

**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.



IV

**Post-Nicene  
Christian Reception**

Recepción  
cristiana posnicena

# **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

Institutum Patristicum Augustinianum, Roma

**ABSTRACT** Although the Arians of the second- and third-generation are not very interested in *Prov 8:22*, nevertheless, there are many Greek texts that confront the interpretation of the above-mentioned biblical passage in an anti-heretical key. In this contribution, after the presentation of the exegesis developed *ad hoc* by the three great Cappadocians and a reference to a fragment of Amphilochium of dubious attribution, we deepen the explanation proposed by Ps. Basilius, *Adversus Eunomium IV*, by Epiphanius, by some pseudepigraphic texts of the *corpus Athanasianum* that can be placed chronologically between the middle of the fourth and the beginning of the fifth century, and finish with the later *De trinitate* pseudodidymianus. Even with some variations on the theme, a so called “economic” exegesis prevails, which referred to Christ *qua homo* the Scripture’s word that foreshadowed a possible subordinationism, certainly including the ἔκτισέ με of *Prov 8:22*.

**KEYWORDS** *Prov 8:22*, Cappadocian Fathers, Epiphanius, Ps. Basilius, Ps. Athanasius, Ps. Didymus *De trinitate*, economic exegesis, trinitarian subordinationism

**RESUMEN** Aunque los arrianos de segunda y tercera generación no están muy interesados en *Prov* 8,22, sin embargo, hay muchos textos griegos que afrontan la interpretación del pasaje bíblico antes mencionado en clave antiherética. En esta contribución, tras la presentación de la exégesis desarrollada *ad hoc* por los tres grandes Capadocios y una referencia a un fragmento de Anfiloquio de dudosa atribución, profundizamos en la explicación propuesta por Ps. Basilio, *Adversus Eunomium* IV, por Epifanio, por algunos textos pseudoepigráficos del *corpus Athanasianum* que pueden situarse cronológicamente entre mediados del s. IV y principios del s. V, para terminar con el posterior *De trinitate* pseudodidimiano. Incluso con algunas variaciones sobre el tema, prevalece una exégesis de tipo “económico”, que refiere a Cristo *qua homo* la palabra de la Escritura que albergaba un posible subordinacionismo, incluyendo ciertamente el ἔκτισέ με de *Prov* 8,22.

**PALABRAS CLAVE** *Prov* 8,22, Padres capadocios, Epifanio, Ps. Basilio, Ps. Atanasio, Ps. Dídimo *De trinitate*, exégesis económica, subordinacionismo trinitario

Come ben messo in luce da Manlio Simonetti, nel suo ormai datato ma ancora fondamentale contributo sull'esegesi patristica di *Prov* 8,22, gli ariani della seconda e terza generazione non si mostrarono molto interessati a questo versetto scritturistico e, di conseguenza, neppure tra i coevi scrittori anti-ariani riscontriamo tentativi di spiegazione particolarmente innovativi e originali rispetto a quanto già elaborato soprattutto da Eusebio di Cesarea, Marcello d'Ancira e Atanasio<sup>1</sup>. Essendosi però lo studioso romano limitato a una trattazione tutto sommato cursoria dell'interpretazione del testo sapienziale proposta dagli autori successivi ad Atanasio, negli ultimi anni svariate altre ricerche hanno approfondito il tema, specialmente riguardo l'esegesi di *Prov* 8 elaborata dai Padri cappadoci<sup>2</sup>. Nell'esaminare la vasta mole di materiale

---

1 Cf. M. SIMONETTI, «Sull'interpretazione patristica di *Proverbi* 8,22», in Id., *Studi sull'arianesimo*, Roma 1965, 9-87, specialmente 67-68.

2 Cf. *inter alia* in ordine cronologico: M. VAN PARYS, «Exégèse et théologie trinitaire. *Prov* 8,22 chez les Pères cappadociens», *Irénikon* 43 (1970) 362-379 (studio generale sui Cappadoci, ben approfondito); A. MEREDITH, «Proverbes VIII, 22 chez Origène, Athanase, Basile et Grégoire de Nysse», in C. KANNENGIESSER (ed.), *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie. Actes du Colloque de Chantilly, 23-25 septembre 1973*, Paris 1974, 349-357 (studio meno preciso e accurato del precedente); E. CAVALCANTI, *Studi eunomiani*, Roma 1976, 91-102 (dedicato quasi esclusivamente a Gregorio di Nissa, evidenzia le linee teologiche portanti della sua esegesi); M. DELCOGLIANO, «Basil of Caesarea on Proverbs 8:22 and the Sources of Pro-Nicene Theology», *The Journal of Theological Studies* NS 59 (2008) 183-190 (contributo accurato sull'esegesi basiliana); M. CASSIN,

esistente, sia tra le fonti sia tra la letteratura secondaria, ci siamo però resi conto di come poca attenzione nel panorama degli studi sia stata rivolta a opere e autori di lingua greca, i quali, pur se considerati di calibro inferiore rispetto a Basilio e ai due Gregori, cionondimeno nella seconda metà del IV secolo e oltre si sono ampiamente confrontati con l'interpretazione del suddetto passo biblico in qualche modo adombrante la κτίσις della σοφία. Nel presente contributo, pertanto, dopo la presentazione dell'esegesi di *Prov 8,22* sviluppata dai tre grandi Cappadoci e un accenno a un frammento anfilochiano di dubbia attribuzione, approfondiremo la spiegazione proposta dallo pseudobasiliano quarto libro dell'*Adversus Eunomium*, da Epifanio, da alcuni testi pseudoepigrafici del *corpus Athanasianum* collocabili cronologicamente tra la metà del IV e l'inizio del V secolo, per finire con il più tardivo *De trinitate* pseudodidimiano. Si tratta di scritti tutt'altro che omogenei, ma cercheremo ugualmente, accanto alle inevitabili differenze, anche di rintracciare qualche possibile linea di tangenza tra loro esistente.

## 1. *Prov 8,22* e il *milieu* cappadoce

### 1.1. EUNOMIO

Prima di addentrarci nei tentativi di spiegazione di *Prov 8,22* elaborati dagli scrittori anti-ariani, accenniamo alle menzioni del versetto scritturistico riscontrabili nelle opere superstiti di Eunomio di Cizico. Le parole del libro dei Proverbi, κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ, ricorrono per due volte nell'*Apologia*, composta attorno al 360-361<sup>3</sup>. Nel cap. 26 il Ciziceno cita *Prov 8,22* accanto ad altri passi scritturistici (tra

---

*L'écriture de la controverse chez Grégoire de Nysse. Polémique littéraire et exégèse dans le Contre Eunome*, Paris 2012, 223-274 (ampia e documentata trattazione, principalmente dedicata a Gregorio di Nissa); C. CURZEL, *Studi sul linguaggio in Gregorio di Nissa*, Roma 2015, 213-219 (presentazione sintetica dell'esegesi anti-ariana di *Prov 8,22*, con attenzione specifica al Nisseno).

3 Cf. B. SESBOÛÉ, «Introduction», in B. SESBOÛÉ - G. M. DE DURAND - L. DOUTRELEAU (edd.), *Basile de Césarée, Contre Eunome, suivi de Eunome, Apologie*, I, Sch 299, Paris 1982, 31-34; R. P. VAGGIONE, «Introduction», in Id. (ed.), *Eunomius, The extant works*, Oxford 1987, 8-9.

cui *Act 2,36*) come testimonianza della creaturalità del generato<sup>4</sup>. Poche battute più avanti, nel cap. 28, considerato un'appendice aggiunta in seguito o dall'autore stesso oppure da un suo discepolo, la citazione di *Prov 8,22-23.25* è posta a conferma del pensiero eunomiano (e filo-ariano) per cui il Signore Gesù sarebbe γέννημα τοῦ ἀγεννήτου (οὐχ ὡς ἐν τῶν γεννημάτων), κτίσμα τοῦ ἀκτίστου (οὐχ ὡς ἐν τῶν κτισμάτων), ποίημα τοῦ <ἀ>ποιήτου (οὐχ ὡς ἐν τῶν ποιημάτων)<sup>5</sup>. Nella *Expositio fidei*, professione di fede presentata all'imperatore Teodosio in occasione del Colloquio religioso di Costantinopoli del 383, facendo eco a *Prov 8,22b* Eunomio parla del Figlio quale ἀρχὴν ἔργων <καὶ> ὁδῶν τοῦ θεοῦ, restando però fermo sulle proprie posizioni nel ritenerlo non coeterno con il Padre, non increato, non senza principio, non partecipe della dignità di colui che lo ha generato<sup>6</sup>.

In sintesi, il Ciziceno utilizza *Prov 8,22* semplicemente come prova del fatto che l'Unigenito è una creatura dell'Ingenerato, senza impegnarsi nell'elaborare un'ulteriore esegesi del passo in questione<sup>7</sup>.

## 1.2. BASILIO

Basilio non cita alcuno dei passi eunomiani da noi appena menzionati, pur tuttavia nel suo *Adversus Eunomium*, composto attorno al 364-365, dedica qualche battuta del secondo libro all'esegesi di *Prov 8,22*, sostenendo che a partire anche da queste parole della Scrittura gli eretici pronunciavano la bestemmia sulla creaturalità del Figlio<sup>8</sup>. L'interpretazione basiliana è stata accuratamente analizzata soprattutto da DelCogliano, il quale ha ben messo in luce la dipendenza dal *De ecclesiastica theologia* di Eusebio, che si sofferma sul ruolo cosmologico della sa-

---

4 Cf. EUNOMIO, *apol.* 26.

5 EUNOMIO, *apol.* 28 (R. P. VAGGIONE, Oxford 1987, 74). Per la questione sull'origine del cap. 28 dell'*Apologia*, cf. E. CAVALCANTI, *Studi eunomiani*, 27.31; B. SESBOÛÉ, «Introduction», 58; R. P. VAGGIONE, «Introduction», 16. Tra l'altro, le succitate parole del cap. 28 riprendono da vicino ARIÒ, *ep. Alex.* 2.

6 Cf. EUNOMIO, *exp. fid.* 3. Sulla data e l'occasione di *exp. fid.*, cf. R. P. VAGGIONE, «Introduction», 131-132.

7 Cf. M. VAN PARYS, «Exégèse et théologie trinitaire», 363-364.

8 Cf. BASILIO, *Eun.* 2,20 (B. SESBOÛÉ - G. M. DE DURAND - L. DOUTRELEAU, SCh 305, Paris 1983, 82-84). Per la datazione dell'*Adversus Eunomium*, cf. B. SESBOÛÉ, «Introduction», 42-45.

pienza preesistente<sup>9</sup>. Lo studioso statunitense ha comunque notato come Basilio, a differenza di Eusebio, metta più decisamente l'accento sull'oscurità delle parole pronunciate in persona della sapienza in *Prov* 8,22, a dire dell'esegeta un *hapax legomenon* nella Scrittura del quale non è possibile fornire in breve una interpretazione soddisfacente. *En passant* il Cappadoce dimostra di apprezzare il tentativo di alcuni (evidentemente sullo sfondo c'è ancora Eusebio) che al posto di ἔκτισέ με traducono l'ebraico con ἐκτίσατό με, dove il verbo κτάομαι va inteso nel senso di generare, come emerge anche dalla citazione d'appoggio di *Gen* 4,1 («Ho acquistato – sc. “ho generato” – un uomo grazie a Dio»)<sup>10</sup>.

La spiegazione basiliana, alquanto scarna, non risulta molto soddisfacente e, del resto, l'autore stesso annuncia l'intenzione, θεοῦ διδόντος, di dedicarsi in futuro a un'esegesi più approfondita, che faccia emergere πολλῶ ἀκολουθοτέραν ἔννοιαν τῆς προκειμένης λέξεως<sup>11</sup>. Scorrendo gli altri scritti superstiti di Basilio, tuttavia, la promessa resta disattesa. Un fugace accenno a *Prov* 8,22, infatti, si trova appena nell'*hom.* 12, *In principium Proverbiorum*, probabilmente anch'essa opera giovanile del Cappadoce<sup>12</sup>. Mediante la citazione tra l'altro di *Prov* 8,27 e 30, l'autore afferma che il testo sapienziale presenta la personificazione della sapienza (προσωποποιήσας ἡμῖν τὴν σοφίαν). *Prov* 8,22, nello specifico, esprime il manifestarsi nel mondo della sapienza primigenia (περὶ τῆς ἐμφαινόμενης σοφίας τῷ κόσμῳ), la quale emette quasi un suono attraverso le cose visibili per dire che essa è nata da Dio, e non in modo casuale risplende nelle realtà create<sup>13</sup>. Al di là della somiglianza con *Eun.* 2,20 per quanto concerne l'elemento dell'esegesi pro-

9 Cf. M. DELCOGLIANO, «Basil of Caesarea on Proverbs 8:22», 183-190, dove sono messi in luce i paralleli tra BASILIO, *Eun.* 2,20 ed EUSEBIO, *e. th.* 1,10,2; 3,1,1 - 3,2,8; 3,2,15-21.

10 Si noti la particolarità della citazione di *Gen* 4,1 da parte di Basilio, il quale sia qui sia in *Spir.* 5, 12 introduce il passo ascrivendolo a Caino, mentre nel testo biblico la frase è pronunciata da Eva; cf. A. SEGNERI, «Alla ricerca delle fonti patristiche del *De Trinitate* pseudodidimiano», *Augustinianum* 54 (2014) 531.

11 BASILIO, *Eun.* 2,20 (SCh 305, 84).

12 Per la possibile datazione dell'*hom.* 12 al 364, cf. J. BERNARDI, *La prédication des Pères cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Paris 1968, 56.

13 Cf. BASILIO, *hom.* 12,3. Una possibile allusione al v. 22 di Proverbi 8 si trova anche poche battute dopo nel medesimo paragrafo dell'omelia, quando Basilio insiste sul fatto che alcuni passi della Scrittura presentano la voce di quella sapienza implicata nell'opera demiurgica: εἰσὶ τινες καὶ σοφίας λόγοι τῆς ἀρχηγόνου, τῆς πρὸ τῶν ἄλλων ἐν τῇ δημιουργίᾳ συγκαταβληθείσης τῇ κτίσει (PG 31, 392B).

sopografica, mutuato da Eusebio e, forse, da Atanasio, nell'*hom.* 12 è però assente ogni riferimento alla controversia trinitaria<sup>14</sup>. Nel resto del *corpus Basilianum* un'esegesi dottrinale di *Prov* 8,22 s'incontra invece nel quarto libro dell'*Adversus Eunomium*, ossia in uno scritto comunemente ritenuto pseudoepigrafo, a nostro avviso opera di un anonimo discepolo del grande Cappadoce, il quale sistematizzò materiale vario di provenienza basiliana, oppure più semplicemente si ispirò alle opere del maestro per la stesura di un trattato polemico contro gli anomei<sup>15</sup>. Dedicheremo più avanti una sezione del presente contributo all'analisi del testo pseudobasiliano. Per ora è sufficiente osservare come gli scritti autentici di Basilio superstiti, pur confrontandosi con il *logion* proverbiale, non rivelino elementi particolarmente distintivi rispetto alle elaborazioni dei polemisti precedenti.

### 1.3. GREGORIO DI NAZIANZO

Nelle opere di Gregorio di Nazianzo *Prov* 8,22, come pure *Prov* 8,25 (πρὸ δὲ πάντων βουῶν γεννᾷ με), sono menzionati solo nei *Discorsi teologici*, predicati nella capitale imperiale probabilmente tra il luglio e il novembre del 380<sup>16</sup>. Nell'*or.* 29, la prima *De filio*, si controbatte l'idea sostenuta dagli eretici in base alla quale ciò che ha inizio avrebbe anche

---

14 Senza voler sminuire il valore delle riflessioni di DelCogliano, riprese da Cassin, sulla dipendenza di BASILIO, *Eun.* 2,20 da Eusebio, facciamo però notare come qualche addentellato possa esserci anche con ATANASIO, *Ar.* 2,44,2-3, dove l'Alessandrino, in apertura della sua lunga esposizione su *Prov* 8,22, si interroga su chi sia il soggetto della frase (τὸ πρόσωπον) e sostiene trattarsi della sapienza, in modo tale che l'espressione ἔκτισε non sia intesa come contraria a ἐγέννησε; solo poco più avanti Atanasio introduce l'elemento dell'incarnazione (cf. *Ar.* 2,44,5 - 45,1), attorno al quale farà ruotare la propria esegesi del *logion* in questione. Riteniamo, pertanto, che vadano un po' sfumati alcuni giudizi degli studiosi appena menzionati, oltre che di van Parys, per i quali Basilio non avrebbe conosciuto l'esegesi atanasiana di *Prov* 8,22 e si sarebbe mosso spesso in direzione opposta; cf. M. VAN PARYS, «Exégèse et théologie trinitaire», 365; M. DELCOGLIANO, «Basil of Caesarea on Proverbs 8:22», 186; M. CASSIN, *L'écriture de la controverse*, 230-231; di converso, per una suggestione sul rapporto Atanasio-Basilio, cf. A. SEGNERI, *La controversia trinitaria del IV secolo nell'esegesi dottrinale di Anfilochio di Iconio*, Roma 2016, 461, n. 14 e *passim*.

15 Cf. ID., *La controversia trinitaria del IV secolo*, 360.

16 Per la datazione delle *or.* 27-31 del Nazianzeno, cf. P. GALLAY, «Introduction», in P. GALLAY - M. JOURJON (edd.), *Grégoire de Nazianze, Discours 27-31 (Discours théologiques)*, SCH 250, Paris 1978, 10-15.

una fine. Mentre i suoi avversari sbagliano nel considerare il Figlio come Dio solo nel nome e non nella realtà, Gregorio dichiara di non poter asserire l'eternità o meno della generazione del Figlio finché non avrà esaminato attentamente il passo di *Prov* 8,25<sup>17</sup>. Nel prosieguo del discorso sono elencate, in sintesi, le parole della Scrittura usate dagli eretici per asserire la creaturalità del Figlio; un posto d'onore nella lista, il terzo, è occupato dall'ἔκτισε di *Prov* 8,22. Come primo tentativo di soluzione delle difficoltà, in modo sintetico il Nazianzeno afferma che, mentre occorre attribuire alla divinità le espressioni più elevate (τὰ μὲν ὑψηλότερα πρόσαγε τῆ θεότητι), i passi più umili si interpretano in riferimento al composto (τὰ δὲ ταπεινότερα τῷ συνθέτῳ), ossia al Dio-uomo, che per noi si è umiliato mediante l'οἰκονομία<sup>18</sup>.

Il qui espresso principio-guida dell'esegesi "economica", consistente nell'ascrivere al Figlio *qua homo* le espressioni più dimesse della Scrittura a lui relative, è ripreso e approfondito nell'or. 30, la seconda *De filio*, che si apre con l'annuncio di voler passare in rassegna tutti i passi biblici contesi con gli eretici<sup>19</sup>. Gregorio inizia la sua trattazione proprio da *Prov* 8,22, dapprima menzionando due ipotesi previe, per cui o l'insolita formulazione del testo deriverebbe da un errore di Salomone, oppure il versetto alluderebbe a una generica personificazione della sapienza, come dimostrano casi analoghi nella Scrittura, senza che nello specifico si abbia a che fare con una ipostatizzazione della sapienza in se stessa (τῆς σοφίας αὐτῆς)<sup>20</sup>. Anche se non indica la propria fonte, il Nazianzeno asserisce comunque che la seconda di queste due teorie è stata ritenuta valida da alcuni prima di lui. Secondo van Parys si tratterebbe di un'allusione alla spiegazione proposta da Epifanio nel *Panarion*, sulla quale torneremo più avanti nel nostro lavoro<sup>21</sup>. Pur condividendo in linea di massima tale intuizione, aggiungiamo che già Atanasio, dopo aver ampiamente sviluppato un'esegesi economica del *logion* proverbiale, al termine della seconda *Oratio contra Arianos* aveva accennato a un'ulteriore linea ermeneutica, in base alla quale nella contestata frase il Logos divino non starebbe descrivendo se stes-

---

17 Cf. GREGORIO DI NAZIANZO, *or.* 29,13.

18 Cf. *Id.*, *or.* 29,18.

19 Cf. *Id.*, *or.* 30,1.

20 *Id.*, *or.* 30,2. Ecco, nell'ordine, i vari passi biblici d'appoggio all'ipotesi di una generica prosopopea della sapienza: *Iob* 28,14; *Ps* 18,1; *Zac* 13,7; *Ps* 113,4.

21 Cf. M. VAN PARYS, «Exégèse et théologie trinitaire», 367, n. 1.

so, bensì si approprierebbe a livello verbale di quanto nella realtà appartiene alla sua immagine che è stata creata in noi<sup>22</sup>. In ogni caso, Gregorio non accetta né questa né l'altra delle due teorie da lui inizialmente menzionate e, nella restante parte del cap. 2 dell'*or.* 30, propone il proprio tentativo di spiegazione, sostenendo con decisione che soggetto di *Prov* 8,22 è il Salvatore in persona, la vera Sapienza, il Logos. Per evitare di nutrire pensieri blasfemi sulla seconda persona della Trinità, il Nazianzeno introduce un principio ermeneutico aggiuntivo: considerato che tra gli esseri ciò che è senza causa (ἀνάτιον) è solo la divinità, quando nella Scrittura si trovano espressioni riferite a Dio in cui si menziona la causa (μετὰ τῆς αἰτίας), allora devono essere attribuite all'umanità. Nel cap. 8 dei Proverbi, il v. 22 contiene la causa salvifica («in vista delle sue opere») per ἔκτισε, il quale quindi si riferisce alla generazione umana (κάτω) del Logos, mentre il v. 25, in cui il verbo γεννᾷ è senza causa, si applica alla generazione originaria e più incomprendibile, ossia a quella divina<sup>23</sup>.

In tal modo Gregorio, nelle *or.* 29 e 30, con un'esegesi di stampo economico, non fa altro che proporre una versione abbreviata dell'interpretazione di Atanasio – la quale quindi quantomeno nel 380 era conosciuta dai Cappadoci –, cioè distingue tra le parole della Scrittura riguardanti l'umanità di Cristo (come *Prov* 8,22) e quelle rivolte alla sua divinità (ad es. *Prov* 8,25)<sup>24</sup>.

---

22 Cf. ATANASIO, *Ar.* 2,78,1-4. Incontreremo una spiegazione analoga in PSEUDO DIDIMO, *trin.* 3,3.

23 Cf. GREGORIO DI NAZIANZO, *or.* 30,2.

24 A proposito della mancanza di αἰτία nella divinità come chiave interpretativa per leggere *Prov* 8,22 in riferimento al Logos incarnato, cf. soprattutto ATANASIO, *Ar.* 2,53,3 - 56,6. Pur mettendo in luce la dipendenza da Atanasio, van Parys fa presente che nella sua esegesi del *logion* proverbiale il Nazianzeno non sviluppa un elemento chiave dell'analoga spiegazione proposta dall'Alessandrino, vale a dire l'idea di rinnovazione della creazione grazie all'incarnazione del Logos; cf. M. VAN PARYS, «Exégèse et théologie trinitaire», 367; sull'ἀνανέωσις nel contesto dell'esegesi di *Prov* 8,22 per Atanasio, si veda specialmente *Ar.* 2,53,1-3. Per completezza sul *corpus* Nazianzenum, segnaliamo il passo di *or.* 32,10 – discorso datato anch'esso al periodo costantinopolitano, precisamente al 379; cf. C. MORESCHINI, «Introduction», in C. MORESCHINI - P. GALLAY (edd.), *Grégoire de Nazianze, Discours 32-37*, SCh 318, Paris 1985, 10-11 –, nel quale Gregorio parafrasa e cita spezzoni di *Prov* 8,27-30 al fine di esprimere il ruolo cosmologico del Logos, che ha creato (δημιουργήσαντος) e ordinato (ἀρμόζουσα) tutte le cose.

## 1.4. GREGORIO DI NISSA

Gregorio di Nissa è senza dubbio tra i Cappadoci, stando alle opere superstiti, quello che più si è confrontato con l'interpretazione del cap. 8 dei Proverbi. L'esegesi gregoriana, in particolar modo di *Prov 8,22*, è stata con acutezza e diffusione analizzata da van Parys e, più recentemente, soprattutto da Cassin<sup>25</sup>. Di conseguenza, ci limiteremo a delineare le principali linee argomentative dei testi del Nisseno, senza però rinunciare a un dialogo con gli studiosi che già si sono cimentati in un esercizio analogo.

Potendo in linea di massima ricostruire una cronologia degli scritti anti-eunomiani di Gregorio, la prima menzione di *Prov 8,22* risulta quella del primo libro *Contra Eunomium*, composto tra la metà del 380 e l'estate del 381<sup>26</sup>. In questa breve spiegazione, quasi un discorso preliminare, il Nisseno puntualizza che le parole oggetto di contesa, pronunciate in persona della sapienza, rappresentano una parabola, ossia sono dette oscuramente, in forma di enigma, e non vanno applicate in modo assoluto al Signore<sup>27</sup>. Da esse non si deduce che egli è stato creato (ἐκτίσθαι), anche perché alcuni traducono dall'ebraico con "si acquistò" (ἐκτήσατο) o "mi pose" (κατέστησεν). Se pure si traducesse con ἔκτισεν, il significato non sarebbe immediato ed evidente, dato che i Proverbi sono scritti in modo difficile e oscuro, come anche si vede in un confronto con il vicino passo di *Prov 8,27*, dove le espressioni "trono" e "venti" racchiudono un significato spirituale più profondo di quello immediato (βαθυτέραν τιὰ τῆς προχείρου διανοίας τὴν θεωρίαν)<sup>28</sup>. Gregorio, quindi, fin da subito, mette in evidenza le caratteristiche del libro sapienziale, il quale va interpretato e non preso alla lettera. Dal punto di vista filologico, il rimando ad altre traduzioni dall'ebraico sembra rivelare un collegamento diretto tra il Nisseno ed Eusebio, in quanto, mentre già Basilio aveva proposto – mutuandola anch'egli dal ve-

---

25 Cf. M. VAN PARYS, «Exégèse et théologie trinitaire», 368-378; M. CASSIN, *L'écriture de la controverse*, 234-274.

26 Cf. ID., *L'écriture de la controverse*, 14-16.

27 Cf. GREGORIO DI NISSA, *Eun.* 1,298-299. Nel suo commento *ad loc.* van Parys fa notare che la stessa osservazione si trova anche in Gregorio di Nazianzo ed Epifanio; cf. M. VAN PARYS, «Exégèse et théologie trinitaire», 368, n. 4. Abbiamo precisato *supra* come un ragionamento analogo compaia già in precedenza presso Atanasio.

28 Cf. GREGORIO DI NISSA, *Eun.* 1,299-301.

scovo di Cesarea di Palestina – la possibile lezione ἐκτίσαστο, la resa con κατέστησεν deriva senz'altro dal trattato eusebiano *De ecclesiastica theologia*<sup>29</sup>.

La più ampia interpretazione gregoriana di *Prov* 8,22 si trova nel terzo libro *Contra Eunomium*, datato al 382-383, e costituisce quasi un vero e proprio trattato sull'argomento<sup>30</sup>. Il Nisseno precisa dapprima il genere letterario del proverbio, il quale anche nell'uso improprio della Scrittura (ἐν τῇ γραφικῇ καταχρήσει), è considerato qualcosa di oscuro, che per essere compreso, come si legge nella versione dei LXX di *Prov* 1,3a (δέξασθαί τε στροφὰς λόγων), richiede un rivolgimento (στροφή) così da passare dalla ἱστορία alla τροπικὴ θεωρία, ossia a un'interpretazione anagogica (ἢ κατὰ ἀναγωγὴν θεωρία), tanto più necessaria per i passi più oscuri<sup>31</sup>. Nel caso di *Prov* 8, analizzando le espres-

---

29 Cf. EUSEBIO, *e. th.* 3,2,8-12.

30 Cf. GREGORIO DI NISSA, *Eun.* 3,1,21-65; per la datazione di *Eun.* 3, cf. M. CASSIN, *L'écriture de la controverse*, 16; per la definizione della porzione di *Eun.* 3 dedicata a *Prov* 8,22 come un "piccolo trattato", cf. M. VAN PARYS, «Exégèse et théologie trinitaire», 368.

31 Cf. GREGORIO DI NISSA, *Eun.* 3,1,23-27. Cassin fa notare come l'ispirazione di questa definizione di proverbio sia origeniana (cf. ORIGENE, *Cant., prol.* 3, che apre la possibilità per l'interpretazione profetica dei Proverbi) e ritiene che si potrebbe intravedere un collegamento, non decisivo, anche con BASILIO, *hom.* 12, dedicata appunto all'inizio del libro sapienziale; cf. M. CASSIN, *L'écriture de la controverse*, 252-253. Dal nostro punto di vista riteniamo che il nesso con l'*hom.* 12 di Basilio vada messo meglio in luce di quanto non abbia fatto Cassin, anche per alcuni termini usati o versetti citati, del resto segnalati dallo studioso – si veda tra l'altro: il πλῆγως di BASILIO, *hom.* 12, 2, a cui corrisponde διὰ πλῆγίας ἐμφάσεως in GREGORIO DI NISSA, *Eun.* 1,299 (W. JAEGER, *Gregorii Nysseni Opera* [= GNO], I, Leiden 1960, 115) ed *Eun.* 3,1,23 (W. JAEGER, GNO, II, Leiden 1960, 11), come messo in evidenza da M. CASSIN, *L'écriture de la controverse*, 250; la comune citazione di *Prov* 1,3 negli scritti dei due fratelli, indicata in *ibid.*, 255, n. 155 –, nonché per il tenore di fondo dei discorsi basiliano e gregoriano. Cassin individua anche un possibile collegamento tra la spiegazione di proverbio proposta dal Nisseno e quella di ATANASIO, *Ar.* 2,44, la quale pure dipende da Origene, tra l'altro nella comune citazione di *Io* 16,25 (Ταῦτα ἐν παροιμίαις λελάληκα ὑμῖν). Tuttavia, a differenza di Atanasio, Gregorio – secondo lo studioso francese – insisterebbe poco sull'esegesi prosopografica e sul senso ovvio del testo, per concentrarsi, per motivi polemici, su quello profetico; cf. M. CASSIN, *L'écriture de la controverse*, 253-254. Senza voler respingere questo giudizio, riteniamo che esso vada sfumato e precisato: basti tener conto di GREGORIO DI NISSA, *Eun.* 3,1,47, dove il Nisseno introduce la citazione di *Prov* 8,12 affermando che tali parole sono pronunciate per l'appunto ἐκ προσώπου τῆς σοφίας. Per quanto riguarda il "rivolgimento" necessario per la corretta esegesi dei Proverbi, l'espressione μετατιθέναι τὴν ἱστορίαν εἰς τροπικὴν θεωρίαν di *Eun.* 3,1,25 (GNO, II, 12), all'interno del *corpus Gregorianum* s'incontra molto simile e con lo stesso significato nella *Refutatio confessionis Eunomii* e nella *In Canticum canticorum hom.* 12, per

sioni precedenti e seguenti il v. 22, Gregorio ribadisce l'impossibilità di una interpretazione esclusivamente letterale, la quale finirebbe per andare in contrasto con *Io* 1,3, dove la Scrittura afferma che tutto è stato fatto attraverso il Figlio<sup>32</sup>. Andando nello specifico all'esame di *Prov* 8,22, il Nisseno ritiene che il brano vada letto prestando attenzione alla sua connotazione non solo sapienziale, ma anche profetica, visto che esso contiene l'evidenza delle realtà future (προφητεία δὲ τῶν μελλόντων περιέχει σαφήνειαν)<sup>33</sup>. Dietro questa precisazione, come ha bene evidenziato Cassin, è possibile cogliere un rimando al contesto polemico tra Eusebio e Marcello d'Ancira: il vescovo di Cesarea aveva accusato l'Ancirano di considerare non correttamente Proverbi come una profezia, in quanto secondo Eusebio non tutti gli scritti ispirati erano profetici<sup>34</sup>. Servendosi di un ragionamento di tipo sillogistico il Nisseno non risponde direttamente al Cesareno, ma aggira l'altrui posizione, per dimostrare che, se Proverbi è un libro di saggezza divinamente ispirato, di conseguenza deve anche essere una profezia, in grado cioè di illuminare il futuro<sup>35</sup>.

Poste queste premesse di metodo, Gregorio ha buon gioco nel procedere a un'esegesi di *Prov* 8,22 in riferimento all'incarnazione del Logos. Ripetendo una regola ermeneutica già da noi incontrata nei *Discorsi teologici* del Nazianzeno, il Nisseno sostiene che, come si vede nei vangeli, anche nei Proverbi ci sono parole umili che si riferiscono all'umanità, e parole elevate che appartengono alla divinità mescolata

---

indicare il passaggio da un'interpretazione letterale a una spirituale: εἰς τροπικὴν θεωρίαν (*Refutatio confessionis Eunomii* [= *Ref. Eun.*] 113: GNO, II, 359, anche in questo caso nell'esegesi di *Prov* 8,22); μεταβαλὼν τὴν ἱστορίαν εἰς τροπικὴν θεωρίαν (*Hom. in Cant.* 12 [H. LANGERBECK, GNO, VI, Leiden 1960, 354]).

32 Cf. *Id.*, *Eun.* 3,1,28-40.

33 *Id.*, *Eun.* 3,1,41-43.

34 Cf. EUSEBIO, *Marcell.* 1,2,25-30.

35 Cf. M. CASSIN, *L'écriture de la controverse*, 257-263, dove si fa notare, tra l'altro, la poca originalità della polemica gregoriana, considerato che già l'esegesi di Atanasio era consistita in una risposta a Eusebio, il quale a propria volta aveva risposto a Marcello. Per il collegamento tra la spiegazione di Gregorio e la disputa tra il Cesareno e l'Ancirano, cf. anche M. VAN PARYS, «Exégèse et théologie trinitaire», 371, pur se lo studioso belga, nelle conclusioni della sua ricerca (p. 379), afferma – secondo noi in modo non corretto – che il Nisseno non sembra aver fatto grande uso dei risultati acquisiti da Eusebio.

all'uomo (ἐκ τῆς ἀνακραθείσης τῷ ἀνθρώπῳ θεότητος)<sup>36</sup>. Nel caso in questione, Salomone parla mosso dallo spirito profetico ed esprime l'insegnamento περὶ τῆς κατὰ τὸν ἄνθρωπον οἰκονομίας, il quale non riguarda le realtà divine, ma il Logos fatto carne<sup>37</sup>. Che l'ἔκτισέ με del v. 22 sia riferito all'umanità si deduce anche da due citazioni d'appoggio prese dal *corpus Paulinum*, ossia *Rom* 13,14 («Rivestitevi del Signore Gesù Cristo») ed *Eph* 4,24 («Rivestitevi dell'uomo nuovo»), attestanti come l'attenzione del Nisseno sia rivolta all'incarnazione del Signore, la quale avviene nella realtà e concretezza della natura umana, ma nel contempo apre la strada alla fondazione di una nuova umanità, ormai unita a Cristo, e quindi divino-umana<sup>38</sup>.

Lo sviluppo del testo biblico di *Prov* 8 si accorda con la dottrina spirituale (τῆ θεωρίᾳ τοῦ δόγματος), per cui, ad esempio, il v. 25 indica la generazione della sapienza e del Logos nei credenti. Gregorio si dedica quindi a un'esegesi allegorica (τροπικῶς) degli altri elementi di *Prov* 8,22-34, la quale, su un registro tipico della teologia mistica, mira a condurre il fedele, attraverso la pratica delle virtù, all'unione con Dio<sup>39</sup>. Dopo la spiegazione spirituale, il "trattato" sul *logion* sapienziale inserito all'interno di *Eun.* 3 si conclude con l'ultimo rimprovero agli eretici, i quali distruggono la gloria ineffabile dell'Unigenito congiungendola

---

36 GREGORIO DI NISSA, *Eun.* 3,1,44-54. Sul principio esegetico consistente nel distinguere all'interno della Scrittura ciò che si riferisce al Figlio *qua deus* da ciò che riguarda il Figlio *qua homo*, oltre ai summenzionati passi di GREGORIO DI NAZIANZO, *or.* 29,18 e *or.* 30,1, si vedano enunciazioni analoghe tra l'altro in Atanasio, Anfiliochio, e in svariati scritti pseudoatanasiani; cf. A. SEGNERI, *La controversia trinitaria del IV secolo*, 89-90.241-245.263-264.314-317.

37 Cf. GREGORIO DI NISSA, *Eun.* 3,1,48.

38 Cf. ID., *Eun.* 3, 1, 52-53; per l'importanza riservata da Gregorio all'incarnazione nell'esegesi di *Prov* 8,22, cf. C. CURZEL, *Studi sul linguaggio in Gregorio di Nissa*, 216-218.

39 Cf. GREGORIO DI NISSA, *Eun.* 3,1,55-63. Secondo Canévet questa esegesi continua di *Prov* 8 rappresenterebbe la prima attestazione in ordine di tempo del principio ermeneutico fondamentale per il Nisseno, quello dell'ἀκολουθία, ossia di un'interpretazione che tiene conto dell'ordine e della sequenza del testo biblico, e spiega tale sequenza mettendola in relazione con la concatenazione della storia della salvezza, applicata all'anima; cf. M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris 1983, 268-273.369-370. Cassin, pur riconoscendo l'ἀκολουθία dell'esegesi proposta dal Nisseno in *Eun.* 3, 1, sfuma un po' il giudizio di Canévet e ritiene non sicuro che il metodo esegetico gregoriano si sia sviluppato nel commento a *Prov* 8,22 ed esattamente in quegli anni: finché non ci sarà una cronologia ben fondata dell'insieme delle opere di Gregorio, non sarà possibile arrivare a una conclusione più precisa; cf. M. CASSIN, *L'écriture de la controverse*, 268-273.

alla creazione, mentre bisognerebbe confessare la familiarità di natura (παῖσαν τὴν φυσικὴν οικειότητα) del Figlio nei confronti della divinità<sup>40</sup>.

Ancora in polemica con Eunomio, il Nisseno ritorna sull'interpretazione di *Prov* 8,22 nella *Refutatio confessionis Eunomii*, composta tra il 383 e il 384<sup>41</sup>. In una breve porzione di testo Gregorio riprende le spiegazioni offerte nel primo e terzo libro *Contra Eunomium*, sintetizzandole. Nello specifico, dapprima egli si rifà all'argomento filologico, per cui il verbo ebraico del v. 22 potrebbe essere ben tradotto con ἐκτήσατο, nel senso di "si acquistò"<sup>42</sup>. Subito dopo il Nisseno adombra in parte l'esegesi economica, osservando che il soggetto della frase è colui che per il nostro bene assunse la forma del servo (cf. *Phil* 2,7); in tal senso, anche qualora si traducesse il testo ebraico con ἔκτισε, per mezzo di un enigma il *logion* sapienziale avrebbe comunque di mira l'incarnazione: fu creato come uomo colui che nel principio era Logos ed era Dio, del quale noi siamo chiamati a rivestirci, come dimostrano le citazioni d'appoggio di *Rom* 13,14 e *Eph* 4,24, già addotte in *Eun.* 3,1,52. Cassin fa comunque notare come nella pericope della *Refutatio* dedicata a *Prov* 8,22 manchi l'enunciazione teorica del principio ermeneutico sul quale si reggeva l'intera argomentazione proposta in *Eun.* 3, vale a dire la distinzione tra ciò che nella Scrittura è detto dell'uomo e ciò che è detto di Dio. L'esegesi delineata in *Ref. Eun.* 110-113 rappresenterebbe quindi una sintesi non sempre ben articolata di quanto esposto precedentemente, la quale guadagna in persuasività a motivo del suo carattere condensato, ma forse perde in coerenza. Si tratterebbe, in altre parole, di una riscrittura, dettata dal contesto politico-ecclesiale, con conseguenti adattamenti e modifiche di ordine in prevalenza retorico, senza che ci sia un'effettiva evoluzione nella comprensione del testo<sup>43</sup>. Aggiungiamo a ciò il breve giudizio di van Parys, per il quale la spiega-

---

40 Cf. GREGORIO DI NISSA, *Eun.* 3,1,63-65.

41 Cf. ID., *Ref. Eun.* 110-113; per la datazione del testo, si vedano: M. CASSIN, *L'écriture de la controverse*, 16; ID., «La Réfutation de la Profession de foi d'Eunome, ou comment clore une controverse ?», in G. BADY - D. CUNY (edd.), *Les polémiques religieuses du I<sup>er</sup> au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère. Hommage à Bernard Pouderon*, Paris 2019, 422-424.

42 Rispetto a GREGORIO DI NISSA, *Eun.* 1,299, manca in *Ref. Eun.* 110 l'indicazione della possibile resa del verbo ebraico anche con κατέστησεν.

43 Cf. M. CASSIN, *L'écriture de la controverse*, 244-245; ID., «La Réfutation de la Profession de foi d'Eunome», 426-427.434.

zione proposta nella *Refutatio* porrebbe maggiormente in evidenza l'idea di Cristo come uomo nuovo, incarnato per ricrearci<sup>44</sup>.

All'incirca nello stesso periodo, incontriamo un'altra menzione di *Prov* 8,22 nel trattato gregoriano *Ad Simplicium, De fide*, composto verosimilmente nel 383 o poco dopo<sup>45</sup>. In questo scritto, il Nisseno propende per una interpretazione economica del *logion* proverbiale e, anche se non riprende direttamente le argomentazioni delle sue opere precedenti, dà comunque prova di recepire le istanze fondamentali almeno di *Eun.* 3,1<sup>46</sup>. L'*Ad Simplicium* si apre con l'affermazione che il Figlio non è un Dio nuovo (πρόσφατον) né estraneo (ἀλλότριος) né creato (κτιστός)<sup>47</sup>. Per rispondere a quanti, anche sulla base di *Prov* 8,22, sostenevano al contrario la creaturalità dell'Unigenito, Gregorio dice che egli divenne per noi molte cose (πολλὰ δι' ἡμᾶς ἐγένετο ὁ μονογενὴς θεός), e presenta un elenco di *epinoiai* scritturistiche relative al Cristo *qua homo*, quali "peccato", "maledizione", "pietra", ecc. In tal modo il Logos, pur senza essere per natura alcuna di tali realtà, le assunse a motivo dell'economia salvifica (οὐδὲν τούτων τῆ φύσει ὦν, ἀλλὰ δι' ἡμᾶς κατ' οἰκονομίαν γενόμενος)<sup>48</sup>. Le parole di *Prov* 8,22 vanno lette in parallelo con quelle di *Is* 49,5 (οὕτως λέγει κύριος ὁ πλάσας με ἐκ κοιλίας δοῦλον αὐτοῦ), dove si parla in modo profetico di "creazione" e "schiavitù" alludendo alla condizione servile del mondo creato (cf. *Rom* 8,21-22). Di conseguenza, quando nella Scrittura si dice che il Figlio divenne creatura, si sta parlando della carne assunta mediante l'incarnazione, e non si vuole svalutare in alcun modo la sua natura divina. In Cristo, infatti, sono presenti contemporaneamente due realtà, quella divina e quella umana: ciò che è eterno (τὸ μὲν αἰδίον) si applica alla θεότης, mentre quello che è creato (τὸ δὲ κτιστόν) va pensato in riferimento a τῆ ἀνθρωπίνῃ [...] φύσει, come è per *Prov* 8,22 e *Is* 49,5<sup>49</sup>.

---

44 Cf. M. VAN PARYS, «Exégèse et théologie trinitaire», 375.

45 Cf. GREGORIO DI NISSA, *fid.* (F. MÜLLER, GNO, III/1, Leiden 1958, 62-63); per la possibile datazione di questo testo, cf. M. CASSIN, *L'écriture de la controverse*, 245, in cui si rimanda soprattutto a V. H. DRECOLL, «*Ad Simplicium, De fide*», in L. F. MATEO-SECO - G. MASPERO (edd.), *Gregorio di Nissa, Dizionario*, Roma 2007, 36-38.

46 Cf. M. CASSIN, *L'écriture de la controverse*, 248.

47 Cf. GREGORIO DI NISSA, *fid.* (GNO, III/1, 61-62).

48 *Id.*, *fid.* (GNO, III/1, 62-63).

49 Cf. *Id.*, *fid.* (GNO, III/1, 63). Cassin puntualizza come l'accostamento tra *Prov* 8,22 e *Is* 49,5 si trovi già in ATANASIO, *Ar.* 2,51,6 - 52,2; cf. M. CASSIN, *L'écriture de la controverse*, 247.

Per completare la trattazione del *corpus Gregorianum*, bisogna tenere in conto il trattato, di dubbia attribuzione, *Adversus Arium et Sabellium*, nel quale pure s'incontra un'esegesi del *logion* proverbiale<sup>50</sup>. Cassin non commenta il testo, accogliendo – senza discuterla – l'*opinio communis* che lo ritiene non autentico<sup>51</sup>. Nel suo contributo in materia, invece, pur esprimendo forti dubbi sulla paternità gregoriana dello scritto, van Parys tiene comunque in considerazione la spiegazione di *Prov* 8,22 in esso presente<sup>52</sup>. Nel trattato, si cita dapprima *Prov* 8,25, interpretandolo come una prova del fatto che il Figlio sia senza principio (ἀναρχον), in quanto la sapienza, cioè Cristo, è sempre insieme con Dio<sup>53</sup>. Passando all'analisi del v. 22, l'autore dello scritto afferma che la traduzione dall'ebraico con ἔκτισέ με non denota una creazione in senso assoluto, ma equivale a ἐποίησέ με, da intendere come "mi ha costituito". Infatti nel versetto scritturistico è descritta la motivazione dell'azione di Dio nei confronti del Figlio, il quale è stato costituito per presiedere (ἐπιστατεῖν) «le sue (sc. del Padre) opere» e gli è stato messo nelle mani (ἐνεχείρισε) «il principio delle sue vie». Quindi, se il Padre non ha ottenuto nel tempo un inizio per le sue vie e se tutto è stato fatto attraverso il Figlio (cf. *Io* 1,3), ne consegue che Dio ha sempre avuto con sé la sapienza e che le parole di *Prov* 8,22 non esprimono il bisogno del Figlio di essere prima creato per poter poi operare (μάτην τὸ ἐκτίσθαι ὑπειλήφασιν ὕστερόν ποτε δεδημιουργῆσθαι, ἵνα ἐργάζεται)<sup>54</sup>. In conclusione, l'ἀρχή di cui si parla nel *logion* scritturistico non è cronologica, ma di dominio su tutte le creature (ἀρχὴν γὰρ οὐ χρονικὴν λέγει, ἀλλὰ τὴν κρατητικὴν) e il Figlio, pur essendo generato, è coeterno al Padre e senza principio<sup>55</sup>. Come ha ben notato van Parys, l'esegesi dell'*Adversus Arium et Sabellium* appena illustrata è chiaramente

50 Cf. GREGORIO DI NISSA (?), *Ar. et Sab.* (F. MÜLLER, GNO, III/1, Leiden 1958, 74-76).

51 Cf. M. CASSIN, *L'écriture de la controverse*, 245, n. 107. Per una sintesi dei contenuti di GREGORIO DI NISSA (?), *Ar. et Sab.* e l'indicazione dei principali studi in materia, *pro et contra* l'autenticità gregoriana, cf. E. MOUTSOULAS, «*Adversum Arium et Sabellium*», in *Gregorio di Nissa, Dizionario*, 39-40.

52 Cf. M. VAN PARYS, «Exégèse et théologie trinitaire», 375-378.

53 Cf. GREGORIO DI NISSA (?), *Ar. et Sab.* (GNO, III/1, 74). Si noti come van Parys tralasci la presentazione di questa parte di *Ar. et Sab.* nella quale è proposta l'esegesi del v. 25.

54 *Id.*, *Ar. et Sab.* (GNO, III/1, 75). La sottolineatura che il Padre non sussiste privo di sapienza, si trova tra l'altro nella spiegazione di *Prov* 8,22 proposta da Gregorio in *Eun.* 3,1,49; per questa segnalazione, cf. C. CURZEL, *Studi sul linguaggio in Gregorio di Nissa*, 219.

55 GREGORIO DI NISSA (?), *Ar. et Sab.* (GNO, III/1, 75-76).

te anti-ariana, ma non presenta la motivazione economica, né si sofferma sul genere letterario e le conseguenti difficoltà interpretative del libro dei Proverbi, elementi questi decisivi negli altri testi del Nisseno che trattano *Prov* 8,22<sup>56</sup>. Anche se tutto ciò non depone certo a favore dell'autenticità gregoriana, ci limitiamo a far osservare che l'esegesi economica non è comunque completamente assente dal trattatello: basti controllare, ad esempio, l'interpretazione in esso proposta di *Io* 14,28, un altro dei *loci* scritturistici più dibattuti nel IV secolo<sup>57</sup>. Allo stato attuale delle nostre conoscenze, pertanto, ci sembra più prudente mantenere aperto il giudizio sulla paternità dell'opera<sup>58</sup>.

Secondo quanto già rilevato da Cassin, l'ordine cronologico delle opere del Nisseno – ordine che, eccezion fatta per l'inevitabile indeterminazione dell'*Adversus Arium et Sabellium*, abbiamo cercato di rispettare nella presentazione dei vari testi relativi a *Prov* 8,22 – non corrisponde a una progressione lineare e a un approfondimento continuo dell'interpretazione, la quale è spesso orientata dalle esigenze polemiche e retoriche del momento<sup>59</sup>. In tal senso, si comprende perché da uno scritto gregoriano all'altro ci siano elementi che si ripetono e altri che non vengono ripresentati<sup>60</sup>. Provando a sintetizzare l'ampio trattamento riservato da Gregorio al cap. 8 dei Proverbi, è comunque possibile mettere in evidenza alcune principali linee di forza: l'interesse per l'esegesi economica, e in particolare per la natura umana di Cristo me-

---

56 Cf. M. VAN PARYS, «Exégèse et théologie trinitaire», 377. A ciò aggiungiamo che l'argomento filologico di *Ar. et Sab.* consistente nel rendere l'ebraico del v. 22 non con ἐκτίσέ με, ma ἐποίησέ με ἐπιστατεῖν ed ἐνεχείρισέ μοι, non coincide con quanto si legge in *Eun.* 1,299 e *Ref. Eun.* 110, dove Gregorio, basandosi sulla riflessione di Eusebio, suggerisce le traduzioni ἐκτίσαστο e κατέστησεν – quest'ultima indicata in *Eun.* 1,299 e non in *Ref. Eun.* 110 –.

57 Cf. GREGORIO DI NISSA (?), *Ar. et Sab.* (GNO, III/1, 81); per un commento, si veda A. SEGNERI, *La controversia trinitaria del IV secolo*, 107-108.

58 Più recentemente anche Cassin, pur considerando inautentico l'*Adversus Arium et Sabellium*, ammette però che uno studio dettagliato sullo scritto debba ancora essere condotto; cf. M. CASSIN, *Grégoire de Nysse*, in S. MORLET (dir.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451*, IV: M. CASSIN (ed.), *Du iv<sup>e</sup> siècle au concile de Chalcedoine (451)*. Constantinople, la Grèce et l'Asie mineure, Paris 2020, 600-601.

59 Cf. ID., *L'écriture de la controverse*, 270.274.

60 Nel caso di *Ar. et Sab.*, anche se la spiegazione del *logion* proverbiale non ricalca quella del resto del *corpus Gregorianum*, non si incontrano comunque elementi teologici contrastanti con il pensiero del vescovo di Nissa.

diatrice di salvezza, derivato molto probabilmente da Atanasio<sup>61</sup>; l'attenzione rivolta alle tematiche filologiche, mutuata da Eusebio e dalla tradizione origeniana<sup>62</sup>; l'elaborazione di un'interpretazione spirituale di *Prov* 8,22-31, per la quale non si hanno precedenti particolarmente significativi<sup>63</sup>.

## 1.5. ANFILOCHIO DI ICONIO?

Nel suo studio dedicato a Gregorio di Nissa, presentando sinteticamente l'esegesi degli altri Cappadoci, Cassin ritiene che non ci siano testi superstiti di Anfiloquio riguardanti *Prov* 8,22<sup>64</sup>. In realtà, all'interno del *corpus Amphilochianum* un frammento (cf. CPG 3245.4.a), trasmesso dall'opera di VII secolo Τὰ ἱερά/*Sacra* – un tempo denominata *Sacra parallela* – e classificato da Bonnet e Voicu come *hom.* 13, reca il titolo Τοῦ μακαρίου Ἀμφιλοχίου ἐκ τοῦ εἰς τό· «Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ»<sup>65</sup>. A questa intestazione segue una sola frase, di 15 parole,

---

61 Sul valore dell'umanità di Cristo per il Nisseno nel contesto dell'esegesi di *Prov* 8,22, cf. C. CURZEL, *Studi sul linguaggio in Gregorio di Nissa*, 218. A proposito del rapporto tra Gregorio e Atanasio, si tenga presente l'impostazione, abbastanza sfumata, di Cassin: anche se non è l'Alessandrino a guidarne la spiegazione, il Nisseno attinge senz'altro molti elementi da Atanasio e pertanto, contrariamente a quanto sostenuto soprattutto dal filone della storiografia anglosassone, non è metodologicamente corretto supporre un'ignoranza pressoché totale dei testi atanasiani da parte dei Cappadoci; cf. M. CASSIN, *L'écriture de la controverse*, 234.270-272.

62 Per il collegamento tra Origene, Eusebio e Gregorio, si veda soprattutto M. CASSIN, *L'écriture de la controverse*, 249-268.

63 Il Nisseno non è comunque il primo a proporre una lettura spirituale di *Prov* 8,22, come già notato da van Parys, il quale accenna ad analoghi tentativi di Atanasio, Epifanio e, soprattutto, Marcello d'Ancira, ma conclude che la spiegazione proposta da Gregorio è del tutto originale e unica; cf. M. VAN PARYS, «Exégèse et théologie trinitaire», 374-375.379. Al di là del condivisibile giudizio espresso sull'interpretazione spirituale del Nisseno, ci discostiamo dallo studioso belga quando egli adduce come esempio dell'esegesi ecclesiologica di Marcello specialmente la testimonianza del *De incarnatione et contra Arianos*, un testo pseudoatanasiano che a nostro parere non va ascritto al vescovo ancirano, e sul quale torneremo nel prosieguo del presente lavoro.

64 Cf. M. CASSIN, *L'écriture de la controverse*, 229, n. 3. Per questo giudizio lo studioso si basa sulla consultazione di J. ALLENBACH et alii (edd.), *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, vol. 5, *Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium*, Paris 1991, 234 e sull'indice biblico posto a conclusione dell'edizione di Anfiloquio *Amphilochii Iconiensis Opera* (C. DATEMA, CCSG 3, Turnhout - Leuven 1978, 324).

65 ANFILOCHIO, *hom.* 13 (M. BONNET - S. J. VOICU, SCh 553, Paris 2012, 264).

nella quale si parla del Figlio come Dio, in quanto senza tempo, non creato, senza principio, eterno: Τὸ ἄχρονον ἄκτιστον, τὸ δὲ ἄκτιστον ἄναρχον, τὸ δὲ ἄναρχον αἰδιον, αἰδιος μόνος ὁ θεός<sup>66</sup>. Al di là della brevità dell'estratto, a far problema è soprattutto il suo lessico, che non rivela significativi addentellati con la restante produzione anfilochiana superstite. Qualche parallelo s'incontra con l'anch'essa frammentaria *Ep. ad Seleucum*, nella quale ricorrono molto vicini tra loro, ad esempio, gli avverbi ἀχρόνως, ἀνάρχως e αἰδίως, per descrivere la generazione del Figlio dal Padre<sup>67</sup>. A proposito di tale lettera, tuttavia, Kinzig ha dimostrato in modo convincente che, vista la terminologia utilizzata a proposito della tematica cristologica, essa va collocata nell'ambito del concilio efesino del 431 e non può quindi essere opera dell'Iconiense<sup>68</sup>. Di conseguenza, anche sulla base di questo giudizio, pur non potendo negarne con sicurezza la paternità anfilochiana, siamo comunque fortemente orientati a ritenere spurio il frammento dell'*hom.* 13. In ogni caso, chiunque sia l'autore del testo, eccezion fatta per il titolo riportato dai *Sacra* in cui viene citato il *logion* proverbiale, esso non presenta elementi significativi per accrescere la nostra conoscenza dell'esegesi di *Prov* 8,22.

## 1.6. LO PSEUDOBASILIANO QUARTO LIBRO DELL'ADVERSUS EUNOMIUM

Rimanendo nell'ambito dei Cappadoci, un'ulteriore interpretazione del passo di *Prov* 8 oggetto di contesa con gli ariani si incontra nel quarto

---

66 *Id.*, *hom.* 13 (Sch 553, 264). In modo molto simile il passo è citato, anepigrafo, anche nel commento catenario a Genesi di Procopio di Gaza (V-VI secolo): τὸ γὰρ ἄχρονον ἄκτιστον, τὸ δὲ ἄκτιστον ἄναρχον. θεὸς δὲ μόνος τὸ ἄναρχον (PROCOPIO DI GAZA, *Gen., proem.* [K. METZLER, GCS N.F. 22, Berlin - München - Boston 2015, 7]); nelle sue annotazioni *ad locum*, Metzler, editrice del testo catenario, si è limitata a riconoscere nel testo qui citato il frammento "anfilochiano" su *Prov.* 8,22, senza però addentrarsi nella questione dell'autenticità.

67 Cf. PSEUDO ANFILOCHIO, *Ep. ad Seleucum* 1. Nella stessa lettera, l'aggettivo ἄναρχος ricorre anche altre volte: cf. *Ep. ad Seleucum* 1.3.10.

68 Cf. W. KINZIG, «Das griechische Bekenntnis des Akakios von Beroia (CPG 6481) wiederhergestellt», *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity* 18 (2014) 486-508. Per un rapido *status quaestionis* sull'autenticità di *Ep. ad Seleucum*, cf. A. SEGNERI, *La controversia trinitaria del IV secolo*, 50-51.

libro dell'*Adversus Eunomium* facente parte del *corpus Basilianum*<sup>69</sup>. Abbiamo già accennato in precedenza che consideriamo non autentico questo scritto, da ritenersi verosimilmente il frutto di un discepolo del vescovo di Cesarea, con buona probabilità destinato a restare anonimo, il quale si ispirò senz'altro alla teologia basiliana, o forse anche attinse a materiale vario risalente al maestro. In particolare, l'ultima sezione del trattato (PG 29, 693B-709C), consistente nella giustapposizione di frammenti esegetici dedicati ai principali *logia* scritturistici contesi nel IV secolo, sembra l'opera di un compilatore, il quale potrebbe essere autore anche della restante parte del libro, come pure di *Adversus Eunomium* 5<sup>70</sup>. La pericope dedicata all'analisi di *Prov* 8,22 non è posta in particolare rilievo nella struttura dell'opera, in quanto occupa il quartultimo posto nella serie dei 19 commenti esegetici, ma, vista anche la sua lunghezza e articolazione, offre comunque una spiegazione non trascurabile del passo in esame.

Per quanto riguarda il suo contenuto, accanto ad alcune annotazioni filologiche sul senso da dare al verbo κτίζω del v. 22, la spiegazione di *Eun.* 4 è un chiaro esempio di esegesi economica. L'anonimo autore, adducendo qualche citazione veterotestamentaria d'appoggio (*Gen* 4,1; 5,4; *Ps* 50,12) e riferendosi alla "nuova creazione" di 2 *Cor* 5,17, fa inizialmente notare come a volte nella Scrittura i termini κτίσμα e ποίημα siano usati con un'accezione più estesa per indicare un prodotto di generazione (γέννημα) e non un oggetto di creazione *stricto sensu*<sup>71</sup>. In

---

69 Cf. PSEUDO BASILIO, *Eun.* 4 (PG 29, 704A-705B).

70 Cf. A. SEGNERI, *La controversia trinitaria del IV secolo*, 360. Più di recente, cf. C. MORESCHINI, «Pseudo-Basil's *Against Eunomius* and Cappadocian Theology», *Sacris Erudiri* 59 (2020) 445-465: lo studio offre un riassunto di PSEUDO BASILIO, *Eun.* 4-5 e mette in luce svariati punti di contatto con gli scritti dei tre grandi Cappadoci, concludendo che i due libri pseudobasiliani, a differenza di quanto ipotizzato da alcuni, non sono opera di Apollinare, ma, per la teologia in essi presente, provengono da un *milieu* cappadocico di fine IV secolo e molto probabilmente sono opera dello stesso autore. A proposito dell'esegesi di *Prov* 8,22 proposta in PSEUDO BASILIO, *Eun.* 4, senza d'altronde l'indicazione di precisi paralleli testuali con Basilio e i due Gregori, si veda in specifico C. MORESCHINI, «Pseudo-Basil's *Against Eunomius*», 455-456.

71 Cf. PSEUDO BASILIO, *Eun.* 4 (PG 29, 704A-B). Nella citazione di *Gen* 4,1 in PG 29, 704A, ristampa dell'edizione di J. Garnier, si legge ἐκτρίσθη ἀνθρώπων διὰ τοῦ θεοῦ, mentre nelle edizioni del testo dei LXX troviamo ἐκτρίσθη ἀνθρώπων διὰ τοῦ θεοῦ, con il verbo κτίζω al posto di κτίζω, nonostante la forma con ἐκτρίσθη sia comunque attestata da alcuni mss. (cf. J. W. WEVERS [ed.], *Genesis*, Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum, I, Göttingen 1974, 95). Garnier, nelle note di commento, cerca di giustifica-

modo analogo, le parole dei Proverbi non vogliono intendere che il Figlio sia una creatura, ma sono pronunciate da colui che è ἐν σαρκί. Infatti, poiché si dice che il Figlio è creato διὰ τὰ ἔργα, allora il v. 22 si intende correttamente solo attribuendolo εἰς τὴν ἀνθρωπότητα, altrimenti egli finirebbe per essere inferiore alle opere stesse. Con la menzione di 1 Cor 1,21 (ἐπειδὴ γὰρ ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν θεόν), l'autore ipotizza che il testo proverbiale potrebbe anche alludere alla σοφία di cui parla Paolo, il quale distingue tra sapienza di Dio e sapienza del mondo. In ogni caso, va tenuto conto che a parlare non è un profeta ma un παρομιμαστής, il quale si

---

re la scelta editoriale di ἐκτίσθη, affermando sia che la lezione compare in molti testimoni manoscritti di *Eun.* 4, sia che essa ha maggior senso dell'altra, in quanto l'autore del trattato la inserisce come appoggio alla propria interpretazione del sostantivo κτίσμα, da intendere come sinonimo di γέννημα; cf. PG 29, 704D, n. 49. Finché non sarà disponibile un testo critico più accurato per PSEUDO BASILIO, *Eun.* 4-5, non è possibile rispondere in modo adeguato alle osservazioni dell'erudito francese. Per il momento ci limitiamo a osservare che il testo con ἐκτίσθη potrebbe essere errato per itacismo, visto che in BASILIO, *Eun.* 2,20 (Sch 305, 84), nel commento a *Prov* 8,22, la citazione di *Gen* 4,1 è modellata secondo la forma più comune con ἐκτεσθή; in tal senso, alcuni manoscritti da noi consultati (Parigi, BNF, Grec 500, f. 259v; Parigi, BNF, Grec 966, f. 163v; Città del Vaticano, BAV, Vat. gr. 408, f. 313v) riportano la lezione ἐκτεσθή oltre che per il secondo libro dell'*Adversus Eunomium* anche per la pericope del quarto libro pseudobasiliano qui in esame. Inoltre, sempre in *Eun.* 2,20, Basilio introduce la citazione di *Gen* 4,1 per rispondere alla «bestemmia nei confronti della creatura» (πρὸς τὴν βλασφημίαν τοῦ κτίματος) e il passo genesiaco gli serve per dire che Caino non è stato creato ma generato (οὐχὶ κτίσας τὸν Κάϊν, ἀλλὰ γεννήσας): viene così indebolita l'obiezione di Garnier, il quale non vedeva consequenzialità tra l'uso del sostantivo κτίσμα e il verbo κτάομαι, avendo invece noi riscontrato che è proprio Basilio nell'*Adversus Eunomium* a offrire una testimonianza di questo legame concettuale. Si noti infine che la forma ἐκτεσθή s'incontra anche in PSEUDO DIDIMO, *trin.* 3,3 (PG 39, 824 B – lezione verificata mediante esame autoptico dei due mss. superstiti: Roma, Biblioteca Angelica, gr. 116, f. 162r e Città del Vaticano, BAV, Ott. gr. 349, f. 188r –), un passo che costituisce insieme a PSEUDO BASILIO, *Eun.* 4 l'unico esempio di accostamento dei versetti di *Gen* 4,1 e *Gen* 5,4, pur se in ordine inverso, nell'esegesi di *Prov* 8,22. In un precedente studio avevamo già segnalato l'esistenza di questa e di altre somiglianze tra i due scritti, ma non eravamo ancora in grado di stabilire a quale di essi spettasse la priorità temporale; cf. A. SEGNERI, «Alla ricerca delle fonti patristiche», 542, n. 30; 545. L'approfondimento della questione ci ha portato con buona probabilità a collocare il *De trinitate* oltre il IV secolo e a ritenere il testo pseudobasiliano come una delle sue fonti; di conseguenza, trovare nell'anonimo trattato trinitario la citazione di *Gen* 4,1 con il verbo κτάομαι in qualche modo rafforza la convinzione che essa si leggesse così anche nel quarto libro dell'*Adversus Eunomium*; sul *De trinitate* e relative indicazioni bibliografiche, cf. *infra*.

esprime per immagini, che non devono essere prese alla lettera<sup>72</sup>. Se le espressioni del v. 22 fossero da attribuire alla persona divina del Figlio, egli non si sarebbe rivolto al κύριος, quanto piuttosto al πατήρ. D'altro canto, è la voce "generò" (del v. 25) che va assegnata al Dio Figlio, mentre la forma "credò" si interpreta correttamente riferendola a colui il quale assunse la forma di servo. Anche se la terminologia cristologica di *Eun.* 4 è ancora embrionale, il testo puntualizza comunque che non si tratta di due individui, ma di uno solo, e le affermazioni dal tenore discordante non infrangono l'unità soggetto, ma si comprendono adeguatamente collocandole nell'ambito di ciascuna natura<sup>73</sup>. In sintesi, il riferimento all'incarnazione orienta la prassi esegetica del trattato pseudobasiliano, e ciò si riscontra non solo nel caso del *logion* dei Proverbi, ma anche di altri passi biblici oggetto di contesa con gli ariani<sup>74</sup>.

## 2. Epifanio

Autore *grosso modo* coevo dei Cappadoci, anche Epifanio di Salamina si confronta con l'esegesi di *Prov* 8,22, nello specifico nei suoi due principali trattati teologici, l'*Ancoratus* e il *Panarion*, collocabili entrambi negli anni '70 del IV secolo. Un primo tentativo di spiegazione è presente nell'*Ancoratus*, composto nel 373-374 e consistente in una lunga lettera di risposta ai cristiani di Siedra in Panfilia, turbati dagli pneumatomachi<sup>75</sup>. Epifanio menziona *Prov* 8,22 come uno dei passi biblici a cui

---

72 Cf. PSEUDO BASILIO, *Eun.* 4 (PG 29, 704C); incontreremo più avanti un'affermazione analoga in PSEUDO DIDIMO, *trin.* 3, 3. Sul fatto che l'autore dei Proverbi non possa essere considerato un profeta, si veda quanto abbiamo osservato in precedenza sulla polemica a distanza intavolata da Gregorio di Nissa nei confronti di Eusebio, il quale a sua volta aveva polemizzato con Marcello. Mentre l'Ancirano e il Nisseno propendono per leggere i Proverbi anche nell'orizzonte del carisma profetico, di segno opposto è il ragionamento eusebiano, da cui evidentemente attinge l'autore del quarto libro dell'*Adversus Eunomium*.

73 Ἐν πᾶσι δὲ τοῦτοις οὐ δύο λέγομεν, θεὸν ἰδίᾳ, καὶ ἄνθρωπον ἰδίᾳ (εἷς γὰρ ἦν), ἀλλὰ κατ' ἐπίνοιαν τὴν ἐκάστου φύσιν λογιζόμενοι: PSEUDO BASILIO, *Eun.* 4 (PG 29, 704C).

74 Basti controllare, ad esempio, le interpretazioni di *Io* 17,5 e *Act* 2,36 proposte in PSEUDO BASILIO, *Eun.* 4, che si leggono rispettivamente in PG 29, 701A-B e PG 29, 704C-705A.

75 Cf. EPIFANIO, *anc.* 42-44. Per la datazione dell'opera, cf. O. KÖSTERS, *Die Trinitätslehre des Epiphanius von Salamis. Ein Kommentar zum "Ancoratus"*, Göttingen 2003, 80-88, dove si conclude che lo scritto fu iniziato forse entro la fine del 373 e concluso per il luglio 374. Sulla difficoltà di definire il genere letterario dell'*Ancoratus*, che non è una sem-

si appigliano gli eretici per negare la divinità del Figlio. A costoro l'eresiologo palestinese risponde che per analizzare convenientemente il *logion* occorre tener conto che esso fa parte del libro dei Proverbi, dove quello che viene detto non coincide con il significato della parola (παῦν δὲ τὸ παροιμιαζόμενον οὐ ταυτόν ἐστι τῆ τοῦ λόγου δυνάμει), ma, come per le parabole evangeliche, si tratta di un linguaggio metaforico, espresso in modo enigmatico (αἰνιγματωδῶς)<sup>76</sup>. Nel v. 22, non è così scontato che le parole si riferiscano al Figlio di Dio e non è affatto facile stabilire chi sia a parlare, vista anche la distinzione posta da Paolo in *1 Cor* 1,21 tra la sapienza di Dio e la sapienza del mondo<sup>77</sup>. Questo principio ermeneutico, come rilevato *supra*, sarebbe stato ripreso qualche anno dopo tra gli altri dal Nazianzeno nell'*or.* 30, dove si accenna alla possibilità, espressa da altri prima di lui, che il soggetto del versetto dei Proverbi non sia la sapienza divina in persona<sup>78</sup>. Proseguendo nella sua spiegazione, Epifanio fa notare come un'apparente contraddizione potrebbe esserci tra i vv. 22 e 25, dove si parla rispettivamente di creazione e di generazione, che non sono la stessa cosa. Per armonizzare i due passi occorre tener presente l'economia dell'incarnazione (εἰς τὴν ἔνσαρκον οἰκονομίαν): nel tentativo di persuadere gli uomini, il testo parla prima (con ἔκτισεν del v. 22) dei fatti più recenti, ossia della creazione dell'elemento umano, e in seguito (con il γεννᾶ del v. 25) descrive le realtà più antiche, vale a dire la generazione divina del Logos, che non è quindi un essere κτιστός<sup>79</sup>. L'eresiologo propone infine un rilievo di natura filologica: mutuando probabilmente la spiegazione eusebiana, egli fa notare come secondo Aquila il v. 22 andrebbe tradotto dall'ebraico con κύριος ἐκτίσαστό με, visto che nell'uso comune il "generare figli" si esprime con il verbo κτάομαι. Epifanio, tuttavia, non concorda neanche con questa traduzione e propone invece di rendere

---

plice lettera, ma al contempo un trattato teologico e, forse, perfino una serie di lezioni catechetiche scandite da due simboli di fede, cf. Y. R. KIM, «Introduction», in ID. (ed.), *St. Epiphanius of Cyprus, Ancoratus*, The Fathers of the Church. A New Translation 128, Washington D.C. 2014, 5.

76 EPIFANIO, *anc.* 42,1-4.

77 Cf. ID., *anc.* 42,6-7; 43,4.

78 Cf. GREGORIO DI NAZIANZO, *or.* 30, 2. Il possibile collegamento tra Gregorio ed Epifanio è segnalato da van Parys, il quale però si limita a indicare in nota il passo di EPIFANIO, *haer.* 69,21,1, senza far menzione di *anc.* 42,6-7; 43,4; cf. M. VAN PARYS, «Exégèse et théologie trinitaire», 367, n. 1.

79 Cf. EPIFANIO, *anc.* 43,4-10.

L'*Adonai kanani* con κύριος ἐνόσσευσέ με, nel senso di "nidificare/prendere dimora", ossia ancora in riferimento alla carne assunta dal Logos, il quale, in quanto mediatore tra Dio e gli uomini (1 *Tim* 2,5), fattosi uomo non perse la natura divina di Figlio del Padre<sup>80</sup>.

L'*Ancoratus* si presenta come un testo di transizione nella produzione epifaniana, perché in qualche modo esso introduce alle tematiche che sarebbero poi state affrontate in misura più massiccia nel principale trattato eresiologicalo del vescovo di Salamina, il *Panarion*, composto tra il 375 e il 378<sup>81</sup>. Per quanto riguarda l'interpretazione di *Prov* 8,22, in particolare, tutti gli elementi appena riscontrati in *anc.* 42-44 ritornano, amplificati, nella sezione 69 del *Panarion*, Κατὰ τῶν Ἀρειομανιτῶν, dedicata cioè alla confutazione dell'eresia ariana<sup>82</sup>. Percorriamo quindi

---

80 Cf. *Id.*, *anc.* 44,1-6. Il vescovo di Salamina rinforza la propria esegesi economica del *logion* proverbiale mediante una serie di passi neotestamentari – *Act* 2,36; 1 *Ptr* 3,18. 4,1; *Rom* 9,5; *Io* 8,40; *Phil* 2,6-7 – nei quali le espressioni di debolezza sono attribuite alla natura umana accolta da Cristo con l'incarnazione. Presentando il ruolo di mediatore svolto da Cristo, in conclusione della pericope qui menzionata Epifanio afferma in: *anc.* 44,6 (K. HOLL - M. BERGEMANN - C.-F. COLLATZ, GCS N.F. 10, Berlin - Boston 2013, 55): οὕτω γὰρ ἔστι μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, θεὸς ὦν καὶ ἄνθρωπος γεγωνός, οὐ τραπεῖς τὴν φύσιν, ἀλλὰ κατὰ ἑκάτερα πρὸς τὰ ἀμφότερα μεσιτεύων. Nel suo commento *ad locum*, Kösters osserva che, se ἀμφότερα si riferisce senz'altro a Dio e all'uomo, non è chiaro se ciò valga anche per ἑκάτερα, il quale potrebbe anche riferirsi a φύσιν e, quindi, l'eresiologo starebbe qui parlando di due nature; lo studioso tedesco, a partire dalla struttura della frase, non conclude per una o l'altra delle ipotesi, limitandosi comunque a far presente che in questo passo, come anche altrove nell'*Ancoratus*, non si usa mai il sostantivo φύσις al plurale in accezione cristologica; cf. O. KÖSTERS, *Die Trinitätslehre des Epiphanius von Salamis*, 215-216.

81 Per il ruolo di transizione svolto dall'*Ancoratus*, sia nella vita di Epifanio, sia più in generale nella storia della Chiesa, che negli anni '70 del IV secolo si stava aprendo da questioni di teologia trinitaria riguardanti la divinità del Figlio a problemi di natura più prettamente pneumatologica (contro gli pneumatomachi) e cristologica (contro gli apollinaristi), si veda Y. R. KIM, «Introduction», 45-46. Sulla datazione del *Panarion*, il quale molto probabilmente fu iniziato nel 375 e concluso nel 378, cf. O. KÖSTERS, *Die Trinitätslehre des Epiphanius von Salamis*, 87-88, n. 409.

82 Cf. EPIFANIO, *haer.* 69,20-25. Nel medesimo trattato epifaniano, si parla abbondantemente di *Prov* 8,22 anche nella sezione 73, contro i semi-ariani (Κατὰ Ἡμιαρείων), nella quale si presenta criticamente la dottrina degli omeosiani. In questa pericope del *Panarion*, tuttavia, l'eresiologo palestinese non propone una propria esegesi del *logion* proverbiale, ma si limita a riportare, attraverso una serie di documenti, la spiegazione che fu addotta negli anni '50-'60 del IV secolo dalla Sinodale Ancirana del 358 (cf. *haer.* 73,2-11), da Basilio d'Ancira (cf. *haer.* 73,11-22) e da Melezio d'Antiochia (cf. *haer.* 73,29-33). Nel nostro studio non tratteremo di tali interpretazioni, anche perché esse sono oggetto – almeno in parte – di altri contributi presenti in questo volume, ai

abbastanza cursoriamente questa porzione di testo, considerato che da essa non emergono significative novità contenutistiche rispetto all'esegesi proposta nell'*Ancoratus*.

Epifanio, dopo aver presentato la dottrina degli ariani, passa alla confutazione degli argomenti dei suoi avversari e, per la precisione, inizia con l'esegesi di *Prov* 8,22<sup>83</sup>. Come nel precedente scritto anti-eretico, anche nel *Panarion* l'argomentazione prende le mosse da alcune considerazioni sul genere letterario del testo biblico. Nella Scrittura ci sono tanti modi impropri (καταχρηστικῶς) per parlare di sapienza, come si vede, tra l'altro, da *1 Cor* 1,21, mentre μία δὲ ἐστὶν ἡ οὐσα σοφία τοῦ πατρὸς ὁ ἐνυπόστατος θεὸς λόγος<sup>84</sup>. Nel caso di *Prov* 8,22, il confronto con il resto della Scrittura prova che le parole di Salomone non si devono ordinariamente riferire al nome di Cristo né al Figlio di Dio. Se, però, le affermazioni del v. 22 si volessero prendere v. 22 περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, occorre tener conto che esse appartengono al libro dei Proverbi, dove c'è un significato allegorico e non immediato e univoco delle espressioni<sup>85</sup>. Pertanto, l'unico modo per attribuire a Cristo il *logion* proverbiale è di leggerlo non ἐπὶ τῆ θεότητι αὐτοῦ, ma di proporre un'esegesi che faccia riferimento alla natura umana da lui assunta (ἐν τῆ ἐνσάρκω αὐτοῦ [...] παρουσίᾳ), ossia riconoscere che egli stia parlando ἀπὸ προσώπου τῆς αὐτοῦ ἐνανθρωπήσεως<sup>86</sup>. Ricalcando pressappoco la progressione dell'argomentazione proposta nell'*Ancoratus*, anche nel *Panarion* l'eresiologo palestinese fa presente che è consuetudine della Scrittura, quando vuole offrire un insegnamento, presen-

---

quali si rimanda per approfondimenti: S. FERNÁNDEZ, «Los verbos “crear” y “generar” (cf. *Prov* 8,22.25) en los sínodos del siglo IV», 353-373; F. BASTITTA HARRIET, «Alegatos y desconciertos frente al emperador: Melecio de Antioquía sobre la divinidad de *Sophia*», 421-435.

83 Cf. EPIFANIO, *haer.* 69,20,1.

84 *Id.*, *haer.* 69,21,1 (K. HOLL - J. DUMMER, GCS 37, Berlin <sup>2</sup>1985 - Leipzig 1933, 171). Sul fatto che la Scrittura si esprima a volte impropriamente, si veda l'espressione del Nisseno ἐν τῆ γραφικῇ καταχρήσει (GREGORIO DI NISSA, *Eun.* 3,1,23 [GNO, III/1, 11]), da noi menzionata a proposito dell'esegesi gregoriana del *logion* dei Proverbi, e del tutto sovrapponibile al καταχρηστικῶς epifaniano.

85 πᾶν δὲ τὸ παρομοιαζόμενον οὐ ταυτόν ἐστι τῆ δυνάμει, ἀλλὰ ἄλλη μὲν ῥήσει διηγείται, ἄλλη δὲ δυνάμει ἀλληγορεῖται; EPIFANIO, *haer.* 69,21,2 (GCS 37, 171).

86 *Id.*, *haer.* 69,21,4 (GCS 37, 171). Che le parole di *Prov* 8,22 non andassero prese περὶ τῆς θεότητος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, Epifanio lo aveva già suggerito in precedenza, sempre nella sezione 69 del *Panarion*, all'interno della sua presentazione delle argomentazioni addotte dagli ariani; cf. *Id.*, *haer.* 69,14,1.

tare in primo luogo le realtà più vicine, e poi andare a quelle più antiche<sup>87</sup>. Mostrando vari esempi di questo principio, tra l'altro attraverso il rimando a *Ex 3*, dove prima si rese visibile a Mosè un roveto ardente e in seguito il Signore gli parlò attraverso il roveto, Epifanio conclude, analogamente, che in *Prov 8,22* ἡ ἔκτισέ με esprime l'economia dell'incarnazione (ἡ ἐνανθρώπησις [...] ἡ ἔνσαρκος), nel versetto successivo si fa menzione della costituzione ἐν ἀρχῇ per indicare l'anima umana di Cristo che è stata stabilita, mentre il v. 25 presenta finalmente le realtà più antiche, ossia la generazione dall'alto (τὴν γέννησιν ἄνωθεν)<sup>88</sup>. Per rafforzare ulteriormente il valore dell'esegesi economica, *en passant* il vescovo di Salamina afferma che prima di lui alcuni dei Padri e degli autori ortodossi (τινες τῶν πατέρων ἡμῶν καὶ ὀρθοδόξων) hanno interpretato il *logion* dei Proverbi εἰς τὴν ἔνσαρκον παρουσίαν<sup>89</sup>. Si tratta di una interessante testimonianza dell'*auctoritas* riservata da uno scrittore di IV secolo a suoi predecessori, anche se, come già visto nell'or. 30 del Nazianzeno, i riferimenti sono anonimi<sup>90</sup>. La lunga spiegazione del *Panarion* termina, come nell'*Ancoratus*, con un'annotazione di carattere filologico: l'esegesi subordinazionista ariana deriva altresì da un'errata comprensione del testo ebraico di partenza. Per ovviare alla difficoltà, Aquila aveva proposto di tradurre il v. 22 con κύριος ἐκτίσασα

87 ἀπὸ τῶν ἐγγυτάτων ἀρχεται, ἵνα τὸ προὐδὸν ἔσχατον σημάνη; *Id.*, *haer.* 69,22,1 (GCS 37, 171).

88 Cf. *Id.*, *haer.* 69,22,2-24,2. Nella presentazione della spiegazione mistica di *Prov 8,22-34* proposta dal Nisseno in *Eun.* 3,1,55-63, van Parys accenna al fatto che un breve rilievo di analogo tenore spirituale s'incontra presso Epifanio, laddove l'eresiologo fa notare che l'ἐν ἀρχῇ del v. 23 si interpreterebbe come ἐν τῇ ψυχῇ; cf. M. VAN PARYS, «Exégèse et théologie trinitaire», 374. Questa interpretazione di *haer.* 69,24,1 non ci sembra corretta in quanto, secondo il senso del discorso epifanio, il sintagma ἐν τῇ ψυχῇ va collegato con l'immediatamente precedente τὴν ψυχὴν τὴν ἀνθρωπιάν, che è una chiara indicazione non dell'anima del fedele (al modo dell'esegesi mistica gregoriana), bensì dell'anima umana di Cristo, come si può ulteriormente ricavare dall'uso dell'espressione ψυχὴ ἀνθρωπιάν negli scritti di Epifanio (basti qui accennare alla locuzione ψυχὴν αὐτὸν ἀνθρωπιάν di *haer.* 69,19,7 [GCS 37, 169], molto vicina nel testo al passo in questione di *haer.* 69,24,1 e utilizzata per dire che gli ariani, sulla base di alcune affermazioni scritturistiche da loro male interpretate, negavano che il Figlio avesse assunto un'anima umana).

89 EPIFANIO, *haer.* 69,24,4 (GCS 37, 174).

90 Mentre il Nazianzeno dice di non concordare con l'interpretazione proposta da alcuni prima di lui – tra i quali forse proprio Epifanio, limitatamente all'aspetto della prosopopea della sapienza da non riferire al Logos –, Epifanio, invece, concorda con quanti lo hanno preceduto nell'interpretazione economica di *Prov 8,22*; anche se non si fa alcun nome, è possibile che l'eresiologo palestinese abbia in mente Atanasio.

με, utilizzando un verbo che denota la generazione di figli. Siccome però anche questa traduzione lascia un po' di perplessità dal momento che l'"acquisto" di un figlio sembra introdurre una qualche novità e un intervallo di tempo tra Padre e Figlio, la resa più accurata (ἀκριβέστατον) del verbo ebraico dovrebbe essere ἐνόσσευσέ με, "ha nidificato": in tal modo, perché nessuno negherà che il pulcino (voσσός) è della stessa natura di chi lo ha generato, se si considera la singolare nascita di Cristo, il quale diventa uomo ma non deriva da un seme maschile, per un verso sarà salvata la sua generazione dal basso secondo la carne dalla madre, e per l'altro non si recherà offesa alla sua pari dignità con il Padre, nella prospettiva della generazione dall'alto<sup>91</sup>.

In sintesi, Epifanio nelle sue opere anti-eretiche si mostra sensibile a un'analisi letteraria e finanche filologica del *logion* di Proverbi 8, dando comunque molto peso all'interpretazione economica. Abbiamo accennato al fatto che le puntualizzazioni filologiche potrebbero in qualche modo risalire a Eusebio, anche se non si può escludere che il vescovo di Salamina abbia pure conosciuto l'*Adversus Eunomium* basiliano, composto circa 10 anni prima del *Panarion* e contenente rilievi di carattere analogo. L'eresiologo palestinese condivide altresì con il Capadoce alcune osservazioni sulla difficoltà di interpretare il libro dei Proverbi, che non va inteso letteralmente; tuttavia, a differenza di Basilio, il quale non propone in modo netto una propria interpretazione del passo, Epifanio si orienta con decisione sull'esegesi economica, mutuata forse dalla seconda *Oratio contra Arianos* di Atanasio<sup>92</sup>. Se si tiene conto della cronologia degli scritti epifaniani, non si può escludere *a priori* che i due Gregori abbiano potuto conoscerli, come sembrerebbe suggerirci soprattutto il rimando dell'*or.* 30 del Nazianzeno a una spiegazione precedente, e del tutto congruente sia con l'*Ancoratus* sia con il *Panarion*, nella quale si pone in dubbio che la sapienza descritta in *Prov* 8,22 sia precisamente l'ipostatizzazione del Logos<sup>93</sup>. In ogni caso,

---

91 Cf. *Id.*, *haer.* 69,25,1-9. Per il medesimo riferimento alla versione di Aquila e alla resa migliore di *Adonai kanani* con κύριος ἐνόσσευσέ με, cf. PSEUDO DIDIMO, *trin.* 3,3, un testo del quale ci occuperemo in seguito.

92 Per un rapido confronto tra l'esegesi di *Prov* 8 proposta nell'*Ancoratus* e quella di Atanasio e Basilio, cf. O. KÖSTERS, *Die Trinitätslehre des Epiphanius von Salamis*, 216-217.

93 Si ricordi anche il parallelo già segnalato tra l'espressione ἐν τῇ γραφικῇ καταχρήσει di GREGORIO DI NISSA, *Eun.* 3,1,23 e il καταχρηστικῶς di EPIFANIO, *haer.* 69,20,3-4; 21,1, a proposito dell'uso improprio di alcuni termini nella Scrittura.

anche se si tratta un aspetto trascurato dalla *Quellenforschung*, potrebbe essere questo un filone di indagine da approfondire, non limitandosi a sporadici addentellati, per capire se e in che misura l'opera di Epifanio sia considerabile un anello di congiunzione tra la riflessione anti-ariana di Atanasio ed Eusebio, e quella dei due Gregori<sup>94</sup>.

### 3. Prov 8,22 in alcuni testi del *corpus Athanasianum*

Non è possibile in poche battute penetrare nel *mare magnum* costituito dagli scritti pseudoepigrafici del *corpus Athanasianum*. Pertanto, nel rispetto dei limiti dell'attuale ricerca, ci concentreremo solamente sull'esegesi di Prov 8,22 proposta in alcuni testi collocabili all'incirca tra la metà del IV e la metà del V secolo.

Iniziamo la nostra carrellata dal *Sermo maior de fide*, redatto con verosimiglianza attorno al 350 e risalente a un ambiente alessandrino, vicino ad Atanasio per la teologia trinitaria e a Origene per la *facies* esegetica<sup>95</sup>. L'opera non è giunta a noi in maniera completa: accanto a una pur vasta porzione frammentaria nell'originale greco, nonché a brevi estratti in latino e siriano, essa è trasmessa in misura molto più estesa, quantunque mutila, attraverso una tradizione armena<sup>96</sup>. Il *Sermo*

---

94 Alla conclusione del suo lavoro, probabilmente riferendosi al parallelo da lui proposto tra GREGORIO DI NAZIANZO, *or.* 30, 2 ed EPIFANIO, *haer.* 69,21,1, van Parys afferma la non trascurabilità dell'influsso di Epifanio sul Nazianzeno, senza però addentrarsi nello specifico della questione; cf. M. VAN PARYS, «Exégèse et théologie trinitaire», 379.

95 Cf. M. SIMONETTI, «Su alcune opere attribuite di recente a Marcello d'Ancira», *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 9 (1973) 316-322; Id., «Ancora sulla paternità dello ps. atanasiano "Sermo maior de fide"», *Vetera Christianorum* 11 (1974) 333-343; A. SEGNERI, *La controversia trinitaria del IV secolo*, 90, n. 103.

96 Per l'edizione greca, anche con l'indicazione dei frammenti latini conservati da Gelasio e Facondo, cf. E. SCHWARTZ, *Der sogenannte Sermo maior de fide des Athanasius*, München 1925 (si veda anche la revisione critica del testo greco sul cod. Firenze, BML, Plut. 4.23 in H. NORDBERG, *Athanasiana. Five homilies, Expositio fidei, Sermo maior*, I, *The texts*, Helsinki 1962, 57-71). Sui frammenti in siriano, presenti nell'antica versione superstita del *Contra Grammaticum* di Severo d'Antiochia, cf. J. LEBON, «Le *Sermo maior de fide* pseudo-athanasien», *Le Muséon* 38 (1925) 243-260. Per l'edizione del testo armeno, con traduzione inglese, cf. R. P. CASEY, *The Armenian Version of the Pseudo-Athanasian Letter to the Antiochenes and of the Expositio fidei*, London - Philadelphia 1947; la non completezza di questa versione è messa in luce dall'editore (pp. 3-4), il quale fa notare la brusca conclusione del testo tradito e il fatto che esso non includa tutti i frammenti greci. Nei riferimenti testuali al *Sermo maior* presenti nel nostro lavoro, ci rife-

*maior* – che per praticità continuiamo a chiamare così anche se il titolo più preciso ricavabile dalla tradizione manoscritta dovrebbe essere *Lettera agli antiocheni* – si sviluppa fin dalle battute iniziali in chiara polemica anti-ariana per difendere la divinità del Figlio, contro quanti, sulla base di alcune controverse affermazioni della Scrittura, sostenevano la creaturalità del Logos<sup>97</sup>.

In un primo tentativo di esegesi di *Prov* 8,22, l'autore dello scritto, appoggiandosi sull'autorità del *corpus Paulinum*, sostiene che nell'interpretazione della Legge e dei Proverbi di Salomone occorre tener compresenti due aspetti a proposito del Signore: da una parte l'uomo che egli avrebbe assunto da Maria, proveniente dalla stirpe di David secondo la carne (cf. *2 Tim* 2,8; *Rom* 1,3), e dall'altra il Logos eternamente generato dal Padre (cf. *Col* 1,17). Sono pertanto da condannare coloro i quali, accostandosi con modalità inadeguate al *logion* proverbiale, dicono che il Logos divino sia oggetto di creazione (οἱ λέγοντες τὸν τοῦ θεοῦ λόγον ἀρχὴν τῶν ἔργων κτισθέντα)<sup>98</sup>. Le parole di Salomone, al contrario, vanno interpretate in chiave profetica: egli ha parlato in persona del Signore, riferendosi all'umanità (κυριακὸς ἄνθρωπος) che sarebbe stata creata a partire da Maria<sup>99</sup>. Adducendo una serie di citazioni veterotestamentarie, tra cui *Ps* 21,17c («Hanno forato le mie mani e i miei piedi»), l'autore del *Sermo maior* osserva che è una prassi nella Scrittura parlare al passato di fatti che sarebbero poi avvenuti nel futuro: il principio si applica anche al “mi credò” di *Prov* 8,22 e al “mi stabilì” del versetto successivo<sup>100</sup>. Questa spiegazione iniziale si conclude con un chiarimento di carattere spirituale sull'espressione del v. 22, “inizio delle sue vie”: Cristo è stabilito come esempio per noi esseri umani, mediante la sua vita terrena, piena di ogni virtù, fino a diventare primogenito dei morti (cf. *Col* 1,18) con la sua risurrezione. Il crocifisso di cui si parla in *Act* 2,36, quindi, è un'ulteriore allusione a ὁ τοῦ

---

riamo abitualmente al numero di capitolo dell'edizione di Casey (con la segnalazione, se necessaria, delle pagine della traduzione inglese), indicando secondo l'opportunità anche il numero di frammento dell'edizione di Schwartz; per una sinossi tra le numerazioni di Casey e Schwartz, cf. R. P. CASEY, *The Armenian Version*, 63-64.

97 Sul titolo del *Sermo maior*, cf. *Id.*, *The Armenian Version*, 4-5.

98 PSEUDO ATANASIO, *serm. fid.* cap. 2; fr. 54 (E. SCHWARTZ, 17).

99 Cf. *Id.*, *serm. fid.* cap. 3; fr. 56.

100 Cf. *Id.*, *serm. fid.* cap. 3. Incontreremo un analogo impiego delle parole di *Ps* 21,17c nell'esegesi di *Prov* 8,22 nello pseudoatanasiano *De s. trinitate dialogus* 1 e nel *De trinitate* pseudodidimiano.

κυρίου ἄνθρωπος, il quale attraverso la sua testimonianza diventa principio di tutti i santi, ossia di quelle che nel *logion* proverbiale sono chiamate "vie"<sup>101</sup>.

Assodato, dal proprio punto di vista, che le parole di *Prov* 8,22, si interpretano in riferimento all'umanità di Cristo, l'autore del *Sermo maior* afferma in modo polemico che ci sono alcuni, gli eretici, i quali né imparano rettamente, né vogliono essere istruiti<sup>102</sup>. Per rispondere a costoro occorre tener presente il fondamentale principio ermeneutico, di ascendenza marcelliana ma consacrato da Atanasio, in base al quale nella Scrittura parole e gesti umili vanno riferiti all'uomo assunto, mentre quelli più elevati e gloriosi afferiscono alla divinità del Logos (ὄσα τοίνυν ταπεινὰ λέξεις καὶ ἔργα, εἰς τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ γεγραμμένα νόει· ὄσα δὲ ἔνδοξα γράμματα, εἰς τὴν τοῦ λόγου θεότητα)<sup>103</sup>.

Nel corso dell'opera, dopo aver analizzato alla luce di questo assioma una serie di testi biblici male intesi dagli avversari, l'anonimo autore torna con decisione a occuparsi di *Prov* 8,22, ribadendo come gli eretici, i quali interpretano la Scrittura in modo carnale (οἱ σαρκόφρονες), non riescono a cogliere il valore profetico del passo<sup>104</sup>. Il *logion* dei Proverbi, invece, va letto con uno sguardo al futuro e uno al passato, prendendo spunto dall'immagine simbolica degli esseri viventi di *Ez* 1 e *Apoc* 4, dotati di occhi davanti e dietro: le parole di Salomone da un lato fanno guardare avanti al Figlio dell'uomo che sarebbe nato da Maria, e dall'altro riguardano il Figlio di Dio, che esiste da sempre presso il Padre<sup>105</sup>. Gli eretici quindi sbagliano perché non distinguono ciò

---

101 Cf. ID., *serm. fid.* cap. 4-5; fr. 57. Il passo corrispondente al fr. 57 si trova anche in latino nel florilegio annesso alla lettera gelasiana *De duabus naturis*; cf. GELASIO, *De duabus naturis, flor.* 11.

102 Cf. PSEUDO ATANASIO, *serm. fid.* cap. 6; fr. 58.

103 ID., *serm. fid.* cap. 7; fr. 60 (E. SCHWARTZ, 20); il testo è trasmesso anche in latino in GELASIO, *de duabus naturis, flor.* 10. Per la genesi e l'applicazione di questa regola esegetica, cf. A. SEGNERI, *La controversia trinitaria del IV secolo*, 261-264. Nel suo contributo incluso nel presente volume miscellaneo, de Navascués rintraccia i prodromi di siffatto orientamento ermeneutico già nella tradizione antiochena della seconda metà del III secolo, nello specifico nella persona di Paolo di Samosata; cf. P. DE NAVASCUÉS, «*Prov* 8,22-31 en Eustacio de Antioquía y Marcelo de Ancira», 315-336.

104 Cf. PSEUDO ATANASIO, *serm. fid.* cap. 19; fr. 78.

105 Cf. ID., *serm. fid.* cap. 20. A proposito degli esseri viventi di *Ez* 1 e *Apoc* 4, il testo armeno parla di "bestie", ma mescola elementi dell'uno e dell'altro racconto biblico. La menzione, inequivocabile, di un brano dell'Apocalisse è abbastanza significativa in uno scritto di IV secolo: mentre il libro del *corpus Johanneum* era ritenuto canonico in ambiente

che in *Prov* 8 si riferisce profeticamente all'umanità di Cristo, ossia i

---

alessandrino, più perplessità, nonostante qualche eccezione, c'era in ambito antiocheno (cf. S. J. VOICU, «Solidarietà tra Cappadocia e Antiochia», in B. CLAUSI - V. MILAZZO [edd.], *Il giusto che fiorisce come palma. Gregorio il Taumaturgo fra storia e agiografia*, Roma 2007, 39-42). Senza caricare di eccessivo valore la presenza di questa citazione scritturistica nel *Sermo maior*, essa comunque ben collima con l'origine alessandrina del testo, sostenuta da Simonetti sulla base di altre motivazioni; cf. *supra*, n. 95 e contesto. Per quanto riguarda la parte finale del cap. 20, essa è trasmessa oltre che in armeno anche in latino da Facondo di Ermiane, nonostante Casey non segnali tale corrispondenza: cf. FACONDO, *defens.* 11,2,7-8. I testi sono all'incirca sovrapponibili, ma si apprezza qualche differenza e/o peculiarità tipica di ciascuna lingua. Rispetto alla versione armena, per maggiore comprensibilità, riportiamo la traduzione inglese proposta da Casey: «Now the living Spirit transmits the Holy Spirit, who is with the Father and the Son, to each of the holy Prophets, to make known the future to those who preceded it, having eyes before and behind, that is knowledge, as we have said, of the future and the past. And this is related by the Psalm of the aspects of the Son of Man who is from Mary and the Son of God, the Word who from the beginning is with the Father. And he indicates the two aspects: one created of Mary and born of man, and the other who has subsisted before the ages by a timeless and eternal generation» (R. P. CASEY, 27). Nella citazione latina di Facondo si legge invece: «Est [...] Spiritus vitae sanctus cum Patre et Filio in singulis prophetarum per generationes transiens, qui indicat quae erunt et quae fuerunt, habens oculos ante et post, hoc est, sicut diximus, scientiam futurorum atque praeteritorum, qui et in Salomone narrat ex persona filii hominis ex Maria, et Filii Dei Verbi, quod ab initio erat apud Patrem. Et duas personas significans, de homine quidem ex Maria creato et plasmato, de illo vero qui ante saecula est sine principio, et aeternae nativitatis» (J.-M. CLÉMENT - R. VANDER PLAETSE, CCL 90A, Turnhout 1974, 335). Non ci soffermiamo sulla frase iniziale, considerando che le diversità siano forse imputabili al ritaglio redazionale subito dalla pericope trasmessa da Facondo. Più significativo, invece, è il passo in cui in inglese si afferma che sarebbe il «Psalm» a presentare «the two aspects» del Figlio dell'uomo e del Figlio di Dio. La traduzione di Pierce rende bene il testo armeno, dove si trovano rispettivamente i termini *Սաղմոս* [*salmos*], che significa «salmo», e *Էրես* [*eres*], che può essere reso in italiano con «faccia», «volto», ma anche con «presenza», «persona» e «superficie» (per queste e le altre osservazioni sul testo armeno di *serm. fid.* siamo debitori a Clara Sanvito, che qui ringraziamo). L'uso del sostantivo *Սաղմոս* costituisce un errore della versione armena: in latino, infatti, non si parla di «salmo», ma ci si riferisce correttamente a quanto è narrato in *Salomone*, menzionando cioè colui il quale era ritenuto l'autore dei Proverbi. Nella seconda circostanza, invece, l'armeno ci aiuta a cogliere meglio il valore del sintagma latino *duas personas significans*. Non bisogna lasciarsi impressionare dall'eccessiva divisione che sembrano veicolare le espressioni usate da Facondo, considerato che nel IV secolo, vale a dire all'epoca di scrittura del *Sermo maior*, il termine *persona* non aveva ancora assunto il senso tecnico tipico delle dispute cristologiche del V secolo, e il suo significato oscillava tra quello di semplice soggetto grammaticale e quello, più impegnativo, di soggetto ontologico; a tal proposito si vedano le osservazioni di S. PETRI (ed.), *Facondo di Ermiane, Difesa dei tre capitoli*, vol. 2, Collana di Testi Patristici 194, Roma 2007, 215, n. 4 e 223 n. 16. Nel caso in questione, visto anche il confronto con l'armeno *Էրես*,

vv. 22 e 23, e ciò che riguarda invece il Logos divino, eternamente generato dal Padre<sup>106</sup>. Non è sorprendente – secondo il linguaggio della Scrittura – che l'uomo assunto dal Signore, il quale iniziò a esistere nel tempo, sia descritto nel v. 23 come “fondato prima dei secoli”, in quanto anch'egli è oggetto dell'eterna prescienza divina. Anzi, il corpo del Signore è proprio quel fondamento inconcusso di cui parla l'Apostolo in *1 Cor* 3,11 («Infatti nessuno può porre un fondamento diverso da quello che già vi si trova, che è Gesù Cristo»)<sup>107</sup>. L'accostamento del passo paolino a *Prov* 8,23 s'incontra già in Marcello d'Ancira e in Atanasio, tuttavia, come osservato da Simonetti, l'esegesi del *Sermo maior* si rivela più vicina a quella dell'Alessandrino e decisamente anti-marcelliana per il fatto che essa riconosce alcuni aspetti del Figlio *qua deus* anche all'interno di Proverbi 8, laddove l'Ancirano aveva riferito tutto il

---

possiamo a buon diritto prendere *persona* nell'accezione di soggetto grammaticale (si veda *infra* la nota seguente).

106 Cf. PSEUDO ATANASIO, *serm. fid.* cap. 21. Nonostante Casey taccia a riguardo, alcune parti del cap. 21 oltre che in armeno sono trasmesse in greco, latino e siriano: per il greco cf. *serm. fid.* fr. 40; per il latino cf. FAONDO, *defens.* 11, 2, 8 – si tratta dell'immediata prosecuzione del passo da noi citato nella nota precedente –; per il siriano cf. SEVERO DI ANTIOCHIA, *Contra Grammaticum* 3,33, già edito in J. LEBON, «Le *Sermo maior de fide pseudo-athanasien*», 252. Come nel cap. 20, anche in questo passo del cap. 21 nel testo latino si trova il sostantivo *persona* per distinguere ciò che si riferisce alla divinità e ciò che attiene all'umanità di Cristo. Potendo confrontare il latino con il greco, notiamo nel fr. 40 il termine πρόσωπον, confermato anche dalla versione siriana: in continuità con quanto espresso nella nota precedente, ribadiamo l'interpretazione di πρόσωπον come espressione del soggetto grammaticale, senza caricarlo di specifiche connotazioni a livello ontologico. In questo passo del cap. 21 è presente tra l'altro un riferimento cronologico all'incarnazione del Signore, a proposito della quale si afferma: «There is less than three hundreds years since (*lit.* of) the Lord's Incarnation» (R. P. CASEY, 27). Nella versione armena, effettivamente, c'è la cifra երեք հարիւր [erek' hariwr], “trecento”, mentre nel testo latino leggiamo l'espressione: *a quadringentis annis est operatio corporis Domini* (CCSL 90A, 335). La discrepanza tra le due indicazioni cronologiche è dovuta a un errore dell'armeno, in quanto il riferimento all'avvento di Cristo avvenuto da quattrocento anni, come notato da Simonetti, non è una novità introdotta dall'autore di *serm. fid.*, bensì è un tipico argomento di Marcello, anche se non nel contesto dell'esegesi di *Prov* 8,22: cf. MARCELLO, *fr.* 115-116 Klostermann / 103-104 Vinzent; M. SIMONETTI, «Ancora sulla paternità», 337. In ogni caso, come preciseremo più avanti, l'esegesi del *logion* proverbiale proposta nel *Sermo maior* è nettamente anti-marcelliana, ad esempio nel lasciar intendere che, nel passo qui in esame, il v. 25 – seppur non citato in modo diretto – testimoni την αίδιον αὐτοῦ (sc. τοῦ κυρίου) ἐκ πατρὸς γέννησιν (PSEUDO ATANASIO, *serm. fid.* fr. 40 [E. SCHWARTZ, 14]).

107 Cf. ID., *serm. fid.* cap. 22; fr. 68.

passo sapienziale all'incarnazione del Logos<sup>108</sup>. Nella conclusione della propria argomentazione, infatti, l'autore dello scritto pseudoatanasiano puntualizza che, mentre le parole dei vv. 22-23 profeticamente alludono al corpo del Signore, altre espressioni circostanti, come quelle dei vv. 25 e 30, invece, si riferiscono al Figlio Logos, che è eternamente unito al Padre e in armonia con Lui<sup>109</sup>.

In sintesi, nel *Sermo maior* si propone un'esegesi di *Prov* 8,22 fondamentalmente economica, e l'apparente imbarazzo suscitato da alcune espressioni contenute nel libro biblico ritenuto dagli antichi opera di Salomone si supera se esse vengono comprese come una prefigurazione del corpo che il Signore avrebbe assunto per il nostro riscatto<sup>110</sup>.

Accenniamo soltanto all'*Expositio fidei*, una professione di fede forse risalente a una sinodo alessandrina di metà IV secolo, la quale presenta un'interpretazione di Proverbi 8 del tutto analoga a quella del *Sermo maior de fide*, e che quindi potrebbe essere il frutto dello stesso autore<sup>111</sup>. Nel breve testo dell'*Expositio*, dove tra l'altro è intavolata

---

108 Cf. M. SIMONETTI, «Ancora sulla paternità», 337; ID., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 282, n. 104. A proposito dei passi marcelliani e atanasiani in cui si menzionano vicini *Prov* 8,23 e *1 Cor* 3,11, cf. MARCELLO, *fr.* 17 Klostermann / 35 Vinzent; ATANASIO, *Ar.* 2,74,1-2.

109 Cf. PSEUDO ATANASIO, *serm. fid.* cap. 23; fr. 69.

110 In quest'ottica si tengano presenti gli ulteriori fugaci rimandi al versetto dei Proverbi che s'incontrano nel *Sermo maior*, spesso accanto ad altri *loci* interpretabili secondo la medesima *ratio* esegetica; cf. ID., *serm. fid.* cap. 30.37. Il passo del cap. 30 in cui *Prov* 8,22 si trova accostato a *Io* 14,28, si legge anche in greco in *serm. fid.* fr. 78, come segnalato da Casey (cf. R. P. CASEY, *The Armenian Version*, 63). Lo studioso statunitense non ha invece rilevato la corrispondenza esatta tra l'inizio del cap. 37, dove il *logion* proverbiale è abbinato a *Io* 15,1, *Io* 14,28 e *Ps* 21,7, e il testo greco del fr. 21.

111 Per l'edizione del testo greco dell'*Expositio fidei*, cf. H. C. BRENNECKE et alii (edd.), *Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*, IV. *Lieferung*, Athanasius Werke 3/1, Berlin - Boston 2014, 347-351; l'opera si conserva anche in armeno: cf. R. P. CASEY, *The Armenian Version*, 72-78. Riguardo l'attribuzione al medesimo autore del *Sermo maior de fide*, cf. M. SIMONETTI, «Su alcune opere attribuite di recente a Marcello d'Ancira», 316, n. 12; ID., «Ancora sulla paternità», 334. Anche van Parys, tra gli altri, ritiene correttamente che un unico artefice abbia prodotto il *Sermo maior* e l'*Expositio fidei*, ma sbaglia nell'ascrivere entrambe le opere a Marcello d'Ancira; cf. M. VAN PARYS, «Exégèse et théologie trinitaire», 372, note 1 e 4; questa imprecisione non altera comunque i risultati dell'analisi dello studioso, il quale si era servito dei due testi pseudoatanasiani come semplice attestazione dell'esegesi economica di Marcello, la quale è senz'altro confermata dagli scritti autentici dell'Ancirano. Al contrario, gli editori del testo greco dell'*Expositio fidei*, pur ammettendo che la professione di fede avrebbe attinto molto dal *Sermo maior*, ritengono che essa non sia stata prodotta dallo stesso autore e si

*expressis verbis* una polemica contro i sabelliani, si afferma con decisione che le parole del v. 22 non vanno applicate εἰς τὴν θεότητα τοῦ λόγου, poiché chi “fu creato principio delle vie” è ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος<sup>112</sup>. D'altro canto, quando il v. 25 parla di colui che è “generato prima dei colli”, si vuole esprimere la priorità del Figlio rispetto a ogni sostanza razionale, in quanto egli è κατὰ φύσιν la genitura perfetta proveniente dal Padre<sup>113</sup>.

Pur con i dovuti distinguo, la linea interpretativa emersa nel *Sermo maior* e nell'*Expositio* è prevalente negli altri scritti pseudonimi del *corpus Athanasianum* che ci apprestiamo ad analizzare. Così nel *De incarnatione et contra Arianos*, prodotto probabilmente nella seconda metà del IV secolo da un ambiente niceno di stretta osservanza, fin dalle prime battute si è invitati a riconoscere τὰ ἀνθρώπινα ῥήματα pronunciate dal Figlio e a non distorcerle per bestemmie contro la sua divinità<sup>114</sup>. In tal senso, le affermazioni di *Prov* 8,22 non significano che l'artefice dell'universo è una creatura, bensì devono essere riferite alla Chiesa, la quale è creata in Cristo, come confermano una serie di citazioni d'appoggio prese dalla Lettera agli Efesini<sup>115</sup>. Allo stesso modo,

---

configuri piuttosto come il frutto di una ipotetica sinodo, forse alessandrina, datata subito dopo il 351; cf. H. C. BRENNECKE et alii (edd.), *Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*, 346-347. A proposito del valore sinodale dell'*Expositio*, senza entrare nel merito della questione sulla paternità del testo, cf. nel presente volume il contributo di S. FERNÁNDEZ, «Los verbos “crear” y “generar” (cf. *Prov* 8,22.25) en los sínodos del siglo IV», 353-373, dove ci si occupa anche del trattamento di *Prov* 8,22.25 nel testo pseudoatanasiano. Dal nostro punto di vista, senza pretendere in alcun modo di risolvere la diatriba, ci limitiamo a osservare che la provenienza dell'*Expositio* da una sinodo egiziana, non impedisce di per sé che essa possa essere ascritta al medesimo autore del *Sermo maior de fide*, un testo per il quale pure abbiamo ipotizzato una provenienza alessandrina alla metà del IV secolo; cf. *supra*, n. 95 e contesto.

112 Cf. PSEUDO ATANASIO, *Exp. fid.* 1.6.

113 Cf. ID., *Exp. fid.* 5.

114 Cf. PSEUDO ATANASIO, *inc. et c. Ar.* 1. Per la collocazione cronologica e geografica del *De incarnatione*, cf. M. SIMONETTI, «Su alcune opere attribuite di recente a Marcello d'Anicura», 322-329; ID., *La crisi ariana*, 456. Mentre lo studioso romano propende per situare l'opera nell'ambiente atanasiano, da parte nostra, viste alcune somiglianze riscontrate con Anfiliochio, Epifanio e il *De Trinitate* pseudodidimiano, ci limitiamo a parlare di un comune *milieu* anti-ariano orientale, senza però riuscire per il momento a circoscriverlo in modo netto dal punto di vista territoriale; cf. A. SEGNERI, *La controversia trinitaria del IV secolo*, 92.388.

115 Cf. PSEUDO ATANASIO, *inc. et c. Ar.* 6. Sono citati in successione i seguenti passi di *Eph*: 2,10; 3,10-12; 1,4-5; 2,15-16.

anche il v. 25 è pronunciato ἐκ προσώπου τῆς ἐκκλησίας, della quale si può asserire che dapprima è creata (ragion per cui nel testo dei Proverbi s'incontra in primo luogo il verbo κτίζω al v. 22), e successivamente è generata da Dio<sup>116</sup>. Questa spiegazione, che di primo acchito possiamo definire ecclesiologica, in senso lato si inserisce nel filone dell'esegesi economica, in quanto, come fa presente l'autore stesso del *De incarnatione* basandosi sul *corpus Paulinum*, Cristo rappresenta la primizia (ἀπαρχή) e la Chiesa altro non è che la massa (φύραμα) e il corpo (σῶμα), alla quale il Figlio ὡς θεός dona ciò che anch'egli ha ricevuto ὡς ἄνθρωπος<sup>117</sup>.

Il *logion* di *Prov* 8,22 è commentato anche nel corso dello pseudo-atanasiano *De s. trinitate dialogus* 1, un testo non ancora studiato in dettaglio così da poterlo situare in un ambito cronologico e geografico abbastanza sicuro. Esprimendoci in modo preliminare, è verosimile che esso faccia parte di una serie di opere le quali ricevettero una redazione definitiva posteriore rispetto a quella degli altri scritti pseudoatanasiani da noi fin qui presi in esame<sup>118</sup>. Il dialogo è organizzato dal punto

---

116 Cf. ID., *inc. et c. Ar.* 12. Dopo aver citato *Prov* 8,25 secondo la forma abituale, con il verbo γεννάω al presente, nel prosieguo della spiegazione si legge: Διὰ τοῦτο πρῶτον κεῖται ἐν τῇ Παροιμίᾳ τὸ ἔκτισέ με ὁ κύριος, καὶ ὕστερος τὸ ἐγέννησε (PG 26, 1004D-1005A). Senza pensare di dedurre da tale inciso l'esistenza di una diversa lezione per il v. 25, più semplicemente ci sembra che nel commento proposto dall'anonimo autore la forma con l'aoristo ἐγέννησε sia stata dettata dalla contiguità testuale con l'ἔκτισε del v. 22.

117 Cf. ID., *inc. et c. Ar.* 12. Le due espressioni ὡς θεός e ὡς ἄνθρωπος compaiono numerose volte nel *De incarnatione*, per alludere al duplice stato di Cristo, Dio e uomo, e distinguere così le affermazioni della Scrittura che sono da riferire all'uno o all'altro aspetto.

118 Il *dial. Trin.* 1 fa parte di una serie di 5 testi confluiti nel *corpus Athanasianum*, noti come *De s. Trinitate dialogi* 1-5, i quali raccolgono materiale dalla provenienza molto composita, come ha ben messo in evidenza Bizer, infrangendo l'idea di trovarsi di fronte a un blocco omogeneo; cf. C. BIZER, *Studien zu pseudathanasianischen Dialogen*, Bonn 1970. Il quarto e il quinto dialogo sono stati analizzati da Capone, il quale colloca rispettivamente *dial. Trin.* 4 ad Alessandria nel terzultimo decennio del IV secolo, e *dial. Trin.* 5 nell'ambiente antiocheno postefesino; *dial. Trin.* 3 è stato studiato da Germinario, il quale propone di situarlo in area cappadoce, tra l'ultimo ventennio del IV e l'inizio del V secolo; cf. A. CAPONE, «Introduzione», in ID. (ed.), *Pseudo-Atanasio, Dialoghi IV e V sulla santa Trinità (testo greco con traduzione italiana, versione latina e armena)*, CSCO 634. Subsidia 125, Leuven 2011, 10.14.15; G. GERMINARIO, «Introduzione», in ID. (ed.), *Pseudo-Atanasio, Dialogo III sulla Santa Trinità. Antitesi rivolta a un ortodosso da parte di un eretico che sostiene le dottrine del pneumatomaco Macedonio (Introduzione, testo greco e traduzione italiana, commento)*, Roma 2018 (tesi dottorale discussa presso l'I-

di vista letterario come una disputa tra i due personaggi dell'“Ortodosso” e dell'“Anomeo”. Quest'ultimo, anche sulla base di *Prov* 8,22, sostiene che il Figlio, oltre che generato, deve anche essere ritenuto creato. A ciò l'“Ortodosso” risponde con la citazione d'appoggio di *Ps* 21,17c.19, interpretato come una profezia della crocifissione, per sostenere che la Scrittura a volte parla al tempo passato di ciò che si sarebbe compiuto al futuro. Quindi, come ὠρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας di *Ps* 21,17c va letto a proposito di quello che sarebbe accaduto al Signore ἐπὶ τοῦ σταυροῦ, così ἔκτισέ με di *Prov* 8,22 è un riferimento ἐπὶ τῆς σάρκωσως<sup>119</sup>. Balza subito all'occhio, sia mediante la citazione presa dal salterio, sia nell'argomentazione conseguente, la sovrapposibilità perfetta tra questa spiegazione e quella in precedenza rilevata in un passo del *Sermo maior de fide*<sup>120</sup>. L'“Ortodosso” del dialogo prosegue il proprio ragionamento concentrandosi sull'espressione ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ del v. 22: nel testo dei Proverbi non si dice “creato prima del principio delle sue vie”, ma solo “principio delle sue vie”, avendo in mente gli esseri umani che avrebbero perso la via, e per i quali era necessario l'intervento salvifico di Dio, attraverso la via nuova inaugurata da Cristo con la sua incarnazione (cf. *Hbr* 10,20). Contrariamente a quanto sostenuto dall'“Anomeo”, con l'espressione πρὸ τοῦ αἰῶνος del v. 23 non si vuole intendere che la σάρκωσις sia avvenuta da sempre, ma ci si riferisce al fatto che essa, secondo la prescienza di Dio (τῆ προγνώσει), è stata stabilita prima dei secoli ed è dotata di un fondamento perenne (cf. *Col* 1,26 e *1 Cor* 3,11)<sup>121</sup>. In definitiva, tutte le parole di *Prov* 8,22-23,

---

stituto Patristico *Augustinianum*), 39-43; Id., «Analogie e differenze tra il *Dialogus III de Sancta Trinitate* e i *Dialogi duo contra Macedonianos*», *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* III serie 16 (2019) 41-74. Allo stato attuale della ricerca, mancano l'edizione critica e l'analisi teologica dei *dial. Trin.* 1-2; in ogni caso, anche senza esprimerci per il momento sul *milieu* teologico e geografico di provenienza, pensiamo di poter restare nell'arco temporale compreso tra la fine del IV e la metà del V secolo. Per qualche informazione in proposito, oltre all'introduzione della tesi di Germinario, cf. anche A. SEGNERI, *La controversia trinitaria del IV secolo*, 94, n. 113.

119 Cf. PSEUDO ATANASIO, *dial. Trin.* 1,9.

120 Cf. PSEUDO ATANASIO, *serm. fid.* cap. 3. L'unica differenza tra i due testi riguarda l'estensione della citazione di *Ps* 21: mentre in *De s. trinitate dialogus* 1 compaiono i vv. 17c e 19, nel *Sermo maior* c'è solo il v. 17c, che d'altra parte è l'unico a essere analizzato in modo puntuale anche nel *Dialogus*. Come già accennato, incontreremo un commento analogo in PSEUDO DIDIMO, *trin.* 3,3, dove pure si trova la pericope di *Ps* 21,17c.19.

121 Cf. PSEUDO ATANASIO, *dial. Trin.* 1,9. Per la citazione di *1 Cor* 1,31 nell'esegesi di *Prov* 8,23, cf. *supra* quanto osservato a proposito del *Sermo maior de fide*.

vanno lette περί τῆς σαρκώσεως del Logos, la quale si concretizza in un preciso momento storico, con la nascita di Gesù Cristo, ma nella mente di Dio costituisce un mistero nascosto dall'eternità<sup>122</sup>.

A differenza di quanto riscontrato in molte opere e autori fin qui presi in considerazione, nel *Dialogus* l'esegesi del v. 25 è slegata da quella del v. 22, anzi addirittura la precede, trovandosi nelle battute iniziali dello scritto<sup>123</sup>. L'anonimo autore del testo non si sofferma molto su *Prov* 8,25, ma se ne occupa solo di passaggio, all'interno di una chiarificazione sul significato dei termini "generare", "inviare" e "procedere", nel tentativo di fugare i dubbi sull'uguaglianza delle persone trinitarie a livello di natura (φύσις). In modo speculare rispetto al principio proposto per l'interpretazione della forma verbale al passato del v. 22, relativamente al v. 25 il personaggio dell'"Ortodosso" afferma che, secondo una prassi della Scrittura, alcuni verbi al presente denotano in realtà qualcosa di compiutosi in precedenza: così il γενῶ με dei Proverbi deve essere compreso come ἐγέννησε, considerato che la generazione del Figlio è già accaduta, analogamente all'ἐκπορεύεται di *Io* 15,26 – riguardo la processione dello Spirito santo –, da intendere nel senso di ἐκπεπόμευται.

Una spiegazione di *Prov* 8,25 abbastanza simile s'incontra nel primo dei due dialoghi contro i Macedoniani, anch'essi pseudoatanasiani, riconducibili a un contesto pre-efesino, ma contenenti materiale più antico probabilmente riorganizzato<sup>124</sup>. Parlando della divinità della terza persona della Trinità, l'anonimo autore intavola una diatriba tra due personaggi letterari, nel corso della quale l'"Ortodosso" accosta a *Io* 15,26 la menzione del v. 25 di Proverbi 8, per sostenere che, come il verbo γενῶ al presente denota la mancanza di principio o di fine per la generazione del Figlio, la quale è eterna, lo stesso discorso vale per la processione dello Spirito espressa con l'ἐκπορεύεται del *logion* giovanneo<sup>125</sup>. Per quanto concerne invece il v. 22, esso non è citato né nel primo né nel secondo dei dialoghi contro i Macedoniani.

---

122 Cf. ID., *dial. Trin.* 1,9.

123 Cf. ID., *dial. Trin.* 1,3.

124 Per informazioni sul possibile ambiente di origine dei due *Dialogi contra Macedonianos*, cf. E. CAVALCANTI, «Introduzione», in EAD. (ed.), *Ps. Atanasio, Dialoghi contro i Macedoniani*, Corona Patrum 10, Torino 1983, 5-7.18-20.47.

125 Cf. PSEUDO ATANASIO, *Maced. dial.* 1,14. L'insistenza sulla generazione eterna del Figlio a partire dal presente γενῶ del v. 25 è riscontrabile già in ORIGENE, *Hom. in Jer.* 9,4.

L'ultimo scritto pseudoatanasiano da noi preso in esame nel quale ci si occupa abbastanza diffusamente di *Prov 8,22*, è la *Disputatio contra Arium*, ritenuta opera di un autore alessandrino e databile non oltre il primo quarto del V secolo<sup>126</sup>. Nel testo, strutturato come un dialogo tra i due personaggi letterari di "Ario" e "Atanasio", l'araldo dell'ortodossia deve difendersi dalle accuse mosse dall'eresiarca, il quale sulla base del *logion* dei Proverbi era dell'opinione che il Figlio fosse stato creato da Dio prima di tutto e in vista delle opere che sarebbero poi state create attraverso di Lui<sup>127</sup>. Di fronte all'insistenza argomentativa di "Ario", "Atanasio" risponde che le parole del v. 22 hanno una forza spirituale insita e nascondono un tesoro divino<sup>128</sup>. Senza arrivare a pensare, come voleva l'eretico, che in Dio i verbi "creare" e "generare" siano sinonimi, l'anonimo autore della *Disputatio* mette in bocca ad "Atanasio" il proprio tentativo di lettura della contestata frase proverbiale, nell'ottica dell'esegesi economica: mediante un'espressione ἐν παραβολῇ Salomone volle prefigurare la creazione del tempio, cioè del corpo del Signore Gesù, facendo così un'allusione velata al fatto che il Dio Logos, la vera sapienza, si sarebbe fatto uomo per la nostra salvezza<sup>129</sup>.

Giunti al termine di questa incursione all'interno degli *Spuria* del *corpus Athanasianum*, si può affermare che la mole dei testi passati in rassegna, anche se di provenienza diversa, ha manifestato una polariz-

---

Nei testi da noi qui presi in esame un ragionamento analogo sulla base del medesimo versetto biblico compare in GREGORIO DI NISSA (?), *Ar. et Sab.* (GNO, III/1, 74), dove si afferma che il Figlio, senza principio, è sempre (πάντοτε) generato dal Padre per gli uomini.

126 Per un approfondimento in materia, cf. A. VON STOCKHAUSEN, «Die pseud-athanasianische *Disputatio contra Arium*. Eine Auseinandersetzung mit "arianischer" Theologie in Dialogform», in A. VON STOCKHAUSEN - H. C. BRENNER (edd.), *Von Arius zum Athanasianum. Studien zur Edition der «Athanasius Werke»*, TU 164, Berlin 2010, 133-155, dove la *Disputatio* è valutata come un esercizio letterario, composto prendendo spunto dalle *Orationes contra Arianos* di Atanasio e inserendole nel quadro di un dialogo socratico. Nello studio si ipotizza che l'autore del testo possa essere Cirillo d'Alessandria, il quale nella sua produzione giovanile si cimentò più volte in attività analoghe dal sapore scolastico (cf. CIRILLO, *thes.; dial. Trin.* 1-7). Condividiamo l'idea che lo scritto sia frutto di un esercizio retorico e non la trasposizione di una disputa reale, ma non abbiamo elementi sufficienti per suffragarne l'attribuzione a Cirillo, la quale, del resto, è solamente ipotizzata dalla von Stockhausen.

127 Cf. PSEUDO ATANASIO, *disp.* 14.

128 Cf. ID., *disp.* 15.

129 Cf. ID., *disp.* 17.

zazione quasi univoca sull'esegesi economica di *Prov* 8,22. L'attenzione all'incarnazione del Logos quale chiave di lettura del dibattuto *logion* era divenuta ormai una costante, dalla seconda metà del IV secolo in poi, e, considerato che si può far rientrare nel medesimo orientamento esegetico anche la spiegazione ecclesiologica proposta nel *De incarnatione et contra Arianos*, gli scritti pseudoatanasiani non ci hanno fornito elementi di particolare novità rispetto a quanto già riscontrato altrove.

La pressoché esclusiva ripetizione di argomentazioni passate, più d'una volta all'interno di esercitazioni letterarie quali sono da ritenere i diversi dialoghi analizzati, suggerisce che le parole del capitolo 8 dei Proverbi stessero gradualmente perdendo interesse nella riflessione della Chiesa antica, ormai focalizzata, dalla fine del IV secolo in poi, su tematiche riguardanti in modo più specifico la pneumatologia e la cristologia. Ci conferma in tale supposizione la completa mancanza di citazioni del v. 22, oltre che nei due *Dialogi contra Macedonianos* – ai quali già si è fatto cenno –, anche in altri importanti scritti pseudoatanasiani di fine IV-inizio V secolo, come i due libri *De incarnatione contra Apollinarium* e i *De s. trinitate dialogi* 2-5<sup>130</sup>.

---

130 Per veloci ragguagli sui *De s. trinitate dialogi* del *corpus Athanasianum*, cf. *supra*, n. 118. Relativamente ai *De incarnatione contra Apollinarium libri ii* (CPG 2231), ci allineiamo alla nuova ipotesi interpretativa e alla denominazione proposta da Capone: lo studioso italiano, mediante un'analisi della tradizione manoscritta in vista dell'edizione critica, ritiene che ciascuno dei due libri costituisca un'opera a se stante e sia il frutto di autori diversi, quantunque accomunati dalla stessa formazione teologica; di conseguenza, secondo quanto ricavato dai manoscritti, il primo libro sarebbe da intitolare *De incarnatione Christi contra Apollinarium*, mentre il secondo *De salutari epiphania contra Apollinarium*; cf. A. CAPONE, «Pseudo-Athanasius, *De incarnatione contra Apollinarium*: Einleitende Bemerkungen zur handschriftlichen Überlieferung», in S. P. BERGJAN - B. GLEED - M. HEIMGARTNER (edd.), *Apollinaris und seine Folgen*, Tübingen 2015, 167-184. Per un'attenta analisi contenutistica e una documentata proposta d'individuazione del *milieu* d'origine dei due testi, cf. V. GALLORANO, *De incarnatione contra Apollinarium. Introduzione storico-critica e commento teologico*, Roma 2020 (tesi dottorale discussa presso l'Istituto Patristico Augustinianum); ID., «Il *De incarnatione contra Apollinarium, libri duo*. La teologia del *De incarnatione Christi contra Apollinarium* e del *De salutari epiphania contra Apollinarium*. Elementi di contatto e di divergenza», *Augustinianum* 61 (2021) 381-433. Nonostante gli studiosi, incluso Capone (cf. «Pseudo-Athanasius, *De incarnatione contra Apollinarium*», 184) propendano per un'origine alessandrina di questi scritti anti-apollinaristi, Gallorano (il quale dà ampiamente conto delle altrui posizioni in materia) è invece dell'idea che essi siano stati redatti in un ambiente di influenza cappadoce tra il penultimo decennio del IV secolo e il 430 circa, ossia al più tardi a ridosso del concilio di Efeso, e che l'autore del *De salutari*

#### 4. Prov 8,22 e il *De trinitate* pseudodidimiano

L'ultimo testo che analizziamo è il cosiddetto *De trinitate*, inserito nella *Clavis Patrum Graecorum* tra i *Dubia et Spuria* di Didimo il Cieco (cf. CPG 2, 2570). Ci siamo già confrontati in passato con questo trattato che, a nostro giudizio, non è opera dello scolarca alessandrino, ma si configura come una *summa* della teologia trinitaria dei secoli IV e V, forse composta in ambiente costantinopolitano<sup>131</sup>. Il *De trinitate* dedica una lunga esegesi a Prov 8,22, il quale costituisce il primo di una serie di *loci* biblici oggetto di contesa a essere presi in considerazione nel terzo libro dello scritto<sup>132</sup>. La spiegazione proposta nell'anonimo testo è molto articolata, ma risulta decisamente orientata dal principio ermeneutico espresso all'inizio dello stesso terzo libro, e ricorrente anche altrove nel corso dell'opera, in base al quale, contrariamente a quanto fatto dagli eretici, occorre distinguere le testimonianze scritturistiche elevate, che competono al Logos considerato nella sua divinità, dalle parole umili, spettanti invece alla sua incarnazione<sup>133</sup>.

Venendo nello specifico al passo dei Proverbi, utilizzato dagli eterodossi per sostenere la creaturalità del creatore (κτίσμα τὸν κτίστην), nel trattato trinitario si segue dapprima una linea esegetica per cui le parole del v. 22 non si riferirebbero alla Sapienza causa di tutto e creatrice (οὐ περὶ τῆς παναίτιου καὶ δημιουργοῦ σοφίας), ossia al grande

---

*epiphania contra Apollinarium* avesse tra le mani il *De incarnatione Christi contra Apollinarium* quando componeva il proprio testo.

131 Cf. A. SEGNERI, «Alla ricerca delle fonti patristiche», 525-549; ID., «Spigolature pseudodidimiane», *Augustinianum* 61 (2021) 53-102; ID., «Quelques réflexions pseudo-didymiennes – Remarques codicologiques sur les manuscrits survivants du «De trinitate» et analyse lexicale du premier livre», *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte / Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle / Rivista svizzera di storia religiosa e culturale* 115 (2021) 139-156.

132 Il discorso si apre con la citazione di Prov 8,22-25, introdotta dal laconico giudizio: αἰρετικῶν δὲ πρώτων ἔστιν ἀσεβέστατον καὶ ἀποτομῶτατον πρόβλημα (PSEUDO DIDIMO, *trin.* 3,3 [PG 39, 805B-C]).

133 Αἰρετικοὶ δὲ, μηδὲν ἀναπνέοντες καθαρόν, ταῖς κειμένας περὶ τοῦ λυτρωτοῦ θεοῦ λόγου, τοῦ πάντων γενεσιουργοῦ, ὑψηλαῖς μαρτυρίας τε καὶ δωρεᾶς, καὶ μεγαουργίας οὐ προσέχοντες, τὰ περὶ τῆς ἀρρητοσύνης καὶ ἀτρεπτοσύνης φιλανθρώπου ἐνανθρωπήσεως αὐτοῦ νομιζόμενα ἐκείνοις εἶναι μικροπρεπῆ ῥήματα, τῇ θεότητι αὐτοῦ προσάπτουσιν. ID., *trin.* 3,1 (PG 39, 780B). Riguardo alle analoghe formulazioni del medesimo criterio interpretativo della Scrittura presenti nel *De trinitate*, cf. A. SEGNERI, *La controversia trinitaria del IV secolo*, 289-290.

Logos divino. Secondo la generazione dall'alto (κατὰ τὴν ἄνω γέννησιν), infatti, il Signore non ebbe un inizio nell'esistenza e, pertanto, il discorso proverbiale riguarda tutti gli ambiti *περὶ τῆς ἐγκοσμίου σοφίας*<sup>134</sup>. Il riferimento alla sapienza creata (*ἐκτίσθη σοφία* [PG 39, 809C]; ἡ κτιστὴ σοφία [PG 39, 812B]), suffragato in *trin.* 3,3 dalla citazione delle parole che precedono e seguono il v. 22 nonché da altri passi sparsi nel libro dei Proverbi, non è un'innovazione dello Pseudo Didimo, considerato che abbiamo incontrato tracce di un analogo approccio al medesimo *logion* già in Atanasio e, tra gli altri, in Epifanio e nel Nazianzeno<sup>135</sup>. In conformità a tale orientamento ermeneutico, nell'anonimo trattato si afferma che anche le parole di *Prov* 8,25 sono da applicare alla sapienza creata in noi (*περὶ τῆς ἐν ἡμῖν κτιστῆς [...] σοφίας*), la quale è detta generata attraverso la creazione (*δημιουργικῶς γεγέννηται*)<sup>136</sup>. Questa argomentazione iniziale si conclude con la menzione di ulteriori passi biblici che vengono riferiti alla sapienza creata, tra cui *1 Cor* 1,21, il quale – come visto *supra* – era stato utilizzato con medesimo intento tra l'altro nel quarto libro pseudobasiliano dell'*Adversus Eunomium*. Abbiamo altrove osservato i notevoli punti di contatto tra i due scritti anti-eretici: nel caso in esame, essi condividono anche l'accento posto sull'oscurità del linguaggio dei Proverbi, i quali non devono essere con-

---

134 Cf. PSEUDO DIDIMO, *trin.* 3,3 (PG 39, 805C-808B).

135 Cf. in particolare ATANASIO, *Ar.* 2,78,4; EPIFANIO, *anc.* 42,6-7; 43,4; *Id.*, *haer.* 69,21,1; GREGORIO DI NAZIANZO, *or.* 30,2.

136 Cf. PSEUDO DIDIMO, *trin.* 3,3 (PG 39, 813B). Nello stesso passo, dopo aver citato il v. 25, l'anonimo autore si esprime in un modo che di primo acchito risulta alquanto ambiguo: Ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐγεννήθη συνυφεστῶς τῷ τεκόντι, ἅτε λόγος, καὶ ἀπαύγασμα, καὶ χαρακτῆρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ· ἀλλ' οὐκ ἔτι γεννᾶται (PG 39, 813B-C). La pericope testuale qui riportata sembra quasi respingere l'applicazione al Figlio di Dio del verbo *γεννάω* al tempo presente, in contrasto, ad esempio, con quanto visto in precedenza in PSEUDO ATANASIO, *Maced. dial.* 1,14, e GREGORIO DI NISSA (?), *Ar. et Sab.* (GNO, III/1, 74), e, in ultima analisi, con ORIGENE, *Hom. in Jer.* 9,4, dove il presente *γεννᾷ* era stato interpretato come la prova dell'eternità della generazione del Logos. L'apparente inesattezza del *De trinitate* si supera tenendo conto che nella fase iniziale della sua esegesi l'autore del trattato considera che il soggetto del v. 25 è ancora la κτιστὴ σοφία e non il Logos divino: pertanto, mentre secondo tale interpretazione la sapienza creata si può esprimere al presente, lasciando intuire che la sua generazione è sinonimo di creazione, le medesime espressioni verbali non risulterebbero appropriate per il Logos-sapienza, in quanto la sua generazione è avvenuta *ab aeterno* e non va posta entro alcun limite cronologico.

siderati una profezia, ma vanno interpretati tenendo conto del loro specifico genere letterario<sup>137</sup>.

Esaurito il primo filone argomentativo, il *De trinitate* passa quindi a una nuova interpretazione, che possiamo definire di stampo economico, alla quale è dedicato ampio spazio. La discontinuità testuale è espressa attraverso un δέ fortemente aversativo, che introduce una proposizione nella quale l'anonimo autore osserva come, evidentemente a differenza di quanto fin lì esposto, alcuni ritenevano che le parole del v. 22 fossero pronunciate dal creatore, il quale si sarebbe espresso in persona della sapienza creata<sup>138</sup>. Abbiamo incontrato un'osservazione del genere di carattere prosopografico già in altri autori con i quali, anche se non sempre in modo diretto, ci siamo qui confrontati, cioè Eusebio, Atanasio, Basilio e Gregorio di Nissa<sup>139</sup>. Suddetto rilievo nel *De trinitate* è accompagnato dalla citazione di alcuni versetti neotestamentari, tra cui *Act* 9,4 («Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?») e *Mt* 25,35 («Ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere»), dai quali si evince come colui che a tutti dona esistenza e salvezza spesso si esprima in persona della Chiesa. Molte volte nella Scrittura, infatti, il Signore si appropria (ἰδιοποιεῖται) di appellativi umani, come accade in modo particolare nelle parabole evangeliche<sup>140</sup>. Pertanto, se anche si ammettesse che le parole di *Prov* 8,22 non siano state pronunciate in relazione alla sapienza creata in noi, ma in persona della sapienza divina incarnata, in nessun modo esse si potrebbero attribuire alla natura del Dio unigenito<sup>141</sup>. La precisazione

---

137 Si veda soprattutto il seguente passo di PSEUDO DIDIMO, *trin.* 3,3: ὅτι Σολομῶν παροιμιστής, ἀλλ' οὐ προφήτης ἐστίν (PG 39, 813C-816A), molto simile a PSEUDO BASILIO, *Eun.* 4: οὐδὲ προφήτης ὁ εἰπών, ἀλλὰ παροιμιστής (PG 29, 704C). Per la segnalazione del parallelo testuale, cf. A. SEGNERI, «Alla ricerca delle fonti patristiche», 542.

138 Τινὲς δὲ τὸν γενεσιουργὸν ἐνόησαν ἐκ προσώπου τῆς κτιστῆς εἰρηκέναι σοφίας τὸ κύριος ἔκτισέ με: PSEUDO DIDIMO, *trin.* 3,3 (PG 39, 816B).

139 Cf. specialmente EUSEBIO, *e. th.* 3,1,1 - 3,2,8; ATANASIO, *Ar.* 2,44,2-3; BASILIO, *Eun.* 2,20; GREGORIO DI NISSA, *Eun.* 1,298; 3,1,47.

140 Καὶ μέντοι καὶ ἕτερα ἀνθρωπολογηθέντα περὶ τοῦ ἀνεφίκτου θείου εὐρήσομεν· ὡς ὅταν παραβολικῶς γράφει: [...] (PSEUDO DIDIMO, *trin.* 3,3 [PG 39, 816C]), a cui segue la citazione o semplice allusione alle parabole dei vignaioli omicidi (*Mt* 21,33; cf. *Lc* 20,9), del granello di senape (cf. *Mt* 13,31), del seme gettato nella terra (cf. *Mc* 4,26).

141 Εἰ δὲ καὶ συγχωρητέον τὸ μὴ ἐκ προσώπου τῆς ἐν ἡμῖν σοφίας Σολομῶνα γεγραφέναι, ἀλλ' οὖν νοητέον ἐκ προσώπου τῆς σοφῆς καὶ ἀπειρινοῦτου ἐνανθρωπήσεως, οὐχ ἅπαξ δὲ περὶ τῆς ἀνάρχου καὶ ἀθεωρήτου φύσεως τοῦ μονογενοῦς θεοῦ εἰρηκέναι: *Id.*, *trin.* 3,3 (PG 39, 816C).

del *logion* proverbiale: “mi ha creato per le sue opere”, va dunque spiegata in riferimento alla venuta del Signore in mezzo agli uomini, quando cioè egli piantò la sua tenda in mezzo a noi facendosi carne (κατεσκήνωσα σαρκωθείς ἐξ αὐτῶν)<sup>142</sup>.

Sbagliano allora gli eretici, i quali inventano che colui che è stato fatto uomo per loro (ὁ δι’ αὐτοὺς γενόμενος) fosse anche conforme a loro (κατ’ αὐτούς) nella natura creata: in realtà, come dice l’inno paolino di *Phil* 2,6-7, egli che era Dio divenne uomo, mentre siamo noi a essere stati creati a immagine del creatore (cf. *Col* 3,10)<sup>143</sup>. Pertanto, l’ἔκτισε di *Prov* 8,22 si può intendere come “costitui” o “collocò” (κατέστησεν, ἢ κατέταξεν), secondo un modo enigmatico di parlare di τὰ περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως, che s’incontra anche in alcuni passi del salterio<sup>144</sup>. Abbiamo già osservato a proposito del *Contra Eunomium* di Gregorio di Nissa che la resa del verbo κτίζω nel senso di καθίστημι, “costituire”, deriva senz’altro da Eusebio di Cesarea; nella pericope del *De trinitate* qui in esame la dipendenza dalla speculazione eusebiana è finanche più marcata, in quanto sia il teologo palestinese sia l’anonimo autore del trattato trinitario accostano una all’altra le forme verbali all’oristo κατέστησεν e κατέταξεν quali sinonimi di ἔκτισε<sup>145</sup>. L’interpretazione

---

142 *Id.*, *trin.* 3,3 (PG 39, 816D).

143 Cf. *Id.*, *trin.* 3,3 (PG 39, 817A). Verso la fine della sua lunga esegesi su *Prov* 8,22, l’anonimo autore del *De trinitate*, per difendere con forza la conformità a Dio del Logos, afferma che l’espressione πρὸς τὸν θεόν di *Io* 1,1 deve essere interpretata nel senso forte di κατὰ τὸν θεόν, ricorrendo cioè a un sintagma speculare rispetto al κατ’ αὐτοὺς che abbiamo appena visto essere utilizzato dagli eretici per sostenere la creaturalità del Figlio; cf. *Id.*, *trin.* 3,3 (PG 39, 825B).

144 Cf. *Id.*, *trin.* 3,3 (PG 39, 817A). Il linguaggio enigmatico del testo biblico è qui espresso mediante l’awerbio αἰνιγματωδῶς, ricorrente nell’analogo contesto interpretativo del *logion* proverbiale anche in EPIFANIO, *anc.* 42,4-5. Nel passo del *De trinitate* qui in esame sono citati *Ps* 2,6 e *Ps* 92,1 quali attestazioni di un parlare velato a proposito dell’incarnazione. Facciamo osservare come nella rubrica introduttiva della seconda citazione il salmista sia definito ὑμολόγος; si tratta di un termine piuttosto raro, diffuso soprattutto nell’epoca bizantina, a riprova di un’origine tardiva del *De trinitate*, già altrove da noi messa in rilievo; cf. *supra*, n. 131. Per l’analisi delle occorrenze nella grecità del lemma ὑμολόγος, come pure di altri costrutti a cui accenneremo più avanti, ci siamo giovati dello strumento informatico *Thesaurus Linguae Graecae*; si veda il web link: <http://stephanus.tlg.uci.edu>.

145 Riguardo al parallelo tra Eusebio e Gregorio, cf. *supra*, note 28-29 e contesto. Nelle esegesi eusebiana di *Prov* 8,22, il verbo καθίστημι compare per due volte abbinato con κατατάσσω: cf. EUSEBIO, *e. th.* 3,2,8.12. Anche se non con il ricorso ai due verbi appena menzionati, un’interpretazione abbastanza simile dell’ἔκτισε del v. 22 nel senso di

economica si estende anche agli altri elementi del versetto biblico oggetto di contesa: ἡ ἀρχή preannunzia l'umanizzazione e non la natura della divinità, la quale è senza principio; ἡ ὁδός indica che il Signore διὰ τὴν ἐν σαρκὶ οἰκονομίαν divenne "la via" per noi uomini che ci eravamo smarriti. Colui che conosceva tutto, per compiere l'eternamente stabilito mistero dell'economia (cf. *Col* 1,26), si fece nel tempo principio delle vie e nostro fondamento (cf. *1 Cor* 3,11)<sup>146</sup>. Non devono perciò trarre in inganno le forme verbali di *Prov* 8,22: come è spesso costume della Scrittura, specie nell'AT e nei passi che si riferiscono all'ineffabile economia (τὰ περὶ τὴν ἄφθεικτον οἰκονομίαν), il testo sacro presenta espressioni al tempo passato per alludere a fatti non ancora verificatisi nel momento in cui venivano messi per iscritto. Così, tra l'altro, è il caso di *Ps* 21,17c.19, interpretato in relazione alla passione di Cristo, la quale è descritta con verbi al passato, pur se il brano del salterio fu redatto ben prima degli eventi a cui profeticamente allude<sup>147</sup>.

---

"presiedere", "porre a capo", s'incontra in DIONIGI DI ROMA, *Epistula ad Dionysium Alexandrinum* (trasmessa da ATANASIO, *decr.* 26; si veda in particolare il par. 6) e, come già analizzato in precedenza, in GREGORIO DI NISSA (?), *Ar. et Sab.* (GNO, III/1, 75).

146 Cf. PSEUDO DIDIMO, *trin.* 3,3 (PG 39, 817B-C). Abbiamo incontrato la citazione di *Col* 1,26 e *1 Cor* 3,11 nell'esegesi di *Prov* 8,22 elaborata in PSEUDO ATANASIO, *dial. Trin.* 1,9.

147 Cf. PSEUDO DIDIMO, *trin.* 3,3 (PG 39, 820C-821A). Come già segnalato, l'utilizzo di *Ps* 21,17c.19 nella spiegazione di *Prov* 8,22 si trova anche in PSEUDO ATANASIO, *dial. Trin.* 1,9; in contesto analogo, il v. 17c di *Ps* 21 compare nell'esegesi del *logion* proverbiale proposta da PSEUDO ATANASIO, *serm. fid.* cap. 3. L'accostamento del Salmo 21 al v. 22 di Proverbi 8 è attestato altresì negli scritti autentici di Didimo, per la precisione nel *Commentario sui salmi* scoperto a Tura: di fronte alle parole di *Ps* 21,19a («Si sono divisi tra loro le mie vesti»), lo scolarca di Alessandria interpreta le "vesti" come la lettera della Scrittura lacerata dagli eretici, i quali piegano le espressioni letterali al senso che vogliono, nel modo in cui hanno fatto gli ariani con *Prov* 8,22, finendo per recare offesa al Logos; cf. DIDIMO, *Commentarii in psalmos in chartis papyraceis Turanis* (= *Comm. PsT*), in *Ps* 21,18-19. L'esegesi qui proposta dall'Alessandrino, pur se anti-ariana, è molto diversa da quella del *De trinitate* e degli appena menzionati scritti pseudoatanasiani, così da confermarci nell'ipotesi – da noi altrove sostenuta; cf. *supra*, n. 131 – che Didimo non sia l'autore dell'anonimo trattato trinitario. Prinziwalli ha segnalato come la vicinanza tra *Ps* 21 e *Prov* 8,22 si riscontri non solo nel commentario didimiano al salterio, ma anche in PSEUDO ATANASIO, *dial. Trin.* 1,9. Eppure, l'annotazione della studiosa italiana, ricavata da un lavoro di Dorival sul Salmo 21 nel quale si menziona il dialogo sulla Trinità, non è molto precisa, in quanto ella ritiene che nello scritto di Didimo e in quello pseudoatanasiano sia istituito un collegamento tra i vv. 17-19 di *Ps* 21 e il v. 22 di *Prov* 8; cf. E. PRINZIWALLI (ed.), *Didimo il Cieco, Lezioni sui Salmi. Il Commento ai Salmi scoperto a Tura*, Milano 2005, 190, n. 204, dove si cita G. DORIVAL, «L'interprétation ancienne du Psaume 21 (TM 22)», in G. DORIVAL et alii (edd.), *David*,

Iniziando a tirare le somme della propria esegesi del *logion* proverbiale, l'anonimo autore del *De trinitate* afferma che è necessario applicare le parole del v. 22, se non alla sapienza che è nelle cose umane, tuttalpiù all'incarnazione del Signore, ma non al Logos Figlio, il quale è di natura divina e dal quale tutto è stato creato<sup>148</sup>. Il v. 25, invece, riguarda la generazione divina, la quale si svolse ἀπαθῶς, καὶ ἀνάρχως, καὶ ἀρρήτως, in quanto la divinità supera finanche la categoria dell'incorporeità (ὑπὲρ τὸ ἀσώματον)<sup>149</sup>. Il Figlio, l'autentica genitura del Padre, non può essere chiamato κτίσμα, cosicché, sintetizzando le due linee argomentative fin qui esposte, il verbo κτίζω del v. 22 può essere inteso sia a proposito della sapienza che si trova nelle ottime occupazioni (τὴν ἐν τοῖς ἀρίστοις ἐπιτηδεύμασι σοφίαν), sia pure, secondo l'interpretazione economica – comportante comunque qualche forzatura del testo (κατὰ βιολαίαν ἐκδοχὴν) –, in riferimento a colui che si è fatto conforme all'umanità.

Nella Scrittura, infatti, il termine κτίσις e altri della stessa radice, talvolta sono usati in modo improprio (καταχρηστικῶς) per alludere

---

*Jésus et la reine Esther. Recherches sur le Psaume 21 (22 TM)*, Paris - Louvain 2002, 250. In realtà, oltre alla contemporanea presenza in essi di *Prov* 8,22, i due passi di DIDIMO, *Comm. PsT*, in *Ps* 21,18-19 e PSEUDO ATANASIO, *dial. Trin.* 1,9 hanno in comune non *Ps* 21,17-19, ma solamente il v. 19a, mentre altre parti dello stesso salmo si trovano solo nell'uno o nell'altro dei due testi (ad esempio, il commento di Didimo allude anche alle "ossa" dei vv. 15.18, mentre il dialogo pseudoatanasiano parla delle "mani e piedi" del v. 17c e del "mantello" del v. 19b). Notiamo, infine, come né Dorival né Prinziavalli facciano menzione del brano pseudodidimiano di *trin.* 3,3 dove si cita *Ps* 21,17c.19 nel contesto esegetico di Proverbi 8.

148 εἰ μὴ εἰς τὴν ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασιν ἡμῶν σοφίαν, εἰς γοῦν τὴν δεσποτικὴν ἀναμάρτητον σάρκωσιν, τὴν ἐκκεκμημένην παρομοίαν φέρειν, οὐδαμῶς δὲ εἰς τὸν τῆς ἀρρήτου θείας φύσεως υἱὸν λόγον, τὸν δὲ οὐ, καὶ παρ' οὐ, καὶ ἐν ᾧ πάντα κατεκοσμήθη: PSEUDO DIDIMO, *trin.* 3,3 (PG 39, 821B).

149 Cf. *Id.*, *trin.* 3,3 (PG 39, 821C). Il costrutto ὑπὲρ τὸ ἀσώματον, accanto a un'altra sua occorrenza nel trattato pseudodidimiano (cf. *trin.* 3,4), nella greicità è attestato solo nel primo dei *Capita* raccolti dai discepoli di Evagrio all'inizio del V secolo (cf. *Capita auctoribus discipulis Evagrii* 1) e in un opuscolo teologico di Michele Psello, autore dell'XI secolo (cf. MICHELE PSELLO, *Theologica*, Op. 52), a riprova dell'origine tardiva del *De trinitate*. Per completezza notiamo che un'espressione simile ὑπὲρ τὴν ἀσώματον φύσιν, s'incontra nel filosofo Porfirio, di III-IV secolo, sempre per parlare della natura divina (cf. PORFIRIO, *Abst.* 1, 57): è stato già messo in luce, sia da noi sia da altri, come gli autori pagani, specie quelli neoplatonici, costituiscano una fonte per lo Pseudo Didimo; si vedano, *inter alia*, M. SIMONETTI, «All'origine della formula teologica una essenza / tre ipostasi», *Augustinianum* 14 (1974) 173-175; A. SEGNERI, «Spigolature pseudodidimiane», 88-90.

all'άνθρωπότης di colui che è precedente a ogni creazione, come anche alla sapienza che si trova nel mondo (τὴν ἐν κόσμῳ σοφίαν)<sup>150</sup>. Mediante il ricorso a svariati esempi tolti sia dall'AT che dal NT, si puntualizza poi che nel testo biblico sia il verbo κτίζω, sia ποιέω, spesso assumono un significato ambiguo (ὁμώνυμον ἔχοντα λέξις), ossia non designano la venuta all'essere dal nulla, ma semplicemente la costituzione in un certo rango o disposizione<sup>151</sup>. Tra i passi scritturistici d'appoggio addotti nel *De trinitate*, ricordiamo *Ps* 50,12, *2 Cor* 5,17, *Eph* 2,15 e 4,24, *Gen* 4,1 e 5,4, già ampiamente incontrati *longe lateque* in molti degli altri testi finora presi in considerazione. I due versetti genesiaci appena menzionati, in particolare, per lo Pseudo Didimo rappresentano la prova di come nella Bibbia a volte il verbo ποιέω alluda metaforicamente alla

---

150 Cf. PSEUDO DIDIMO, *trin.* 3,3 (PG 39, 821C-D). Viene citato tra l'altro *1 Ptr* 2,13-14 (ὑποτάγητε πάσῃ κτίσει ἀνθρωπίνῃ διὰ τὸν κύριον, εἴτε βασιλεῖ, ὡς ὑπερέχοντι, εἴτε ἡγεμόσιν, ὡς δι' αὐτοῦ πεμπομένοις), dove compare il sostantivo κτίσις; notiamo però che la rubrica introduttiva della pericope è errata, in quanto queste parole nel trattato sono ascritte all'apostolo Paolo. Relativamente alla sapienza presente nelle occupazioni umane, qui descritta come τὴν ἐν τοῖς ἀρίστοις ἐπιτηδεύμασι σοφίαν, il sintagma molto simile τὴν ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασιν ἡμῶν σοφίαν s'incontra nel testo poche battute prima (PG 39, 821B).

151 Cf. *Id.*, *trin.* 3,3 (PG 39, 824A). Come accennato in precedenza (vedi note 54 e 145 e il loro contesto), un ragionamento analogo sul fatto che ἔκτισέ με di *Prov* 8,22 non denoterebbe una creazione in senso assoluto, ma equivarrebbe a ἐποίησέ με nel senso di "mi ha costituito", si trova in GREGORIO DI NISSA (?), *Ar. et Sab.* (GNO, III/1, 75); d'altra parte, abbiamo già segnalato come il *De trinitate* manifesti qualche differenza rispetto all'*Adversus Arium et Sabellium* nella spiegazione del verbo γεννάω, che nel v. 25 compare al tempo presente; cf. *supra*, n. 136. La precisazione ermeneutica per cui ποιέω nella Scrittura indicherebbe talvolta costituzione e non creazione, ricorre anche in PSEUDO DIDIMO, *trin.* 3,6, nell'esegesi di *Act* 2,36. In questo passo del trattato si afferma che la voce ἐποίησε va intesa κατὰ σχέσιν e non κατ' οὐσίωσιν, ossia a livello relazionale e non ontologico. L'anonimo autore ricorre qui a due termini, σχέσις e οὐσίωσις, i quali sono tipici di Didimo nell'esegesi di *Prov* 8,22: l'Alessandrino, infatti, nell'orizzonte dell'esegesi economica, più volte ribadisce che la "creazione" a cui allude il *logion* proverbiale è un indicatore di relazione e non afferisce alla sfera della sostanza del Figlio; cf. DIDIMO, *Comm. PsT*, in *Ps* 20,2; *fr. Ps.* 972; *fr. Pr.* 8,22; *fr. 2 Cor.* 5,17-19. In un nostro precedente studio avevamo indicato come l'autore del *De trinitate* attinse anche a Didimo, specie nell'uso di σχέσις (cf. A. SEGNERI, «Spigolature pseudodidimiane», 68), e questa ne è un'ulteriore prova. Il fatto però che la coppia di vocaboli σχέσις e οὐσίωσις sia del tutto assente dall'esegesi di *Prov* 8,22 proposta in *trin.* non può essere una casualità, e rivela piuttosto che l'anonimo trattato trinitario non è opera del teologo alessandrino.

generazione e non alla creazione (γεννητικῶς, οὐ δημιουργικῶς)<sup>152</sup>. Tornando ancora alle forme verbali presenti nel cap. 8 dei Proverbi, l'anonimo autore afferma che, qualora si volesse comunque applicare al Figlio, cioè al Dio che viene da Dio, ἡ ἐκτισέ με del v. 22, la stessa divina persona sarebbe oggetto anche del γεννᾷ με del v. 25, un verbo che chiarifica il precedente e ha più valore dell'altro, come avviene negli oracoli, dove l'ultima parola (τὰ [...] δεύτερα) ha più peso di quanto detto prima (τὰ πρόσθεν)<sup>153</sup>.

Viene quindi prospettato un altro rilievo di ordine filologico, per stroncare le ulteriori possibili obiezioni degli eretici: si fa notare, infatti, che il sintagma ebraico *Adonai kanani* del v. 22 potrebbe essere tradotto diversamente. Laddove Aquila aveva già proposto di renderlo non con κύριος ἔκτισέ με, bensì con κύριος ἐκτήσατό με, l'autore del trattato trinitario non ritiene adeguata neppure quest'ultima traduzione (οὐδὲ αὐτὸς κυριολεκτήσας), e suggerisce invece l'espressione κύριος ἐνόσσευσέ με, letteralmente "nidificò", da intendere nel senso di "partorì" (ἔτεκεν), "fece uscire fuori" (ἐξέθορεν). Il "nidificare", infatti, non si dice di qualcosa che è creato, né che è di diversa sostanza rispetto a ciò da cui fuoriesce<sup>154</sup>. Un'esegesi del genere, con l'utilizzo del verbo νοσσεύω, risulta direttamente dipendente da quella epifaniana da noi illustrata in precedenza, la quale a sua volta si configurava come uno sviluppo di quella eusebiana<sup>155</sup>.

---

152 Cf. PSEUDO DIDIMO, *trin.* 3,3 (PG 39, 824B). Come osservato *supra*, la citazione congiunta di *Gen* 4,1 e 5,4, insieme a *Ps* 50,12, quali indicatori di un prodotto di generazione e non di creazione in senso stretto, si trova in PSEUDO BASILIO, *Eun.* 4 – dove è presente anche un'allusione a *2 Cor* 5,17 –. Pur senza la menzione dei due versetti genesiaci su indicati, già Eusebio e Atanasio avevano comunque suggerito l'opportunità di interpretare talvolta in chiave metaforica e di non prendere alla lettera i verbi della sfera del "creare" presenti nella Scrittura, incluso evidentemente lo κτίζω di *Prov* 8,22; cf. *inter alia* EUSEBIO, *e. th.* 3,2,8-12; ATANASIO, *Ar.* 2,45-46.

153 Cf. PSEUDO DIDIMO, *trin.* 3,3 (PG 39, 824B). Un ragionamento in qualche modo sovrapponibile si legge negli scritti di Epifanio, il quale sostiene che la Scrittura per darci un insegnamento, come appunto in *Prov* 8, presenta dapprima le realtà più recenti, ossia la creazione dell'umanità di Cristo al v. 22, e poi quelle più antiche e fondative, ossia l'eternità della generazione del Logos al v. 25; cf. EPIFANIO, *anc.* 43,8-10; *haer.* 69,22,1; 24,2.

154 Cf. PSEUDO DIDIMO, *trin.* 3,3 (PG 39, 825C-828A).

155 Cf. EUSEBIO, *e. th.* 3,2,15; EPIFANIO, *anc.* 44,1-6; *haer.* 69,25,1-9. A differenza di Epifanio, il quale traslittera il sintagma ebraico *Adonai kanani* in ἄδωναι κανανί (*anc.* 44,1,2 [GCS N.F. 10, 54]), oppure ἄδωναι καννανί (*haer.* 69,25,6; 26,1 [GCS 37,175.176]), nella cor-

L'interpretazione del testo pseudodidimiano termina con una veloce annotazione di carattere ecclesiologico: nella prospettiva dell'οἰκονομία, l'autore plaude a quanti intendono *Prov* 8,22 in riferimento alla Chiesa. Con l'ausilio di alcune citazioni prese dal *corpus Paulinum* (*Col* 1,24-25; *1 Cor* 6,15; 12,12), si ribadisce come nella Scrittura il corpo di Cristo, ὁ ἐστιν ἡ ἐκκλησία, sia chiamato creato, ma in nessun modo l'Unigenito, che è vero Dio, deve essere compreso tra le creature<sup>156</sup>.

Tenuto conto di quanto fin qui esposto, possiamo affermare che la spiegazione delle controverse affermazioni di *Prov* 8 elaborata nel *De trinitate*, ancorché molto lunga, si presenta come poco originale<sup>157</sup>. L'anonimo autore attinse a piene mani dai suoi predecessori, riproducendo elementi derivati soprattutto dalle interpretazioni di Eusebio, di Atanasio, dei Cappadoci, di Epifanio e degli scritti pseudoatanasiani<sup>158</sup>. Il commento risultante, il quale, a riprova di un'origine del trattato non anteriore al V secolo, include qualche elemento lessicale tardivo, si muove tra osservazioni filologiche e prosopografiche, facendo comunque prevalere il riferimento all'incarnazione del Logos come chiave ermeneutica del testo proverbiale<sup>159</sup>.

---

rispondente pericope del *De trinitate* s'incontra l'insolita forma ἁδωναὶ κανόνι, non attestata altrove; cf. PG 39, 825C.

156 Cf. PSEUDO DIDIMO, *trin.* 3,3 (PG 39, 828A-B). Avevamo già incontrato un rimando alla Chiesa nell'esegesi del *logion* proverbiale sviluppata nell'anonimo trattato trinitario: all'interno di alcune osservazioni di natura prosopografica, l'autore aveva sostenuto che le parole di alcuni versetti biblici, nello specifico *Act* 9,4 e *Mt* 25,35 erano state pronunciate ἐκ προσώπου τῆς [...] ἐκκλησίας; cf. *Id.*, *trin.* 3,3 (PG 39, 816B). Tra gli altri autori e opere presi in esame, chi si sofferma maggiormente sulla valenza ecclesiologica di *Prov* 8,22 è senz'altro lo pseudoatanasiano *De incarnatione et contra Arianos*; in ogni caso, anche se condivide la comune matrice economica, la spiegazione di quest'ultimo testo non rivela significativi elementi di contatto con quella del trattato pseudodidimiano.

157 Condividiamo in ciò il giudizio espresso in M. SIMONETTI, «Sull'interpretazione patristica di *Proverbi* 8,22», 70-71.

158 Nonostante qualche piccola linea di tangenza tra l'esegesi didimiana di *Prov* 8,22 e quella del *De trinitate*, per la spiegazione del *logion* in questione il trattato trinitario resta sostanzialmente indipendente dagli scritti autentici dell'Alessandrino; cf. *supra*, note 147 e 151.

159 Per veloci osservazioni su alcuni termini ed espressioni di *trin.* 3,3 indicatori di un collegamento con la tarda greccità, cf. *supra*, note 144 e 149.

## 5. Conclusione

Giunti al termine di questa estesa e articolata carrellata sull'esegesi patristica di *Prov* 8,22 proposta dai Padri cappadoci e da altri autori e opere di lingua greca della seconda metà del IV secolo e oltre, tentiamo sinteticamente di raccogliere i risultati principali della nostra ricerca.

Non si può negare che, nonostante la lunghezza dell'una o dell'altra spiegazione analizzata, il *logion* proverbiale non assunse nelle fasi della controversia trinitaria posteriori ad Ario quel ruolo centrale che invece occupò agli inizi della contesa. In tal senso, l'ermeneutica delle problematiche espressioni di *Prov* 8 si trova a essere alla fine del IV secolo abbastanza logora.

Gli autori di lingua greca che se ne occupano spesso girano attorno a un'esegesi che abbiamo definito economica, di ascendenza marcelliana ma specialmente atanasiana, la quale riferiva a Cristo *qua homo* le parole della Scrittura adombranti un possibile subordinazionismo, incluso senz'altro Ἐκτιθέμενος del passo dei Proverbi. È quanto abbiamo incontrati nei due Gregori, in Epifanio, nello pseudobasiliano quarto libro dell'*Adversus Eunomium*, nonché in diversi *Spuria* del *corpus Athanasianum* e nel *De trinitate* pseudodidimiano.

Accanto a questo orientamento di fondo, che accomuna quasi tutti i testi analizzati, si riscontrano alcune "variazioni su tema", come, ad esempio, osservazioni sul ruolo cosmologico della sapienza preesistente e annotazioni di impronta filologica, le quali risalgono con verosimiglianza alla riflessione di Eusebio di Cesarea, anche se i diversi autori le hanno personalizzate in base alle loro sensibilità ed esigenze. Nel filone dell'esegesi economica rientrano le puntualizzazioni sulla rilevanza ecclesiologica di *Prov* 8,22, incontrate soprattutto nello pseudoatanasiano *De incarnatione et contra Arianos* e nel *De trinitate* pseudodidimiano. Un'interpretazione originale è quella morale-spirituale proposta da Gregorio di Nissa, la quale del resto affianca il riferimento all'οἰκονομία, ampiamente presente nei trattati del Cappadoce.

Un'emblematica prova del mutato scenario teologico a fine IV-inizio V secolo è, a nostro giudizio, la presenza-assenza di *Prov* 8 nel primo dei due *Dialogi contra Macedonianos* del *corpus Athanasianum*: in questo testo pseudonimo, infatti, non c'è alcun rimando al v. 22, mentre la citazione del v. 25 è finalizzata non a una riflessione sulla divinità del Figlio, ma serve solamente come appoggio all'esegesi di *Io* 15,26, per difen-

dere contro gli pneumatomachi l'eternità della processione dello Spirito santo. Con il *Dialogus*, in ogni caso, si entra ormai nell'ambiente pre-efesino, il quale chiama direttamente in causa Cirillo. Non ci siamo concentrati in questo studio sul *corpus Cyrillianum*, in quanto, anche se il vescovo alessandrino si occupa a lungo del cap. 8 del libro dei Proverbi, per giunta in alcuni scritti non molto distanti cronologicamente dalle opere da noi analizzate, essi sembrano quasi un esercizio letterario, slegato da un'effettiva contesa dottrinale, e non aggiungono nulla di nuovo rispetto all'interpretazione economica, senza neppure riprendere tutte le sfaccettature ermeneutiche incontrate negli altri autori<sup>160</sup>.

Come già accennato, una buona sintesi di pressoché tutte le spiegazioni di *Prov 8,22* e dei versetti circostanti proposte nei vari scritti presi in esame è costituita dalla lunga esegesi sviluppata nel *De trinitate* pseudodidimiano: ciò ci conferma nell'ipotesi, da noi in altro luogo sostenuta, in base alla quale l'anonimo trattato trinitario rappresenterebbe una sorta di ricapitolazione e sistematizzazione, forse di carattere scolastico, di risultati precedentemente acquisiti da altri<sup>161</sup>. Nonostante non ce ne siamo occupati in modo specifico nel corso di questo lavoro, una rapida frequentazione degli scritti di Cirillo rivela comunque che lo Pseudo Didimo non sembra attingere da essi significativi elementi per la sua spiegazione del contestato passo dei Proverbi. Se è vero, come da noi mostrato altrove, che esistono innegabili dipendenze del *De trinitate* dal *corpus Cyrillianum*, l'apparente discontinuità qui

---

160 Per l'esegesi cirilliana del *logion* di *Prov 8*, la quale si esaurisce quasi esclusivamente in una lettura del versetto in riferimento all'incarnazione del Logos, cf. soprattutto CIRILLO, *dial. Trin.* 4,533d-534e e *thes.* 15, facenti parte di due scritti redatti anteriormente al Concilio di Efeso del 431. Esiste anche un brevissimo frammento catenario su *Prov 8,22* attribuito all'Alessandrino, nel quale non sono presenti elementi dirimenti *pro* o *contra* la sua autenticità: cf. *Id.*, *Pr.* 8,22; in questo testo, si interpreta l'ἔκτισέ με del v. 22 come sinonimo di κατέστησέ με, tra l'altro con le citazioni d'appoggio di *Ps 50,12*, *Eph 2,15* e *Ps 2,6*, similmente a quanto riscontrato in svariati altri autori.

161 Cf. A. SEGNERI, «Spigolature pseudodidimiane», 93-94. Diversamente da ciò, Hombert ritiene che *trin.* sia stato scritto effettivamente da Didimo, ma che poi tra il VI e l'VIII sec. l'opera sarebbe stata oggetto quasi di un processo di riscrittura, con l'inserimento di glosse e aggiunte, oggi non facili da individuare a motivo dell'assenza di ulteriore tradizione manoscritta; cf. P.-M. HOMBERT, «Le *De Trinitate* attribué à Didyme d'Alexandrie. Un nouveau *status quaestionis*», *Revue d'études augustinienes et patristiques* 69 (2023) 3-84.

riscontrata non deve tuttavia destare grande meraviglia<sup>162</sup>. La presente circostanza, piuttosto, rivela ancora una volta l'abilità compilativa dell'anonimo autore del trattato trinitario, il quale seppe selezionare bene le proprie fonti: relativamente a *Prov* 8 Cirillo non aveva molto da dire, e, pertanto, nell'elaborazione del suo commento, lo Pseudo Didimo preferì attingere da altre fonti a suo giudizio più autorevoli in materia.

---

162 Sulla dipendenza dello Pseudo Didimo da Cirillo, cf. A. SEGNERI, «Alla ricerca delle fonti patristiche», 545-548; Id., «Spigolature pseudodidimiane», 77-85.