

**filiación**

Series **filiación** / Colección **filiación**

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino,  
UESD, Madrid

Directors / Directores

**Patricio de Navascués Benlloch**

**Andrés Sáez Gutiérrez**

Scientific Board / Comité científico

**Manuel Aroztegi Esnaola** (Madrid)

**Bogdan G. Bucur** (Yonkers, Nueva York)

**Samuel Fernández Eyzaguirre** (Santiago de Chile)

**Pilar González Casado** (Madrid)

**Christophe Guignard** (Estrasburgo)

**Carla Noce** (Roma)

**Enrico Norelli** (Ginebra)

# 10 filiación

**Proverbs 8,22-31:  
Text, Context, Reception**

**Proverbios 8,22-31:  
Texto, contexto, recepción**

PROCEEDINGS OF THE 18TH RESEARCH CONFERENCE  
ACTAS DE LAS XVIII JORNADAS DE ESTUDIO

**LA FILIACIÓN EN LOS INICIOS  
DE LA REFLEXIÓN CRISTIANA**

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino,  
UESD, Madrid

15-17 DE NOVIEMBRE DE 2021

editors editores

**ANDRÉS SÁEZ GUTIÉRREZ**

**CLARA SANVITO**

**DAVIDE TOMASELLI**

Madrid 2024



EDICIONES  
UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

© Ediciones Universidad San Dámaso  
C/ Jerte, 10  
E-28005 Madrid, 2024

ISBN: 978-84-17561-93-2  
D.L.: M-12901-2024

Diseño: Subiela Bernat

Impreso en papel 100% procedente de bosques gestionados  
de acuerdo con criterios de sostenibilidad.

# Contents Contenido

- 7 **Abbreviations** Abreviaturas
- 9 **Preface** Presentación  
Andrés Sáez Gutiérrez
- 19 **I. Text, Context and Jewish Reception**  
**Texto, contexto y recepción judía**
- 21 ¿Un fundamento *in re* para cada interpretación?  
Texto hebreo y versiones antiguas de *Prov* 8,22-31  
Ignacio Carbajosa
- 51 *Prov* 8,22-31 e la sua interpretazione fino all'alba dell'era  
cristiana: tra la sapienza personificata e l'attesa messianica  
Maurizio Girolami
- 87 **II. Pre-Nicene Christian Reception**  
**Recepción cristiana prenicena**
- 89 **Proverbios 8,22ss como hipotexto en *Odae Salomonis***  
Pilar González Casado
- 115 ***Prov* 8,22-31 en la literatura apologética**  
Andrés Sáez Gutiérrez
- 155 ***Prov* 8,22-31 in Ireneo e Ippolito**  
Clara Sanvito
- 193 ***Prov* 8,22-31 chez Tertullien et la construction d'une  
constellation conceptuelle et lexicale relative au Verbe**  
Frédéric Chapot
- 215 **"Wisdom's mysteries": Clement of Alexandria's Exegesis  
of Proverbs 8**  
Bogdan G. Bucur
- 233 **El uso origeniano de *Prov* 8,22-31**  
Fernando Soler
- 255 ***Prov* 8,22-31 nella controversia dei Dionigi  
e in Metodio di Olimpo**  
Davide Tomaselli
- 277 **Platón, *Timaeus* 27d-28a y su recepción en la tradición  
platónica y cristiana**  
Lautaro Roig Lanzillotta

- 301 **III. The Time of Nicaea**  
**En torno a Nicea**
- 303 **Arius on Proverbs 8:22ff**  
Lewis Ayres
- 315 **Prov 8,22-31 en Eustacio de Antioquía y Marcelo de Ancira**  
Patricio de Navascués Benlloch
- 337 **Proverbs 8,22-31 in Eusebius of Caesarea**  
Mark DelCogliano
- 353 **Los verbos “crear” y “generar” (cf. Prov 8,22.25)  
en los sínodos del siglo IV**  
Samuel Fernández
- 375 **IV. Post-Nicene Christian Reception**  
**Recepción cristiana posnicena**
- 377 **El *Logos*, «propio engendrado de la substancia del Padre»  
en la carta *Sobre las decisiones del concilio de Nicea*  
de Atanasio de Alejandría**  
Xavier Morales
- 391 **Proverbios 8,22-31 en Hilario de Poitiers**  
Guillermo J. Cano Gómez
- 405 ***Creari magistratus*: Fortunaziano d'Aquileia e Prov 8,22**  
Ulise Zarza OFM – Jan Dominik Bogataj OFM
- 421 **Alegatos y desconciertos frente al emperador:  
Melecio de Antioquía sobre la divinidad de *Sophia***  
Francisco Bastitta Harriet
- 437 **Proverbios 8,22-31 en Ambrosio, Jerónimo y Agustín**  
Emanuela Prinzivalli
- 457 **Prov 8,22 nella seconda metà del IV secolo e oltre. I  
Cappadoci, Epifanio, alcuni scritti pseudoepigrafici del  
*corpus Athanasianum* e il *De trinitate* pseudodidimiano**  
Angelo Segneri
- 507 **Index of Biblical Sources**  
Índice bíblico
- 517 **Index of Ancient Authors and Works**  
Índice de autores y obras antiguos
- 523 **Index of Modern Authors**  
Índice de autores modernos

# Abbreviations

## Abreviaturas

AnGr _____	Analecta Gregoriana
ANRW _____	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
AW _____	Athanasius Werke
BAC _____	Biblioteca de Autores Cristianos
BPat _____	Biblioteca Patristica
BZ _____	Biblische Zeitschrift
CCSA _____	Corpus Christianorum Series Apocryphorum
CCSG _____	Corpus Christianorum Series Graeca
CCSL _____	Corpus Christianorum Series Latina
CSCO _____	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
DJD _____	Discoveries in the Judaean Desert
EThL _____	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FuP _____	Fuentes Patristicas
GCS _____	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
JBL _____	Journal of Biblical Literature
JBTh _____	Jahrbuch für biblische Theologie
J ECS _____	Journal of Early Christian Studies
JEH _____	Journal of Ecclesiastical History
JSJ _____	Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period
JSNT _____	Journal for the Study of the New Testament
JSOR _____	Journal of the Society of Oriental Research
JThS _____	Journal of Theological Studies
LCL _____	Loeb Classical Library
MCom _____	Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales
NDPAC _____	Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane
NTS _____	New Testament Studies
OW _____	Origenes Werke
PG _____	Patrologia Graeca
PO _____	Patrologia Orientalis

PS _____	Patrologia Syriaca
RET _____	Revista española de teología
SCh _____	Sources Chrétiennes
SVigChr _____	Supplements to Vigiliae Christianae
ThGl _____	Theologie und Glaube
ThWNT _____	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TThZ _____	Trierer theologische Zeitschrift
TU _____	Texte und Untersuchungen
VigChr _____	Vigiliae Christianae
VT.S _____	Vetus Testamentum Supplements
ZAW _____	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZNW _____	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

# Preface

## Presentación

---

Andrés Sáez Gutiérrez

Universidad San Dámaso (Madrid)

**W**e have the pleasant task of presenting the volume of *Filiación* 10, the second in the series – after *Filiación* 9 – published in the editions of the Universidad San Dámaso, after the editorial change mentioned in the introduction to the previous volume. Its content includes the proceedings of the 18th Research Conference “Filiation at the Origins of Christian Thought” – the coming of age of the Conference! – organized by the Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (UESD, Madrid) in November 15, 16 and 17, 2021.

The conferences of that edition were entirely devoted to a single topic: the study of the text, the context and the history of the reception of *Prov* 8:22-31. Other editions of the Conference had already been dedicated partially or totally to a single theme, as was the case of the day dedicated to Justin and the Conference dedicated to Clement of Alexandria or the Valentinians. However, in these cases, the corresponding papers had appeared together with others in the same volume. This time, on the contrary, the topic, addressed at length, from the meaning of the passage in Proverbs to its reception in the fifth century, offers more than enough material to form a standing volume.

The basis or assumption of all this is the extraordinary relevance of *Prov* 8:22-31 in the first Christian centuries. *Prov* 8:22 – “The Lord created me as a beginning of his ways for his works” – and the passage linked to it played a fundamental role in the first theology about the identity and generation of the Son and in the formulation of the Trinitarian and Christological doctrine of the first centuries, in particular,

around the Arian crisis of the fourth century, at least in its first phase. In this sense, in this volume our usual interest in studying the identity of Jesus Christ as Son in its various and interrelated aspects converges with the preparation of the anniversary of the Council of Nicaea that will take place in 2025. The topic was treated competently, although more synthetically, by Manlio Simonetti almost sixty years ago<sup>1</sup>. Taking this work as an incentive and springboard, we have wanted to deepen and update the studies surrounding the history of the interpretation of the aforementioned passage. This volume also serves as a tribute to the great Italian scholar.

Getting down to details, the volume consists of twenty contributions, the work of specialists from various countries, published in Spanish, Italian, English and French, and divided into four sections. The first section, "Text, Context and Jewish Reception", presents in detail the scriptural text of *Prov 8:22-31* according to the Hebrew text and its various versions, highlighting its characteristics, difficulties and possibilities (Ignacio Carbajosa, Madrid), as well as the context of the passage in the book of Proverbs, its place within the Second Temple Judaism and its Jewish reception (Maurizio Girolami, Padova).

The second section is dedicated to the "Pre-Nicene Christian Reception" of *Prov 8:22-31*. The contribution dedicated to the *Odes of Solomon* (Pilar González, Madrid) gives an account of the first explicit testimony of this scriptural passage among Christians, curiously in a Syriac setting. Next, several studies deal with the interpretation of these verses in a Greco-Latin context, linked in most cases to the explanation of the pre-existing generation of the Son. Andrés Sáez (Madrid) presents the exegesis of *Prov 8,22-31* in the apologists Justin, Athenagoras and Theophilus; Bogdan G. Bucur (Yonkers, NY) does the same by delving into the work of Clement of Alexandria; Frédéric Chapot offers a paper on *Prov 8,22-31* in Tertullian, the first author to use the passage in an antiheretical polemical framework, specifically, against Hermogenes and Praxeas; Fernando Soler (Santiago de Chile) exposes the theology of Origen on the Son-Wisdom around *Prov 8,22-31*; and Davide Tomaselli (Madrid), trying to cover the period from Origen to Nicaea, analyzes the documentation related to the controversy between Dionysius

---

1 M. SIMONETTI, "Sull'interpretazione patristica di *Proverbi 8,22*", en ID., *Studi sull'arianesimo*, Roma 1965, 9-87.

of Alexandria and Dionysius of Rome, as well as the most relevant passages of an author such as Methodius of Olympus. All these ancient authors identified the Wisdom of *Prov* 8,22-31 with the Son-Logos, while witnesses of a different interpretation are Irenaeus of Lyon and perhaps, without renouncing the identity Wisdom = Logos, also Hippolytus, authors studied in our volume by Clara Sanvito (Madrid). This second section closes with a study by Lautaro Roig (Groningen) about the Platonic and Christian reception of *Timaeus* 27d-28a, a passage that invited us to reflect on the relationship between what really exists, that is, the divine realm that does not become, and what only exists apparently, that is, the created world, which suggests various points of contact with Christian reflection on mediation and the nature of the Son.

From the so-called Arian controversy onwards, the interpretation of *Prov* 8:22-31 will be developed in a diverse and controversial, very specific context, where each of the authors had to put their hermeneutical assumptions and exegetical expertise into play, which gave rise to novel interpretations in relation to those witnessed in the previous period. In fact, these will no longer be limited to the intradivine sphere, as had usually been the case in the Pre-Nicene period, but, among ecclesiastics, there will be a tendency to seek a historical-salvific solution to counteract the Arian interpretation of the passage.

The hinge-like nature of this controversy has led us to group together in the third section the contributions of "The Time of Nicaea": Lewis Ayres (Durham) deals with the use that Arius made of *Prov* 8,22-25; Patricio de Navascués (Madrid) studies the interpretation of the passage attested in two authors of monarchian tendency such as Eustathius of Antioch and Marcellus of Ancyra; Mark DelCogliano (St. Paul, MN) delves into the immense work of Eusebius of Caesarea; and Samuel Fernández (Santiago de Chile) studies the presence and relevance of *Prov* 8,22.25 in various synods of the fourth century, from the vespers of Nicaea to the synod of Ancyra in 358.

In continuity with the previous one, the fourth section includes six studies dedicated to the "Post-Nicene Christian Reception" of *Prov* 8:22-31 from the second half of the fourth century to the fifth century, in an itinerary that reflects, in its final stages, the progressive loss of centrality of the pericope. Thus Xavier Morales (Santiago de Chile) offers a study on the Athanasian exegesis of *Prov* 8 in the letter *De decretis Nicaenae synodi*, composed approximately four decades after the first

phase of the controversy; Guillermo José Cano (Madrid) deals with the interpretation of *Prov* 8:22-31 in Hilary of Poitiers, who incorporates Nicene dogmatics into his thought without detaching himself from the Pre-Nicene reflection on the intradivine *ante tempus*; Jan Dominik Bogataj (Rome) and Ulise Zarza (Rome) offer the unique, practical, social-political and legal interpretation of Fortunatian of Aquileia; Francisco Bastitta (Buenos Aires) examines the words of the Bishop of Antioch Meletius before emperor Constantius II, in particular, his interpretation of the figure of *Sophia* in *Prov* 8; Emanuela Prinzivalli (Rome) studies the exegesis of this passage in three Latin authors, Ambrose, Jerome and Augustine, contemporaries and with reciprocal relationships in various senses; and finally Angelo Segneri (Rome) is in charge of examining exegetical traditions related to *Prov* 8,22-31 from the Cappadocian Fathers to various authors and texts of the fifth century.

Although this judgment will have to be verified by all who read it, we dare to say that the commitment of the speakers, which was already evident during the Conference both in the presentation of their studies and in the lively round tables, makes *Filiación* 10 not only a collection of twenty valuable scientific studies on the topic at hand, but a unitary volume, a *corpus* around *Prov* 8:22ff and its reception, in which the contributions illuminate, complement and enhance one another. Thus, the reader is provided with an overview of the development of the Trinitarian and Christological dogma of the first centuries and with a significant starting material to develop a history of Christian exegesis in the patristic period.

We end this presentation with an appropriate and necessary word of gratitude. First of all, it is evident that the volume would not exist if the speakers had not agreed to participate in our Conference and had not put their efforts into offering careful and innovative works, which they then prepared for publication. Still in times of pandemic, some traveled to Madrid and others, whose presence we could not enjoy, intervened from abroad thanks to the versatility of new technologies. It is an honor to have their contributions in the book that is now published. In particular, we would like to show our gratitude to Professor Samuel Fernández Eyzaguirre, from the Pontificia Universidad Católica de Chile, whose friendly and wise collaboration helped Professor Patriocio de Navascués and myself to prepare the program for the Conference and, therefore, the content of this volume.

Thanks to Professor Patricio de Navascués Benlloch, promoter and co-director of the Conference and co-director of the series *Filiación*, always ready to illuminate with his wise advice everything related to the preparation and holding of the Conference and the publication of its Proceedings. Essential has been the work of those who have shared the arduous editing tasks of *Filiación 10*: Professor Clara Sanvito, already an expert in these issues; and Professor Davide Tomaselli, always available, who makes his debut as editor on this project. Thanks to the Universidad San Dámaso, specifically, to its Publishing Department, for their support, and especially to Elena Martín Ariza. A very special thank you goes to the Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino: in particular, to its Dean, Professor Pilar González Casado, very attentive to following the preparation of this volume; to their Professors, above all to Luis Flamenco García; and to the secretarial team –especially Carmen García Martón–, with whom it is always a pleasure to work. Nor can we forget to thank Professors Juan José Ayán Calvo, mentor and promoter of the Conference, and Manuel Aroztegi Esnaola; and our friend Jesús Delgado Rodríguez, who in a silent but fruitful way continue to support this project in a thousand ways. Finally, this research would not be possible without the support of the Department of Education of the Comunidad de Madrid, to which we also express our gratitude.

\* \* \*

**N**os corresponde la grata tarea de presentar el volumen de *Filiación 10*, el segundo de la serie –tras *Filiación 9*– publicado en las ediciones de la Universidad San Dámaso, después del cambio editorial que reseñamos en la introducción al volumen precedente. Su contenido recoge las actas de las XVIII Jornadas de estudio “La filiación en los orígenes de la reflexión cristiana” –¡la mayoría de edad de las Jornadas!– organizadas por la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (UESD, Madrid) los días 15, 16 y 17 de noviembre de 2021.

Las ponencias de dicha reunión estuvieron íntegramente consagradas a un único tema: el estudio del texto, el contexto y la historia de la recepción de *Prov* 8,22-31. Ya otras ediciones de las Jornadas habían

sido dedicadas parcial o totalmente a una temática concreta, como fue el caso del día consagrado a Justino y de las Jornadas consagradas a Clemente alejandrino o a los valentinianos. Sin embargo, en estos casos, las ponencias correspondientes habían aparecido junto a otras en un mismo volumen. Esta vez, por el contrario, el tema, abordado con amplitud, desde la composición de *Prov* hasta la recepción del pasaje en el s. V, ofrece material más que suficiente para conformar un volumen *a se stante*.

Base o presupuesto de todo ello es la extraordinaria relevancia de *Prov* 8,22-31 en los primeros siglos cristianos. *Prov* 8,22 –«El Señor me creó como principio de sus caminos para sus obras»– y el pasaje a él vinculado desempeñaron un papel fundamental en la primera teología acerca de la identidad y de la generación del Hijo y en la formulación del dogma trinitario y cristológico de los primeros siglos, en particular, en torno a la crisis arriana del s. IV, al menos en su primera fase. En este sentido, confluye en este volumen nuestro interés habitual por estudiar la identidad de Jesucristo como Hijo en sus diversos e interrelacionados aspectos con la preparación del aniversario del Concilio de Nicea que tendrá lugar en 2025. El tema fue tratado con competencia, aun más sintéticamente, por Manlio Simonetti hace casi sesenta años<sup>2</sup>. Tomando dicho trabajo como acicate y trampolín, hemos querido profundizar y poner al día los estudios en torno a la historia de la interpretación de dicho pasaje. Sirva también el presente volumen como homenaje al grandísimo estudioso italiano.

Descendiendo a los detalles, el volumen consta de veinte contribuciones, obra de especialistas de diversos países, publicadas en español, italiano, inglés y francés, y divididas en cuatro secciones. La primera sección, “Texto, contexto y recepción judía”, presenta detalladamente el texto escriturístico de *Prov* 8,22-31 según el texto hebreo y sus diversas versiones, poniendo de manifiesto sus características, dificultades y posibilidades (Ignacio Carbajosa, Madrid), así como el contexto del pasaje en el libro de los Proverbios y en el ámbito del judaísmo del segundo Templo y su recepción judía (Maurizio Girolami, Padova).

La segunda sección está dedicada a la “Recepción cristiana prenicena” de *Prov* 8,22-31. La contribución dedicada a las *Odas de Salomón*

---

2 M. SIMONETTI, «Sull'interpretazione patristica di *Proverbi* 8,22», en Id., *Studi sull'arianesimo*, Roma 1965, 9-87.

(Pilar González, Madrid) da cuenta del primer testimonio explícito de dicho pasaje escriturístico entre cristianos, curiosamente en ámbito siríaco. A continuación, varios estudios se ocupan de la interpretación de dichos versículos en ámbito greco-latino, vinculada en la mayor parte de los casos a la explicación de la generación preexistente del Hijo. Andrés Sáez (Madrid) presenta la exégesis de *Prov 8,22-31* en los apologetas Justino, Atenágoras y Teófilo; Bogdan G. Bucur (Yonkers, NY) hace lo propio buceando en la obra de Clemente de Alejandría; Frédéric Chapot ofrece un trabajo sobre *Prov 8,22-31* en Tertuliano, primer autor que se sirve del pasaje en un marco polémico antiherético, en concreto, frente a Hermógenes y Praxeas; Fernando Soler (Santiago de Chile) expone la teología de Orígenes sobre el Hijo Sabiduría en torno a *Prov 8,22-31*; y Davide Tomaselli (Madrid), tratando de cubrir el período que va desde Orígenes hasta Nicea, analiza la documentación relativa a la llamada controversia “de los dos Dionisios”, así como los pasajes más relevantes de un autor como Metodio de Olimpo. Todos estos autores antiguos identificaron la Sabiduría de *Prov 8,22-31* con el Logos Hijo, mientras que son testigos de una interpretación diversa Ireneo de Lyon y tal vez, sin renunciar a la identidad Sabiduría = Logos, también Hipólito, autores estudiados en nuestro volumen por Clara Sanvito (Madrid). Esta segunda sección se cierra con un estudio de Lautaro Roig (Groningen) acerca de la recepción platónica y cristiana de *Timaeus 27d-28a*, pasaje que invitó a reflexionar sobre la relación entre lo realmente existente, es decir, el ámbito divino que no deviene, y lo que solo existe aparentemente, o sea, el mundo creado, lo que podría sugerir diversos puntos de contacto con la reflexión cristiana acerca de la mediación y de la naturaleza del Hijo.

A partir de la llamada controversia arriana, la interpretación de *Prov 8,22-31* se va a desarrollar en un contexto diverso y polémico, muy específico, donde cada uno de los autores hubo de poner en juego sus presupuestos hermenéuticos y su pericia exegética, lo que dio lugar a interpretaciones novedosas en relación con las atestiguadas en el período anterior. De hecho, estas ya no estarán limitadas al ámbito intra-divino, como había sido usualmente el caso en el período preniceno, sino que, entre eclesiásticos, se tenderá a buscar una solución histórico-salvífica para contrarrestar la interpretación arriana del pasaje.

El carácter de gozne de dicha polémica nos ha llevado a agrupar en la tercera sección las contribuciones “En torno a Nicea”: Lewis Ayres

(Durham) se ocupa del empleo que Arrio hizo de *Prov 8,22-25*; Patricio de Navascués (Madrid) estudia la interpretación del pasaje atestiguada en dos autores de tendencia monarquiana como Eustacio de Antioquía y Marcelo de Ancira; Mark DelCogliano (St. Paul, MN) se sumerge en la inmensa obra de Eusebio de Cesarea; y Samuel Fernández estudia la presencia y relevancia de *Prov 8,22.25* en diversos sínodos del s. IV, desde las vísperas de Nicea hasta el sínodo de Ancira en 358.

En continuidad con la anterior, la cuarta sección recoge seis estudios dedicados a la "Recepción cristiana posnicena" de *Prov 8,22-31* a partir de la segunda mitad del s. IV y hasta el s. V, en un itinerario que refleja, en sus últimos estadios, la progresiva pérdida de centralidad de la perícopa. Así Xavier Morales (Santiago de Chile) ofrece un trabajo sobre la exégesis atanasiana de *Prov 8* en la carta *De decretis Nicaenae synodi*, compuesta aproximadamente cuatro décadas después de la primera fase de la controversia; Guillermo José Cano (Madrid) se ocupa de la interpretación de *Prov 8,22-31* en Hilario de Poitiers, quien incorpora a su pensamiento la dogmática nicena sin desprenderse de la reflexión prenicena sobre el *ante tempus* intradivino; Jan Dominik Bogataj (Roma) e Ulise Zarza (Roma) ofrecen la singular interpretación, de corte práctico, social-político y jurídico de Fortunaciano de Aquileya; Francisco Bastitta (Buenos Aires) examina las palabras del obispo de Antioquía Melecio delante del emperador Constancio II, en particular, su interpretación de la figura de *Sophia* en *Prov 8*; Emanuela Prinzivalli (Roma) estudia la exégesis de este pasaje en tres personajes latinos, Ambrosio, Jerónimo y Agustín, coetáneos y con relaciones recíprocas en varios sentidos; y finalmente Angelo Segneri (Roma) se ocupa de examinar las líneas de tradición exegética relativas a *Prov 8,22-31* desde los Padres capadocios a diversos autores y textos hasta el s. V d.C.

Si bien este juicio habrá de ser verificado por cuantos lo lean, nos atrevemos a decir que el compromiso de los ponentes, que ya se puso de manifiesto durante las Jornadas tanto en la exposición de sus estudios como en las animadas mesas redondas, hace de *Filiación 10* no solo una colección de veinte valiosos estudios científicos sobre el tema que nos ocupa, sino un volumen unitario, un *corpus* en torno a *Prov 8,22ss* y a su recepción, en el que unas contribuciones iluminan, complementan y realzan las otras. Se pone así en manos del lector un recorrido por el desarrollo del dogma trinitario y cristológico de los primeros siglos y un material de partida significativo para desarrollar una historia de la exégesis cristiana en el período patrístico.

Terminamos esta presentación con un justo y necesario agradecimiento. En primer lugar, es evidente que el volumen no existiría si los ponentes no hubieran aceptado participar en las Jornadas de Filiación y no hubieran puesto su empeño en ofrecer unos trabajos cuidados y novedosos, que después prepararon para su publicación. Todavía en tiempos de pandemia, algunos se desplazaron a Madrid y otros, de quienes no pudimos gozar de su presencia, intervinieron desde el extranjero gracias a la versatilidad de las nuevas tecnologías. Es un honor contar con sus contribuciones en el libro que ahora ve la luz. En particular, quisiéramos mostrar nuestra gratitud al profesor Samuel Fernández Eyzaguirre, de la Pontificia Universidad Católica de Chile, cuya amistosa y sabia colaboración ayudó al profesor Patricio de Navascués y a quien les escribe estas líneas a confeccionar el programa de las Jornadas y, por tanto, el contenido del presente volumen.

Gracias al profesor Patricio de Navascués Benlloch, promotor y codirector de las Jornadas y codirector de la colección *Filiación*, siempre dispuesto a iluminar con sus sabios consejos todo lo concerniente a la preparación y realización de las Jornadas y a la publicación de sus Actas. Imprescindible ha sido el trabajo de quienes han compartido las arduas tareas de edición de *Filiación 10*: la profesora Clara Sanvito, ya experta en estas lides; y el profesor Davide Tomaselli, que se estrena como editor en este proyecto. Gracias a la Universidad Eclesiástica San Dámaso, en concreto, a su Departamento de Publicaciones, por su apoyo, y singularmente a Elena Martín Ariza. Un agradecimiento muy especial va dirigido a la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino: en particular, a su Decana, la profesora Pilar González Casado, muy atenta a la hora de seguir la edición de este volumen; a sus profesores, singularmente a Luis Flamenco García; y al equipo de secretaría –de modo especial a Carmen García Martón–, con el que siempre es un placer trabajar. Tampoco nos podemos olvidar de dar las gracias a los profesores Juan José Ayán Calvo, maestro y promotor de las Jornadas, y Manuel Aroztegi Esnaola; y a nuestro amigo Jesús Delgado Rodríguez, quienes de una manera silenciosa pero fecunda continúan sosteniendo esta empresa de mil maneras. Finalmente, este proyecto de investigación no sería posible sin el apoyo de la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid, a la que también expresamos, pues, nuestra gratitud.





**Pre-Nicene  
Christian Reception**

**Recepción  
cristiana prenicena**

# Prov 8,22-31 in Ireneo e Ippolito

---

Clara Sanvito

Universidad San Dámaso, Madrid

**ABSTRACT** The article discusses the interpretation of *Prov 8:22-31* in Irenaeus of Lyons and Hippolytus. While both authors share similar theological views, they differ in their interpretation of Wisdom in this passage. In fact, Irenaeus clearly identifies Wisdom with the Holy Spirit, which is consistent with his perspective in the rest of his work. In contrast, the exegesis of Hippolytus clearly identifies Wisdom with the Word; however, in one of the texts studied he distinguishes Wisdom and the Word before identifying them with each other. For this reason, the study then examines the identity of Wisdom in Hippolytus' work, and finds that, although it is sometimes explicitly identified with the Word, it is often associated to the Holy Spirit; moreover, on two occasions identification with Holy Spirit is insinuated. This suggests a possible common origin for the divergent interpretations of Irenaeus and Hippolytus, namely the bestowal of the Spirit (or Wisdom) by the Word, whereby Hippolytus sometimes explicitly identifies Wisdom with the Word in a kind of theological synecdoche, while attributing to him what Irenaeus – and in other cases he himself – attributes to the Holy Spirit.

**KEYWORDS** Irenaeus, Hippolytus, Proverbs, Wisdom, Word, Holy Spirit

**RESUMEN** El artículo estudia la interpretación de *Prov 8,22-31* en Ireneo de Lyon e Hipólito. Aunque los dos autores son cercanos en sus teologías, difieren en la interpretación de la Sabiduría en el pasaje en cuestión. De hecho, Ireneo identifica claramente la Sabiduría con el Espíritu Santo, lo que es coherente con su perspectiva en el resto de su obra. En cambio, la exégesis de Hipólito identifica claramente la Sabiduría con el Verbo; sin embargo, Hipólito, en uno de los textos estudiados, antes de identificarlos, distingue la Sabiduría del Verbo. Por esta razón, el estudio examina a continuación la identidad de la Sabiduría en la obra de Hipólito, y constata que, aunque a veces es identificada explícitamente con el Verbo, es asociada a menudo al Espíritu Santo, con quien, además, se insinúa la identificación en dos ocasiones. Esto sugiere un posible origen común para las diferentes interpretaciones de Ireneo e Hipólito, a saber, la dispensación del Espíritu (o Sabiduría) por el Verbo, por lo que

Hipólito a veces, en una especie de sinécdoque teológica, identificaría explícitamente la Sabiduría con el Verbo, a la vez atribuyéndole lo que Ireneo –y en otros casos él mismo– atribuye al Espíritu Santo.

**PALABRAS CLAVE** Ireneo, Hipólito, Proverbios, Sabiduría, Verbo, Espíritu Santo

**I**l presente artículo si propone di studiare l'interpretazione del passaggio di *Prov* 8,22-31 in due autori relativamente vicini nella loro teologia: Ireneo di Lione e Ippolito.

La vicinanza nella teologia dei due autori che ci occupano è notevole<sup>1</sup>. Ciononostante, la loro interpretazione del passaggio di *Prov* 8,22-31 sorprendentemente sembra non coincidere: Ireneo ne identifica la Sapienza con lo Spirito Santo mentre Ippolito con il Verbo. È lecito, e anche doveroso, chiedersi se vi sia una ragione che ha portato due autori così simili a un'interpretazione così diversa.

Per cercare di comprenderla, presenterò in primo luogo gli autori; quindi, i testi di Ireneo e di Ippolito in cui appare una citazione della pericope di *Prov* 8,22-31, o almeno un'allusione a essa; infine, evidenzierò gli interrogativi che ha sollevato lo studio di *Prov* 8,22-31 in questi autori, e offrirò una proposta di comprensione della diversa interpretazione della pericope nei due autori.

## 1. Vita e opere di Ireneo e di Ippolito

Di Ireneo e Ippolito, due grandi Padri della Chiesa del periodo anteriore al concilio di Nicea, conosciamo relativamente poco.

Di Ireneo possediamo alcune notizie, trasmesse principalmente da Eusebio di Cesarea nella sua *Historia Ecclesiastica*. Presumibilmente nasce, o almeno cresce, a Smirne, nella prima metà del II secolo; sappiamo infatti che lì è discepolo del vescovo Policarpo, discepolo a sua volta degli Apostoli<sup>2</sup>. La successiva notizia che di lui possediamo lo ritrae come presbitero nella Gallia romana dell'anno 177; da lì i martiri di Lione lo inviano a Roma al Papa Eleuterio con una lettera che lo racco-

---

1 Secondo una notizia di Fozio Ippolito fu discepolo di Ireneo (cf. A. ORBE, *La teología del Espíritu Santo. Estudios Valentinianos*, IV, AnGr 158, Roma 1996, 698, n. 9).

2 Cf. IRENEO, *haer.* III,3,4; EUSEBIO, *h.e.* V,5,8; V,20,5-6.

manda come geloso custode del testamento di Cristo<sup>3</sup>. Succederà nell'episcopato della città a Potino, morto insieme al resto dei martiri suoi concittadini durante la persecuzione di Marco Aurelio<sup>4</sup>. Della sua attività come vescovo sappiamo che interviene in modo decisivo in una controversia grave tra la Chiesa d'Occidente e la Chiesa d'Asia<sup>5</sup> e che scrive vari trattati e lettere<sup>6</sup>, per noi quasi tutti perduti. Le testimonianze sulla sua morte, che lo vogliono martire, sono tutte tarde; per questa ragione, unita al fatto che il titolo di martire, il più insigne fra i cristiani, non gli si attribuisca che a partire dal IV secolo, la veridicità dell'informazione è quantomeno dubbia<sup>7</sup>.

Dei trattati da lui scritti ci sono conservati solo lo *Smascheramento e confutazione della falsa gnosi*, più comunemente conosciuto come *Adversus Haereses* (d'ora in poi: *haer.*), e la *Dimostrazione della predicazione apostolica*, detta anche, dal suo nome greco, *Epideixis* (d'ora in poi: *epid.*). La prima opera è stata trasmessa integralmente in una traduzione latina e parzialmente (libro IV e V, oltre a frammenti dei cinque libri) in una traduzione armena; inoltre, possediamo una buona quantità di frammenti del greco, la sua lingua originale, e una trentina di frammenti in una traduzione siriana<sup>8</sup>. Della seconda, invece, conserva-

---

3 Cf. EUSEBIO, *h.e.* V,4,1-2.

4 Cf. EUSEBIO, *h.e.* V,5,8.

5 Cf. EUSEBIO, *h.e.* V,24,11-18.

6 Cf. EUSEBIO, *h.e.* V,1,1-3,4; V,7,1; V,24,11-17; V,26.

7 Cf. J. VAN DER STRAETEN, «Saint Irénée fut-il martyr?», in J. ROUGÉ – R. TURCAN (edd.) *Les martyrs de Lyon (177)*, Paris 1978, 145-152.

8 Il testo del latino e del greco è edito in: IRENÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre IV* (A. ROUSSEAU - B. HEMMERDINGER - L. DOUTRELEAU - Ch. MERCIER, SCh 100, Paris 1965, rist. 2008); *Id.*, *Contre les hérésies. Livre V*, (A. ROUSSEAU - L. DOUTRELEAU - Ch. MERCIER, SCh 152-153, Paris 1969, 2ª rist. 2013); *Id.*, *Contre les hérésies. Livre III* (A. ROUSSEAU - L. DOUTRELEAU, SCh 210-211, Paris 1974, rist. rivista e corretta 2002); *Id.*, *Contre les hérésies. Livre I* (A. ROUSSEAU - L. DOUTRELEAU, SCh 263-264, Paris 1979, rist. 2008); *Id.*, *Contre les hérésies. Livre II* (A. ROUSSEAU - L. DOUTRELEAU, SCh 293-294, Paris 1982, 2ª rist. del 293: 2013; 2ª rist. del 294: 2011). Il testo armeno dei libri IV e V in: IRENAEUS, *Gegen die Häretiker*. Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως. *Buch IV u. V in armenischer Version* (E. TER-MINASSIANTZ, TU 35.2, Leipzig 1910); i frammenti dell'armeno in: *Armenische Irenaeusfragmente* (H. JORDAN - T. LÜDKTE, TU 36,3, Leipzig 1913) e IRENÉE DE LYON, *Nouveaux fragments arméniens de l'Adversus Haereses et de l'Epideixis* (Ch. RENOUX, PO 178 [39.1], Turnhout 1978). Il testo siriano in: SANCTI IRENAEI EPISCOPI LUGDUNENSIS, *Libros quinque adversus Haereses. Textu graeco in locis nonnullis locupletato, versione latina cum codicibus claromontano ac arundeliano denuo collata, praemissa de*

mo solo una traduzione integra – oltre a vari frammenti catenari della stessa traduzione – in armeno<sup>9</sup>.

Per quanto riguarda la persona di Ippolito, ricordata da Eusebio, da Gerolamo e da altre testimonianze orientali, e ignorata in Occidente, quasi nulla sappiamo<sup>10</sup>. Assumendo l'ipotesi di Simonetti<sup>11</sup>, collochiamo Ippolito «verso l'inizio del III secolo in qualche sede dell'Asia Minore, di cui verosimilmente era vescovo, soprattutto un esegeta ma anche un deciso e competente assertore della dottrina cristologica del Logos, un personaggio che nulla fa trapelare di sé nei suoi scritti, tutto chiuso in un orizzonte cristologico ed ecclesiale fondato sullo studio della Sacra Scrittura, impermeabile alle suggestioni dello gnosticismo e della filosofia greca»<sup>12</sup>, e lo consideriamo l'autore del *Contra Noetum* (d'ora in poi anche *Noët.*) e degli scritti esegetici *De Christo et Antichristo* (d'ora in poi anche *Antichr.*), *Benedictiones Isaac et Iacob* (d'ora in poi anche *ben. Iac.*), *Benedictiones Moysis* (d'ora in poi anche *ben. Moys.*), *Interpretatio Cantici Canticorum* (d'ora in poi anche *int. Cant.*), *Commentarii in Daniele* (d'ora in poi anche *in Dan.*), *De David et Goliath* (d'ora in poi anche *in Dav.*) e un *Commentarii in Proverbia* (d'ora in poi anche *fr. in Prov.*). Tutte composte in greco, ci sono giunte però nella lingua originale solo il *Contra Noetum*<sup>13</sup>, il *De Christo et*

---

*placitis gnosticorum prolusione, fragmenta necnon graece syriace, armeniace, commentatione perpetua et indicibus variis*, II (W. W. HARVEY, Cambridge 1857, 431-461).

- 9 Il testo armeno del manoscritto principale – nonché l'unico contenente l'opera intera – è stato pubblicato per la prima volta in IRENEO DI LIONE, *Schrift zum Erweise der Apostolischen Verkündigung*, Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος (K. TER-MĒKĒRTSCHIAN – E. TER-MINASSIANTZ – A. HARNACK, TU 31.1, Leipzig 1907); i frammenti sono pubblicati in *Armenische Irenaeusfragmente*, H. JORDAN – T. LÜDKTE (edd.), TU 36.3, Leipzig 1913 e IRENEO DI LIONE, *Nouveaux fragments arméniens de l'Adversus Haereses et de l'Epideixis* (Ch. RENOUX, PO 178 [39.1], Turnhout 1978). Un'edizione critica del testo è stata realizzata da C. SANVITO, *Edizione, Traduzione e Commento dell'Epideixis di Sant'Ireneo di Lione*, Madrid 2018 (Tesi dottorale difesa nell'Universidad Eclesiástica San Dámaso in data 16 Gennaio 2019).
- 10 Per una chiara e dettagliata esposizione della storia della ricerca sulla persona di Ippolito e dello *status quaestionis*, cf. M. SIMONETTI (ed.), IPPOLITO, *Contra Noetum*, BPat 35, Bologna 2000, 70-146.
- 11 *Ibid.* 127-146.
- 12 *Ibid.* 131.
- 13 Il testo è edito in IPPOLITO, *Contra Noetum* (M. SIMONETTI, BPat 35, Bologna 2000).

*Antichristo*<sup>14</sup>, le *Benedictiones Isaac et Iacob*<sup>15</sup>, i *Commentarii in Daniele*, pur in modo incompleto<sup>16</sup>, e frammenti dei *Commentarii in Proverbia*<sup>17</sup>. Da parte loro, le *Benedictiones Moysis* ci sono pervenute solo nella traduzione armena e nella traduzione georgiana realizzata a partire dall'armeno<sup>18</sup>, l'*Interpretatio Cantici Cantorum* solo nella traduzione georgiana realizzata a partire dalla traduzione armena del greco – traduzione armena della quale a sua volta possediamo frammenti<sup>19</sup> – e il *De David et Goliath* in georgiano<sup>20</sup>.

---

14 Il testo greco è edito in IPPOLITO, *L'antichristo* (E. NORELLI, BPat 10, Firenze 1987). Il trattato ci è pervenuto anche nelle traduzioni paleoslava, etiopica e georgiana; possediamo inoltre frammenti siriaci e armeni; per i riferimenti alle edizioni o pubblicazioni del trattato o dei suoi frammenti in queste lingue, rimandiamo alla bibliografia in *ibid.* 57-60.

15 Il testo greco, oltre alla traduzione armena del greco, e alla traduzione georgiana dell'armeno, è edito in HIPPOLYTE, *Sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse* (M. BRIÈRE – L. MARIÈS – B. Ch. MERCIER, PO 130-131 [27,1-2], Turnhout 1954, rist. 1990).

16 Il testo greco è edito in HIPPOLYT, *Kommentar zum Buche Daniel und die Fragmente des Kommentars zum Hohenliede* (G. N. BONWETSCH, GCS 1,1, Leipzig 1987). Per lo studio della versione paleoslava e la sua traduzione al tedesco cf. *ibid.* X-XIV,3-340; i frammenti siriaci sono editi in J. B. PITRA, *Analecta sacra* IV, Paris 1883, 47-51.317-320 e in A. DE HALLEUX, «Une version syriaque révisée du commentaire d'Hippolyte sur Suzanne», *Le Muséon* 102 (1988) 301-341; *Id.*, «Hippolyte en version syriaque», *Le Muséon* 103 (1989) 19-42; la versione armena, infine, è pubblicata in Ch. RENOUX, «Hippolyte de Bostra? Le dossier du Galata 54», *Le Muséon* 92 (1979) 133-158.

17 I frammenti greci sono editi in M. RICHARD, «Les fragments du commentaire de S. Hippolyte sur les Proverbes de Salomon», *Le Muséon* 78 (1965) 257-290; *Id.*, «Les fragments du commentaire de S. Hippolyte sur les Proverbes de Salomon», *Le Muséon* 79 (1966) 61-94; *Id.*, «Les fragments du commentaire de S. Hippolyte sur les Proverbes de Salomon», *Le Muséon* 80 (1967) 327-364.

18 Il testo di entrambe le versioni è edito in HIPPOLYTE, *Sur les benedictions* (PO 130-131 [27,1-2]).

19 Il testo georgiano è edito in HIPPOLYTE, *Traité d'Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantique des cantiques et sur l'Antéchrist* (G. GARITTE, CSCO 263-264; *Scriptores iberici* 15-16, Louvain 1965). Il frammento greco è stato edito e i frammenti paleoslavi sono stati rispettivamente tradotti al tedesco in HIPPOLYT, *Kommentar zum Buche Daniel* (GCS 1,1). Dell'*Interpretatio Cantici Cantorum* ci è pervenuta anche un'epitome in greco, pur non realizzata dallo stesso Ippolito; essa è edita in M. RICHARD, «Une paraphrase grecque résumée du commentaire d'Hippolyte sur le Cantique des cantiques», *Le Muséon* 77 (1964) 137-154.

20 Il testo georgiano e i frammenti armeni del testo sono editi in HIPPOLYTE, *Traité d'Hippolyte* (CSCO 263-264).

## 2. Prov 8,22-31 in Ireneo

In Ireneo il passaggio di *Prov* 8,22-31 è presente in due occasioni: in *haer.* II,35,3 e in *haer.* IV,20,3. Procediamo dunque ad esaminare tali brani per comprendere l'interpretazione che il vescovo lionese ne dà.

### 2.1. PROV 8,29AB (TM) IN HAER. II,35,3

Il passaggio di *haer.* II,35,3, ci è pervenuto solo nella traduzione latina; presento il brano insieme a *haer.* II,35,2, che lo precede, per comprendere meglio il contesto:

Et reliqui autem qui falso nomine Gnostici dicuntur, qui prophetas ex diversis Diis prophetias fecisse dicunt, facile destruentur ex hoc quod omnes prophetae unum Deum et Dominum praedicaverint, et ipsum Factorem caeli et terrae et omnium quae in eis sunt, et quod adventum Filii eius significaverint, secundum quod ex ipsis demonstrabimus Scripturis in libris consequentibus.

Si autem quidam secundum hebraeam linguam diversas dictiones positas in Scripturis opponant, quale est Sabaoth et Eloae et Adonae et alia quaecumque sunt talia, ex his ostendere elaborantes diversas Virtutes atque Deos, discant quoniam unius et ipsius significationes et nuncupationes sunt omnia huiusmodi. (...) Quod autem ait Adonae, aliquando quidem «innominabile et admirabile» significat, aliquando autem, duplicata littera delta cum adspirazione, ut puta Addonai, «praefinientem et separantem terram ab aqua, nec postea aquam insurgere in eam». (...) Et cetera omnia unius eiusdemque nuncupationes sunt, sicut secundum latinitatem Dominus Virtutum et Pater omnium et Deus omnipotens et Altissimus et Dominus caelorum et Creator et Fabricator et similia his: non alterius atque alterius haec sunt, sed unius eiusdemque nuncupationes et pronomina, per quae unus Deus et Pater ostenditur qui continet omnia et omnibus ut sint praestans.

E gli altri, che con nome ingannevole sono detti Gnostici, che dicono che i profeti abbiano profetizzato a partire da diversi dei, facilmente saranno confutati dal fatto che tutti i profeti hanno predicato un solo Dio e Signore, lui stesso Fattore del cielo e della

terra e di tutte le cose che sono in essi, e dal fatto che hanno indicato la venuta del suo Figlio, nel modo in cui dimostreremo a partire dalle stesse Scritture nei libri successivi.

E se alcuni obiettano che nelle Scritture sono state poste diverse espressioni in ebraico, come Sabaoth, Eloae, Adonae e tutte le altre del genere, applicandosi per mostrare a partire da esse diverse potenze e diversi dei, che apprendano che tutte le cose di quel tipo sono allusioni e denominazioni di uno solo e dello stesso. (...) E il fatto che dica Adonae, a volte certamente significa «innominabile e ammirabile», altre, duplicata la lettera «d» con l'aspirazione, cioè Addonai, «colui che definisce e separa la terra dall'acqua, perché in seguito l'acqua non la invada» (cf. *Prov* 8,29ab). (...) E tutte le altre denominazioni sono di uno solo e dello stesso, così come in latino Signore delle potenze, Padre di tutte le cose, Dio onnipotente, Altissimo, Signore dei cieli, Creatore, Artefice e simili: esse non si riferiscono ora a uno, ora a un altro, ma sono denominazioni e appellativi di uno solo e dello stesso, per mezzo dei quali si mostra un solo Dio e Padre che contiene tutte le cose e che dà a tutte le cose l'essere<sup>21</sup>.

Ci troviamo nella conclusione del libro II, dedicato alla confutazione di punti capitali delle dottrine gnostiche. Ireneo termina dichiarando che il credo in vari dei cosiddetti gnostici è facilmente confutabile a partire dalle profezie: esse, infatti, parlano di un solo Dio e Signore, che è anche Creatore e colui il cui Figlio è venuto nel mondo. Ireneo si premura di confutare in anticipo la possibile obiezione per cui l'esistenza di varie divinità sarebbe appoggiata dall'esistenza in ebraico di una pluralità di nomi divini attestati nella Scrittura; a questo fine spiega il significato di ogni appellativo, mostrando come ognuno indichi un aspetto dell'unico Dio, il Padre. Tra le denominazioni menzionate figura anche una variante di *Adonae*, e cioè *Addonai*, che Ireneo dichiara significare colui che «definisce e separa la terra dall'acqua, perché in seguito l'acqua non la inondi».

L'interpretazione del nome *Addonai* ricalca, pur non corrispondendo completamente alla versione che ne possediamo, l'emistichio di *Prov* 8,29ab così come appare nella versione ebraica masoretica:

---

21 Testo in IRENEO, *haer.* II,35,2-3 (SCh 294, 362.364). Traduzione propria.

Quando stabiliva al mare i suoi limiti, / sicché le acque non oltrepassassero la spiaggia<sup>22</sup>.

Allo studio dell'esegesi del versetto offerta da Ireneo premetto delle considerazioni filologiche. Gli stichi di *Prov* 8,29ab sono in generale assenti dalla tradizione della LXX<sup>23</sup>; potrebbe trattarsi di glosse del testo ebraico – la loro somiglianza con *Iob* 38,11 e *Ps* 103,9 suggerisce che si tratti di un tema tradizionale –, anche se sussiste la possibilità che si tratti di un testo originale<sup>24</sup>. In ogni caso, gli stichi sono registrati dalle versioni greche di Teodoziona e di Simmaco, che leggono:

Ἐν τῷ τιθέναι αὐτὸν τῇ θαλάσῃ ἀκριβασμὸν αὐτοῦ, καὶ ὕδατα οὐ παρελεύσεται στόμα (Teodoziona; Simmaco invece di στόμα legge τὸν λόγον) αὐτοῦ.

Nello stabilire quel suo comandamento al mare: «E le acque non oltrepasseranno la sua bocca (Simmaco: la sua parola)»<sup>25</sup>.

Una versione greca che presentava tali stichi circolava già almeno nel II secolo, tempo del Teodoziona storico, se non addirittura nella prima tappa della revisione teodozionica, alla fine del I secolo<sup>26</sup>, e d'altra parte

---

22 Testo in K. ELLIGER – W. RUDOLPH *et alii* (edd.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1987, 1285. Traduzione in F. VATTIONI (ed.), *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 1974, 1303.

23 Il versetto è presente come parte del testo solo nel *Codex Alexandrinus*; il *Codex Sinaiticus* lo cita, ma in margine, cf. A. RAHLFS – R. HANHART (edd.), *Septuaginta. Editio altera*, II, Stuttgart 2006, 197.

24 Cf. J. COOK, *The Septuagint of Proverbs – Jewish and/or Hellenistic Proverbs?*, VT.S 69, Leiden 1997, 209-210; D.-M. D'HAMONVILLE (ed.), *La Bible d'Alexandrie*, XVII, *Les Proverbes*, Paris 2000, 48.

25 Testo in F. FIELD (ed.), *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, II, Hildesheim 1964, 327. Traduzione propria.

26 Per la questione relativa alla revisione teodozionica, cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia. 2ª edición revisada y aumentada*, Madrid 1998, 157-161.

non si tratterebbe dell'unico caso in cui Ireneo cita passaggi, che certo leggeva in greco, più affini al testo ebraico che alla LXX<sup>27</sup>.

Ora, gli stichi citati da Ireneo non presentano la figura della Sapienza; così, la loro esegesi riguarda solamente il soggetto della frase, identificato nel Padre, oggetto, appunto, della questione che Ireneo sta trattando nella pericope. Pertanto, tale passaggio interessa solo limitatamente il nostro studio: indica che per Ireneo l'altro protagonista di *Prov* 8,22-31 oltre alla Sapienza è il Padre.

## **2.2. PROV 8,22-25 E 8,27-31 IN HAER. IV,20,3**

Il secondo passaggio ireneano in cui è menzionato *Prov* 8,22-31 è quello di *haer.* IV,20,3.

In questo punto dell'opera Ireneo, spiegando l'economia di creazione – e dunque di rivelazione, necessaria per portare a compimento la creazione<sup>28</sup> –, afferma che è stato il Padre, e non degli angeli, o qualcun altro, o una potenza colui che ha creato tutto, compreso il mondo e l'uomo. A sostegno di questo, dichiara (*haer.* IV,20,1):

Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit.

Gli sono sempre presenti, infatti, il Verbo e la Sapienza, il Figlio e lo Spirito, per i quali e nei quali fece liberamente e di sua propria iniziativa tutte le cose<sup>29</sup>.

La ragione per cui Dio nella creazione non si deve avvalere di angeli né di potenza alcuna è che vi è chi è sempre presente a lui, attraverso cui e in cui egli fa ogni cosa: coloro che gli sono sempre presenti e che mediano nella creazione sono il Verbo e la Sapienza, nell'apposizione immediatamente successiva identificati rispettivamente come il Figlio e lo Spirito.

---

27 Per esempio il versetto di *Is* 9,6b, citato in modo analogo al testo masoretico in *epid.* 54-55 e poi, quasi immediatamente, secondo la versione septuagintale in *epid.* 56 (cf. C. SANVITO – A. SÁEZ GUTIÉRREZ, «Consideraciones acerca de las tradiciones textuales de la Escritura en la *Epideixis* de Ireneo de Lyon», *RET* 79/1 [2019], 61-92, spec. 84-85).

28 Al rispetto, cf. p.es. IRENEO, *haer.* IV,20,7.

29 Testo in IRENEO, *haer.* IV,20,1 (SCh 100\*\*, 626). Traduzione propria.

L'identificazione è ratificata nello sviluppo successivo del discorso: dopo aver mostrato attraverso testimonianze scritturistiche come il Padre ha creato ogni cosa, Ireneo scrive (*haer.* IV,20,3):

Et quoniam Verbum, hoc est Filius, semper cum Patre erat, per multa demonstravimus. Quoniam autem et Sapientia, quae est Spiritus, erat apud eum ante omnem constitutionem, per Salomonem ait: «Deus sapientia fundavit terram, paravit autem caelum prudentia; sensu eius abyssi eruperunt, nubes autem manaverunt ros». Et rursus: «Dominus creavit me principium viarum suarum in opera sua, ante saecula fundavit me, in initio antequam terram faceret, priusquam abyssos constitueret, priusquam procederent fontes aquarum, antequam montes confirmarentur: ante omnes autem colles genuit me». Et iterum: «Cum pararet caelum, eram cum illo, et cum firmos faceret fontes abyssi, quando fortia faciebat fundamenta terrae, eram apud eum aptans. Ego eram cui adgaudebat, quotidie autem laetabar ante faciem eius in omni tempore, cum laetaretur orbe perfecto et iucundabatur in filiis hominum».

E che il Verbo, cioè il Figlio, era sempre con il Padre, lo abbiamo dimostrato in molti modi. Mentre che la Sapienza, che è lo Spirito, era presso di lui [il Padre] prima di ogni creazione, lo dice per mezzo di Salomone: «Dio con la sapienza stabilì la terra, e preparò il cielo con la prudenza; con la sua scienza gli abissi straboccarono, e le nubi stillarono rugiada» (*Prov* 3,19-20). E ancora: «Il Signore mi creò al principio delle sue vie per le sue opere, prima dei secoli mi ha stabilito, all'inizio, prima che facesse la terra, prima che costituisse gli abissi, prima che le sorgenti delle acque avanzassero, prima che i monti fossero fortificati: e prima di tutte le colline mi generò» (*Prov* 8,22-25). E di nuovo: «Quando preparava il cielo, ero con lui, e quando faceva salde le sorgenti degli abissi, quando faceva forti i fondamenti della terra, ero presso di lui, mettendo mano. Io ero colei con cui gioiva, e ogni giorno mi rallegravo davanti al suo volto in ogni tempo, quando si rallegrava per il mondo compiuto e si deliziava nei figli degli uomini» (*Prov* 8,27-31)<sup>30</sup>.

---

30 Testo in IRENEO, *haer.* IV,20,3 (SCh 100\*\*, 632). Traduzione propria.

Ireneo conferma l'identificazione tra Verbo e Figlio da una parte e Sapienza e Spirito dall'altra, e, ritenendo di aver già ampiamente mostrato che il Verbo era sempre con il Padre, adduce tre testimonianze scritturistiche per sostenere il fatto che anche la Sapienza, o Spirito, era presso il Padre prima di tutta la creazione. Le tre testimonianze sono tratte dal libro dei Proverbi<sup>31</sup> e due di esse –la seconda e la terza– appartengono alla nostra pericope di *Prov* 8,22-31.

A livello filologico, nonostante non possediamo il passaggio di Ireneo nel greco originale, ma solo nelle traduzioni latina e armena, è possibile riconoscere con chiarezza il testo septuagintale di *Prov* 8,22-25 prima e di *Prov* 8,27a.28b-31 poi<sup>32</sup>. L'unica differenza sensibile<sup>33</sup> è riscontrabile nel termine *abyssi*, «profondità», di *Prov* 28b, divergente dalla tradizione della LXX, che legge τῆς ὑπὲρ οὐρανῶν, «di ciò che è sotto il cielo»<sup>34</sup>; la lezione di Ireneo è analoga invece a quella registrata dal testo ebraico, תְּהוֹמוֹת, e dalle traduzioni di Aquila e Simmaco, ἄβύσσου<sup>35</sup>. Non vi è traccia qui degli stichi di *Prov* 8,29ab che Ireneo aveva precedentemente citato in *haer.* II,35,3<sup>36</sup>.

In questo caso l'interpretazione di Ireneo dei passaggi di Proverbi interessa pienamente il nostro studio: nell'introduzione di cui correda i versetti citati, afferma con chiarezza che la sapienza cui i passaggi di Proverbi si riferiscono è da identificarsi con lo Spirito Santo.

### 2.3. LA SAPIENZA PER IRENEO È LO SPIRITO SANTO

D'altra parte, l'identificazione dello Spirito con la Sapienza è espressa con chiarezza in due passaggi dell'*Epideixis*; in *epid.* 5 scrive infatti Ireneo:

---

31 L'identificazione dell'autore di Proverbi con Salomone è tradizionale nell'antichità; cf. D.-M. D'HAMONVILLE (ed.), *La Bible d'Alexandrie*, XVII, 28.33-34.150-151.

32 Per il testo septuagintale cf. A. RAHLFS – R. HANHART (edd.), *Septuaginta*, 196-197.

33 A mio giudizio l'altra differenza – l'alternanza singolare-plurale tra il τὸ τοῦ αἰῶνος della LXX da una parte e *ante saecula* dell'Ireneo latino dall'altra – si deve attribuire solo a una libertà nella traduzione.

34 Per la traduzione e il problema legato all'espressione cf. C. MARTONE (ed.), *La Bibbia dei Settanta*, III, *Libri poetici*, Brescia 2013, 504-505 n. 179.

35 Cf. rispettivamente K. ELLIGER – W. RUDOLPH *et alii* (edd.), BHS, 1285 e F. FIELD (ed.), *Origenis Hexaplorum*, 327.

36 Cf. *supra*, par. 2.1.

Արդ՝ վասն զի Բանն հաստատէ, այսինքն է մարմնոյ գործէ եւ գոյացութիւնն ելոյ շնորհէ, իսկ Հոգին յարդարէ եւ կերպարանէ զզանազանութիւնս զաւրովեանցն, յիրաւի եւ վայելչաբար Բանն Որդի, իսկ Հոգին իմաստութիւն Աստուծոյ կոչի :

Ora, poiché il Verbo stabilisce, cioè dà corporeità e dona la sostanza all'essere, mentre lo Spirito dà forma alla moltitudine delle potenze, giustamente il Verbo è chiamato Figlio, mentre lo Spirito Sapienza di Dio<sup>37</sup>.

Così pure in *epid.* 10 leggiamo:

Արդ՝ Աստուածս այս փառաւորի ի Բանէն իւրմէ, որ է Որդին նորա՝ հանապազորդ եւ ի Հոգւոյն սրբոյ, որ է Իմաստութիւն Հաւրն բոլորեցուն :

Ora, questo Dio è glorificato sempre dal Suo Verbo – che è Suo Figlio – e dallo Spirito Santo – che è la Sapienza del Padre di tutto –<sup>38</sup>.

Per Ireneo, dunque, la Sapienza si identifica chiaramente con lo Spirito Santo<sup>39</sup>.

### 3. *Prov* 8,22-31 in Ippolito

Per quanto riguarda Ippolito, una citazione della pericope di *Prov* 8,22-31 è presente nelle *Benedictiones Moysis* e nell'*Interpretatio Cantici Canticorum*; inoltre, un'allusione a *Prov* 8,22 sembra essere presente anche nel *Contra Noetum*.

Partiamo dall'esaminare i due testi dall'interpretazione più chiara, e cioè quelli di *ben. Moys.* 195 e di *int. Cant.* 1,6. Presenteremo quindi l'allusione contenuta in *Noët.* 10,4 insieme alla problematica che essa apre.

---

37 Testo e traduzione in C. SANVITO, *Edizione, Traduzione e Commento*, 129.206.

38 Testo e traduzione in *ibid.* 133.209.

39 Per uno studio sintetico dell'identificazione tra la Sapienza e lo Spirito Santo in Ireneo si veda J. LASHIER, *Irenaeus on the Trinity*, Leiden - Boston 2014, 164-187.

### 3.1. PROV 8,22 IN BEN. MOYS. 195

La citazione di *Prov* 8,22 si trova nell'ultima sezione delle *Benedictiones Moysis*, in cui Ippolito commenta la benedizione di Mosè ad Aser (*Dt* 33,24-28). Leggiamo dunque il passaggio di *ben. Moys.* 195 secondo il testo armeno:

*Եւ Մովսէս ասէ. «Եւ ծածկոյթ աստուծոյ իշխանութեանն եւ ի զարութեան բազկաց մշտնջենաւորաց». «Ծածկոյթ աստուծոյ» ասաց զմարմինն, յորում թաքուցեալ՝ բանն ծածկեցաւ : «Իշխանութիւն աստուծոյ» զբանն նշանակէ. եւ Վողոմոն ասէ. «տէր հաստատեաց զիս ի սկիզբն ճանապարհաց իւրոց՝ ի գործս իւր». զոր ասացեալ եւ Յոհաննու. «Ես եմ ա եւ ես եմ ք, սկիզբն եւ կատարած» : Արդ մարմին ծածկոյթ բանին եղեալ, որ էրն ի սկզբանէ յաստուծոյ, եւ նա հովանաւորի զարութեամբ հաւր : Եւ բանն զսուրբ մարմինն սիրեաց, եւ հայր զորդին ընդ բազկաւք իւրովք ընդգրկեալ՝ պահէ. զի յաւիտենական թագաւոր զնա ամենեցուն ցուցանէ.*

E Mosè dice: «E copertura del principato di Dio e nella potenza delle braccia eterne» (*Dt* 33,27). «Copertura di Dio» ha detto la carne, nella quale, occultato, il Verbo è stato coperto. Principato di Dio indica il Verbo. E Salomone dice: «Il Signore mi ha stabilito all'inizio dei suoi cammini per le sue opere» (*Prov* 8,22), cosa che ha detto anche Giovanni: «Io sono l'alfa e io sono l'omega, l'inizio e la fine» (*Apoc* 21,6; 22,13). Ora, essendo la carne copertura del Verbo, che era dal principio da Dio, anch'essa è ombreggiata attraverso la potenza del Padre. E il Verbo ha amato la carne santa, e il Padre, prendendo sotto le sue braccia il Figlio, lo custodisce; infatti, lo mostra a tutti come re eterno<sup>40</sup>.

L'interpretazione di Ippolito di *Dt* 33,27 è cristologica, in linea con le altre interpretazioni della Scrittura nell'opera<sup>41</sup>.

---

40 Testo in IPPOLITO, *ben. Moys.* (PO 130-131 [27,1-2], 195). Traduzione propria.

41 Per essere più precisa preferisco definire l'insieme di tali interpretazioni con il termine "logologiche": in effetti, non sempre il riferimento è il Verbo incarnato; a volte è il Verbo prima dell'incarnazione.

Anche in questo caso, prima di entrare nell'esegesi di *Prov* 8,22 proposta da Ippolito mi sembra necessaria un'osservazione di carattere filologico. Ippolito spiega il θεοῦ ἀρχῆς – secondo l'armeno, **լաստուծոյ իշխանութեանն**, «il principato di Dio» – della citazione di *Dt* 33,27 con *Prov* 8,22 da una parte e *Apoc* 21,6 e 22,13 dall'altra; in tali testi, però, si parla non di un principato, ma di un principio – nella citazione di *Apoc.*, non di **իշխանութիւն**, ma di **սկիզբն**<sup>42</sup>-. Così pure, nella spiegazione finale la traduzione armena recita che il Verbo «era dal principio – **ի սկզբանէ** – da Dio», e non riprende l'idea del principato nemmeno quando parla della sua condizione: lo definisce infatti **թագաւոր**, «re». Credo, dunque, che il termine **իշխանութեանն** sia un'erronea traduzione del greco ἀρχή, termine che indica sia il principio temporale, «principio», «inizio», sia il principio gerarchico, «dominio», «potestà», o, appunto, «principato»; il traduttore armeno l'avrebbe interpretato nel caso della citazione di *Dt* 33,27 come principio gerarchico e negli altri casi come principio temporale<sup>43</sup>. Data l'inequivocabilità del significato di ἀρχή come principio temporale nei versetti di *Prov* 8,22 e di *Apoc* 21,6 e 22,13, da parte mia correggo anche la traduzione di *Dt* 33,27, interpretando il significato dell'ἀρχή soggiacente all'**իշխանութեանն** come di «principio temporale».

Resta a questo punto da dilucidare l'interpretazione che Ippolito dà all'ambigua espressione θεοῦ ἀρχῆς, formata da due genitivi non determinati: qual è per Ippolito il complemento di specificazione del termine «copertura» e qual è a sua volta il complemento di specificazione di tale complemento di specificazione? Immediatamente di seguito Ippolito identifica nel genitivo **լաստուծոյ**, «di Dio», e non nel genitivo **իշխանութեանն**, «del principato» (ma meglio «del principio», secondo quanto abbiamo spiegato), il complemento di specificazione di **ծածկոյթ**, «copertura»; seguo dunque la sua interpretazione, e traduco «copertura del Dio del principio». D'altra parte, un'eventuale traduzione alla viceversa, «copertura del principio di Dio», non corrisponderebbe alla

42 Non considero l'armeno della citazione di *Prov* 8,22 giacché questa è omessa nei manoscritti armeni – forse per salto da uguale a uguale – e integrata a partire dai manoscritti della traduzione georgiana (cf. PO 130-131 (27,1-2), 250 n. 415).

43 Segnalo che i due manoscritti armeni non presentano varianti della lezione, cf. PO 130-131 (27,1-2), 195.

teologia di Ippolito, per cui il principio di Dio non è il Verbo (cf. p. es. *Noët.* 10-11). La traduzione delle prime frasi citate risulta dunque:

E Mosè dice: «E copertura del Dio del principio e nella potenza delle braccia eterne» (*Dt* 33,27). «Copertura di Dio» ha detto la carne, nella quale, occultato, il Verbo è stato coperto. «Dio del principio» indica il Verbo.

Tornando dunque all'interpretazione di *Dt* 33,27, Ippolito spiega che la «copertura del Dio del principio» cui allude è la carne, da cui il Verbo è stato coperto<sup>44</sup>. Afferma quindi che tale «Dio del principio» è il Verbo, e sostiene la sua interpretazione con le citazioni di *Prov* 8,22, per cui il Verbo sarebbe stato stabilito dal Signore – intendiamo con Ippolito: dal Padre – al principio dei suoi cammini per le sue opere, e di *Apoc* 21,6 e 22,13, per cui il Verbo è il principio e la fine. Commenta infine che il Verbo *հրն ի սկզբանէ յաստուծոյ*, «era dal principio da Dio», e dunque è ombreggiata dalla potenza del Padre anche la carne – intendiamo: anche la carne, così come il Verbo spirituale –. Il «Dio del principio», il Dio cui si riferisce *Prov* 8,22, è dunque il Verbo nella sua fase iniziale, e cioè, prima dell'Incarnazione.

### 3.2. PROV8,25 IN INT. CANT. 1,6

Per quanto riguarda la citazione di *Prov* 8,25 nell'*Interpretatio Canticum Canticorum*, essa si trova all'inizio del testo, in una parte introduttoria al commento al *Cantico*. In tale introduzione Ippolito premette che i tre testi attribuiti a Salomone – Proverbi, Ecclesiaste e Cantico dei Cantici – sono stati proclamati dallo Spirito Santo (*int. Cant.* 1,1-3). Commenta quindi a proposito del libro dei Proverbi (*int. Cant.* 1,4):

Quia praevis cum-sapientia eloquitur Proverbia (*litt.* parabolae),  
per quae admirabilis et inapparens gratia Patris edicitur.

---

44 Per lo studio della carne come copertura, o ombra, del Verbo spirituale in Ireneo e in autori a lui contemporanei, tra cui anche Ippolito, cf. C. SANVITO, «*Շքակոխեմ զմեր զվրկութիւնն*», hapax nella traduzione armena dell'*Epideixis* di Sant'Ireneo di Lione: "gettare sopra come ombra la nostra salvezza", *Armeniaca. International Journal of Armenian Studies* 1 (2022), 15-38.

In primo luogo, infatti, questi [Salomone] esprime con sapienza il libro dei Proverbi, per mezzo dei quali si espone la grazia ammirabile e non manifestata del Padre<sup>45</sup>.

E analogamente (*int. Cant.* 1,5):

Quia primo Patrem admirabilem (esse) et opulentiam a sapientia (esse) (est) edictum.

In effetti, in primo luogo fu esposto con sapienza il Padre ammirabile e la [sua] ricchezza<sup>46</sup>.

L'oggetto del libro dei Proverbi, dunque, è il Padre e la sua ricchezza; di tale ricchezza specifica Ippolito che è esposta da Salomone con sapienza. E in effetti, poco più avanti leggiamo (*int. Cant.* 1,6):

Nunc illā gratiā dignus factus per Spiritum sanctum (*litt.* per-manum Spiritus sancti) dicit: «Hic est qui creavit hoc totum»; non quidem ipsemet hic erat, sed erat audiens et edoctus ab eo hoc totum apud eum. Quia verbum per eum clamabat, quia ipsum sapientia erat et ostendebat ad nos hoc quod volebat Pater donare prophetis per verbum facientibus; a qua sapientia non expers erat, sed ipse sapientia <non> erat, et sapientia apud hunc exercita erat, quae dicebat quoniam: «Ante omnes montes genita sum ego».

Dunque, fatto degno di questa grazia, dice per mezzo dello Spirito Santo: «Questi è colui che ha creato tutto questo» (cf. *Sap* 1,14; 9,1); non che lui stesso fosse Questi, bensì [Salomone] era uditore e apprendista riguardo a Lui. Tutto questo stava insieme a Salomone, giacché il Verbo gridava per mezzo suo che Lui stesso [= Verbo] era la Sapienza e mostrava per noi quel che il Padre voleva donare ai profeti che lavoravano mossi dal Verbo. Della Sapienza

---

45 Testo in IPPOLITO, *Interpretatio Cantici Canticorum* 1,6 (CSCO 264, 23). Non conosco il georgiano; pertanto, la mia traduzione dei passaggi di *int. Cant.* presenti in questo articolo è basata sulla traduzione latina di Garitte e sull'aiuto offertomi da P. de Navascués Benlloch rispetto al testo georgiano.

46 Testo in IPPOLITO, *int. Cant.* 1,6 (CSCO 264, 23). Per la traduzione, cf. n. 44.

di questi lui [= Salomone] non era privato, pur non essendo la Sapienza; e la Sapienza con lui si era esercitata, lei che diceva: «Io sono stata generata prima di tutte le colline» (*Prov 8,25*)<sup>47</sup>.

Ippolito spiega che la Sapienza con cui Salomone mostra la conoscenza di Dio è colui che è stato creato da Dio, e cioè il Verbo. Il Logos, infatti, è la Sapienza; e tale Sapienza, che ha agito anche nei profeti, è quella cui fa riferimento *Prov 8,25*, come colei che è stata generata prima delle colline.

Anche in questo caso segnalo anzitutto una questione filologica riguardante il versetto di *Prov 8,25*<sup>48</sup>. Si tratta della forma del verbo, che in georgiano è passiva, in modo analogo alla tradizione masoretica e alle traduzioni di Aquila, Teodoziona e Simmaco, mentre nell'intera tradizione della LXX è attiva. Il testo, tuttavia, appartiene certamente alla tradizione della LXX, giacché l'aggettivo indefinito «tutto» è proprio solo di questa tradizione<sup>49</sup>. Suggestivo, dunque, che il verbo passivo possa costituire un'armonizzazione col testo ebraico da parte della traduzione georgiana (o già da parte della traduzione armena da cui il georgiano traduce). Il significato del versetto, in ogni caso, non cambia.

Continuiamo dunque la lettura del testo di Ippolito, a questo punto con il commento alla citazione di *Prov 8,25* (*int. Cant. 1,6-8*):

Nunc (est) genita sapientia a Patre ante omnes montes, per quam sapientiam (est) composita pulchritudo huius mundi. Quia ita sapientia per-variam gratiam Patris nobis ostendebat adorationem iussu Patris; in-hoc-ipso mundo sapientia inhabitans ad Solomonem dicit: «Ego sapientia habitavi tecum, mysterium (*litt.* consilium) et scientia»; nunc scientia gratificata fidelibus voluntatem nobis nuntiat in-Patris mysteriis (*litt.* consiliis). Nunc haec sapientia non quidem alia erat nisi (*litt.* sed) Christus, et Chistus est Filius; et quia ita est hoc, testificatur Paulus apostolus et dicit: «Christum praedicamus, potentiam Dei et Dei sapientiam».

---

47 Testo in IPPOLITO, *int. Cant. 1,6* (CSCO 264, 23-24). Per la traduzione, cf. n. 44.

48 Devo anche questa notazione all'aiuto del professore Navascués Benlloch.

49 Cf. D.-M. D'HAMONVILLE (ed.), *La Bible d'Alexandrie*, XVII, 209, e F. FIELD (ed.), *Origenis Hexaplorum*, 326.

Dunque, la Sapienza è stata generata dal Padre prima di tutte le colline (cf. *Prov.* 8,25), Sapienza attraverso la quale è stata composta la bellezza di questo mondo. In effetti così la Sapienza, con i multiformi carismi del Padre, ci rivelava l'ornamentazione conforme all'ordine del Padre; e, grazie all'inabitazione della Sapienza in questo stesso mondo, dice questa rivolgendosi a Salomone: «Io, la Sapienza, abiterò insieme a te, come disegno e conoscenza (*Prov.* 8,12)». Dunque la scienza data in grazia ai credenti ci annuncia la volontà del disegno del Padre. Dunque, questa Sapienza non era nient'altro che Cristo, e Cristo è il Figlio. E che questo sia così, l'apostolo Paolo lo testimonia e dice: «Noi predichiamo Cristo, potenza di Dio e sapienza di Dio (*1 Cor.* 1,23-24)»<sup>50</sup>.

Ippolito glossa *Prov.* 8,25 spiegando che attraverso la Sapienza, generata prima delle colline, è stata composta la bellezza di questo mondo: a mio giudizio Ippolito interpreta le colline come sineddoche per il mondo tutto, e deduco dunque che Ippolito affermi che la Sapienza è stata generata dal Padre prima del mondo, e che poi attraverso la Sapienza è stata creata la bellezza<sup>51</sup> del mondo<sup>52</sup>. Individua poi nella Sapienza colei che rivela l'ornamentazione conforme all'ordine del Padre, cioè che, per la sua inabitazione nel mondo, annuncia ai credenti la volontà del Padre, come afferma *Prov.* 8,12. Conclude quindi identificando con nettezza la Sapienza con Cristo, il Figlio, appoggiandosi su *1 Cor.* 1,23-24.

Come delle occorrenze di *Prov.* 8,22-31 in Ireneo, anche il contesto di questa citazione di *Prov.* 8,25 è quello della creazione; tuttavia, Ippolito, in linea con quanto fa anche nelle *Benedictiones Moyses*, interpreta

50 Testo in IPPOLITO, *int. Cant.* 1,6-8 (CSCO 264, 24). Per la traduzione, cf. n. 44.

51 Gli editori segnalano la variante di «edificazione» (man. J) al manoscritto principale, che presenta «bellezza» (cf. IPPOLITO, *int. Cant.* 1,6-8 [CSCO 264, 24]). Certamente Ippolito parla poi di «ornamentazione», racciostabile alla «bellezza». Tuttavia, mi sembra opportuno segnalare la somiglianza della frase di Ippolito con una di Ireneo in *epid.* 30, che presenta invece il termine «edificazione»: *Որդի Աստուծոյ՝ նախ ելով առ Հաւրն, յառաջ քան զամենայն շինութիւն աշխարհիս ծնեալ*, «Figlio di Dio, che preesisteva presso il Padre, generato prima di tutta l'edificazione di questo mondo» (Testo e traduzione in C. SANVITO, *Edizione, Traduzione e Commento*, 150.220-221).

52 M. RICHARD, «Les fragments du commentaire» [1967] 329 nota che tale interpretazione di *Prov.* 8,22 poteva essere sembrata pericolosa, e per questo Ippolito si affretterebbe a citare *Prov.* 8,12.

chiaramente la Sapienza come il Verbo, e non, come invece fa Ireneo, come lo Spirito.

Mi limito a segnalare che tale interpretazione coincide con quella attestata nell'epitome greca a *int. Cant.* 1,6:

Τὴν τε γὰρ παροιμίαν εἰς τὸν πατέρα μυστηριωδῶς συγγράψας, ἐλάλησε, φησὶν, ὡς ἀπὸ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ τῷ Σολομῶντι, ἐν οἷς φέρεται ὁ πατὴρ περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἰδίου καὶ ὁμοουσίου μυστήριά τινα μέλλοντα ἐκβήσεσθαι ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν εἰς ἡμᾶς.

Avendo redatto misteriosamente i Proverbi riguardo al Padre, li pronunciò, dice, come rivolti a Salomone da parte di suo padre. In essi il Padre riporta, riguardo al Figlio Suo proprio consustanziale, certi misteri futuri che si sarebbero avverati per noi alla fine dei giorni<sup>53</sup>.

### 3.3. ALLUSIONE A PROV 8,22 IN NOËT. 10,4

Infine, un'allusione a *Prov* 8,22 è stata identificata da Pierre Nautin anche in *Noët.* 10,4<sup>54</sup>:

Τῶν δὲ γινομένων ἀρχηγὸν καὶ σύμβουλον καὶ ἐργάτην ἐγέννα Λόγον.

Come autore, consigliere e operatore di tutto ciò che venne all'essere generò il Verbo (cf. *Prov.* 8,22)<sup>55</sup>.

Personalmente, concordo con Nautin riguardo alla somiglianza del passaggio, anche a livello lessicale, con *Prov* 8,22, κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ. Infatti, se ἀρχηγός è un termine proprio di *Act* 3,15 così come σύμβουλος lo è di *Is* 40,13, certo ἀρχηγός riprende

---

53 Testo in M. RICHARD, «Une paraphrase grecque», 141; traduzione in L. BENASSI, *Un'epitome greca al «Commento al Cantico dei Cantici» di San Ippolito*, Madrid 2015 (Tesi di laurea difesa nell'Universidad Eclesiástica San Dámaso in data 16 Gennaio 2019), 33.

54 Cf. HIPPOLYTE, *Contre les hérésies. Fragment. Étude et édition critique* (P. NAUTIN, Paris 1949, 163).

55 Testo in IPPOLITO, *Noët.* 10,4 (BPat 35, 173). Traduzione propria.

anche Ἁρχὴν di *Prov* 8,22, così come Ἐργάτης ne riprende Ἐίς ἔργα αὐτοῦ e il verbo ἐγέννα, ἔκτισέν.

Per quanto riguarda l'oggetto di quest'allusione a *Prov* 8,22, ci troviamo in un caso analogo a quello dei testi di Ippolito precedentemente analizzati: si tratta chiaramente del Verbo.

Tuttavia, se non l'affermazione in sé, il contesto dell'affermazione è problematico<sup>56</sup>: Ippolito, infatti, in un'opera dedicata a confutare l'eresia di un tal Noeto, monarchiano patripassiano<sup>57</sup>, sviluppa la sua argomentazione intorno alla prima e alla seconda persona della Trinità, dedicandosi sistematicamente alle relazioni intertrinitarie solo in una pericope, *Noët.* 14. Ciononostante, in *Noët.* 10,3, appena prima dell'allusione a *Prov* 8,22 di *Noët.* 10,4, all'interno di un passaggio che a mio giudizio è interamente dedicato alla mediazione del Verbo nella creazione e che da tale allusione, che identifica con chiarezza la Sapienza di *Proverbi* con il Verbo, è coronato, con altrettanta chiarezza Ippolito distingue il Verbo e la Sapienza:

Πάντα γὰρ τὰ γενόμενα διὰ Λόγου καὶ Σοφίας τεχνάζεται, Λόγῳ μὲν κτίζων, Σοφία δὲ κοσμῶν.

Infatti, tutto quanto venne all'essere lo elabora per mezzo del Verbo e della Sapienza, creando con il Verbo e ordinando con la Sapienza<sup>58</sup>.

L'almeno apparente contraddizione di tale passaggio con l'interpretazione di *Prov* 8,22 in *Noët.* 10,4 – allusione pur sempre implicita –, ma anche con le chiare identificazioni della Sapienza con il Verbo presenti nei passaggi di *ben. Moys.* 195 e *int. Cant.* 1,6-8 precedentemente esaminati dev'essere a mio giudizio spiegata: non vedo possibile concludere che in una questione così fondamentale – l'identificazione della Sapienza con il Verbo o la sua chiara non identificazione con il Verbo – Ippolito si contraddica, e non solo tra un'opera e un'altra, ma anche all'interno della stessa

---

56 Se ne veda un'analisi per esempio in A. ZANI, *La cristologia di Ippolito*, Brescia 1983, 163-178.

57 Cf. al rispetto IPPOLITO, *Noët* (BPat 35, 17).

58 Testo in IPPOLITO, *Noët.* 10,3 (BPat 35, 173). Traduzione propria.

opera nel corso di un'unica argomentazione<sup>59</sup>. È dunque necessario investigare più a fondo sull'identità della Sapienza in questo autore.

## 4. La Sapienza per Ippolito

In effetti, la figura della Sapienza nell'opera di Ippolito appare con un'identità tutt'altro che omogenea: in alcuni casi essa sembra identificata con il Verbo; in altri al Verbo è legata, ma non esplicitamente identificata; in altri ancora, infine, sembra essere almeno suggerita la sua identificazione con lo Spirito Santo.

Presenterò dunque i passaggi in cui Ippolito menziona la Sapienza in modo significativo per il nostro studio, suddividendoli secondo la concezione che di essa offrono. Quindi, metterò in relazione fra loro tali passaggi, al fine di trarne chiavi di lettura decisive per la comprensione dell'identità della Sapienza in Ippolito e, pertanto, della sua interpretazione di *Prov* 8,22-31, paradossalmente diversa da quella di Ireneo.

### 4.1. PASSAGGI IN CUI LA SAPIENZA APPARE IDENTIFICATA CON IL VERBO

Iniziamo considerando quei testi di Ippolito che sono particolarmente espliciti nell'identificare la Sapienza con il Verbo. È il caso dei passaggi già presentati di *ben. Moys.* 195 e *int. Cant.* 1,6-8, ma anche di alcuni frammenti dei *Commentarii in Proverbia* (*fr. in Prov.* 3,22; *fr. in Prov.* 6,37-38; *fr. in Prov.* 6,42; *fr. in Prov.* 7,49) e, a mio giudizio, anche di un testo del prologo delle *Benedictiones Isaac et Iacob* (*ben. Iac.* praef.).

In effetti, in *fr. in Prov.* 3,22 così Ippolito commenta *Prov* 3,14-15a:

«Κρεῖττον γὰρ αὐτὴν ἐμπορεύεσθαι ἢ χρουσίου καὶ ἀργυρίου <θησαυρούς>». Καθὼς καὶ ὁ κύριος λέγει. «Ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἐμπόρῳ ζητοῦντι καλοὺς μαργαρίτας, ὃς εὐρῶν ἓνα πολυτίμον μαργαρίτην ἀπελθὼν πέπραχε πάντα ὅσα εἶχε καὶ ἠγόρασεν αὐτόν». Ὑπὲρ γὰρ πάντα πλοῦτον κοσμικόν διαφορώτερός

---

59 Per lo studio completo del testo di *Noët.* 10,1-11,2 e una proposta di comprensione, cf. C. SANVITO, «L'emissione dello Spirito dal Verbo in Ippolito: per la comprensione della Sapienza in *Contra Noetum* 10,1-11,2», *Scripta Theologica* 55/1 (2023) 39-66.

ἔστιν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ διαμένων ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς, «τιμώτερος ὢν λίθων πολύτιμων», τουτέστι προφητῶν τε καὶ ἀποστόλων.

«Infatti è meglio comprare questa [la Sapienza] che tesori d'oro e d'argento (*Prov* 3,14)». Come anche dice il Signore: «Il regno dei cieli è simile a un mercante che cerca perle preziose, che, avendo trovato una perla di grande valore, partito, ha venduto tutto quanto aveva e la comprò (*Mt* 13,45-46)». Infatti è superiore a ogni ricchezza del mondo il Verbo di Dio che permane nella gloria del Padre, «avendo maggior valore delle pietre di grande valore (*Prov* 3,15a)», cioè dei profeti e degli apostoli<sup>60</sup>.

La perla di grande valore di cui parla la similitudine di *Mt* 13,45-46 è qui identificata con la Sapienza di *Prov* 3,14-15a, migliore dei tesori d'oro e d'argento<sup>61</sup>, ed entrambe sono identificate con il Verbo di Dio, «superiore ad ogni ricchezza».

Così, anche in *fr. in Prov.* 6,37-38, nel commento a *Prov* 9,1:

Τί ἐστὶν «ἡ σοφία οἰκοδομήσασα ἑαυτῇ οἶκον»; Ἰππολυτου· Τὴν νέαν Ἰερουσαλήμ καὶ ἀγίαν σάρκα.

«Καὶ ὑπήρξε στύλους ἑπτὰ». Τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος ἑβδομάδα, ὡς φησὶν Ἡσαΐας· «Καὶ ἀναπαῦσεται ἐπ' αὐτὸν ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ».

Cos'è «la Sapienza che si è costruita una casa (*Prov* 9,1a)»? Di Ippolito: [la casa è] la nuova Gerusalemme e la santa carne.

«E ha posto come sostegno sette colonne (*Prov* 9,1b)». Cioè, il numero sette dello Spirito Santo, come dice Isaia: «E riposarono su di lui i sette spiriti di Dio (*Is* 11,2)»<sup>62</sup>.

---

60 Testo in IPPOLITO, *fr. in Prov.* 3,22 (M. RICHARD [1966], 79). Traduzione propria.

61 Zani rileva che l'identificazione connette l'ἐμπορεύεσθαι di *Prov* 3,14 con l'ἐμπόρω di *Mt* 13,45, e il πολύτιμον di *Mt* 13,46 con il τιμώτερος di *Prov* 3,15a (cf. ZANI, *La cristologia di Ippolito*, 171-172).

62 IPPOLITO, *fr. in Prov.* 6,37-38 (M. RICHARD [1966], 82). Traduzione propria. Il passaggio di commento a *Prov* 9,1-6a ci è trasmesso in una doppia tradizione: una catenaria, e un'altra contenuta nello Pseudo-Anastasio. Richard attribuisce speciale valore ai due frammenti dei *Commentarii in Proverbia* trasmessi dallo Pseudo-Anastasio. Pertanto, il testo che riporto di *Prov* 9,1a, di *Prov* 9,1b e di commento a quest'ultimo è quello con-

La casa che la Sapienza si costruisce secondo *Prov 9,1* è interpretata come la nuova Gerusalemme e la santa carne, e le sette colonne che sostengono tale casa come lo Spirito Santo, che nella sua settiforme presenza riposa su tale casa. L'allusione alla carne come casa che la Sapienza si costruisce, casa sostenuta dallo Spirito Santo che riposa su di lei, porta a pensare inevitabilmente che Ippolito stia identificando la Sapienza con il Verbo, in un primo momento di natura solo spirituale, poi incarnato e unto dallo Spirito Santo.

Nello stesso modo è possibile interpretare la Sapienza anche in *fr. in Prov. 6,42* nell'esegesi a *Prov 9,3a*:

«Ἀπέστειλε τοὺς ἑαυτῆς δούλους». Τοὺς ἀποστόλους εἰς τὸν σύμπαντα κόσμον προσκαλουμένους πάντα τὰ ἔθνη εἰς τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ.

«Inviò i suoi [della Sapienza] servi (*Prov 9,3a*)», gli apostoli, a tutto il mondo, che convocano tutte le nazioni alla conoscenza di Dio<sup>63</sup>.

Ippolito identifica i servi della Sapienza con gli apostoli; pertanto, è facile dedurre che la Sapienza che li invia si identifica con il Verbo, e Verbo incarnato<sup>64</sup>.

Anche in *fr. in Prov. 7,49*, nell'esegesi a *Prov 30,17*, Ippolito offre un'analoga interpretazione della Sapienza, che oltretutto costituisce, a mio giudizio, una conferma dell'interpretazione dei passaggi dei *Commentarii in Proverbia* visti finora:

---

servato da questo autore. Invece, riporto il commento a *Prov 9,1a* secondo la tradizione catenaria, giacché in questo caso il testo dello Pseudo-Anastasio è considerato da Richard corrotto (cf. M. RICHARD [1966], 62-64).

63 IPPOLITO, *fr. in Prov. 6,42* (M. RICHARD [1966], 83). Traduzione propria. Preferisco, e dunque riporto, il frammento catenario, e non quello dello Pseudo-Anastasio, il quale invece presenta la citazione non solo di *Prov 9,3a*, ma anche di 9,3b-4a. Mi sembra infatti che l'esegesi, che lo Pseudo-Anastasio presenta identica al frammento da noi citato, non solo si riferisca a *Prov 9,3a*, ma anche non abbia altra possibilità di correttezza sintattica se non come apposizione in accusativo immediatamente accostata all'accusativo della citazione – τοὺς ἑαυτῆς δούλους – cui fa riferimento (cf. M. RICHARD [1966], 83).

64 Nota Zani, il quale identifica la Sapienza ippolitiana con il Verbo, che i passaggi di *fr. in Prov. 6, 37-38* e *fr. in Prov. 6, 42* appartengono a «una sezione del commento ippolitiano nella quale l'attività della Sophia è delineata sulla traccia di quella del Verbo» (cf. ZANI, *La cristologia di Ippolito*, 173).

«Ὁφθαλμὸν καταγελῶντα πατρός καὶ ἀτιμάζοντα γῆρας μητρός». Βλασφημοῦντα τὸν θεὸν καὶ πατέρα καὶ ἐξουθενοῦντα Χριστόν, τὴν τοῦ θεοῦ σοφίαν.

«L'occhio che deride il padre e oltraggia la vecchiaia della madre (*Prov* 30,17)». Cioè, che blasfema Dio, il Padre, e che disprezza Cristo, la Sapienza di Dio (cf. *1 Cor* 1,24)<sup>65</sup>.

In questo passaggio, infatti, Ippolito apoda Cristo secondo la definizione di *1 Cor* 1,24: lo definisce dunque «Sapienza di Dio», in modo analogo a come fa anche in *int. Cant.* 1,8. Il passaggio di *1 Cor* 1,24 potrebbe dunque essere testo d'appoggio per un'interpretazione della Sapienza come Verbo.

Infine, credo che anche il prologo delle *Benedictiones Isaac et Iacob* identifichi la Sapienza con il Verbo, pur non in modo esplicito<sup>66</sup>:

Τοὺς περὶ εὐλογιῶν τοῦ Ἰακώβ ποιούμενος λόγους αὐτός, αὐτὸς τὴν παρὰ τοῦ κυρίου εὐλογίαν αἰτῶ. Τίς γὰρ ἀνθρώπων ἱκανὸς διηγήσασθαι τὰ πνευματικῶς εἰρημένα, εἰ μὴ ἡ οὐράνιος σοφία συνεργεῖ τῷ λέγοντι; Τίς δὲ ἐρμηνεῦσαι δύναται τὰ διὰ τῶν μακαρίων προφητῶν διὰ παραβολῶν αἰνιγματωδῶς εἰρημένα, εἰ μὴ αὐτὸς ὁ λόγος ἑαυτοῦ ἐρμηνεύς γένηται; Ὅς πάλαι μὲν <ἐν τῷ> Ἰσραὴλ ὡς λύχνος ἐν τῷ νόμῳ ὑπὸ τὸν μόδιον κρυπτόμενος, ἵνα τοὺς ἐν νόμῳ διὰ τῆς περιτομῆς δικαιουμένους φωτίσει, νυνὶ δὲ παρρησίᾳ ἐπὶ τοῦ ξύλου ὡς ἐν λυχνίᾳ ἐπτάμυξος λύχνος φαινόμενος, <ἵνα τὰ μακρὰν> ὑπάρχοντα ἔθνη πρὸς σωτηρίαν πρὸς τὸ ἑαυτοῦ φῶς καλέσει. Παρέστω τοίνυν ἡμῖν αὐτὸς ὁ λόγος ἐρμηνεύς τῶν ἑαυτοῦ μυστηρίων γινόμενος, ἵνα καὶ τὰ τοῦ Ἰωσήφ ὀράματα τοῖς πιστεύουσιν φανερώσει δυνηθῆ.

Poiché parlerò delle benedizioni di Giacobbe, io stesso chiedo al Signore la benedizione. Infatti, chi fra gli uomini sarebbe capace di spiegare cose dette in senso spirituale, se la Sapienza celeste non collabora con lui quando parla? E chi può interpretare le cose dette in modo oscuro dai beati profeti per mezzo di parabole, se

---

65 IPPOLITO, *fr. in Prov.* 7,49 (M. RICHARD [1966], 86). Traduzione propria.

66 Così anche ZANI, *La cristologia di Ippolito*, 172-173.

il Verbo in persona non si fa interprete di se stesso? Quegli che anticamente in Israele come una lucerna era nascosto sotto il moggio nella Legge per illuminare coloro che nella Legge erano giustificati per mezzo della circoncisione e ora si mostra apertamente sul legno come una lucerna a sette braccia nel candeliere, per chiamare i popoli che vivono lontano alla salvezza, cioè alla sua luce. Sia presente dunque a noi il Verbo in persona facendosi interprete dei suoi stessi misteri, affinché possa rendere chiare ai credenti le visioni di Giuseppe<sup>67</sup>.

In questa invocazione di Ippolito al Signore per essere benedetto, come anticipato, l'identificazione tra Sapienza e Verbo non è esplicita, e, d'altra parte, nulla vieta che Ippolito con il termine di Sapienza non si stia riferendo al Verbo. Oltre a ciò, il fatto che la Sapienza celeste collabori per spiegare le cose dette in senso spirituale (πνευματικῶς) fa pensare a un legame tra Sapienza e Spirito Santo. Tuttavia, credo che due elementi possano far propendere per l'identificazione della Sapienza con il Verbo.

Un primo elemento è di ordine retorico: se la Sapienza non fosse il Verbo, il prologo sarebbe estremamente asimmetrico in favore del Verbo. Il Verbo sarebbe infatti oggetto di una delle due domande retoriche e di entrambe le relative corredate di finale, mentre la Sapienza solo della prima delle due domande retoriche, senza nessuna proposizione correlata.

Il secondo elemento, poi, è di ordine logico: se la Sapienza non fosse il Verbo, perché nell'invocazione finale («Sia presente dunque a noi...») Ippolito menzionerebbe solo il Verbo, e non anche la Sapienza?

Per queste ragioni, personalmente ritengo che anche in questo passaggio Ippolito utilizzi il termine di Sapienza in riferimento al Verbo<sup>68</sup>.

Segnalo in ogni caso, a conclusione dell'analisi dei passaggi che identificano la Sapienza con il Verbo, che in due di tali passaggi, *fr. in Prov.* 6,37-38 e *ben. Iac.* praef., la Sapienza-Verbo appare in qualche modo legata allo Spirito Santo.

---

67 IPPOLITO, *ben Iac.* praef. (PO 130, 3). Traduzione propria.

68 In parole di Zani, «i due quesiti esprimono un medesimo concetto»: quello del «Logos, la vera e celeste Sophia» (cf. ZANI, *La cristologia di Ippolito*, 172).

## 4.2. PASSI IN CUI LA SAPIENZA E IL VERBO SONO LEGATI MA NON ESPLICITAMENTE IDENTIFICATI

Passiamo dunque ad analizzare quei testi in cui la Sapienza al Verbo è legata, ma non è con questi esplicitamente identificata. Si tratta di due passaggi dei *Commentarii in Danielem* (*in Dan.* 1,11,2.4; *in Dan.* 4,39,3-5), uno dei *Commentarii in Proverbia* (*fr. in Prov.* 1,1), e due del *De David et Goliath* (*in Dav.* 4,6; *in Dav.* 10,3).

In riferimento al passaggio di *Dan* 1,14-15.17-19 in cui i giovani Daniele, Anania, Azaria e Misaele, tenuti a legumi, pane e acqua dalle autorità babilonesi, sono considerati dal re come i più saggi del suo regno, in *in Dan.* 1,11,2.4 Ippolito commenta:

Οὗτοι μὲν οὖν ἄρτω καὶ ὕδατι μόνω τρεφόμενοι, τῇ <δὲ> ἐπουρανίῳ σοφία κοσμούμενοι ἔσχον χάριν παρὰ πάντα τὰ παιδάρια τὰ συνήλικα αὐτῶν. (...) Τούτους μὲν ἐν πάσῃ σοφίᾳ ὁ λόγος προῆγε.

Essi, dunque, alimentati solo con pane e acqua, essendo adornati con la Sapienza celeste avevano più grazia che tutti i giovani della loro età. (...) Il Verbo li faceva avanzare nella Sapienza completa<sup>69</sup>.

Ippolito afferma che i tre giovani sono adornati (κοσμούμενοι) con la Sapienza celeste, che conferisce loro una grazia superiore, e glossa quanto appena affermato dicendo che è il Verbo colui che li fa avanzare nella Sapienza completa. Personalmente, penso sia ragionevole ritenere che la Sapienza celeste di cui i giovani sono adornati sia la stessa Sapienza in cui il Verbo li fa avanzare<sup>70</sup>. In questo caso, dunque, Verbo e Sapienza sono in relazione, ma non identificati; inoltre, per l'uomo l'accesso alla Sapienza sembra dipendere dal Verbo.

---

69 IPPOLITO, *in Dan.* 1,11,2.4 (Sch 14, 90). Traduzione propria.

70 La frase τούτους μὲν ἐν πάσῃ σοφίᾳ ὁ λόγος προῆγε potrebbe tradursi anche: «Il Verbo li faceva avanzare in ogni sapienza», considerando l'aggettivo πᾶς nel suo significato distributivo, «ogni». Dal momento che nell'opera il termine σοφία è utilizzato sempre e solo al singolare, credo che anche in questo caso Ippolito stia parlando di una sola σοφία; per questo, preferisco intendere il sintagma ἐν πάσῃ σοφίᾳ come «nella Sapienza completa».

In modo analogo afferma Ippolito in *in Dan.* 4,39,3-5 commentando *Dan* 10,10-12.16:

Καὶ τὸ μὲν πρῶτον ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου Γαβριὴλ συνετίσθη, ἔπειτα ὑπ' αὐτοῦ τοῦ κυρίου ἐκ δευτέρου ἐσοφίσθη. Φησὶν γὰρ οὕτως: «Καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ ὄρασις ὡς υἱοῦ ἀνθρώπου ἦψατό μου». Τὸ μὲν οὖν πρῶτον εἶπεν ὡς χεὶρ ἀνθρώπου, νῦν δὲ λέγει ὡς ὄρασις υἱοῦ ἀνθρώπου, ἵνα πρῶτον μερικῶς αὐτὸν ἀποδείξη, ἐκ δευτέρου δὲ τὴν καθ' ὅλου ἐνανθρώπησιν. Προεκηρύσσετο γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ὡς ἄνθρωπος ἐν σχήματι ἀνθρώπου, ἄνθρωπος ἔνσαρκος ἐν κόσμῳ φανησόμενος, οὕτω τότε τέλειος υἱὸς ἀνθρώπου ὦν ἡνίκα δὲ «τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου» παρῆν, «ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός».

E in un primo momento gli fu data la comprensione dall'angelo Gabriele, ma subito dal secondo momento gli fu data la Sapienza dal Signore stesso. Dice infatti così: «E vidi, ed ecco una visione come di figlio d'uomo mi toccò (*Dan* 10,10)». All'inizio, dunque, disse come una mano d'uomo, ora dice come una visione di un figlio d'uomo, per mostrarlo prima come una parte, e in un secondo momento mostrare l'inumanazione completa. Infatti il Verbo di Dio era stato preannunciato come uomo in figura d'uomo, che si sarebbe mostrato nel mondo come uomo incarnato, ma che allora non era ancora figlio d'uomo perfetto; ma quando arrivò «la pienezza del tempo, mandò Dio suo figlio, nato da donna (*Gal* 4,4)»<sup>71</sup>.

Ippolito afferma che in un primo momento Daniele riceve la comprensione (συνετίσθη) dall'angelo Gabriele, ma che poi colui che gli dona la Sapienza (ἐσοφίσθη)<sup>72</sup> è il Signore stesso, identificato con il Verbo che si sarebbe incarnato: anche qui, dunque, la Sapienza appare legata al Verbo, in quanto donata da questi.

---

71 IPPOLITO, *in Dan.* 4,39,3-5 (SCh 14, 340.342). Traduzione propria.

72 Sulla scia di quanto commentato rispetto a *in Dan.* 1,11,2.4, considero anche in questo caso che la Sapienza data a Daniele è la Sapienza come figura (la quale porta con sé, certamente, la sapienza impersonale come ricchezza e capacità).

D'altra parte, un legame nella direzione inversa è testimoniato in *fr. in Prov. 1,1*, nell'esegesi a *Prov 1,2a*:

«Γνῶναι σοφίαν καὶ παιδείαν». Ὁ γὰρ γνοὺς τὴν σοφίαν τοῦ θεοῦ λαμβάνει παρ' αὐτοῦ καὶ παιδείαν, ἐκμανθάνων δι' αὐτῆς τὰ τοῦ λόγου μυστήρια. Καὶ οἱ ἐπιγνῶντες τὴν ἀληθῆ καὶ ἐπουράνιον σοφίαν εὐκόλως νοήσουσι τοὺς σοφῶς ὑπ' αὐτῆς λαλουμένους λόγους.

«Conoscere la Sapienza e l'insegnamento (*Prov 1,2a*)». Infatti colui che conosce la Sapienza di Dio riceve da questi anche un insegnamento, imparando per suo mezzo i misteri del Verbo. E coloro che hanno conosciuto la vera e celeste Sapienza facilmente comprenderanno le parole sapientemente pronunciate da essa<sup>73</sup>.

Ippolito afferma qui che conoscere la Sapienza di Dio implica anche ricevere da Dio un insegnamento riguardante i misteri del Verbo. Così, al contrario, non conoscere la Sapienza comporta non comprenderne le parole (e dunque, mi permetto di aggiungere, l'insegnamento). In questo caso, dunque, il legame espresso non è quello della dipendenza della Sapienza dal Verbo per quanto riguarda la sua (della Sapienza) elargizione, ma la dipendenza del Verbo dalla Sapienza per quanto riguarda la sua (del Verbo) conoscenza.

Infine, un legame tra Sapienza e Verbo, pur senza che ne sia precisata la natura o la direzione, è presente anche nel *De David et Goliath*. Infatti, commentando l'unzione regale di Davide (cf. *1 Reg 16,1ss*<sup>74</sup> menzionato in parte esplicitamente e in parte implicitamente in *in Dav. 4,4-5*) in *in Dav. 4,6* Ippolito spiega:

Et selectus e corde Dei David sapientia caeli (fuit) adornatus; propter hoc etiam testificatur scriptura (litt. liber) et dicit: «Et erat David intelligens super totum et Dominus erat cum eo».

---

73 IPPOLITO, *fr. in Prov. 1,1* (M. RICHARD [1966], 75). Traduzione propria.

74 Specifico in modo particolare in questo caso che, come anche per il resto delle citazioni, mi riferisco alla nomenclatura e alla numerazione della LXX.

E scelto dal cuore di Dio Davide fu adornato con la Sapienza del cielo; anche la Scrittura lo testimonia e dice: «E Davide comprendeva tutto e il Signore era con lui (1 Reg 18,14)»<sup>75</sup>.

L'unzione che Davide riceve è parafrasata come l'essere adornato dalla Sapienza celeste. Tale affermazione di Ippolito è sostenuta dal passaggio di 1 Reg 18,14, che dichiara che il Signore era con Davide. In questo caso Ippolito lega la Sapienza al Signore, non espressamente al Verbo: il legame non è meglio definito, e non è esplicitato se Sapienza e Signore si identificano o no<sup>76</sup>.

Tuttavia, leggendo in parallelo questo passaggio e un altro poco anteriore nella stessa opera, *in Dav.* 10,3, appare chiara l'identità del Signore per Ippolito. In tale passaggio, riferendosi al dialogo tra Davide, che si offriva di combattere contro Golia, e Saul, che diffida della capacità di Davide, Ippolito scrive:

Et quod dixit quoniam «puer es» ostendit (perf.) verbi potentiam habitantem apud eum, qui erat puer iuvenis, rufus et formosus oculis, quia habebat a Patre potestatem iudicii, gracilis corpore (litt. corpus, nom.) visu, magnus spiritualiter per intelligentiam.

E che [Saul] abbia detto «sei un ragazzo» (1 Reg 17,33) mostrò la potenza del Verbo che abitava in lui [Davide], che era un ragazzo giovane, fulvo e di begli occhi (cf. 1 Reg 16,12), perché aveva dal Padre il potere del giudizio, di aspetto gracile nel corpo, spiritualmente grande per l'intelligenza<sup>77</sup>.

La diffidenza di Saulo dovuta alla giovane età di Davide mostra che la capacità di quest'ultimo è dovuta, secondo Ippolito, alla potenza del Verbo che lo abitava. Ora, il sintagma «la potenza del Verbo» di *in Dav.* 10,3 è ambiguo: se la funzione di «del Verbo» è epesegetica, la potenza

---

75 IPPOLITO, *in Dav.* 4,6 (CSCO 264, 4). Traduzione propria.

76 Zani invece interpreta così il passaggio: «Essere ornato dalla celeste sapienza è, oltre che eccellere nell'intelligenza, essere penetrato dal Verbo» (cf. ZANI, *La cristologia di Ippolito*, 174).

77 IPPOLITO, *in Dav.* 10,3 (CSCO 264, 11). Traduzione propria. Come nel caso del testo di *int. Cant.*, dal momento che non conosco il georgiano baso la mia traduzione dei passaggi di *in Dav.* citati nel presente articolo sulla traduzione latina di Garitte.

sarebbe sinonimo del Verbo, mentre se è di specificazione, la potenza non si identificerebbe con il Verbo. Quel che è certo, però, è che, se da una parte in questo passaggio Ippolito dichiara che Davide è abitato dalla potenza del Verbo e dall'altra in *in Dav. 4,6* afferma che Davide è adornato con la Sapienza celeste, citando a conferma di ciò *1 Reg 18,14*, per cui il Signore è con Davide, allora intercorre una relazione tra la potenza del Verbo, la Sapienza celeste e il Signore.

Riprendendo sinteticamente i passaggi analizzati in questa seconda categoria, ricalco che essi non esplicitano un'identificazione tra Verbo e Sapienza, bensì descrivono un legame che intercorre tra questi; tale legame, nel caso dei passaggi dei *Commentarii in Daniele* e dei *Commentarii in Proverbia*, è esplicitato in un vincolo di mutua dipendenza: la Sapienza sembra dipendere dal Verbo per essere elargita (cf. *in Dan. 1,11,2.4* e *in Dan. 4,39,3-5*), e il Verbo sembra dipendere dalla Sapienza per essere conosciuto (cf. *fr. in Prov. 1,1*).

### **4.3. PASSI IN CUI LA SAPIENZA È FORSE IDENTIFICATA CON LO SPIRITO SANTO**

Alcuni passaggi di Ippolito, poi, se letti in relazione con altri brani delle sue opere, lungi dal suggerire un'identificazione della Sapienza con il Verbo, spingono invece a riconoscerla nello Spirito Santo. Si tratta di un passaggio dell'*Interpretatio Cantici Canticorum* (*int. Cant. 15,2-3*), uno del *De David et Goliath* (*in Dav. 12,1*) e anche, a mio giudizio, uno del *De Christo et Antichristo* (*Antichr. 48,1.3*).

Il primo testo che esaminiamo è *int. Cant. 15,2-3*, in cui Ippolito commenta *Ct 1,16*:

«Ecce es pulcher, sororis-filiole mi, et bonus-factus etiam, in-lectulo meo umbrans». Quidnam intendit dicere de habitatione? Quia dicit: Super lectulum bene umbrans nos docet spiritus gratiam, quae umbrans est omnes quibus aestus occurrit. Quia quo modo qui ab aestu <patiuntur> ad-umbrosa loca fugiunt ad requiescendum sub eis, ita etiam omnes qui peccatis sunt apprehensi cum-desiderio festinant ad-umbram Christi, ut ad-umbram spiritus sancti perveniant.

«Ecco, sei bello, fratellino mio, e anche ben fatto, facendo ombra nel mio letto (Ct 1,16)». Che mai intende dire della dimora? Il fatto che dica «Facendo bene ombra sul letto» ci mostra la grazia dello Spirito, che fa ombra su tutti quelli sopraffatti dal calore. Perché nel modo in cui coloro che soffrono per il calore si rifugiano in luoghi ombrosi per risposare sotto di essi, così anche tutti coloro che sono avvinghiati dai peccati con desiderio si affrettano all'ombra di Cristo, per arrivare all'ombra dello Spirito Santo<sup>78</sup>.

Ippolito spiega che l'ombra sul letto di Ct 1,16 fa riferimento alla grazia dello Spirito; precisa però che per arrivare all'ombra dello Spirito Santo i peccatori devono andare all'ombra di Cristo. Cristo, il Verbo incarnato, è dunque passaggio necessario per arrivare allo Spirito Santo. In questo caso la Sapienza non è menzionata, ma è da notarsi che la relazione di dipendenza dello Spirito dal Verbo perché il primo sia raggiunto è simile a quella che in *Dan.* 1,11,2.4 e in *Dan.* 4,39,3-5 suggeriscono della Sapienza dal Verbo<sup>79</sup>.

Così, credo relazioni la Sapienza con lo Spirito Santo anche in *Dav.* 12,1:

...[David], gladium fers e corde, quia habes verbum de caelo habitans apud te; habes coram te clipeum etiam, potentiam spiritus sancti obtentam (litt. redditam) per quam potes (litt. potens es) sagittas maligni extinguere.

...Davide, togli la spada dal cuore, perché hai il Verbo (che è) dal cielo che abita in te; hai davanti a te anche lo scudo, la potenza

---

78 IPPOLITO, *int. Cant.* 15,2-3 (CSCO 264, 37). Traduzione propria.

79 Nell'*Interpretatio Cantici Canticorum* vi è anche un altro complesso di immagini che fa riferimento a Verbo, Verbo incarnato e Spirito: l'unguento, il vaso che lo contiene e l'aroma dell'unguento (cf. *int. Cant.* 1,24 e 12,1.3-4). Tuttavia, dalla traduzione latina di Garitte non mi sembra possibile distinguere chiaramente i riferimenti delle varie immagini, e d'altra parte il testo georgiano presenta una trasmissione molto complicata e bisognosa di studio ed emendazioni che, non conoscendo il georgiano, non posso realizzare. Mi limito dunque a segnalare l'interesse dell'immagine e la possibilità che essa contribuisca a far luce sulla questione che ci occupa, e rimando alla futura pubblicazione del lavoro filologico e teologico sull'*Interpretatio Cantici Canticorum* a carico di Patricio de Navascués e Bernard Outtier.

dello Spirito Santo (che ti è stata) data per mezzo della quale puoi annichilare le frecce del malvagio<sup>80</sup>.

Personalmente, credo che anche questo brano si riferisca all'unzione di Davide e ai suoi effetti di potenza, di cui abbiamo precedentemente trattato rispetto ai passaggi di *in Dav.* 4,6 e *in Dav.* 10,3 (cf. § 4.2): come effetto di tale unzione Davide ha il Verbo che lo inhabita e la potenza dello Spirito Santo. Così, la «Sapienza del cielo» di *in Dav.* 4,6 e il «Signore» di *1 Re* 18,14 ivi citato, così come la «potenza del Verbo» di *in Dav.* 10,3 si identificherebbero in *in Dav.* 12,1 non solo con il «Verbo che abita in te [Davide]», ma anche con la potenza dello Spirito Santo, si tratti di un sintagma dal genitivo epesegetico – la potenza che è lo Spirito Santo – o dal genitivo di specificazione – la potenza che è propria dello Spirito Santo.

I tre passaggi di *De David et Goliath* studiati nel paragrafo precedente (*in Dav.* 4,6; *in Dav.* 10,3) e in questo (*in Dav.* 12,1), dunque, non permettono un'identificazione categorica della Sapienza né con il Verbo, né con lo Spirito Santo; in ogni caso, la menzione dello Spirito Santo in corrispondenza, in qualche modo, della Sapienza in questo passaggio di *in Dav.* 12,1 è estremamente significativa.

Infine, credo che sia possibile identificare lo Spirito con la Sapienza in *Antichr.* 48,1.3, dedicato al commento di *Apoc* 13,11.16-18:

Ἄλλ' ἐπειδὴ λεπτομερέστερον περὶ αὐτοῦ διηγήσασθαι δεῖ, πῶς τὸ ἅγιον πνεῦμα δι' ἀριθμοῦ καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ μυστικῶς ἐδήλωσεν, σαφέστερον τὰ περὶ αὐτοῦ διηγησόμεθα. Λέγει γὰρ ὁ Ἰωάννης οὕτως: «Καὶ εἶδον ἄλλο θηρίον ἀναβαῖνον ἐκ τῆς γῆς (...). Καὶ ποιεῖ πάντας, τοὺς μικροὺς καὶ τοὺς μεγάλους καὶ τοὺς πλουσίους καὶ τοὺς πτωχοὺς καὶ τοὺς ἐλευθέρους καὶ τοὺς δούλους, ἵνα δώσιν αὐτοῖς χάραγμα ἐπὶ τῆς χειρὸς αὐτῶν τῆς δεξιᾶς ἢ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῶν, καὶ ἵνα μὴ τις δύνηται ἀγοράσαι ἢ πωλῆσαι εἰ μὴ ὁ ἔχων τὸ χάραγμα, τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου ἢ τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ. Ὡδε ἡ σοφία ἐστίν. Ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου· ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν. Καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ ἐστὶν χξς».

---

80 IPPOLITO, *in Dav.* 12,1 (CSCO 264, 14). Traduzione propria.

Ma poiché bisogna parlare più dettagliatamente riguardo a questo, e cioè a come lo Spirito Santo per mezzo di un numero ha mostrato misteriosamente anche il suo nome, parliamo più chiaramente al riguardo. Infatti dice Giovanni così: «E vidi un'altra bestia che saliva dalla terra (...). E fa che a tutti, i piccoli e i grandi, i ricchi e i poveri, i liberi e gli schiavi, diano un segno sulla loro mano destra o sulla loro fronte, e che nessuno possa comprare o vendere se non colui che ha il segno, il nome della bestia o il numero del suo nome. Qui è la Sapienza. Colui che ha intelligenza calcoli il numero della bestia; infatti è un numero d'uomo. E il suo numero è 666 (*Apoc* 13,11.16-18)»<sup>81</sup>.

Ippolito introduce la citazione di *Apoc* 13,11-18, sulla bestia e sul numero che la definisce, dichiarando che lo Spirito Santo ha mostrato misteriosamente per mezzo di un numero il nome di quella.

Ora, certamente Ippolito afferma nella stessa opera che gli autori dei testi della Scrittura vedono in anticipo grazie allo Spirito Santo (cf. p.es. *Antichr.* 1,2-3 e 2,1-2), e dunque si può ben dire che Ippolito considera autore ultimo della Scrittura lo Spirito Santo. Tuttavia, non solo come autore della nostra citazione di *Apoc* 13,11-18 Ippolito menziona esplicitamente Giovanni, ma in tutto il *De Christo et Antichristo* è questo l'unico caso in cui è premessa a una citazione della Scrittura una menzione dello Spirito Santo.

D'altra parte, ciò che Ippolito dice dello Spirito Santo – che mostra misteriosamente il nome della bestia attraverso un numero – è quanto *Apoc* 13,18 sembra attribuire alla Sapienza. Credo dunque che quest'unica menzione dello Spirito Santo a introdurre una citazione di un libro della Scrittura non indichi specificamente l'autore del libro – che anche in questo caso, peraltro, Ippolito identifica – bensì una parte del contenuto del testo; più precisamente, la parte del testo riferita all'attività della Sapienza. L'identità dell'azione che Ippolito attribuisce allo Spirito Santo e, da parte sua, Giovanni alla Sapienza suggerisce, a volte con forza, l'identificazione della Sapienza con lo Spirito Santo.

Certo, nessuno dei tre passaggi analizzati afferma esplicitamente che la Sapienza si identifica con lo Spirito Santo. Tuttavia, leggendo

---

81 IPPOLITO, *Antichr.* 48,1.3 (BPat 10, 120.122). Traduzione propria.

ciascun brano in relazione ad altri passaggi del *corpus* ippolitiano, l'identificazione è suggerita, quando non più chiaramente imbeccata.

#### **4.4. UN PUNTO DI CONFLUENZA TRA SAPIENZA, VERBO E SPIRITO SANTO: FR. IN PROV. 6,40**

Vi è infine un passaggio, il commento a *Prov* 9,2b in *fr. in Prov. 6,40*, che a mio giudizio costituisce come un punto di confluenza di quanto emerso fino ad ora:

«Ἐκέρασεν εἰς κρατῆρα τὸν ἑαυτῆς οἶνον». Ἔδωκεν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τὸ ἅγιον πνεῦμα ὡς οἶνον.

«Mescette nella coppa il suo [della Sapienza] vino (*Prov* 9,2b)». Diede nella Chiesa lo Spirito Santo come vino<sup>82</sup>.

Ippolito parafrasa *Prov* 9,2b, per cui la Sapienza mesce nella coppa il proprio vino, identificando il vino che la Sapienza dà nella Chiesa con lo Spirito Santo. D'altra parte, le esegesi di alcuni dei versetti adiacenti a questo sono chiaramente cristologiche<sup>83</sup>, ed è quindi facile identificare anche in questo caso la Sapienza che mesce il vino e lo dà alla Chiesa con il Verbo incarnato. Si intrecciano dunque in questo passaggio la Sapienza, soggetto della citazione e dell'esegesi, il Verbo, con cui la Sapienza è evidentemente identificata, e lo Spirito Santo, che è il vino della Sapienza-Verbo (τὸν ἑαυτῆς οἶνον) e che la Sapienza-Verbo dà alla Chiesa.

Ora, questi tre soggetti – Sapienza, Verbo e Spirito Santo – sono apparsi in relazione anche in alcuni dei passaggi studiati finora: ove Sapienza e Verbo si identificano, in alcuni casi emerge che la Sapienza è legata allo Spirito (cf. *fr. in Prov.* 6,37-38 e *ben. Iac.* praef.); ove non sono esplicitamente identificati, emerge talvolta una relazione di dipendenza, da una parte della Sapienza dal Verbo per essere elargita (cf. *in Dan.* 1,11,2.4 e *in Dan.* 4,39,3-5) e dall'altra del Verbo dalla Sapienza per essere conosciuto (cf. *fr. in Prov.* 1,1), relazione che, almeno nella prima

---

82 IPPOLITO, *fr. in Prov.* 6,40 (M. RICHARD [1966], 83). Traduzione propria.

83 I passaggi precedentemente analizzati di *fr. in Prov.* 6,37-38.42 identificano chiaramente la Sapienza con il Verbo incarnato (cf. § 4.1).

delle due direzioni, appare anche presente tra Spirito e Verbo (cf. *int. Cant.* 15,2-3).

#### **4.5. RIEPILOGO DEGLI INDIZI RIGUARDANTI L'IDENTITÀ DELLA SAPIENZA IN IPPOLITO**

Presento a questo punto una visione d'insieme di quanto emerso finora.

In alcuni casi Ippolito identifica apertamente la Sapienza con il Verbo (è il caso di *int. Cant.* 1,6-8, *fr. in Prov.* 3,22, *fr. in Prov.* 6,37-38, *fr. in Prov.* 6,42, *fr. in Prov.* 7,49, *ben. Moys.* 195 e, a mio giudizio, anche *ben. Jac. praef.*). In altri, invece, non esplicita un'identificazione tra Sapienza e Verbo, ma piuttosto un legame (per esempio in *in Dav.* 4,6 e *in Dav.* 10,3), a volte descritto come dipendenza della prima dal secondo per essere elargita (così in *Dan.* 1,11,2.4, *in Dan.* 4,39,3, e *in Dav.* 4,6), altre come dipendenza del secondo dalla prima per essere manifestato (così *fr. in Prov.* 1,1). D'altro canto, un'identificazione della Sapienza con lo Spirito Santo è pure suggerita, giacché da una parte una dipendenza dal Verbo è descritta da Ippolito anche per lo Spirito Santo (*int. Cant.* 15,2-3), e dall'altra lo Spirito Santo è menzionato in un passaggio in corrispondenza di dove altrove è menzionata la Sapienza (*in Dav.* 12,1) o con un'attività analoga a quella della Sapienza (*Antichr.* 48,1.3). Peraltro in *fr. in Prov.* 6,40 si intrecciano Verbo, Sapienza e Spirito Santo.

#### **5. L'emissione dello Spirito dal Verbo: una possibile origine comune delle diverse interpretazioni di Ireneo e Ippolito<sup>84</sup>**

Dallo studio realizzato è emerso chiaramente che se per Ippolito Verbo e Sapienza sono strettamente legati, non sempre si identificano, al punto che la Sapienza dipende dal Verbo per essere elargita e il Verbo dalla Sapienza per essere conosciuto; così pure la Sapienza è legata in qualche modo anche allo Spirito Santo.

---

84 Un'analoga conclusione – pur solo in riferimento al passaggio di *Noët.* 10,1-11,2 – è stata sviluppata anche in C. SANVITO, «L'emissione dello Spirito dal Verbo in Ippolito», 57-62.

Il paradossale iato tra Ireneo e Ippolito nell'identificazione della Sapienza inizia così a richiudersi: se per Ireneo la Sapienza è chiaramente lo Spirito Santo, è ormai evidente che per Ippolito la Sapienza non è necessariamente il Verbo, e in ogni caso con lo Spirito Santo essa presenta una certa relazione, pur se, nei testi in nostro possesso, non vi è mai esplicitamente identificata.

Mi sembra dunque ragionevole ipotizzare che all'origine delle interpretazioni della Sapienza – e dunque del passaggio di *Prov* 8,22-31 – di questi due autori teologicamente così vicini ci possa essere un'unica concezione della relazione tra Sapienza, Verbo e Spirito Santo.

Infatti, come già notato, la bidirezionale dipendenza cui Ippolito fa riferimento – della Sapienza dal Verbo per essere elargita (cf. *in Dan.* 1,11,2.4 e 4,39,3-5), e del Verbo dalla Sapienza per essere conosciuto (cf. *fr. in Prov.* 1,1) – è analoga almeno in una direzione alla dipendenza dello Spirito dal Verbo per essere elargito descritta dallo stesso in *int. Cant.* 15,2-3; così, tale dipendenza bidirezionale è descritta esplicitamente anche da Ireneo in riferimento al Verbo e allo Spirito in *epid.* 5<sup>85</sup>, passaggio in parte menzionato *supra* come testimonianza dell'identificazione da parte di Ireneo dello Spirito con la Sapienza<sup>86</sup>. Riprendendo, dunque, tali linee e proseguendo nel testo, leggiamo:

*Արդ՝ վասն զի Բանն հաստատէ, այսինքն է մարմնոյ գործէ եւ գոյացութիւնն ելոյ շնորհէ, իսկ Հոգին յարդարէ եւ կերպարանէ զգանազանութիւնս զաւրութեանցն, յիրաւի եւ վայելչաբար Բանն Որդի, իսկ Հոգին իմաստութիւն Աստուծոյ կոչի :*

*Արդ՝ բարևոք եւ Պաւղոս՝ առաքեալն նորա, ասէ. «Մի Աստուած՝ Հայր, որ ի վերայ ամենեցուն եւ ընդ ամենեսին եւ յամենեսին ի մեզ» : Քանզի «ի վերայ ամենեցունն» Հայր է, իսկ «ընդ ամենեսին» Բանն, քանզի «ի ձեռն սորա ամենայն ինչ եղեւ» ի Հաւրէ, իսկ «յամենեսին ի մեզ» Հոգին, որ աղաղակէ. «Ա՛բբա, Հայր», եւ յարդարէ զմարդն ի նմանութիւն Աստուծոյ : Արդ՝ Հոգին ցուցանէ զԲանն, եւ վասն այսորիկ մարգարէքն զՈրդին Աստուծոյ*

---

85 Un altro passaggio in cui Ireneo afferma la dipendenza in senso discendente dello Spirito dal Verbo è *haer.* V,18,2; cf. C. SANVITO, «L'emissione dello Spirito dal Verbo in Ippolito», 58-59.

86 Cf. § 2.3.

**պատմէին, իոկ Բանն յաւղացուցանէ զՀոգին, եւ վասն այսորիկ պատմող մարգարէիցն ինքն է եւ տարեալ հանէ զմարդն առ Հայրն :**

Ora, poiché il Verbo stabilisce, cioè dà corporeità e dona la sostanza all'essere, mentre lo Spirito dà forma alla moltitudine delle potenze, giustamente il Verbo è chiamato Figlio, mentre lo Spirito Sapienza di Dio.

Dunque dice bene anche Paolo, suo apostolo: «Un solo Dio, Padre, che è sopra tutto, per tutto e in tutti noi (*Eph 4,6*)». Poiché «sopra tutto» è il Padre, mentre «per tutto» è il Verbo, poiché «per mezzo suo furono fatte tutte le cose» a partire dal Padre, mentre «in tutti noi» è lo Spirito, che grida: «*Abba*, Padre», e dispone l'uomo alla somiglianza a Dio. Ora, lo Spirito fa conoscere il Verbo, e per questo i profeti parlavano del Figlio di Dio, mentre il Verbo articola lo Spirito, e per questo lui stesso è colui che parla ai profeti e conduce l'uomo al Padre<sup>87</sup>.

Dopo avere esplicitamente identificato lo Spirito con la Sapienza, interpretando *Eph 4,6* Ireneo descrive un doppio movimento di relazione tra Spirito e Verbo: uno discendente, per cui il Verbo articola lo Spirito, e uno ascendente, per cui lo Spirito permette di conoscere il Verbo; dunque, in virtù dell'articolazione dello Spirito dal Verbo, l'attività profetica è qui attribuita al Verbo, quando in altri passaggi Ireneo l'attribuisce allo Spirito<sup>88</sup>.

Così, quella relazione di dipendenza bidirezionale che Ippolito esplicita tra Verbo e Sapienza (*in Dan. 1,11,2,4 e 4,39,3-5* in senso discendente, e *fr. in Prov. 1,1* in senso ascendente) e in senso discendente anche tra Verbo e Spirito (*int. Cant. 15,2-3*), Ireneo la esplicita in entrambi i sensi tra Verbo e Spirito-Sapienza. D'altra parte, se Ippolito esplicita anche tra Verbo e Spirito la relazione discendente (*int. Cant. 15,2-3*), non gli è comunque estranea una loro relazione ascendente<sup>89</sup>.

---

87 Testo e traduzione in C. SANVITO, *Edizione, Traduzione e Commento*, 206.

88 Cf. per esempio *epid. 6*.

89 Cf. *Noët. 14,4-6; 11,4* in C. SANVITO, «L'emissione dello Spirito dal Verbo in Ippolito», 59-61.

Credo, dunque, che risieda proprio nella relazione discendente tra Verbo e Sapienza o Verbo e Spirito l'unica chiave di comprensione della diversa identificazione della Sapienza da parte di Ireneo e Ippolito – ma anche all'interno del *corpus* dello stesso Ippolito – e, conseguentemente, delle loro diverse interpretazioni di *Prov* 8,22-31.

Come ho avuto occasione di presentare in modo più dettagliato in altra sede, cui rimando<sup>90</sup>, ritengo che giacché per questi due autori – in modo analogo ad altri loro contemporanei o posteriori – è il Verbo che elargisce la Sapienza e lo Spirito (o la Sapienza-Spirito), può prodursi – e credo che in effetti si sia prodotta in alcuni casi – una sorta di sineddoche teologica, per cui l'attività propria di un componente della Trinità è attribuita al componente della Trinità superiore nell'ordine economico, ovvero di emissione ai fini della creazione: l'attività dello Spirito, dunque, può essere attribuita al Verbo che lo emette.

In questa linea, perciò, mi sembrano facilmente comprensibili sia l'identificazione oscillante della Sapienza in Ippolito, sia le diverse identificazioni nei nostri due autori altrimenti così vicini: credo che per questa sineddoche teologica Ippolito identifichi in vari casi la Sapienza con il Verbo, seppure le attribuisca chiaramente quello che Ireneo, ma anche lui stesso, attribuisce allo Spirito Santo.

---

90 Cf. C. SANVITO, «L'emissione dello Spirito dal Verbo in Ippolito», 53-57.