufficiente pensare ai due passi dell'*Epistola* 106, dove la medesima necessità di espungere il testo non genuino dalle Scritture, in un medesimo contesto di analisi del testo biblico, è espressa nel paragrafo 66 con il semplice *radendum* e nel paragrafo 73 con il composto *eradendum*. Val la pena co-

habere uelimus uxorem, ne in idolio recumbamus. A proposito di tale divergenza, tuttavia, coerentemente con il proprio pensiero rispetto alla questione del concetto di 'retto uso' nella letteratura patristica, Gnilka 2020, 286-287, osserva: «I diversi approcci dell'autore nella sua valutazione della lettura dei classici non devono essere spiegati in modo biografico e genetico, tramite un mutamento di senso o uno sviluppo di pensiero, ma in primo luogo in modo sistematico. [...] La sua posizione nei confronti della cultura pagana [...] è predefinita e viene manifestata a seconda di quel che esige la situazione». In generale per l'uso dell'*exemplum* della 'bella prigioniera' da parte di Gerolamo – tra la lettera 21 e la 70 – quale espediente utile a innescare una riflessione sul rapporto che i cristiani devono intrattenere con la letteratura pagana, vd. Mohr 2007, 305-311; Gnilka 2020, 270-278 e 283-287; Di Santo 2023, 136-139 (soprattutto 136-137).

⁷⁰ Questo è un dato che ben si inserisce nel processo descritto da Hofmann-Szantyr 1972, 304, a proposito dei verbi composti da preverbi perfettivizzanti, la cui funzione iniziale (mirata a indicare azioni concluse nel tempo) si affievolisce, fino a porre sullo stesso piano di significato forma base e forma composta.

munque ribadire che questa sinonimia tra i due vocaboli, rispetto all'accezione specifica e filologica qui considerata, è riscontrabile per la prima volta nella produzione geronimiana, giacché, come si è visto nelle battute iniziali di questo lavoro, mentre per *eradere* era già attestato il valore di tecnicismo del lessico filologico, per *radere* tale significato era quasi del tutto sconosciuto. Il dato è ancor più rilevante, visto che la predilezione dello Stridonense per la forma base del verbo è palese: su quattordici casi considerati, infatti, del composto si contano solo quattro occorrenze.

Un altro aspetto, poi, che balza agli occhi osservando i passaggi su citati è che, ogniqualvolta rintracci casi di testo *superfluous*, e quindi di interpolazioni, Gerolamo non si limita a suggerire in toni bonari l'espunzione o semplicemente a richiederla; piuttosto la pretende come necessità, in maniera categorica. E così, tutte le volte, l'esigenza assoluta di *radere* via dal testo è espressa con forza, tramite imperativo o perifrastica.

Da ultimo, i passi esaminati sembrano richiedere una precisazione circa la concezione geronimiana dell'espunzione, che risulta nella pratica molto distante dalla rigorosa definizione della filologia moderna. Come si è già ricordato precedentemente sulla base di alcune osservazioni di Leopoldo Gamberale, *superfluous* è l'aggettivo usato dal Nostro per indicare una porzione di testo non genuino e interpolato, che deve essere espunto⁷¹; una volta accertato che una certa parola o un dato brano siano qualificabili come *superfluous*, lo Stridonense ritiene necessario intervenire concretamente, realizzando materialmente l'espunzione tramite un procedimento descritto per mezzo di *radere* o *eradere*. Ora l'uso di tali verbi in passaggi come quello del *Commento a Michea*, dove si fa riferimento, con *erasum*, a una porzione di testo del tutto mancante, o come quello dell'apologia contro Rufino, dove gli apollinaristi hanno cancellato (*rase-rint*) la scrittura originaria per sovrapporne un'altra identica e gettare su di essa il sospetto di falsificazione, fa pensare, in linea con la procedura

⁷¹ Val la pena sottolineare che *superfluous*, al di là delle altre sue possibili accezioni, è un tecnicismo filologico non solo nella produzione geronimiana, ma anche, per esempio, in quella agostiniana. Cf., *ex. gr.*, Aug. *loc. hept.* 1 Gen. 62 (CChL 33; Fraipont, 387): *superfluum uidetur "quia", et ideo in codicibus nonnullis latinis non legitur*; 3 Lev. 61 (CChL 33; Fraipont, 431): *Superfluum est "et" consuetudini locutionis nostrae, sed more scripturarum additum*; 3 Lev. 62 (CChL 33; Fraipont, 431): *Etiam hic superfluum est "et"*; 4 Num. 9 (CChL 33; Fraipont, 432): *superfluum est "et", sed scripturis usitata locutio*.

che si evince dal passo dell'*Epistola* 9, che per Gerolamo *radere ed eradere*, almeno nelle prescrizioni più rigide, comportino un'eliminazione totale e definitiva di ciò che è stato scritto. Pertanto, in tutte le occasioni nelle quali, nelle pagine geronimiane, si legga l'esortazione ad espungere il *superfluus*, è quanto meno lecito il dubbio che egli intendesse richiedere ai suoi interlocutori o la non trascrizione, in fase di copiatura, di determinate porzioni testuali (come avvenuto, per esempio, nel processo di selezione operato da Marcione) oppure la cancellazione definitiva di parole, pericoli o brani dalle copie a disposizione (come nel caso dell'*Epistola* 106)⁷². Quale poi in concreto fosse il suo modo di procedere, questa è un'altra storia⁷³.

Bibliografia

Aland 2007 = B. Aland, *Marcione – Marcionismo*, in A. Di Berardino (ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, 2, Genova-Milano 2007, 3020-3024.

⁷² È d'altronde inequivocabilmente a una soppressione totale che egli fa riferimento, ancora, in Hier. *pref. Vulg. Iob (hebr.)* (SC 592; Canellis, 394): *Discant igitur obtrectatores mei recipere in toto quod in partibus susceperunt aut interpretationem meam cum asteriscis suis radere! Neque enim fieri potest ut, quos plura intermisisse susceperint, non eosdem etiam in quibusdam errasse fateantur, praecipue in IOB, cui si ea quae sub asteriscis addita sunt subtraxeris, pars maxima detruncabitur*. Lo Stridonense chiede qui apertamente ai propri detrattori di adottare un comportamento coerente: accolgano interamente la sua *interpretatio* latina di Giobbe, e non solo in parte come fanno, oppure piuttosto la rigettino del tutto, provvedendo a *radere* via integralmente la sua traduzione con tutti gli asterischi di cui è corredata!

⁷³ Non è questa la sede per valutare come si concretizzò all'atto pratico la procedura alla quale il Nostro si riferisce con *radere/eradere*. In conclusione di tale rassegna terminologica, tuttavia, sembra legittima e confermata la tesi di Capelli 2007, 96, che, rilevando le divergenze nella concezione della metodologia filologica tra Origene e Gerolamo, osservò che, se la filologia origeniana risultava estremamente conservativa e trascriveva scrupolosamente anche ciò che era giudicato non genuino (espungendolo solo tramite una segnalazione visiva, e dunque per mezzo dell'aggiunta di un obelo), la filologia geronimiana mise invece da parte tale approccio cauto e, laddove accertasse casi di interpolazione, non esitava a sopprimere del tutto. Vd. anche Capelli 2007, 85, n. 11. Del resto non sono sconosciuti comportamenti, da parte dello Stridonense, che, agli occhi della moderna filologia, risultano non del tutto leciti; vd. Scardia 2019.

- Alciati-Fatti 2013 = R. Alciati - F. Fatti (edd.), *Sezione monografica I. La controversia origenista: un affare mediterraneo / The Origenist Controversy: a Mediterranean Affair*, «Adamantius» 19, 2013, 7-202.
- Altaner 1950 = B. Altaner, *Wann schrieb Hieronymus seine Ep. 106 ad Sunniam et Fretelam de Psalterio?*, «VChr» 4/4, 1950, 246-248.
- Altaner 1967 = B. Altaner, *Zur Datierung der Ep. 106 des Hieronymus*, in B. Altaner, *Kleine patristische Schriften*, herausgegeben von Günter Glockmann, Berlin 1967 (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 83), 448-449.
- Arns 2005 = P. E. Arns, *La tecnica del libro secondo san Girolamo*, Milano 2005.
- Bady 2018 = G. Bady, *La "vérité hébraïque" ou la "vérité des Hexaples" chez Jérôme d'après un passage de la Lettre 106*, in É. Ayroutlet - A. Canellis (edd.), *L'exégèse de saint Jérôme*, Saint-Étienne 2018, 91-99.
- Bona 2021 = E. Bona, *Copisti pigri, lettori distratti, correttori presuntuosi. Note sul mondo dei libri in Gerolamo*, in F. Piccioni - M. Stefani (edd.), *Munusculum per Pinuccia Magnaldi*, Alessandria 2021 (*Hellenica*, 97), 55-72.
- Burini De Lorenzi 2016 = C. Burini De Lorenzi, *Poesia, filosofia e retorica "carrube" del demonio (Hier., epist. 21, 14)*, in G. Luongo (ed.), *Amicorum munera. Studi in onore di Antonio V. Nazzaro*, Napoli 2016, 115-130.
- Canellis 2017 = A. Canellis (ed.), *Jérôme. Préfaces aux livres de la Bible, textes latins des éditions de R. Weber et R. Gryson et de l'Abbaye Saint-Jérôme (Rome) revus et corrigés*, Paris 2017.
- Capelli 2007 = V. Capelli, *Segni diacritici ed eredità filologica origeniana in Gerolamo*, «Adamantius» 13, 2007, 82-101.
- Capone 2014 = A. Capone, *Vim facere scripturae: spunti polemici nei Tractatus in psalmos di Gerolamo*, «Auctores Nostri» 14, 2014, 315-334.
- Capone 2016 = A. Capone, *L'interpretazione di Luc. 15, 11-32 nell'ep. 21 di Gerolamo*, «Sacris Erudiri» 55, 2016, 57-78.
- Capone 2020 = A. Capone, *Tempo privato e tempo sociale nei cristianesimi dei primi secoli*, in G. Schneider-Ludorff - A. Capone - M. Mülke (edd.), *Alt oder neu? Fortschritt und Modernität aus interkultureller und interreligiöser Perspektive*, Göttingen 2020 (*Kirche - Konfession - Religion*, 79), 115-134.
- Caruso 2012 = G. Caruso, *Ramusculus Origenis. L'eredità dell'antropologia origeniana nei pelagiani e in Girolamo*, Roma 2012 (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 130).
- Cataldo 2007 = A. Cataldo (ed.), *Giovanni Crisostomo. Mi opposi a lui a viso aperto (Hom. in illud: In faciem ei restiti), Galatina (LE) 2007*.
- Cataldo 2012 = A. Cataldo, *Gal 2,11-14 in the two antagonists of Macarius Magnes' Apokritikos*, in A. Capone (ed.), *Lessico, argomentazioni e strutture retoriche nella polemica di età cristiana (III-V sec.)*, Turnhout 2012 (*Recherches sur les Rhétoriques Religieuses*, 16), 101-115.
- Cavallera 1922a = F. Cavallera, *Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre*, 1/1, Louvain-Paris 1922 (*Spicilegium Sacrum Lovaniense*, 2).

- Cavallera 1922b = F. Cavallera, *Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre*, 1/2, Louvain-Paris 1922 (*Spicilegium Sacrum Lovaniense*, 2).
- Cola 1997 = S. Cola (ed.), *San Girolamo, Le lettere*, 3, Roma 1997.
- Crouzel 1992 = H. Crouzel, *I prologhi di Rufino alle sue traduzioni di Origene*, «Antichità Altoadriatiche» 39, 1992, 121-124.
- De Navascués Benlloch 2007 = P. De Navascués Benlloch, *Antiochia. Dal I al IV secolo*, in A. Di Berardino - G. Fedalto - M. Simonetti (edd.), *Letteratura patristica*, Cinisello Balsamo 2007, 79-96.
- Di Santo 2023 = E. Di Santo, *Filosofia ed esegesi in San Girolamo / Philosophy and Exegesis in St Jerome*, «Isidorianum» 32/1, 2023, 123-151.
- Donaldson 2009a = A. M. Donaldson, *Explicit References to New Testament Variant Readings among Greek and Latin Church Fathers*, 1, A Dissertation Submitted to the Graduate School of the University of Notre Dame in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, Notre Dame (Indiana) 2009.
- Donaldson 2009b = A. M. Donaldson, *Explicit References to New Testament Variant Readings among Greek and Latin Church Fathers*, 2, A Dissertation Submitted to the Graduate School of the University of Notre Dame in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, Notre Dame (Indiana) 2009.
- Dorandi 2007 = T. Dorandi, *Nell'officina dei classici. Come lavoravano gli autori antichi*, Roma 2007.
- Ehrman 2005 = B. D. Ehrman, *I Cristianesimi perduti. Apocrifi, sette ed eretici nella battaglia per le Sacre Scritture*, Roma 2005.
- Fernández 2019 = S. Fernández (ed.), *Origene. I Principi*, traduzione di M. Simonetti, Roma 2019 (*Opere di Origene*, 15).
- Fürst 1999 = A. Fürst, *Augustinus Briefwechsel mit Hieronymus*, Münster 1999.
- Fürst 2011 = A. Fürst, *Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus. Studien zur antiken Theologiegeschichte*, Berlin-Boston 2011 (*Arbeiten zur Kirchengeschichte*, 115).
- Fürst 2016 = A. Fürst, *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg-Basel-Wien 2016.
- Gamberale 2013a = L. Gamberale, *San Gerolamo intellettuale e filologo*, Roma 2013 (*Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi*, 282).
- Gamberale 2013b = L. Gamberale, *Problemi di Gerolamo traduttore fra lingua, religione e filologia*, in *Cultura latina cristiana fra terzo e quinto secolo dopo Cristo*, Atti del Convegno Mantova, 5-7 novembre 1998, Firenze 2001 (*Accademia nazionale virgiliana di scienze lettere e arti*, 9), 311-345 (rist. in Gamberale 2013a, 79-97).
- Gamberale 2013c = L. Gamberale, *Pratica filologica e principi di metodo in Gerolamo*, «RFIC» 135, 2007, 329-346 (rist. in Gamberale 2013a, 41-78).
- Gamberale 2013d = L. Gamberale, *Gerolamo e la trasmissione dei testi. Osservazioni sparse*, in E. Colombi (ed.), *La trasmissione dei testi patristici latini: pro-*

- blemi e prospettive*, Atti del Colloquio internazionale Roma, 26-28 ottobre 2009, Turnhout 2012, 141-178 (rist. in Gamberale 2013a, 111-145).
- Gamberale 2021a = L. Gamberale, *Come nasce un filologo*, in I. Schaaf (ed.), in collaboration with E. Prinzivalli - B. Feichtinger - G. Caruso, *Hieronymus Romanus. Studies on Jerome and Rome on the Occasion of the 1600th Anniversary of his Death*, Turnhout 2021, 333-353.
- Gamberale 2021b = L. Gamberale, *Come tradurre i salmi. Teoria e metodo nell'epistola 106 di Gerolamo*, in F. Gasti (ed.), *Filologia e letteratura in san Gerolamo (nel XVI centenario dalla morte)*, Atti della XII Giornata Ghisleriana di Filologia classica, Campobasso 2021 (*Echo*, 35), 7-53.
- Gamberale 2024 = L. Gamberale, *Multa etiam quae dictata non sunt, tamen a me dicta scripta sunt. A proposito delle Retractationes*, in P. D'Alessandro - A. Luceri (ed.), *Doctissimus antiquitatis perscrutator. Studi latini in onore di Mario De Nonno*, prefazione di M. Fiorucci, Roma 2024 (*Res publica litterarum. Quaderni*, 2), 290-312.
- Gasti 2019 = F. Gasti, *Dispute epistolari tra dotti. Agostino e Gerolamo*, «*Humanitas*» 74/6, 2019, 1070-1085.
- Gianotto 1993 = C. Gianotto, *Gli gnostici e Marcione. La risposta di Ireneo*, in E. Norelli (ed.), *La Bibbia nell'antichità cristiana*, 1, Bologna 1993, 235-273.
- Gianotto 2019 = C. Gianotto, *Marcione e il suo "Nuovo Testamento"*, in C. Gianotto - A. Nicolotti (edd.), *Il Vangelo di Marcione*, Torino 2019, VII-LXVIII.
- Gnilka 2020 = C. Gnilka, *Chrêsis, il concetto di retto uso. Il metodo dei Padri della Chiesa nella ricezione della cultura antica*, Brescia 2020 (*Letteratura cristiana antica. Nuova serie*, 32).
- Graves 2022 = M. Graves (ed.), *Jerome, Epistle 106 (On the Psalms)*, Atlanta 2022 (*Writings from the Greco-Roman World*, 47).
- Grillmeier 1977 = A. Grillmeier, *Ὁ κυριακὸς Ἀνθρώπος. Eine Studie zu einer christologischen Bezeichnung der Väterzeit*, «*Traditio*» 33, 1977, 1-63.
- Groth 1931-1953 = P.-M. Groth, *erado*, *ThLL*, 5/2, Lipsiae 1931-1953, 742-744.
- Grützmacher 1986 = G. Grützmacher, *Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte*, 1, 2. Neudruck der Ausgabe Leipzig 1901, Mainz 1986.
- Harbsmeier 2012 = T. W. Harbsmeier, *rado*, in *ThLL*, 11/2, Lipsiae 2012, 47-51.
- Hofmann-Szantyr 1972 = J. B. Hofmann - A. Szantyr, *Lateinische Syntax und Stilistik. Mit dem allgemeinen Teil der lateinischen Grammatik*, München 1972.
- Hulley 1944 = K. K. Hulley, *Principles of Textual Criticism Known to St. Jerome*, «*HSPh*» 55, 1944, 87-109.
- Karrer 2022 = M. Karrer, *Septuagint and New Testament in Papyri and Pandeacts*, in L. Pessoa da Silva Pinto - D. Scialabba, *New Avenues in Biblical Exegesis in Light of the Septuagint*, Turnhout 2022 (*The Septuagint in its Ancient Context. Philological, Historical and Theological Approaches*, 1), 199-278.
- Labourt 1953 = J. Labourt (ed.), *Saint Jérôme. Lettres*, 3, Paris 1953.
- Labourt 1954 = J. Labourt (ed.), *Saint Jérôme. Lettres*, 4, Paris 1954.
- Labourt 1955 = J. Labourt (ed.), *Saint Jérôme. Lettres*, 5, Paris 1955.

- Labourt 1958 = J. Labourt (ed.), *Saint Jérôme. Lettres*, 6, Paris 1958.
- Lang 2004 = F. Lang, *Le lettere ai Corinti*, Roma 2004 (*Nuovo Testamento Seconda serie*, 7).
- Lardet 1993 = P. Lardet, *L'Apologie de Jérôme contre Rufin. Un commentaire*, Leiden-New York-Köln 1993 (*Supplements to Vigiliae Christianae*, 15).
- Lebon 1935 = J. Lebon, *S. Athanase a-t-il employé l'expression Ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος?*, «RHE» 31, 1935, 307-329.
- Malavasi 2018 = G. Malavasi, *Giobbe nell'esegesi anti-pelagiana di Girolamo*, in É. Ayroutlet - A. Canellis (edd.), *L'exégèse de saint Jérôme*, Saint-Étienne 2018, 259-270.
- Malavasi 2022 = G. Malavasi, *La controversia pelagiana in Oriente*, Münster 2022 (*Paradosis*, 60).
- Matteoli 2011 = S. Matteoli, *Alle origini della teologia di Pelagio. Tematiche e fonti delle Expositiones XIII Epistularum Pauli*, Pisa-Roma 2011 (*Studi sulla Tar-doantichità*, 6).
- Metzger 1980 = B. M. Metzger, *St. Jerome's explicit references to variant readings in manuscripts of the New Testament*, in B. M. Metzger, *New Testament Studies. Philological, Versional, and Patristic*, Leiden 1980 (*New Testament Tools and Studies*, 10), 199-210.
- Mohr 2007 = A. Mohr, *Jerome, Virgil, and the captive maiden: the attitude of Jerome to classical literature*, in J. H. D. Scourfield (ed.), *Texts and culture in late antiquity: Inheritance, authority, and change*, Swansea 2007, 299-322.
- Monaci Castagno 2013 = A. Monaci Castagno, *L'uso 'politico' delle traduzioni nella crisi origenista (382-402)*, «Adamantius» 19, 2013, 50-68.
- Nautin 1961 = P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, Paris 1961 (*Patristica*, 2).
- Neuschäfer 2023 = B. Neuschäfer, *Origene filologo*, Edizione italiana a cura di L. Bossina - A. Trento, Brescia 2023 (*Letteratura cristiana antica. Nuova serie*, 38).
- Nicolotti 2019 = A. Nicolotti, *Marcione e il suo Vangelo*, in C. Gianotto - A. Nicolotti (edd.), *Il Vangelo di Marcione*, Torino 2019, LXIX-CXII.
- Norelli 2016 = E. Norelli, *Markion und der biblische Kanon. Das Christentum am Scheideweg im zweiten Jahrhundert*, in C. Marksches (ed.), *Hans-Lietzmann-Vorlesungen*, 11/15, Berlin-Boston 2016, 1-27.
- Pessoa da Silva Pinto 2022 = L. Pessoa da Silva Pinto, *Narratological Approaches to the LXX of the Books of Samuel*, in L. Pessoa da Silva Pinto - D. Scialabba (edd.), *New Avenues in Biblical Exegesis in Light of the Septuagint*, Turnhout 2022 (*The Septuagint in its Ancient Context. Philological, Historical and Theological Approaches*, 1), 183-197.
- Podolak 2010 = *Girolamo. Commento alla Lettera agli Efesini. Commento alla Lettera a Tito*, introduzione e traduzione di Dag Tessoro, note di Dag Tessoro e Pietro Podolak, Roma 2010 (*Collana di Testi patristici*, 211).

- Rahlfs 1931 = A. Rahlfs (ed.), *Psalmi cum Odis*, Göttingen 1931 (= A. Rahlfs, 3., unveränderte Auflage, Göttingen 1979 [*Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum*, 10]).
- Raspanti 2010 = G. Raspanti (ed.), *Girolamo di Stridone. Commento alla Epistola ai Galati*, Turnhout 2010 (*Corpus Christianorum in Translation*, 1).
- Rebenich 1992 = S. Rebenich, *Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Stuttgart 1992.
- Rinaldi 1998 = G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, 2, Bologna 1998.
- Rizzo 1973 = S. Rizzo, *Il lessico filologico degli umanisti*, Roma 1973 (*Sussidi eruditi*, 26).
- Sabatier 1743 = D. P. Sabatier (ed.), *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae: seu, Vetus italica, et caeterae quaecunque in codicibus mss. & antiquorum libris reperiri potuerunt: quae cum Vulgata latina, & cum textu graeco comparantur*, 2, Remis 1743.
- Samulowitz 2008 = S. Samulowitz, *Teodoziona*, in Angelo Di Berardino (ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, 3, Genova-Milano 2008, 5273-5274.
- Scardia 2017 = D. Scardia, *Sostanza, vita e libero arbitrio: tradizione origeniana e innovazione nell'esegesi geronimiana della parabola del Padre misericordioso*, «BBGG» III s. 14, 2017, 239-266.
- Scardia 2019 = D. Scardia, *Ex Hebraeo transferre (Hier. in Mal. 3,1): Gerolamo, la Settanta e i Vangeli*, «Commentaria Classica» 6, 2019, 193-241.
- Scardia 2021 = D. Scardia, *Gerolamo e i Vangeli: esegesi, filologia e traduzioni. Studio filologico ed esegetico delle occorrenze del Vangelo di Matteo nella produzione geronimiana*, Dissertazione Università degli Studi di Roma Tre, Roma 2021.
- Scardia 2022 = D. Scardia (ed.), *Girolamo. Commento a Matteo*, Roma 2022 (*Opere di Gerolamo*, 10).
- Scardia 2024 = D. Scardia, *E uestris codicibus eradendum. Nota a Hier. Ep. 106, 73*, «C&C» 19/1, 2024, 307-314.
- Simonetti 1986 = M. Simonetti, *La controversia origeniana: Caratteri e significato*, «Augustinianum» 26, 1986, 7-31.
- Simonetti 1992 = M. Simonetti, *L'attività letteraria di Rufino negli anni della controversia origeniana*, in *Storia ed esegesi in Rufino di Concordia*, Atti del Secondo Convegno Internazionale di Studi su *Esegesi e storia in Rufino di Concordia* (18-20 maggio 1990), Udine 1992 (*Antichità altoadriatiche*, 39), 89-107.
- Simonetti 2007a = M. Simonetti, *Luciano di Antiochia*, in A. Di Berardino (ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, 2, Genova-Milano 2007, 2930-2932.
- Simonetti 2007b = M. Simonetti, *Marcione*, in A. Di Berardino - G. Fedalto - M. Simonetti (edd.), *Letteratura patristica*, Cinisello Balsamo 2007, 836-838.

DANIELA SCARDIA

Tov 2011 = E. Tov, *Septuagint and Other Ancient Greek Translations*, in M. D. Coogan (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Books of the Bible*, 2, Oxford 2011, 305-317.

Abstract: *Radere* and *eradere* are regarded as technical philological terms by Jerome to indicate the need to delete a textual segment. This study analyses their philological uses, but also the exegetical, polemical and metaphorical ones in his works.

DANIELA SCARDIA
daniela.scardia@unisalento.it