

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN

Studi religiosi: scienze sociali e studi storici sulle religioni

Ciclo XXII

Settori scientifico-disciplinari di afferenza: L-FIL-LET/06, L-FIL-LET/07, L-OR/07, M-STO/07

Dionigi l'Areopagita e l'origenismo siriano

Edizione critica e studio storico-dottrinale del trattato sui *Nomi divini*
nella versione di Sergio di Reš'aynā

Presentata da: Emiliano Bronisław Fiori

Coordinatore Dottorato
Ch.mo Prof. Mauro Pesce

Relatore
Ch.mo Prof. Lorenzo Perrone

Esame finale anno 2010

ήλιος υπή, ίπρξύδω

*«Junger Mann, Sie sind viel zu heftig», sprach der Direktor. «Sie untergraben Ihre Zukunft!»
«Ich will keine Zukunft, ich will eine Gegenwart haben. Eine Zukunft hat man nur, wenn man keine
Gegenwart hat, und hat man eine Gegenwart, so vergißt man, an eine Zukunft überhaupt nur zu
denken».*

Robert Walser

*...quel che intendono i ciechi quando parlano di luce;
assenza che è, che toglie che altri sia al suo posto,
ma che insieme, in grazia del suo non essere, è dovunque e in ogni cosa.*
Giorgio Manganelli, *Hilarotragoedia*

L'unione mistica, la quale lascia sussistere l'individualità in quanto tale, non può essere se non un'unione del tutto esteriore e relativa, ed è affatto evidente che i mistici non hanno mai neppure concepito la possibilità dell'Identità suprema; essi si fermano alla «visione»; e tutta la teoria dei mondi angelici li separa ancora dalla Liberazione.
René Guénon, *Iniziazione e realizzazione spirituale*

PREMESSA

La presente ricerca è il risultato di un percorso ormai quasi settennale di studio su Dionigi l'Areopagita, inizialmente concentratosi sull'approfondimento del testo greco, in particolare della *Teologia Mistica*, e dei suoi primi scolii, di cui fu autore Giovanni di Scitopoli verso la fine della prima del VI secolo; presto tuttavia esso si ampliò a considerare la prima versione siriana degli scritti dionisiani, dovuta, già a pochi anni dalla stesura dell'originale, all'erudito Sergio, archiatra di Reš'aynā (†536). L'edizione e la traduzione in lingua moderna di questa versione erano da diversi decenni un *desideratum* per molti studiosi, primi fra tutti quelli che, come István Perczel e Karl Pinggéra, più si sono avvicinati al misterioso nucleo dell'opera areopagitica, ossia il suo controverso rapporto con l'origenismo siriano del VI secolo.

Come già si intuisce da questi presupposti, a chi volesse affrontare gli scritti di Dionigi in veste siriana si presentavano due compiti complementari: l'approccio ecdotico e quello storico-dottrinale, per poter anzitutto disporre del testo nella sua organicità, e come tale poterlo poi fare reagire con i testi e le dottrine degli origenisti dell'epoca – e non solo. A entrambi questi compiti si è tentato di assolvere qui, sostenendo tale lavoro con un uno preparatorio parallelo, concretizzatosi in una serie di pubblicazioni già stampate o di imminente comparsa, portanti in particolar modo sull'edizione e l'analisi di altre opere del traduttore Sergio, o su primi sondaggi della traccia dottrinale rinvenibile nel suo stile di traduzione. Data la quasi totale mancanza di studi precedenti che impostassero l'edizione critica, e quindi la correlativa necessità di costruire dal principio le fondamenta di tale lavoro, e questo entro i necessari limiti di tempo dei tre anni di dottorato, non è stato possibile fornire un'edizione integrale: abbiamo tuttavia deciso di sperimentare questo lavoro ecdotico sul trattato più imponente del *corpus*, i *Nomi divini*, che sia per la mole sia per il contenuto poteva costituire un sondaggio altamente rappresentativo tanto nel senso dei risultati dell'edizione, tanto in quello dell'analisi dottrinale.

Ora è evidente che, perseguendo due fini tra loro ben distinti, per quanto complementari, la nostra tesi si presenta necessariamente bipartita. Ne risulta cioè che le sue due sezioni, ecdotica e storico-dottrinale, si giustappongono apparentemente in modo netto nel corpo dell'opera; ma d'altronde proprio la loro già evocata complementarità impediva di realizzare l'una a esclusione dell'altra. Il rimando dal testo allo studio dei suoi contenuti e del suo contesto, e viceversa da questo a quello, è indispensabile, e ciò è vero soprattutto in quest'ultima direzione, poiché è ormai chiaro che nessuno studio pienamente fondato dell'interazione di Dionigi con il suo *milieu* teologico e filosofico è davvero possibile senza la disponibilità del suo testo siriano integrale. D'altra parte, la reciprocità tra le due componenti è evidenziata anche dalla struttura stessa del presente scritto, in cui l'una è

intercalata all'altra. Un *primo capitolo* serve d'introduzione, tramite la rassegna degli studi o anche dei semplici suggerimenti critici che hanno finora puntato alla collocazione di Dionigi in un contesto siriano, e quindi in definitiva enuclea i problemi che si pongono a chi oggi voglia intraprendere lo studio di tali tematiche; ad esso ne fa seguito un *secondo*, che individua e focalizza il contesto storico e prosopografico in cui il testo ora da pubblicare va collocato: una breve storia, soprattutto culturale, dell'epoca delle persecuzioni anti-miaphisite, ma rigorosamente *sub specie Sergii*, quindi di necessità trasversale a tante vicende importanti che restano sullo sfondo. È a questo punto che abbiamo deciso allora di porre l'edizione del trattato dionisiano *De divinis nominibus* tradotto in siriano da Sergio (che costituisce il *terzo capitolo*): perché da un lato essa è già sufficientemente contestualizzata da quanto precede, tanto in ordine alle esigenze della ricerca moderna, che la motivano, quanto in ordine all'ambiente da cui il testo è scaturito; d'altro lato, essa costituisce il presupposto necessario per ciò che segue, ossia, nel *quarto capitolo*, l'analisi storico-dottrinale del testo in senso proprio. Abbiamo qui estratto due temi dal trattato dionisiano sui Nomi, ossia la cristologia e il linguaggio della mescolanza, per mostrare, quanto al primo, come l'approccio di Dionigi (almeno per quanto concerne le poche sue dichiarazioni teoriche esplicitate al riguardo), tanto lungamente dibattuto dalla critica, sia in realtà senz'altro riconducibile ai tratti salienti di quello di Filosseno di Mabbug, di cui condivide tutti gli elementi caratterizzanti: ciò che si rivela fondamentale, in tale scoperta, è che è proprio la traduzione di Sergio, facendo emergere più chiaramente *e non tradendo* un sostrato concettuale siriano cui Dionigi ha dato veste greca rendendolo meno riconoscibile, a metterci in condizione di confrontare direttamente quasi la traccia originaria della cristologia dionisiana con il suo referente più immediato, espressosi anch'esso in lingua siriana. Il secondo punto, ossia la mescolanza, è più diffusamente trattato, ma anche qui con la stessa convinzione che la versione sergiana, potendo essere paragonata con altri testi siriani, riveli poi che tali testi, o meglio le dottrine che essi esprimevano, costituivano per l'Areopagita un bersaglio polemico che il greco rendeva meno immediatamente riconoscibile. Attraverso il lessico della mistione si è voluto allora dimostrare come il nostro autore abbia voluto escogitare un rimedio al pericolo dottrinale ed ecclesiale costituito dagli insegnamenti del monaco edesseno Stefano bar Sudaili, così come li troviamo esposti in una epistola di Filosseno di Mabbug. Introducendo una distinzione tra mescolanza negativa e positiva, Dionigi cerca di neutralizzare il panteismo radicale di Stefano, creando però con ciò anche il materiale concettuale che sarà sfruttato *contro* Dionigi dall'autore del successivo *Libro di Ieroteo*, che d'altronde fu forse Stefano stesso. In questo quadro, peraltro, abbiamo cercato di suggerire una interpretazione organica dei motivi che spinsero l'Areopagita (questione anche questa, ne siamo consapevoli, ampiamente disputata) a pensare certi motivi della teologia cristiana nel linguaggio del platonismo e in particolare, del neoplatonismo

tardo: la nostra risposta è che un cristiano che, come Dionigi, pensava “proclianamente” (ma con alcune fondamentali prese di distanza, come vedremo) era il teologo ideale per rispondere all’escatologia panteista dell’evagriano radicale Stefano.

Questo capitolo dunque, per diversi aspetti strettamente connesso al primo, si focalizza sul problema che dà il titolo alla tesi: il rapporto di Dionigi con il nascente origenismo siriano, e la portata di tale rapporto in una considerazione più generale della cristologia e dell’ecclesiologia dionisiane – per quanto questi due aspetti siano più che altro impostati nelle conclusioni, nella prospettiva di ulteriori approfondimenti. Essi in effetti esulano dallo scopo specifico che ci siamo posti, ossia quello di vedere, stando rigorosamente ai testi, cosa in essi possa legittimare la proposta, spesso emersa in tempi recenti, di una ben determinata ambientazione teologica di Dionigi: quella dei prodromi della seconda controversia origenista.

È perché ci siamo dati questo preciso scopo, infatti, che l’ambito delle fonti utilizzate nell’argomentazione non sconfinava quasi mai oltre il 536, anno della morte di Sergio, con l’eccezione del secondo capitolo (e della comparsa degli anatemi del 553 nel primo). Sono perciò esclusi testi certo anche importanti come quelli dei tre scitopolitani, Giovanni, Teodoro e Cirillo, il primo dei quali subito dopo il 537/38 commentò ampiamente il *corpus* e ne diede un’edizione in certo qual modo normativa per i secoli a venire, mentre gli altri due ebbero strettamente a che fare con i successivi sviluppi dell’origenismo palestinese. Ciò a cui la nostra ricerca ha mirato è consistito nel fare un *primo* passo sicuro verso l’eventuale successiva ricostruzione di un più ampio contesto per la questione del rapporto Dionigi-origenismo: troppo incerta o incompleta infatti è stata finora la discussione a tale proposito, divisa (come per tanti altri aspetti degli scritti areopagitici, primo tra tutti la cristologia) tra posizioni diametralmente opposte – tra il Dionigi di Perczel, origenista nel senso pieno, ovvero attestato su posizioni giudicate più tardi nettamente eterodosse e definite “origeniste”, e il Dionigi di Golitzin, origeniano ed evagriano ma assolutamente non origenista nel senso che questo termine prese nel VI secolo. Senza contare posizioni più sfumate e più felici, anche perché più vicine ai testi, come quelle di Pinggéra, che ci portano molto vicino al tentativo da noi intrapreso qui. Non restava dunque che tornare al testo, d’altronde ancora inedito, e anzitutto pubblicarlo; poi, quale prima tappa, analizzarlo dall’interno e in un confronto che tenesse conto solo dei suoi interlocutori più immediati, senza troppo allargarsi per non tornare a confondere il quadro. A questo ci siamo limitati in questa fase dello studio, tenendo conto anche qui, beninteso, dei limiti temporali – fortunatamente! – imposti da un dottorato di ricerca.

Resta da dire comunque che verso l’opera di tutti i tre studiosi ora menzionati, Perczel, Golitzin e Pinggéra, siamo ampiamente debitori: al primo, per aver saputo guardare il testo dionisiano dal punto di vista dell’origenismo del VI secolo, e aver indicato i testi da leggere e le piste da battere

per inoltrarsi in questa direzione; al secondo, per la geniale e simpatetica (e rara) capacità di comprendere il *corpus* dionisiano come tutto organico, incardinato nella liturgia e nella presenza di Cristo sull'altare nella sinassi; al terzo, per aver saputo studiare il *Libro di Ieroteo* con una tale chiarezza da poter divinare a colpo sicuro, pur senza disporre del testo siriano di Dionigi, tutti i punti di contatto tra questo e il *Libro*, tanto da fornire a una successiva ricerca, qual è stata la nostra, una serie di elementi già pronti, che bastava soltanto mettere in ordine dopo aver acquisito la conoscenza della versione di Sergio.

Chiude l'opera un *quinto capitolo*, o meglio una quinta sezione comprendente un indice selettivo greco-siriano, concepito non soltanto nella speranza di fornire un nuovo ausilio allo studio delle tecniche di traduzione, ma anche come supporto all'ulteriore studio concettuale del testo dionisiano; seguono un indice dei nomi propri e un indice ragionato dei luoghi biblici, nel quale si discutono sinteticamente le strategie di volta in volta messe in atto da Sergio nei riguardi delle citazioni dionisiane dalla Scrittura.

Ringraziamenti

In rigoroso ordine alfabetico, tengo a ringraziare calorosamente per lo meno alcuni di coloro che in questi tre anni, con il loro sostegno affettivo, morale e intellettuale, hanno contribuito a fare dei miei giorni una gioia dello spirito.

Ringrazio Giorgio Agamben, per la fiducia e l'amichevole stima che mi ha concessa senza quasi conoscermi, e soprattutto per il tacito magistero che, attraverso i suoi libri, ha esercitato su di me. L'insostituibile amicizia di Vittorio Berti, comunione di studi che è da sempre comunione di vita, anche se lui è un riccio e io una volpe, è stata maestra di metodo, di concretezza e di amore per la vita vera.

Il mio debito morale e intellettuale nei confronti del prof. Paolo Bettiolo, negli ultimi tempi tra l'altro lettore fin troppo diligente dei miei scritti, è incalcolabile e trascende di gran lunga le parole di questo minimo ringraziamento incipitario. Basti qui accennarvi.

Ringrazio Maurizio Bosio perché ha ancora pazienza, e perché in certi momenti mi ha semplicemente permesso di andare avanti.

Grazie al professor Alberto Camplani, per aver voluto la mia collaborazione nell'impresa editoriale di Adamantius, permettendomi così di fare questa importante esperienza.

Un ringraziamento ad Andrea Celli, per aver avuto la pazienza di correggere le mie povere traduzioni dall'arabo.

Sabino Chialà, presenza gioiosa e sorridente, mi ha permesso di iniziare a pubblicare in età fin troppo precoce, e con poche parole mi ha donato grandi insegnamenti.

A Emanuele Coccia devo gli infiniti stimoli di lunghe (ma troppo rare!) conversazioni tra Parigi, Venezia e Milano, e un'amicizia intellettuale dalle cui occasioni esco ogni volta leggero ed esilarato.

Grazie a Cristina D'Ancona, per la contagiosa simpatia con cui coinvolge i giovani ad addentrarsi negli impervi studi neoplatonici; per le belle giornate del GRAL nel 2008; e per la fiducia con cui mi ha voluto far carico di un bel progetto editoriale.

Devo un ringraziamento a Ysabel De Andia per l'amicizia di cui mi ha onorato, per l'ospitalità nella sua casa parigina, dove abbiamo avuto lunghe e appassionanti discussioni su Dionigi, e per le passeggiate musicali al Marais.

Penso che Paul Géhin non immagini quanto devo alla sua generosissima ospitalità, che mi ha fatto sentire a casa nella sezione greca dell'IRHT, in rue Cardinal Lemoine a Parigi: qui sono stato

accolto calorosamente per quasi un anno avendo liberamente a disposizione ogni meraviglia, manoscritta e stampata – pur essendo un semplice lettore; sono stati mesi di lavoro intensissimo e in ogni senso decisivi. Grazie per questo anche a tutto il personale della section grecque – in particolare a Pierre Augustin, André Binggéli, Anne Boud'hors, Muriel Debié e Jacques-Hubert Sautel.

A Jocelyn Groisard, anche se lui lo negherebbe, devo davvero la mia conoscenza del siriano: solo nei magnifici ateliers “autogestiti” del mercoledì mattina, alla Sorbonne, ho veramente imparato a rispettare questa lingua esercitando una qualche serietà nel suo studio. La quiete e il meticoloso rigore di Jocelyn, applicati a tutti gli aspetti della vita, sono per me un autentico modello etico. Gli sono grato delle lunghe giornate parigine trascorse nella sua bella casa, e del dono della sua magnifica tesi.

Grazie a Matyás Havrda per avermi dato l'opportunità di contribuire all'incontro praghese su Dionigi, a cui rimpiango ancora di non aver potuto partecipare di persona.

Il professor Hugonnard-Roche merita un ringraziamento speciale per le belle ore ricche di scoperte fatte direttamente sui manoscritti alle sue conférences dell'École Pratique, e per la benevolenza e l'eleganza con cui ha tollerato i miei entusiasmi e li ha saputi mettere a frutto, offrendomi un inestimabile e accuratissimo supporto scientifico per la preparazione non solo di questa tesi ma anche di altre pubblicazioni.

Ringrazio poi Grigory Kessel, anzitutto per la pazienza con cui sopporta i miei ritardi epistolari, e per l'attenzione, davvero inconsueta, che riserva alla sirianistica italiana.

Daniel King, pur essendo già un maestro, non ha esitato a porsi su un piano di parità con me coinvolgendomi in un entusiasmante scambio di idee.

Sono lieto di aver conosciuto Adam McCollum, e lo ringrazio del suo entusiasmo per gli studi semitici e della generosità con cui ha fatto fare al suo libro un viaggio transoceanico per raggiungermi.

A David Michelson devo la prima intuizione di un possibile legame tra Dionigi e Filosseno, nei giorni di Granada. Gli sono grato di avermi messo a disposizione la sua dissertazione inedita e altri suoi lavori per approfondire quel primo baluginio.

Olivier Munnich è stato un delizioso ospite, nei suoi seminari pomeridiani a Parigi, per i miei primi balbettanti tentativi di formulare qualche idea su Sergio traduttore.

La collegialità di István Perczel è stata impagabile da ogni punto di vista, per la generosità nel mettermi a disposizione materiali per lo studio e per il disinteressato amore per la scienza, che gli permette di essere lieto del fatto che qualcuno sostenga opinioni del tutto opposte alle sue.

Anche nei confronti del prof. Lorenzo Perrone ho un debito umano e culturale di tale portata che resterà, ahimé e per fortuna, irrimediabilmente insolvibile. La fiducia calorosa nei giovani, la sollecitudine generosa per gli amici e gli allievi, il rigore morale che è tutt'uno con quello intellettuale ne fanno per me un imprescindibile punto di riferimento affettivo, oltre e ancor più che scientifico.

Ringrazio Marcel Pirard per avermi messo a disposizione i risultati ancora inediti della sua edizione critica dell'Isacco greco.

Grazie a Eliana Stori per la sua assidua presenza alle mie tormentate e involute lezioni su Ieroteo.

David Taylor, che non ho potuto frequentare quanto avrei voluto, mi ha accolto come una vecchia conoscenza e senza indugi mi ha guidato per un giorno soltanto, ma per me memorabile, a scoprire le meraviglie di Oxford.

Grazie a Daniele Tripaldi per la sua ospitalità bolognese e per la travolgente onda di erudizione che in ogni conversazione riversa su di me, arricchendo enormemente le mie prospettive.

Grazie infine a John Watt per la lussuosa accoglienza a Cardiff, e per aver dato, a me così giovane, l'occasione di recare un contributo all'importante simposio sulla traduzione.

Questo lavoro è dedicato a Lorenza.

Sigle e abbreviazioni.

1. Opere di Dionigi

DN	De Divinis Nominibus
CH	De Coelesti Hierarchia
EH	De Ecclesiastica Hierarchia
MT	De Mystica Theologia
Ep	Epistulae
Gr	Testo greco (secondo <i>PTS</i> 33 e 36)
Sg	Traduzione di Sergio

2. Collezioni

ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum
BO	Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana
CAG	Commentaria in Aristotelem Graeca
CCSL	Corpus Christianorum Series Latina
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
GNO	Gregorii Nysseni Opera
MGH	Monumenta Germaniae Historica
PG	Patrologia Graeca
PO	Patrologia Orientalis
PTS	Patristische Texte und Studien
SC	Sources Chrétiennes
TU	Texte und Untersuchungen

3. Riviste, dizionari e atti di convegni

<i>AAST</i>	Atti dell' Accademia delle Scienze di Torino
<i>AHC</i>	Annuaire historiae conciliorum
<i>ANRW</i>	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt

<i>ANSP</i>	Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa
<i>AS</i>	Aramaic Studies
<i>ASE</i>	Annali di Storia dell'Esegesi
<i>BZ</i>	Byzantinische Zeitschrift
<i>CCO</i>	Collectanea Christiana Orientalia
<i>DHGE</i>	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique
<i>DOP</i>	Dumbarton Oaks Papers
<i>DPA</i>	Dictionnaire des philosophes antiques II, Paris 1994
<i>DSp</i>	Dictionnaire de Spiritualité
<i>JBL</i>	Journal of Biblical Literature
<i>JECS</i>	Journal of Early Christian Studies
<i>LM</i>	Le Muséon
<i>NAWG.PH</i>	Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse
<i>OC</i>	Oriens Christianus
<i>OCA</i>	Orientalia Christiana Analecta
<i>OChr</i>	Orientalia Christiana
<i>OCP</i>	Orientalia Christiana Periodica
<i>Osy</i>	Orient Syrien
<i>ParO</i>	Parole de l'Orient
<i>PBSR</i>	Papers of the British School at Rome
<i>REA</i>	Revue d'Études Augustiniennes
<i>REB</i>	Revue des Études Byzantines
<i>REG</i>	Revue des Études Grecques
<i>ROC</i>	Revue de l'Orient Chrétien
<i>RTSFR</i>	Rivista Trimestrale di Studi Filosofici e Religiosi
<i>SacE</i>	Sacris Erudiri
<i>Schol</i>	Scholastik
<i>SP</i>	Studia Patristica
<i>SVTQ</i>	St. Vladimir's Theological Quarterly
<i>TRE</i>	Theologische Realenzyklopädie
<i>ZDMG</i>	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
<i>ZKT</i>	Zeitschrift für katholische Theologie

Bibliografia

1. FONTI

A. Dionigi Areopagita:

Edizioni (integrali o parziali) del testo greco:

- PG III, (riproduttore il testo stabilito da B. CORDIER, secondo l'edizione a stampa veneziana, 1755).
- DENYS L'ARÉOPAGITE, *La hiérarchie céleste*, intr. di R. ROQUES, ed. di G. HEIL, trad. e note di M. DE GANDILLAC, SC 58, Paris 1958 (poi 58b, Paris 1970).
- B. R. SUCHLA, G. HEIL, A. M. RITTER, *Corpus Dionysiacum I*, PTS 33, Berlin-New York 1990.
- G. HEIL, A. M. RITTER, *Corpus Dionysiacum II*, PTS 36, Berlin-New York 1991.

Per la versione siriana di Sergio il seguente ms:

- Syn. Syr. 52 (M. D. GIBSON-A. S. LEWIS, *Catalogue of the Syriac Mss in the Convent of St. Catherine of Mount Sinai*, London 1894, p. 51).

Traduzioni, integrali o parziali:

- DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere. Gerarchia celeste-Gerarchia ecclesiastica-Nomi divini-Teologia mistica-Lettere*, trad. di P. SCAZZOSO, intr., pref., parafrasi e note e indici di E. BELLINI, Milano 1981 (rist. DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, a c. di Piero SCAZZOSO ed E. BELLINI, intr. di G. REALE, saggio integrativo di C. M. MAZZUCCHI, Milano 2009).
- PS. DIONIGI L'AREOPAGITA, *Gerarchia celeste. Teologia mistica. Lettere*, intr., trad. e note di S. LILLA, Roma 1986, 1993².
- PSEUDO-DIONIGI L'AREOPAGITA, *La gerarchia ecclesiastica*, intr., trad. e note di S. LILLA, Roma 2002. (=LILLA 2002)
- PSEUDO-DIONYSIUS, *The Complete Works*, Trans. by C. LIUBHEID, notes by P. ROREM, New York 1987.

B. Altre fonti

‘Abdišo bar Brika

-*Carmen Ebedjesu metropolitae Sobae et Armeniae continens catalogum librorum omnium ecclesiasticorum*, in BO III/1, p. 3-362.

Bar Ebreo

-BUDGE E.A.W., *Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics or “The Book of Medicines”*, The Syriac Text Edited from a Rare Manuscript with an English Translation, London 1913.

-BUDGE E. A. W., *The Chronography of Gregory abu’l Faraj, son of Aaron, the Hebrew Physician, commonly known as Bar Hebraeus, being the first Part of his political history of the world*, Translated from the Syriac, 2 vols. Oxford 1932.

Basilio di Cesarea

-*Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani*, testo, trad. e comm. a c. di M. NALDINI, «Biblioteca patristica» 3, Firenze 1984.

Cassiodoro

-*Cassiodori Senatori Institutiones*, ed. R. A. B. MYNORS, Oxford 1937, 1961².

-*Magni Aurelii Cassiodori Variarum libri 12. De anima*, ed. Å. J. FRIDH, J. W. HALPORN, CCSL 96, Turnhout 1973.

Cronaca ad annum 846 pertinens

-*Chronica minora II*, ed. E. W. BROOKS, CSCO 3, Louvain 1904 (textus), interpretatus est I. B. CHABOT CSCO 4, Louvain 1955 (versio).

Cirillo di Scitopoli:

-SCHWARTZ E., *Kyrillos von Skythopolis*, TU 49/2, Leipzig 1939.

Damascio

-*Damascius. The Philosophical History*, text with translation and notes by P. ATHANASSIADI, Athens 1999.

Efrem Siro

-*Efrem il Siro. Inni sul Paradiso*, intr., trad. e note di I. DE FRANCESCO, «Lecture cristiane del primo millennio» 39, Milano 2006.

Elia di Dara

-*Vita Iohannis episcopi Tellae*, in *Vitae Virorum apud Monophysitas celeberrimorum*, ed. E.W. Brooks, CSCO 7, Parisiis 1907 (textus); CSCO 8, Parisiis 1907 (versio).

Evagrio Pontico

-FRANKENBERG W., *Euagrius Ponticus*, «Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-Hist. Klasse, Neue Folge» XIII/2, Berlin 1912. (=FRANKENBERG 1912)

-VITESTAM G., *Seconde partie du traité qui passe sous le nom de « La Grande Lettre d'Évagre le Pontique à Mélanie l'Ancienne »*, publiée et traduite d'après le manuscrit du British Museum Add. 17192, «Scripta minora regiae societatis humaniorum litterarum lundensis» 3, Lund 1963-1964.

-*Évagre le Pontique. Traité Pratique ou le Moine*, 2 voll., introduction par A. et C. GUILLAUMONT, SC 170-171, Paris 1971.

-*Les six centuries des 'Képhalaïa gnostica' d'Évagre le Pontique*, versions syriaques et trad. par A. GUILLAUMONT, PO 28, Paris 1958. [=GUILLAUMONT 1958]

-*Evagrio Pontico. Per conoscere lui*, intr., trad. e note a cura di P. BETTIOLO, collana «Padri orientali», Bose 1996.

-*Evagrio Pontico. Lo scrigno della sapienza*, intr., trad. dal siriano e note a cura di P. BETTIOLO, «Testi dei Padri della Chiesa» 30, Bose 1997.

-*Saint Basile. Correspondance. Lettres I-C*, texte établi et traduit par Y. COURTONNE, Paris 1957, 22-37 (=Epistula Fidei di Evagrio)

Filosseno di Mabbug

-*Letter of Mar Xenaias of Mabûg to Abraham and Orestes, Presbyters of Edessa, Concerning Stephen Bar Sudaili the Edessene*, in FROTHINGHAM 1886, 28-48.

-*Philoxène de Mabbog. Lettre aux moines de Senoun*, ed. A. DE HALLEUX, CSCO 231, Louvain 1963 (textus), CSCO 232, 1963 (versio).

-*Sancti Philoxeni episcopi Mabbugensis dissertationes decem de uno e sancta trinitate incorporato et passo (Memre contra Ḥabib)*, ed. et trad. par M. BRIERE, PO 15, Turnhout 1920 (I-II); par M.

BRIERE et F. GRAFFIN, PO 38.3, Turnhout 1977 (III-V); par M. BRIERE et F. GRAFFIN, PO 39.4, Turnhout 1979 (VI-VIII); par M. BRIERE et F. GRAFFIN, PO 40.2, Turnhout 1980 (IX-X).

-*Philoxeni Mabbugensis tractatus tres de trinitate et incarnatione*, ed. A. A. VASCHALDE, CSCO 9, Lovanii 1907 (textus), CSCO 10, Lovanii 1907 (versio).

-*La lettre à Patricius de Philoxène de Mabboug*, édition critique du texte syriaque et trad. française par R. LAVENANT, PO 30/5, Paris 1963.

-*Philoxène de Mabbog. Commentaire du prologue johannique (Ms. Br. Mus. Add. 14, 534)*, édité et traduit par A. DE HALLEUX, CSCO 380, Louvain 1977 (textus), CSCO 381, Louvain 1977 (versio).

Fozio

-*Photius. Bibliothèque, tome IV (« codices » 223-229)*, texte établi et traduit par R. HENRY, Paris 1965.

Galeno

-*Galien. Tome I. Introduction générale. Sur l'ordre de ses propres livres. Sur ses propres livres. Que l'excellent médecin est aussi philosophe*, texte établi, traduit et annoté par V. BOUDON-MILLOT, «Collection des Universités de France», Paris 2007.

-*Galien. Traités philosophiques et logiques*, tradd. inédites par P. PELLEGRIN, C. DALIMIER et J.-P. LEVET. Intr. par P. PELLEGRIN, Paris 1998. (=Galien. Traités)

Giovanni Filopono

-*Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum libros tres priores commentaria*, ed. G. VITELLI, CAG 16, Berlin 1887.

-*Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum libros quinque posteriores commentaria*, ed. G. VITELLI, CAG 17, Berlin 1888.

-*Iohannes Philoponus. De Aeternitate mundi contra Proclum*, ed. H. RABE, Lipsiae 1899.

Giustiniano

-*Edictum contra Origenem (=Epistula ad Menam)*, in SCHWARTZ E., *Collectio Sabbaitica contra Acephalos et Origenistas destinata*, ACO III, 189-214 (=MANSI IX, 488-533; PG 86, 945-989).

Gregorio di Nazianzo

-*Grégoire de Nazianze. Discours 42-43*, intr., texte critique, trad. et notes par J. BERNARDI, SC 384, Paris 1992.

Gregorio di Nissa

-*Sancti Gregorii Nysseni De anima et resurrectione*, in PG 46, cc. 11-160.

-*Sancti Gregorii Nysseni De hominis opificio*, in PG 44, cc. 123-256.

-*Gregorio di Nissa. L'uomo*, intr. trad. e note a c. di B. Salmona, Roma 1982.

Ḥunayn Ibn Ishāq

-BERGSTRÄSSER G., *Ḥunain ibn Iṣḥāq. Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*, zum ersten Mal herausgegeben und übersetzt von G. BERGSTRÄSSER «Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes» 17, Wiesbaden 1925. [=BERGSTRÄSSER 1925]

Ibn 'Abī Uṣaybi'ah

-*Ibn Abī Uṣaybi'a (d. 1270). 'Uyūn al-anbā' fī taqabāt al-atibbā'*, I, ed. A. Müller, Cairo 1882.

Ieroteo

-*The Book which is Called the Book of the Holy Hierotheos, with Extracts from the Prolegomena and Commentary of Theodosios of Antioch and from the "Book of Excerpts" and Other Works of Gregory Bar-Hebraeus*, edited and translated by Fred Shipley MARSH, London 1927.

Innocenzio di Maronea

-*Epistula ad Thomam presbiterum Thessalonicensem de collatione cum severianis habita*, ACO IV, 2, 169-184.

Isacco di Ninive

-*Mar Isaacus Ninivita de perfectione religiosa*, quam edidit Paulus Bedjan, P.C.M. (Lazarista), Parisiis-Lipsiae 1909. (=BEDJAN 1909).

Liber Graduum

-*Liber Graduum*, ed. M. Kmosko, *Patrologia Syriaca* III, Paris 1926 (=Kmosko 1926).

-*The Book of Steps. The Syriac Liber Graduum*, translated, with an introduction and notes by R. A. Kitchen and M. F. G. Parmentier, Kalamazoo 2004.

Liber Pontificalis

-*Liber Pontificalis (pars prior)*, ed. Th. MOMMSEN, MGH (Gesta pontificum romanorum I, 1), Berlin 1898 (rist. München 1982).

-*Le Liber Pontificalis*. Texte introduction et commentaire par l'Abbé L. DUCHESNE, Paris 1981 (réimpr. conforme à l'éd. de 1955-1957).

Liberato di Cartagine

-*Breviarium causae Nestorianorum et Eutylianorum*, in ACO II, 5, p. 98-141.

Origene

-*Origenes Werke. De principiis (Περὶ ἀρχῶν)*, ed. P. KOETSCHAU, GCS 22, Leipzig 1913.

-*Origène. Traité des principes (peri archôn)*. Traduction de la version latine de Rufin avec un dossier annexe d'autres témoins du texte, par M. HARL, G. DORIVAL, A. LE BOULLUEC, Paris 1976.

Proclo:

-*Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. DIEHL, 3 voll., Lipsiae 1903, 1904, 1906.

-PROCLUS, *The Elements of Theology*, ed. with transl., intr. and comm. By E. R. DODDS, Oxford 1963².

-PROCLO, *I Manuali (Elementi di Fisica, Elementi di teologia)*. *I testi magico-teurgici*; MARINO DI NEAPOLI, *Vita di Proclo*, trad., pref., note e indici di C. FARAGGIANA DI SARZANA, saggio introd. di G. REALE, Milano 1985.

-*Procli Commentaria in Platonis Parmenidem*, in *Procli Philosophi Platonici Opera inedita*, pars tertia, ed V. COUSIN, Parisiis 1864 (rist. Hildesheim 1961, 1979).

-*Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, transl. by G. R. MORROW and J. M. DILLON, with intr. and notes by J. M. DILLON, Princeton 1987.

-*Procli Diadochi In Platonis Rempublicam commentaria*, ed. G. KROLL, 2 voll., Lipsiae 1899.

-PROCLO, *Commento alla Repubblica di Platone*, saggio introduttivo, trad. e comm. di M. ABBATE, pref. di M. VEGETTI, Milano 2004.

Ps.-Cesario

Pseudo-Kaisarios. Die Erotapokriseis, erstmals vollständig herausgegeben von R. RIEDINGER, GCS, Berlin 1989.

Ps.-Macario

-*Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, ed. H. DÖRRIES, E. KLOSTERMANN, M. KRÖGER, PTS 4, Berlin 1964. (collezione II)

-*Makarios/Symeon. Reden und Briefe: die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B)*, ed. e trad. H. BERTHOLD, GCS, Berlin 1973. (collezione I)

-STROTHMANN W., *Die syrische Überlieferung der Schriften des Makarios*, 2 voll., Göttinger Orientforschungen I, Syriaca 22, Wiesbaden 1981.

Sergio di Reš'aynā:

-SHERWOOD P., "Mimro de Serge de Rešayna sur la vie spirituelle" *Osy* 5, 1960, pp. 433-457; *Osy* 6, 1961, pp. 95-115 e 121-156. (=SHERWOOD 1960-1961)

-SERGIO DI RESH'AYNA, *Trattato sulla vita spirituale*, introduzione, traduzione dal siriano e note a cura di E. FIORI, «Testi dei Padri della Chiesa» 93, Bose 2008. (=FIORI 2008a)

-FIORI E., «L'épitomé syriaque du traité *Sur les causes du tout* d'Alexandre d'Aphrodise attribuée à Serge de Reš'aynā: édition et traduction», *LM* 123, 2010 (in corso di stampa). (=FIORI 2010a).

Severo di Antiochia

-*A Collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts*, 2 voll., ed. and transl. by E. W. BROOKS, PO 12, Paris 1919, p. 163-342; PO 14, Paris 1920, 1-310.

Siriano

-*Syriani in Metaphysica Commentaria*, ed. G. Kroll, CAG 6/2, Berlin 1902.

Vita anonima di Giovanni bar Aftonia

-*Histoire de Jean bar Aphthonia*, ed. et trad. par F. NAU, *ROC* 7, 1902, 97-135.

Zaccaria retore

-*Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscrpita*, ed. E. W. BROOKS, t. I, CSCO 83, Louvain 1919, 1953² (textus); t. II, CSCO 84, Louvain 1919, 1953² (textus); t. I, CSCO 87, Louvain 1924, 1965² (versio); t. II, CSCO 88, Louvain 1924, 1965².

-*Zacharie le Scholastique. Vie de Sévère*, textes syriaques publiés, traduits et annotés par M.-A. KUGENER, PO II/1, Paris 1907.

2. STUDI

- ANDRADE 2009 ANDRADE N. J., «The Syriac Life of John of Tella and the Syriac frontier *politeia*», *Hugoye* 12, p. 199-234.
- ARTHUR 2008 ARTHUR R., *Pseudo-Dionysius as Polemicist. The Development and Purpose of the Angelic hierarchy in Sixth Century Syria*, Aldershot 2008.
- BALDWIN 1984 BALDWIN B., «Beyond the House Call: Doctors in Early Byzantine History and Politics», *DOP* 38, 1984, p. 15-19.
- BARDENHEWER 1932 BARDENHEWER O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Band 5., Freiburg im Breisgau 1932.
- BAUM 2001 BAUM A. D., *Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum*, Tübingen 2001.
- BAUMSTARK 1894 BAUMSTARK A., *Lucubrationes syro-graecae*, Leipzig 1894.
- BAUMSTARK 1922 BAUMSTARK A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922 (rist. Berlin 1968).
- BEIERWALTES 1979 BEIERWALTES W., *Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1965, 1979², trad. it. *Proclo. i fondamenti della sua metafisica*, intr. di G. REALE, trad. di N. SCOTTI, Milano 1988, 1990².
- BELOW 1953 BELOW K.-H., *Der Arzt im römischen Recht*, München 1953.
- BERTHELOT 1888 BERTHELOT M., *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris 1888.
- BETTILOLO 1999 Bettiololo P., «Adamo in Eden e la liturgia celeste», in AA. VV., *Mistica e ritualità: mondi inconciliabili?*, Padova 1999, p. 274-305.
- BETTILOLO 2003 «Dei casi della vita, della pietà e del buon nome. Intorno ai 'detti' siriaci di Menandro», in M. T. FUNGHI (ed.) *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, Firenze 2003, p. 83-103.
- BETTILOLO 2005 BETTILOLO P., «Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria» in C. D'ANCONA (ed.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, vol. I, Torino p. 48-100.
- BETTILOLO 2009 BETTILOLO P., «Discernimento dei pensieri e conoscenza del cuore. Natura e sovrannatura nell'insegnamento di Evagrio Pontico», *Rivista di Storia del Cristianesimo* 6, 2009, p. 43-63.
- BEULAY 1987 BEULAY R., *La lumière sans forme*, Chevetogne 1987.
- BEULAY 2005 BEULAY R., «Quelques axes dans l'enseignement de Denys chez les mystiques syro-orientaux, et leur continuité possible en mystique musulmane», dans *Les syriaques transmetteurs de civilisations: l'expérience*

de Bilâd al-Shâm à l'époque omeyyade (Patrimoine syriaque, Actes du colloque IX, Damas 13-15 avril 2004), Antelias 2005, p. 97-106.

- BHAYRO 2005 BHAYRO S., «Syriac Medical Terminology: Sergius' and Galen's Pharmacopia», *AS* 3, 2005, p. 147-165 .
- BLOCKLEY 1980 BLOCKLEY R. C., «Doctors as Diplomats in the Sixth Century AD», *Florilegium* 2, 1980, p. 89-100.
- BLUM 1979 BLUM G.G., «Vereinigung und Vermischung. Zwei Grundmotive christlich-orientalischer Mystik», *OC* 63, 1979, p. 41-60.
- BOUDON-MILLOT/POUDERON 2005 BOUDON-MILLOT V., POUDERON B. (edd.), *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, Paris 2005.
- BROCK 1977 BROCK S.P., «Greek into Syriac and Syriac into Greek», *JSA* 3, 1977, p. 406-422 (rist. in *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, II)
- BROCK 1979 Brock S.P., «Aspects of Translation Technique in Antiquity», *GBRS* 20, 1979, p. 69-87 (rist. in *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, III)
- BROCK 1981 Brock S.P., «The Conversations of the Syrian Orthodox under Justinian (532)», *OCP* 47, 1981, p. 87-121.
- BROCK 1982 BROCK S.P., «From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning», in N. GARSOÏAN et al. (edd.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington 1982, p. 17-32 (rist. in *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, V).
- BROCK 1983 BROCK S.P., «Towards a History of Syriac translation Technique», in R. LAVENANT (ed.), *III^e Symposium Syriacum. Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures, Goslar 7-11 September 1980*, Roma 1983 (=OCA 221), p. 1-14 (rist. in *Studies in Syriac christianity*, X).
- BROCK 1984 BROCK S.P., *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London 1984.
- BROCK 1992a BROCK S.P., *Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology*, Aldershot 1992.
- BROCK 1992b Brock S.P., *The Luminous Eye. The spiritual world vision of Saint Ephrem*, Kalamazoo 1992, trad. it. *L'occhio luminoso. La visione spirituale di Sant'Efrem*, a cura di M. CAMPATELLI e M. NIN, Roma 1999.
- BROCK 1995 BROCK S., *Catalogue of Syriac Fragments (New Finds) in the Library of the Monastery of St. Catherine, Mount Sinai*, Athens 1995.
- BROX 1969 BROX N., «Patristische Pseudepigraphie», in T. MICHAELS (ed.) *Heuresis. Festschrift A. Rohrer*, Salzburg 1969, p. 57-61.

- BROX 1975 BROX N., *Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie*, Stuttgart 1975.
- BROX 1977 BROX N. (ed.), *Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Literatur*, Darmstadt 1977.
- BUNGE 2009 BUNGE G., «Encore une fois: Hénade ou Monade? Au sujet de deux notions-clés de la terminologie technique d'Évagre le Pontique», *Adamantius* 15, 2009, p. 9-42.
- CATASTINI 1993 CATASTINI A., «4QXIIc: a proposito di alcune implicazioni di critica del testo (Osea 13,4)», in G. BUSI (ed.), *We-zo't le-Angelo. Raccolta di studi giudaici in memoria di Angelo Vivian*, Bologna 1993, p. 119-25.
- CHESNUT 1976 CHESNUT R., *Three monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Serug*, Oxford 1976.
- COHN-HAFT 1956 COHN HAFT , *The Public Physicians of Ancient Greece*, Northampton, Mass., 1956.
- CONSTANTELOS 1968 CONSTANTELOS D. J., *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, New Brunswick 1968.
- CORSINI 1959 CORSINI E., «La questione areopagitica. Contributi alla cronologia dello Pseudo-Dionigi», *AAST* 93 (1958-59), p. 128-227.
- CORSINI 1962 CORSINI E., *Il trattato De divinis nominibus e i commentari neoplatonici al Parmenide*, Torino 1962.
- DALEY 1995 DALEY B., «What did 'Origenism' Mean in the Sixth Century?», in G. DORIVAL – A. LE BOULLUEC (edd.), *Origeniana sexta. Origène et la Bible/Origen and the Bible (Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 août – 3 septembre 1993)*, Leuven 1995, p. 627-638.
- DE ANDIA 1996 DE ANDIA Y., *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden-New York-Köln 1996.
- DE HALLEUX 1963 DE HALLEUX A., *Philoxène de Mabboug. Sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain 1963.
- DEVREESSE 1945 DEVREESSE R., *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, Paris 1945
- DIEKAMP 1899 DIEKAMP F., *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Konzil*, Münster 1899.
- DIEKAMP 1938 DIEKAMP F., *Analecta Patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik (=OCA 117)*, Roma 1938.

- DILLON-WARE 2007 KLITENIC WARE S., DILLON J., *Dionysios the Areopagite and the neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes*, Aldershot 2007.
- DÖRRIES 1941 DÖRRIES H., *Symeon von Mesopotamien. Die berlieferung der messalianischen 'Makarios'-Schiften*, TU 55, Leipzig 1941.
- DRAGUET 1924 DRAGUET R., *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Louvain 1924.
- DUCHESNE 1925 DUCHESNE L., *L'Église au VI^e siècle*, Paris 1925.
- FATTI 2001 FATTI F., *L'edilizia filantropica cristiana nell'oriente tardoantico (secoli IV-VI)*. Vol. I, Parte I: *Studio storico*; Vol. II, Parte II: *Repertorio*, Tesi di dottorato – Università degli Studi di Torino, XIII ciclo (1998-2001).
- FIEY 1968 FIEY J.-M., *Assyrie chrétienne. Bét Garmāi, Bét aramāyé et māišan nestoriens*, vol. III, Beyrouth 1968.
- FIEY 1993 FIEY J.-M., *Pour un Oriens Christianus Novus. Répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux*, Beirut 1993.
- FIORI 2008b FIORI E., recensione di ARTHUR 2008, *ASE* 25/2, p. 216-220.
- FIORI 2009 FIORI E., «'È lui che mi ha donato la conoscenza senza menzogna' (Sap 7, 17). Origene, Evagrio, Dionigi e la figura del maestro nel Discorso sulla vita spirituale di Sergio di Reš'aynā», *Adamantius* 15, 2009, p. 43-59.
- FIORI 2010b FIORI E., «Elementi evagriani nella traduzione siriana di Dionigi l'Areopagita: la strategia di Sergio di Reš'aynā», *ASE* 27, 2010 (in corso di stampa).
- FIORI 2010c FIORI E., «Mélange eschatologique et 'condition spirituelle' de l'intellect dans le *corpus dionysiacum* syriaque. Un cas remarquable de divergence entre le corpus dionysien grec et sa traduction par Serge de Reš'aynā», *Aram* 22, 2010 (in corso di stampa).
- FREND 1972 FREND W. H. C., *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge 1972.
- FROTHINGHAM 1886 FROTHINGHAM A. L. *Stephen bar Sudhaili the Syriac Mystic (c.500 A. D.) and the Book of Hierotheos on the Hidden Treasure of Divinity*, Leyden 1886.
- FURLANI 1922 FURLANI G., "Sul trattato di Sergio di Rêsh'aynâ circa le Categorie" *RTSFR* III, 1922, p. 135-172.
- FURLANI 1923 FURLANI G., "Il trattato di Sergio di Rêsh'aynâ sull'universo", *RTSFR* IV, p. 1-22.
- FURLANI 1925 FURLANI G., «Un trattato di Sergio di Rêš'aynâ sopra il genere, le specie e la singolarità» *Raccolta di scritti in onore di Giacomo Lumbroso (1844-1925)*, Milano 1925, p. 36-44.

- FURLANI 1926 FURLANI G., «Due scolii filosofici attribuiti a Sergio di Teodosiopoli (Rîš‘ayna)» *Aegyptus* VII, 1926, p. 139-145.
- GEHIN 2006 GEHIN P., «Manuscrits synaitiques dispersés I : les fragments syriaques et arabes de Paris», *OC* 90, 2006, p. 23-43.
- GEHIN 2009 GEHIN P., «Fragments patristiques syriaques des nouvelles découvertes du Sinaï», *CCO* 6, 2009, p. 67-93.
- GEHIN 2010 GEHIN P., «D’Égypte en Mésopotamie: la réception d’Évagre le Pontique dans les communautés syriaques» in F. JULLIEN (ed.), *Les Monachismes d’Orient : Images – Echanges – Influences (actes du colloque international, 11 juin 2008)*, in corso di stampa.
- GENEQUAND 2001 GENEQUAND CH., *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*, Leiden 2001.
- GERSH 1978 GERSH S., *From Iamblichus to Eriugena: an Investigation of the Prehistory and evolution of the Pseudo-Dionysian tradition*, Leiden 1978; trad. it. *Da Giamblico a Eriugena. Origini e sviluppi della tradizione pseudo-dionisiana*, ed. italiana a cura di M. LEONE e CH. HELMIG, Bari 2009.
- GOLITZIN 1990 GOLITZIN A., “‘On the Other Hand’. A Response to Fr. Paul Wesche’s Recent Article on Dionysius in *St. Vladimir’s Theological Quarterly* Vol. 33, No. 1”, *SVTQ* 34, 1990, p. 205-223.
- GOLITZIN 1994a GOLITZIN A., «Hierarchy vs. Anarchy? Dionysius Areopagita, Symeon the New Theologian, Niceta Stethatos and their Common Roots in Ascetical Tradition», *SVTQ* 38, 1994, pp. 131-179.
- GOLITZIN 1994b GOLITZIN A., *Et introibo ad altare Dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*, Thessaloniki 1994.
- GOLITZIN 1999 GOLITZIN A., «‘Suddenly’, Christ: The Place of Negative Theology in the Mystagogy of Dionysius Areopagites». Letto come “forthcoming in *Mystics: Presence and Aporia*, edd. M. KESSLER and C. SHEPHERD, University of Chicago Press”, pagina web www.marquette.edu/maqom/Suddenly
- GOLITZIN 2001 GOLITZIN A., «Revisiting the ‘Sudden’: Epistle III in the *Corpus Dionysiacum*», *SP* XXXVII, 2001, p. 482-491.
- GOLITZIN 2007 GOLITZIN A., «Dionysius Areopagites : a christian Mysticism ?», *Scrinium* 3, 2007, p. 128-179.

- GREATREX 2009 GREATREX G., «Le pseudo-Zacharie de Mytilène et l'historiographie syriaque au sixième siècle», in M. DEBIE (ed.), *L'historiographie syriaque*, Paris 2009, p. 33-55.
- GRIBOMONT 1957 GRIBOMONT J., «Le monachisme au IV^e siècle en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme», *SP II/TU 64*, Berlin 1957, p. 400-415.
- GRIBOMONT 1972 GRIBOMONT J., «Le dossier des origines du messalianisme», in J. FONTAINE et C. KANNENGISSER (edd.), *Epektasis. Mélanges J. Daniélou*, Paris 1972, p. 611-625.
- GRILLMEIER 1989 GRILLMEIER A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, vol II/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, unter Mitarbeit von TH. HAINTHALER, Freiburg i. B. 1989; trad. it., *Gesù il Cristo nella fede della chiesa, vol. II/2: la chiesa di Costantinopoli nel VI secolo*, a c. di V. GATTI Brescia 1999.
- GROISARD 2009 GROISARD J., *Le De mixtione d'Alexandre d'Aphrodise*, thèse de doctorat, École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses (Ve section), sous la direction de M. Philippe Hoffmann, soutenue le 3 juillet 2009.
- GUILLAUMONT 1960 GUILLAUMONT A., «Étienne bar Sudaïli», *DSp 4*, 1960, cc. 1481-1488.
- GUILLAUMONT 1962 GUILLAUMONT A., *Les 'Képhalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et Chez les Syriens*, Paris 1962.
- GUILLAUMONT 1996 GUILLAUMONT A., *Études sur la spiritualité de l'orient chrétien*, Bégrolles-en-Mauges 1996.
- GUILLAUMONT 2004 GUILLAUMONT A., *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, Paris 2004.
- HARB 1969 HARB P., «L'attitude de Philoxène de Mabboug à l'égard de la spiritualité 'savante' d'Évagre le Pontique», 1969, p. 135-155.
- HARL 1987 HARL M., «La préexistence des âmes dans l'oeuvre d'Origène», in L. LIES (ed.) *Origeniana quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongress, Innsbruck (Innsbruck, 2-6 September 1985)*, «Innsbrucker Theologische Studien» 19, Innsbruck-Wien 1987.
- HAUSAMMANN 2007 HAUSAMMANN S., *Von Gott reden, heisst: in Bildern reden. Mythologien und begriffliche Spekulationen im frühchristlichen und byzantinischen Weltbild und die Botschaft des Fünften Ökumenischen Konzils von 553*, Göttingen, 2007.

- HAUSHERR 1933 HAUSHERR I., «L'influence du 'Livre de Saint Hiérothée'», in Id., «De doctrina spirituali christianorum orientalium», *OChr* 30/86, 1933, p. 176-211.
- HAUSHERR 1935 HAUSHERR I., «L'erreur fondamentale et l'erreur du messalianisme», *OCP* 1, 1935, p. 328-360.
- HOHLWEG 1984 HOHLWEG A., «John Actuarius' *De methodo medendi* – on the New Edition», *DOP* 38, 1984, p. 121-133.
- HOMBERGEN 2001 HOMBERGEN D., *The Second Origenist Controversy. A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism*, Roma 2001.
- HONIGMANN 1925 HONIGMANN E., «Studien zur Notitia Antiochena» *BZ* 25, 1925, p. 60-88.
- HONIGMANN 1947 HONIGMANN E., «The Patriarchate of Antioch: a Revision of Le Quien and the Notitia Antiochena», *Traditio* 5, 1947, p. 135-161.
- HORNUS 1970 HORNUS J. -M., «Le Corpus Dionysien en syriaque», *POr* 1, 1970, p. 69-93.
- HUGONNARD-ROCHE 2004 HUGONNARD-ROCHE H., *La logique d'Aristote du grec au syriaque*, Paris 2004.
- HUGONNARD-ROCHE 2007 HUGONNARD-ROCHE H., «Platon en syriaque», comunicazione inedita, pagina web www.gral.unipi.it/doc/attiv_sett_2007/Hugonnard_Roche_Platon.pdf
- IRIGOIN 2007 IRIGOIN J., «Modes et méthodes de traduction du grec en arabe», in J. PFEIFFER, M. KROPP (edds.), *Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts. Proceedings of a Symposium held in Istanbul March 28-30, 2001*, «Beiruter Texte und Studien» 111, 2007, p. 85-91.
- JANSEN 2009 JANSEN T., *Theodor von Mopsuestia. De Incarnatione. Überlieferung und Christologie der griechischen und lateinischen Fragmente einschließlich Textausgabe*, PTS 65, Berlin 2009.
- JANSMA 1974 JANSMA T., «Philoxenus' Letter to Abraham and Orestes Concerning Stephen Bar Sudaili. Some Proposals with Regard to the Correction of the Syriac Text and the English Translation», *LM* 87, 1984, p. 79-86.
- KAMIL 1970 KAMIL M., *Catalogue of all the Manuscripts in the Monastery of St. Catharine on Mount Sinai*, Wiesbaden 1970.
- KING 2007 KING D., «Paul of Callinicum and his Place in Syriac Literature», *LM* 120, 2007, 327-349.
- KING 2008 KING D., *The Syriac Versions of the writings of Cyril of Alexandria. A Study in Translation Technique*, CSCO 626, Louvain 2008.

- KING 2010 KING D., «Alexander of Aphrodisias' *On the Principle of the Universe* in a Syriac Adaptation», *LM* 123, 2010 (in corso di stampa).
- KRÜGER 1966 KRÜGER P., «Johannes bar Aphtonija und die syrische Übersetzung seines Kommentars zum Hohen Liede», *OC* 50, 1966, p. 61-71.
- LAGARDE 1858 DE LAGARDE P., *Analecta syriaca*, Lipsiae 1858 (rist. Osnabrück 1967).
- LAURENT 1947 LAURENT V., «La notitia antiochena», *REB* 5, 1947, p. 67-89.
- LEBON 1909 LEBON J., *Le Monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcedoine jusqu'à la constitution de l'église jacobite*, Lovanii 1909.
- LEBON 1914 LEBON J., «Éphrem d'Amid», in *Mélanges d'histoire offerts à Charles Moeller*, vol. I, Paris-Louvain 1914, p. 197-214.
- LEBON 1951 LEBON J., «La Christologie du monophysisme syrien», in A. GRILLMEIER, H. BACHT (edd.), *Das Konzil von Chalkedon*, vol. I, Würzburg 1951, p. 425-580.
- LE QUIEN 1712 LE QUIEN M., *Dissertatio Damascenica II*, PG 94, cc. 274-303.
- LEWIS 1894 LEWIS A. S., *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the convent of S. Catharine on Mount Sinai, compiled by Agnes Smith Lewis*, «Studia Sinaitica» 1, London 1894.
- LILLA 1980 LILLA S., «Osservazioni sul testo del *De divinis nominibus* dello ps. Dionigi l'Areopagita», *ANSP* 10, 1980, p. 125-202.
- LILLA 1990 LILLA S., «Die Lehre von den Ideen als Gedanken Gottes im griechischen patristischen Denken», in *EPMHNEYMATA. Festschrift für Hadwig Hörner zum sechzigsten Geburtstag*, H. EISENBERGER (hsg.), Heidelberg 1990, p. 27-50; trad. it in LILLA 2005, p. 17-39.
- LILLA 2005 LILLA S., *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Brescia 2005.
- MAAS 2003 MAAS M., *Exegesis and Empire in the early Byzantine Mediterranean. Junillus Africanus and the Instituta Regularia Divinae Legis*, with a Contribution by E. G. MATHEWS. Latin Text Established by H. KIHN, transl. by M. MAAS, Tübingen 2003.
- MALI 1997 MALI F., *Eine erste Summa Theologiae. Datierung, Werk und Pseudepigraphie des Dionysius (Ps. Areopagita)*, Habilitationsschrift zur Erlangung der Lehrbefähigung für das Fachgebiet „Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie“, inedita, Meitingen 1997.
- MALI 2002 MALI F., “Hat es die Schrift *De symbolica theologia* von Dionysius Ps.-Areopagita gegeben? Anmerkungen zu den Nachrichten des Sergius von

- Rēš‘ainā über Dionysius Ps.-Areopagita”, in M. TAMCKE (ed.), *Syriaca. Zur Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirche. 2. Deutsches Syrologen-Symposium (Juli 2000, Wittenberg)*, Hamburg 2002, p. 213-224.
- MCCOLLUM 2009 MCCOLLUM A., *A Greek and Syriac Index to Sergius of Reshaina’s version of the De Mundo*, Piscataway 2009.
- MCVEY 1983 MCVEY K., «The memra of Narsai on the three Nestorian Doctors as an Example of Forensic Rhetoric», in R. LAVENANT (ed.) *IIIe Symposium Syriacum 1980. Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures. Goslar 7-11 September 1980 (=OCA 221)*, Roma 1983, p. 87-96.
- MCVEY 1985 MCVEY K., «The Domed Church as Microcosm: Literary Roots of an Architectural Symbol», *DOP* 39, 1985, p. 91-121.
- MENZE 2006 MENZE V., «The *Regula ad diaconos*: John of Tella, his Eucharistic Ecclesiology and the Establishment of an Ecclesiastical Hierarchy in Exile», *OC* 90, 2006, p. 44-90.
- MENZE 2008 MENZE V., *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford 2008.
- MERX 1885 MERX A., “Proben der syrischen Übersetzung von Galenus’ Schrift über die einfachen Heilmittel”, *ZDMG* 39, 1885, p. 237-305.
- METZGER 1972 METZGER B., «Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha», *JBL* 91, 1972, p. 3-24.
- MICHELSON 2007 MICHELSON D. A., *Practice Leads to Theory: Orthodoxy and the Spiritual Struggle in the World of Philoxenos of Mabbug (470-523)*, Dissertation Presented to the Faculty of Princeton University in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, November 2007.
- MICHELSON 2008 MICHELSON D. A., «“Though He cannot be eaten, we consume Him”. Appeals to Liturgical Practice in the Christological Polemic of Philoxenos of Mabbug», in G. A. KIRAZ (ed.), *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, Piscataway 2008.
- MILLER 1994 MILLER D., «Sargis of Reš‘aynā : On What the Celestial Bodies Know», in R. LAVENANT (éd.), *VII Symposium Syriacum*, Roma 1994 (=OCA 247), pp. 221-233.

- MOELLER 1951 MOELLER CH., «Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle» in A. GRILLMEIER, H. BACHT (edd.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, vol. I, Würzburg 1951, p. 637-720.
- MURRAY 1975 MURRAY R., *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge 1975, Piscataway 2004².
- NUTTON 1977 NUTTON V., «*Archiatri* and the Medical Profession in Antiquity», *PBSR* 45, 1977, p. 191-226 (rist. in V. NUTTON, *From Democedes to Harvey*, V).
- NUTTON 1984 NUTTON V., «From Galen to Alexander, Aspects of Medicine and Medical Practice in Late Antiquity» *DOP* 38, 1984, p. 1-14 (rist. in V. NUTTON, *From Democedes to Harvey*, X).
- NUTTON 1988 NUTTON V., *From Democedes to Harvey*; London 1988.
- NUTTON 2008 NUTTON V., «Greek Medical Astrology and the Boundaries of Medicine», in A. AKASOY, C. BURNETT, R. YOELI-TLALIM (edd.), *Astro-Medicine. Astrology and Medicine, East and West*, Firenze 2008, p. 17-31.
- PERCZEL 1999 PERCZEL I., «Le Pseudo-Denys, lecteur d'Origène» in W. A. BIENERT, U. KÜHNEWEG (edd.), *Origeniana Septima*, Leuven 1999, p. 673-710.
- PERCZEL 2000a PERCZEL I., «Sergius of Resh'aynā's Syriac Translation of the Dionysian corpus. Some Preliminary Remarks», in C. BAFFIONI (ed.), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medioevale: III. Filologia, storia, dottrina. Atti del Seminario di studio nazionale (Napoli-Sorrento 29-31 ottobre 1998)*, Alessandria 2000, p. 79-94.
- PERCZEL 2000b PERCZEL I. «Once Again on Dionysius the Areopagite and Leontius of Byzantium», in T. BOIADJIEV, G. KAPRIEV, A. SPEER (edd.) *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter: Internationales Colloquium in Sofia vom 8. bis 11. April 1999 unter der Schirmherrschaft der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale*, Turnhout 2000, p. 41-85
- PERCZEL 2001 PERCZEL I., «Pseudo-Dionysius and Palestinian Origenism», in J. PATRICH (ed.), *The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, Leuven 2001, p. 261-282.
- PERCZEL 2003 PERCZEL I., «God as Monad and Henad: Dionysius the Areopagite and the *Peri Archon*» in L. PERRONE (ed.), *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition*, 2voll., Leuven 2003, p. 206-224.
- PERCZEL 2004a PERCZEL I., «A Philosophical Myth in the Service of Christian Apologetics? Manichees and Origenists in the Sixth Century», in Y. SCHWARTZ and V.

- KRECH (edd.), *Religious Apologetics-Philosophical Argumentation*, Tbingen 2004, 205-236.
- PERCZEL 2004b PERCZEL I., The Christology of Pseudo-Dionysius the Areopagite: the *Fourth Letter* in its in direct and indirect text traditions», *LM* 117, 2004, p. 409- 446.
- PERCZEL 2008 PERCZEL I., «The Early Syriac Reception of Dionysius», in *Modern Theology* 24 («Re-Thinking Dionysius the Areopagite», S. COAKLEY and C. M. STANG edss.), 2008, p. 27-41.
- PERRONE 1980 PERRONE L., *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*, Brescia 1980.
- PHILOTHÉE 2008 PHILOTHÉE DU SINAI, *Nouveaux Manuscrits Syriaques du Sinai*, Athènes 2008.
- PINGGÉRA 2002 PINGGÉRA K., *All-Erlösung und All-Einheit. Studien zum ‚Buch des Heiligen Hierotheos‘ und seiner Rezeption in der syrisch-orthodoxen Theologie*, Wiesbaden 2002.
- PINGGÉRA 2008 PINGGÉRA K., «Die Bildwelt im „Buch des heiligen Hierotheos“ – ein philosophischer Mythos?», in M. TAMCKE (ed.), *Mystik-Metapher-Bild. Beiträge des VII. Makarios-Symposiums, Göttingen 2007*, Göttingen 2008, p. 29-41.
- POKORNÝ 1997 POKORNÝ P., «Pseudepigraphie I. Altes und Neues Testament», *TRE* 27, 1997, p. 645-655.
- POSSEKEL 1999 POSSEKEL U., *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian*, CSCO 580, Louvain 1999.
- QUASCHNING-KIRSCH 1998 QUASCHNING-KIRSCH M., “Die Frage der Benennenbarkeit Gottes in der syrischen Versionen des Corpus Dionysiacum Areopagiticum”, in R. LAVENANT, S. J. (ed.), *Symposium Syriacum VII (= OCA 265)*, 1998, p. 117-126.
- QUASCHNING-KIRSCH 2000 QUASCHNING-KIRSCH M., «Ein weiterer Textzeuge für die syrische Version des Corpus Dionysiacum», *LM* 113, 2000, p. 115-124.
- RICHARD 1947 RICHARD M., «Léonce de Byzance était-il origéniste?» *REB* 5, 1947, p. 31-66.
- RIEDINGER 1959 RIEDINGER U., «Pseudo-Dionysios Areopagites, Pseudo-Kaisarios und die Akoimeten», *BZ* 52, 1959, p. 276-296.
- RIST 2002 RIST J., «Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor: Überlieferung, Inhalt und theologische Bedeutung», in M. TAMCKE (ed.),

Syriaca. Zur Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirche. 2. Deutsches Syrologen-Symposium (Juli 2000, Wittenberg), Hamburg 2002, p. 77-99.

- RIZZI 1999 RIZZI M., «Il didaskalos nella tradizione alessandrina: da Clemente all' *Oratio panegyrica in Origenem*», in G. FIRPO, G. ZECCHINI (edd.), *Magister: aspetti culturali e istituzionali*, Alessandria 1999, p. 177-198.
- RIZZI 2002 RIZZI M., *Introduzione a Gregorio il Taumaturgo (?). Encomio di Origene*, intr., trad e note di M. RIZZI, Milano 2002.
- ROQUES 1954 ROQUES R., *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1954, 1983².
- ROREM 1984 ROREM P., *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto 1984.
- ROREM 1989 ROREM P., «Moses as the paradigm for the Liturgical Spirituality of Pseudo-Dionysius», *SP* 18.2, 1989, p. 275-279.
- ROREM 1998 ROREM P., LAMOREAUX J., *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite*, Oxford 1998.
- ROSELLI 1992 ROSELLI A., *Ὁ τεχνίτης θεός: la pratica terapeutica come paradigma dell'operare di Dio in Phil. 27 e PA III 1*, in L. PERRONE (ed.), *Il cuore indurito del Faraone. Origene e il problema del libero arbitrio*, Genova 1992, p. 65-83.
- RYSSEL 1880 RYSSEL V., *Über den textkritischen Werth der syrischen Übersetzungen griechischer Klassiker*, I. Theil, Leipzig 1880; II. Theil, Leipzig 1881.
- SACHAU 1870 SACHAU E., *Inedita Syriaca*, Vienna 1870 (rist. Hildesheim 1968).
- SAFFREY 1954 SAFFREY J.-D., «Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VI^e siècle», *RÉG* 67 (1954), p. 396-410.
- SCHAEFER 2006 SCHAEFER C., *Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the treatise On the Divine Names*, Leiden-Boston 2006.
- SCHULZE 2005 SCHULZE C., *Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter, «Studien und Texte zu Antike und Christentum» 27*, Tübingen 2005.
- SEZGIN 1971 SEZGIN F., *Geschichte des arabischen Schrifttums*, t. 4, Leiden 1971
- SEZGIN 1974 SEZGIN F., *Geschichte des arabischen Schrifttums*, t. 5, Leiden 1974.
- SHERWOOD 1952 SHERWOOD P., «Sergius of Reshaina and the Syriac Version of the Pseudo-Denys», *SacE* 4, 1952, p. 174-184.

- SPEIGL 1984 SPEIGL J., «Das Religionsgespräch mit den severianischen Bischöfen in Kostantinopel im Jahre 532», *AHC* 16, 1984, p. 264-285.
- STEIN 1949 STEIN E., *Histoire du bas-Empire*, vol. II, publié par J.-R. PALANQUE, Paris 1949.
- STEPPA 2005 STEPPA J.-E., *John Rufus and the World Vision of Anti-Chalcedonian Culture*, Piscataway 2005².
- STEPPA 2006 STEPPA J.-E., «Anti-Chalcedonianism, Hellenic Religion and Heresy in Zacharias Scholasticus», *SP* 42, 2006, p. 149-253.
- STEWART 1991 STEWART C., 'Working the earth of the heart'. *The Messalian Controversy in History, Texts and Language to AD 431*, Oxford 1991
- STIGLMAYR 1909 STIGLMAYR J., «Eine syrische Liturgie als Vorlage des Ps.-Areopagiten», *ZKT* 33, 1909, p. 383-385.
- STROHMAIER 1994 STROHMAIER G., «Der Syrisch und der Arabische Galen», *ANRW* 2, 37, 2 hrsg. Von W. HAASE, Berlin-New York 1994, p. 1987-2017.
- STROTHMANN 1978 STROTHMANN W., *Das Sakrament der Myron-Weihe in der Schrift De ecclesiastica hierarchia des Pseudo-Dionysius Aeropagita (sic) in syrischen Übersetzungen und Kommentaren. Teil 1: Syrischer Text mit Wortverzeichnissen; Teil 2: Einführung-Übersetzung*, Wiesbaden 1978.
- TAKAHASHI 2005 TAKAHASHI H., *Bar Hebraeus: A Bio-Bibliography*, Piscataway 2005.
- TARDIEU 1990 TARDIEU M., *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Louvain-Paris 1990.
- TAYLOR 2002 TAYLOR D. G. K. «Bilingualism and Diglossia in Late Antique Syria and Mesopotamia» in J. N. ADAMS ET AL. (edd.), *Bilingualism in Ancient Society: Language Contact and the Written Text*, Oxford 2002, p. 298-331.
- THÉODORIDÈS 1984 THÉODORIDÈS J., «Rabies in Byzantine Medicine», *DOP* 38, 1984, p. 149-158.
- TOMBEUR 1995 *Thesaurus Pseudo-Dionysii Areopagitae : versiones latinae cum textu graeco*, curante Paul TOMBEUR, collaborantibus Mihai NASTA et Claire PLUYGERS, CETEDOC, Universitas catholica Lovaniensis Lovanii Novi, Turnhout 1995.
- TORRANCE 1988 TORRANCE I., *Christology after Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius the Monophysite*, Eugene (Oregon), 1988.
- ULLMANN 1972 ULLMANN M., *Die Natur- und Geheimwissenschaft im Islam*, Leiden 1972
- VAN DEN DAELE 1941 VAN DEN DAELE A., *Indices pseudo- dionysiani*, Lovanii 1941.

- VON BALTHASAR 1962 VON BALTHASAR H. U., *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik*, 8 voll., Einsiedeln 1962; trad. it. *Gloria. Una estetica teologica*, Vol. 2: *Stili ecclesiastici*, trad. M. FIORILLO, Milano 1978.
- VON IVANKA 1964 VON IVANKA E., *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, trad. it. *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*. Presentazione di G. REALE, intr. di W. BEIERWALTES, trad. di E. PEROLI, Milano 1992.
- WATT 1980 WATT J., «Philoxenus and the Old Syriac Version of Evagrius' *Centuries*», *OC* 64, 1980, p. 65-81.
- WATT 1999 WATT J., «A Portrait of John bar Aphthonia, Founder of the Monastery of Qenneshre», in J. W. DRIJVERS, J. WATT (edd.), *Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, Leiden 1999, p. 155-169.
- WATTS 2005 WATTS E., «Winning the Intracommunal Dialogues: Zacharias Scholasticus' *Life of Severus*», *JECS* 13, 2005, p. 437-464.
- WATTS 2006 WATTS E., *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley 2006.
- WIESSNER 1972 WIESSNER G., «Zur Handschriftenüberlieferung der syrischen Fassung des Corpus Dionysiacum», *NAWG.PH* 1972, p. 165-216.
- WRIGHT 1871 WRIGHT W., *Catalogue of the Syriac Manuscripts of the British Museum*, 3 voll., London 1871.

I

IL CONTESTO E LE VERSIONI SIRIACHE DI DIONIGI NELLA RICEZIONE
CRITICA CONTEMPORANEA

1. Gli studi sul testo della traduzione di Sergio

La traduzione di Sergio, in quanto tale, è stata fatta oggetto di studi ben poco numerosi: i primi a interessarsene furono Polycarpe Sherwood, che la identificò con il testo contenuto nel codice *Sinaiticus Syriacus* 52¹; e Michel Hornus, che in realtà si occupò soprattutto della più ricca tradizione della seconda versione, opera a fine VII secolo di un certo Foca bar Sergio: Hornus ebbe però il merito di dare l'edizione comparata del primo capitolo di MT in entrambe le versioni, e quindi si può considerare il primo ad avere edito un tratto della traduzione di Sergio². Nel 1978 vide la luce il doppio volume dedicato da Werner Strothmann alla consacrazione dell'unguento in EH, comprendente l'edizione critica della sezione del trattato nelle traduzioni di Sergio e di Phokas: di questo lavoro discuteremo più diffusamente di seguito, al par. 2b. Gernot Wiessner era stato incaricato, nel quadro della Patristische Kommission dell'Akademie der Wissenschaften di Göttingen, di fornire l'edizione di entrambe le traduzioni siriane, parallelamente al lavoro che Salvatore Lilla e poi Beate Regina Suchla stavano svolgendo per il testo greco. A differenza che per quest'ultimo, però, i risultati non vennero: lo studioso pubblicò soltanto un articolo contenente materiale preparatorio, nel 1972, senza poi portare a compimento il suo lavoro³. Morto Wiessner nel 1999, un giovane studioso, Matthias Quaschnig-Kirsch, pareva destinato a succedergli nell'edizione del Dionigi siriano. Anch'egli pubblicò due soli articoli, uno assai importante sulla scoperta di parte del materiale mancante all'incipit del Sin. Syr. 52 in un miscelaneo parigino, il BN Syr 378; l'altro molto breve e generale, d'introduzione allo studio comparato del lessico delle due versioni. In tempi recenti, dopo un lungo silenzio sul tema, lo studioso ungherese István Perczel ha massicciamente ripreso lo studio della traduzione di Sergio, con un'attenzione soprattutto storico-dottrinale.

Beate Regina Suchla ha fatto accenno alla traduzione di Sergio nella sua introduzione generale alla propria edizione critica dei DN greci: ci pare che in quella occasione ne scrisse troppo poco, sottovalutandone forse in certa misura il peso per la costituzione dell'edizione del greco, e dedicandole poco meno di due pagine⁴. Anche Salvatore Lilla, in un celebre articolo appartenente al periodo in cui stava collazionando i manoscritti per l'edizione critica di DN, affidò al padre Sauget la collazione con il testo di Sergio dei risultati da lui raggiunti fino a quel momento: approdando a risultati non dissimili da quelli di Suchla⁵. Pure Robert Beulay⁶, infine, in una breve nota che

¹ SHERWOOD 1952.

² HORNUS 1970.

³ WIESSNER 1972.

⁴ PTS 33, 57-59.

⁵ LILLA 1980, 199-200.

⁶ BEULAY 2005.

sfruttava l'edizione di Hornus del primo capitolo di MT, si soffermò su alcune particolarità lessicali del linguaggio mistico scelto da Sergio.

2. *Studi e intuizioni sul contesto culturale siriano di Dionigi*

Soltanto negli ultimi venti anni l'attenzione di pochi studiosi ha cominciato a concentrarsi sul nesso di alcuni nodi concettuali e simbolici del pensiero di Dionigi con la cultura teologica siriana: il pur piccolo numero di studi comparsi è però già tale da garantire da solo alle future indagini la presenza di uno sfondo ben delineato: per primo comparve il già citato lavoro di Strothmann nel 1978, che oltre ad addentrarsi nel lavoro editoriale di una ridotta ma significativa parte del testo delle traduzioni dionisiane, ne commentò lungamente le implicazioni storico-dottrinali in ambito siriano; poi, negli anni Novanta, il primo a compiere un passo veramente decisivo in tal senso è stato Alexander Golitzin, che in alcuni interessanti articoli⁷ e nella sua monografia⁸ si è posto il problema delle possibili radici della dottrina ecclesiologica e mistica dionisiana nella letteratura ascetica di Siria, in particolare in Efrem, nel *Liber Graduum* e nello pseudo-Macario.

Infine si può senz'altro dire che Karl Pinggéra, con una recente e fondamentale monografia sul *Libro del Santo Ieroteo*, ha portato la questione dionisiana vicino al suo nucleo: il problema della mescolanza che, affrontato sul versante siriano, si rivela davvero determinante per comprendere il senso dell'operazione speculativa dei *Nomi divini*.

Mette conto dunque riprendere brevemente le loro argomentazioni, per poi addentrarci nello studio dell'opera più imponente che la letteratura secondaria sul Dionigi siriano abbia prodotto finora: gli articoli di István Perczel.

a. *A modo di premessa: un suggerimento di Sebastian Brock*

Anche Sebastian Brock, seppur di scorcio, ha suggerito un parallelo tra Dionigi e la cultura siriana⁹. Nella sua celebre presentazione di Efrem, lo studioso inglese ricorda che Dionigi «avrà certamente fatto ricorso ai Cappadoci... quando scrisse il suo famoso trattato sui Nomi Divini». Ma si chiede: «sarebbe possibile che anche il più ellenizzato di tutti gli autori cristiani debba qualcosa al semitico Efrem per quanto riguarda la sua teologia dei Nomi?... se si trovasse che c'è un qualche fondamento in tale suggestione, avremmo allora una prova ulteriore del contesto siriano e siriano del misterioso autore». Si tratta qui del tema dei Nomi come autorivelazione e nel contempo come velo di Dio, che Efrem ha in comune con i Cappadoci, ma anche con Dionigi: Brock si chiede quindi se, pur tenendo

⁷ In particolare GOLITZIN 1994a, 1999, 2001 e 2007.

⁸ GOLITZIN 1994b.

⁹ BROCK 1992. Tutte le seguenti citazioni dalla trad. it., 172.

fermo il comune termine di riferimento dei padri del IV secolo, non si possa supporre anche un contatto più immediato tra Efrem e Dionigi. Non è più che una suggestione, finora rimasta senza seguito negli studi dionisiani.

Brock menziona peraltro in nota a questo suo passaggio la implicita paretimologia siriana del termine λειτουργός in Dionigi, che sostituisce sempre διάκονος. La lettura del senso di λειτουργός come colui che pulisce/purifica (cf. EH V, I, 6), che in siriano suonerebbe ܠܘܚܘܬܐ, suggerisce decisamente che Dionigi volesse fornire un'etimologia siriana la quale, basandosi sul mero suono, rimandasse al sostantivo greco διάκονος: questo egli avrebbe avuto davvero in mente al di sotto del termine-“maschera” λειτουργός. Si tratta di uno di quegli indizi che forse, proprio in quanto minimali, garantiscono maggiore precisione, a differenza di altri elementi macroscopici, come il *trisagion*, più discutibili in quanto di portata più generale, poiché in tal caso Dionigi si premura maggiormente di dissimularli.

b. *Lo studio di Strothmann e la collocazione di Dionigi nell'ambito siriano-occidentale*

Nel 1978 Werner Strothmann pubblicò in due volumi uno studio, con edizione critica e indici, della sezione di EH dedicata alla consacrazione dell'unguento. Egli pubblicò i testi comparati delle versioni di Sergio e di Foca, premettendovi un importante saggio in cui dimostrò come il fatto stesso di dare uno speciale rilievo sacramentale al *myron* e la terminologia utilizzata dai traduttori siriani rivelassero la sicura appartenenza, o quantomeno prossimità, di Dionigi a un contesto miafisita. Nella certezza che «gli enigmi del CD non si possano risolvere senza conoscenza della lingua siriana e della storia ecclesiastica siriana»¹⁰, Strothmann si immerge nello studio della pratica liturgica del *myron* descritta in EH e dei suoi paralleli siriani, giungendo alla conclusione che mentre «prima questi riti si ritenevano genericamente greco-bizantini... in realtà tuttavia essi sono riti siriani»¹¹.

Un esempio significativo dell'analisi dello studioso sono le pagine da lui dedicate all'articolazione degli esclusi al momento dell'eucaristia, che è tripartita per Dionigi, mentre per la consacrazione del *myron* egli parla solo di «non benvenuti». «La cosa essenziale è qui, osserva Strothmann, nel caso di questa raffigurazione dei gruppi degli esclusi, che i liturgisti siriani riprendono alla lettera e articolano i concetti di Dionigi l'Areopagita»¹². E si tratta sempre di scrittori siriano-occidentali, per quanto assai più tardi: Giorgio degli Arabi, Giovanni di Dara, Dionigi bar Salibi.

¹⁰ STROTHMANN 1978/B, XVIII: «die Rätsel des CD ohne Kenntnis der syrischen Sprache und der syrischen Kirchengeschichte nicht zu lösen sind»

¹¹ STROTHMANN 1978/B, XXXI: «Früher hielt man diese Riten allgemein für griechisch-byzantinisch... in Wirklichkeit aber sind es syrische Riten».

¹² STROTHMANN 1978/B, XLIII: «Wesentlich ist hier bei dieser Bezeichnung der Gruppen der Entlassenen, dass die syrischen Liturgiker die Begriffe des Dionysios Areopagita wörtlich übernehmen und aufgliedern».

Soprattutto però, e questo è il corpo principale del suo studio, Strothmann fa notare che la consacrazione dell'unguento era una prerogativa di liturgie siriane, e in particolare di circoli miafisiti. Il suo significato cristologico infatti porta secondo lo studioso in tale direzione: «come nella mescolanza degli oli l'aroma della piccola quantità di olio balsamico copre la più grande quantità di inodore olio d'oliva, così la divinità di Cristo penetra l'umanità di Gesù»¹³. Non ancora conosciuta come pratica sacramentale da Cirillo di Gerusalemme, Pietro il Fullone (†488), a quanto si sa, l'aveva introdotta come tale nella Chiesa: «le disposizioni liturgiche di questo Patriarca hanno esercitato su Dionigi Areopagita e in particolare sul capitolo del *myron* di EH un influsso determinante. La dipendenza spirituale da Pietro il Fullone è innegabile. Già LeQuien e U. Riedinger l'hanno giustamente riconosciuto»¹⁴. Il rito comincia poi a comparire in scritti di teologi siriani a volte dedicati specificamente al tema, a partire da fine V-inizio VI secolo. A questa altezza Giacomo di Sarug compone infatti un poema di oltre 800 versi, in alcuni manoscritti tramandato sotto il nome di Giorgio degli Arabi ma senz'altro non di quest'ultimo; nel VII secolo Giacomo di Edessa, primo testimone dell'esistenza della traduzione di Foca poiché il primo a citare Dionigi in tale versione, consacra una sua opera ai tre sacramenti principali: battesimo, eucaristia e appunto consacrazione dell'unguento. Allo stesso modo Giorgio degli Arabi compone un breve scritto poetico dalla medesima articolazione¹⁵, ancora inedito a quanto ne sappiamo. Dopo aver riassunto minuziosamente la descrizione e l'interpretazione dionisiane del rito, Strothmann conclude che senza dubbio «tutti e quattro, Dionigi l'Areopagita, Giacomo di Sarug, Giacomo di Edessa e il vescovo degli Arabi Giorgio hanno di fronte la medesima liturgia della consacrazione dell'unguento»¹⁶. Ancora nei secoli successivi, registra Strothmann, sono gli scrittori ecclesiastici siriano-occidentali a occuparsi del rito: Michele I patriarca (morto nel 1199), il Michele il Siro autore della famosa cronaca, che in una raccolta di riti si occupa anche del *myron*, e Bar Ebreo, che nel sesto fondamento della sua opera *Il candelabro del Santuario* tratta della pari dignità di eucaristia e consacrazione del *myron*, e illustra l'essenza di quest'ultimo, citando in due occasioni EH dalla traduzione di Foca. Inoltre egli ritorna sul rito nel suo *Nomocanon*, citando anche qui brani di EH. A ragione Strothmann evidenzia che tutto ciò, a tanti secoli di distanza, non rappresenta certo un interesse antiquario, perché «Bar Ebreo non avrebbe certo introdotto alla lettera, sette-otto secoli dopo Dionigi l'Areopagita, la relazione di quest'ultimo sullo svolgimento dei riti, se non si fosse

¹³ STROTHMANN 1978/B, LX: «Wie... bei der Mischung der Öle der Duft der kleinen Menge des Balsam-Öls die grössere Menge des geruchlosen Oliven-Öls überdeckt, so durchdringt die Gottheit Christi die Menschheit Jesu».

¹⁴ STROTHMANN 1978/B, LIII: «Die liturgischen Anordnungen dieses Patriarchen haben auf Dionysios Areopagita und besonders auf das Myron-Kapitel der EH einen bestimmenden Einfluss ausgeübt. Die geistige Abhängigkeit von Petrus Fullo ist unverkennbar. Das haben schon Le Quien und U. Riedinger richtig erkannt».

¹⁵ Cfr. STROTHMANN 1978/B, XLVII-XLVIII.

¹⁶ STROTHMANN 1978/B, XLIX: «alle vier, Dionysios Areopagita, Jakob von Sarug, Jakob von edessa und der Araberbischof Georg dieselbe Liturgie der Myron-Weihe vor Augen haben».

trattato dei riti della sua propria chiesa»¹⁷, ossia della chiesa siro-occidentale. Se il rito si è arricchito o talora abbreviato nel corso dei secoli, il suo nucleo è sempre rimasto quello descritto e interpretato da Dionigi. E uno dei punti forti dell'ermeneutica dionisiana del *myron* è il fatto che esso sia equiparato per importanza all'eucaristia: giustamente, Strothmann rileva come sia sorprendente che un rito da poco introdotto come sacramento nella pratica della Chiesa, assuma già un tale rango. È qui però che ci riesce difficile seguire fino in fondo lo studioso tedesco, poiché per giustificare la forza di queste affermazioni di Dionigi, egli sostiene che la pseudepigrafia del *corpus* sarebbe proprio motivata dalla volontà di dare autorità apostolica a una notevole rivoluzione della liturgia: «nessun teologo del V o VI secolo avrebbe osato fare un'affermazione talmente inaudita... perciò il redattore dei nostri scritti... è costretto a farsi passare per contemporaneo degli apostoli e a scegliere uno pseudonimo, in particolare un nome dell'epoca apostolica»¹⁸. Certo, se gli scritti areopagitici non avessero per oggetto altro che la consacrazione dell'unguento, questa spiegazione sarebbe quanto mai cogente; ma a fronte di uno sforzo speculativo che coinvolge ben altra ampiezza di argomenti che non un singolo, per quanto fondamentale, aspetto della liturgia, sostenere una tale ipotesi ci sembra antieconomico: se mai, all'inverso, il nome pseudepigrafo già scelto per altre, più articolate ragioni, sarà tornato utile anche per giustificare le proposizioni audaci sul *myron*. Allo studioso tedesco si deve però questa densissima e breve analisi, possibile in tale concentrazione solo a una grande erudizione in cose siriane quale fu la sua, grazie alla quale disponiamo di un indizio indiscutibile di appartenenza di Dionigi a un contesto siriano e, in particolare, siro-occidentale.

c. Alexander Golitzin: chiesa interiore e chiesa esteriore tra Dionigi e la spiritualità siriana

Golitzin, per parte sua, ha fatto del tentativo di contestualizzare la spiritualità mistico-liturgica areopagitica entro la cultura siriana uno degli scopi principali del suo lavoro dionisiano, e la sua ricerca si è mossa sempre su tre autorità fondamentali, Efrem, lo Pseudo-Macario e il *Liber Graduum*. Tre suoi scritti soprattutto recano testimonianza di questo lavoro: il nono capitolo della sua magnifica monografia, *Et introibo ad altare Dei*, intitolato «Syria: Mystagogues and Messalians»¹⁹, l'articolo sul carattere genuinamente cristiano della mistica dionisiana²⁰ e infine quello, che resta forse il più limpido, su gerarchia e anarchia²¹. La discussione ha un andamento ampio e frastagliato, raccoglie numerose fonti e le ordina intorno a un nucleo vitale, quello

¹⁷ STROTHMANN 1978/B, LII: «Bar Hebraeus würde doch 7 bis 8 Jahrhunderte nach Dionysios Areopagita dessen Bericht über den Ritenablauf nicht wörtlich angeführt haben, wenn es sich nicht um die Riten seiner eigenen Kirche gehandelt hätte»

¹⁸ STROTHMANN 1978/B, LVII: «Kein Theologe des 5. oder 6. Jahrhunderts hätte es wagen dürfen, eine solche ungeheure Behauptung aufzustellen... Deshalb ist der Verfasser unserer Schriften... gezwungen, als Zeitgenosse der Apostel aufzutreten und ein Pseudonym zu wählen und zwar einen Namen aus der apostolischen Zeit».

¹⁹ GOLITZIN 1994b, 349-392.

²⁰ GOLITZIN 2007.

²¹ GOLITZIN 1994a, pp. 131-179.

dell'immagine del tempio interiore, che rivela come la continuità di Dionigi con l'ambiente da cui i suoi scritti sono scaturiti non si proietti soltanto in avanti, ma affondi le radici nel passato, riguardando per di più sempre lo stesso ambito fondamentale, ovvero una particolare declinazione del rapporto tra mistica e liturgia. L'assunto di Golitzin è in questo senso più persuasivo di quello di Strothmann, poiché l'omogeneità di Dionigi con certi aspetti della spiritualità siriana viene fondata su un'ermeneutica della liturgia in generale, e non sulla focalizzazione esclusiva di un solo elemento di essa come il *myron*. Tuttavia i paralleli di Golitzin vanno discussi con maggiore attenzione e soprattutto cercando di individuarne la reale portata.

Studi anche importanti²² sull'immagine dell'uomo microcosmo, in cui sono presenti la liturgia angelica celeste e quella terrena, mettevano in luce una innegabile linea di influenze che dal Nazianzeno passando per Giovanni Damasceno scendeva fino a Niceta Stethatos (1005-1090); ma Golitzin ricorda che per un autore come Niceta fonti ben più appropriate da citare sarebbero Dionigi e Simeone il Nuovo Teologo (949-1022), tanto che non c'è raffigurazione della gerarchia in Niceta che non si possa trovare in Simeone, suo maestro diretto, e per dimostrarlo Golitzin cita una serie di plausibili riscontri testuali a tale proposito dai *Discorsi etici* del Nuovo Teologo²³. Anche in Dionigi però si ritrova lo stesso tema: in EH I, 3, 373C si parla de "l'uomo posseduto da Dio e divino, che possiede tutta la conoscenza sacra e in cui tutta la relativa gerarchia raggiunge la propria pura iniziazione e si riconosce" e più oltre, EH III, 3, 7, 86, 7-15: «l'uomo del tutto divino, che è degno di essere in comunione con le cose divine, nella più alta deificazione a lui possibile sarà *tempio* e seguace *dello spirito* tearchico, e sarà visto come medico degli altri»²⁴. Il santo è dunque un culmine della gerarchia, porta egli stesso nell'intimo la dimensione paolina (1Cor 3, 16) del "tempio" (*ναός*) dello spirito, e Golitzin si dice sicuro che la rappresentazione del santo così come si trova in Simeone e Niceta "is... indebted in good part to Dionysius' description of the hierarch"²⁵. Una conferma forte di questa tesi viene cercata nella epistola 8, dove Dionigi rimprovera il monaco Demofilo di aver scavalcato l'ordine gerarchico maltrattando un superiore: "Demophilus has upset the God-ordained *taxis* of the Church because his own, inner being was also out of true, and Dionysius therefore admonishes him to put his own house in order". Aggiungeremmo che un passo davvero esemplare a tale proposito, ep. 8, 3, 19-22, afferma: «il nostro beato legislatore, voluto da Dio, non stima giusto che si metta a capo della Chiesa di Dio chi prima non ha amministrato bene la

²² Golitzin fa riferimento soprattutto a J. Darrouzès, curatore del vol. 81 delle SC, contenente il trattato di Niceta sulla gerarchia.

²³ GOLITZIN 1994a, 145-147. I *Discorsi etici* si trovano nel vol. 122 delle SC.

²⁴ ὁ καθόλου θεῖος ἀνήρ ὁ τῶν θείων ἄξιος κοινωνός... ναός δὲ ἅμα καὶ ὀπαδός ἐν τῇ κατ' αὐτὸν ἀκροτάτῃ θεώσει τοῦ θεαρχικοῦ πνεύματος ἔσται... καὶ ἑτέροις ἰατρὸς ὀφθήσεται.

²⁵ GOLITZIN 1994a, 148.

propria casa. Infatti, chi governa se stesso, potrà governare anche un altro»²⁶. Tanto più forte conferma si trova anche in un passo fondamentale di EH, che citeremo poco oltre in relazione al *Liber graduum*. L'ordine della gerarchia interiore, che è retaggio platonico, è al servizio di una stringente analogia con quello della gerarchia ecclesiastica, così che in effetti la violazione dell'uno non prescinde da quella dell'altro.

Come si anticipava, è chiaro che queste riflessioni hanno il loro presupposto nella celebre espressione paolina che raffigura il cristiano come “tempio dello Spirito Santo” (*1Cor* 3, 16 e 6, 19-20); ciò è particolarmente evidente quando si passa a considerare il *Liber Graduum*, tanto più interessante su questo tema proprio perché è opinione generalmente accolta che questo scritto si preoccupi tra l'altro di difendersi “from the charge of neglecting the visible church”²⁷. Nel discorso XII, in effetti, l'autore insiste sulla necessità della chiesa visibile, stabilita da Cristo in persona affinché, cita Golitzin, “dalle cose visibili giungessimo a quelle invisibili agli occhi della carne, che (sono) in cielo, quando i nostri corpi fossero divenuti templi e i nostri cuori altari, e (vi) migrassimo ed entrassimo, pur restando in questa chiesa visibile, con il suo sacerdozio e la sua liturgia”²⁸ (XII, 2). Poiché è proprio la chiesa visibile che rende ogni credente un corpo in cui Dio dimora, è nell'appartenenza, per dirla con Dionigi, a questa chiesa terrena e nell'operare in essa che l'uomo è fatto luogo di inabitazione. Anche Dionigi in effetti, nel passo di EH III, 3, 7 che abbiamo letto poco sopra, è molto esplicito a proposito di questa corrispondenza, non mancando neanche in lui l'allusione a Paolo.

Ancora, Golitzin ricorda il breve passo di un'omelia del V secolo attribuita a Efrem²⁹, *Sugli eremiti e gli abitatori del deserto*. Degli asceti si dice che “in luogo dell'incenso, che non hanno, la loro purezza è la riconciliazione; e in luogo di un edificio, essi divengono templi dello Spirito Santo”. Ma una testimonianza molto significativa in lingua siriana proviene soprattutto dalla stessa epoca di Dionigi, l'inizio del VI secolo, nel sermone del corepiscopo Balai in occasione della consacrazione della chiesa a Qenneshre³⁰: “possa la chiesa interiore essere altrettanto giusta quanto la chiesa esteriore è splendida. Possa Tu dimorare nell'interiore e mantenere l'esteriore, poiché sia il cuore che la chiesa sono sigillati dal Tuo nome”; e, per quanto riguarda il prete, “possa la sua anima oltrepassare l'ornamento visibile... fino a cogliere la bellezza celata. Poiché il suo cuore porta il

²⁶ ὁ μακάριος ἡμῶν ἐκ θεοῦ νομοθέτης οὐκ ἀξιοῖ τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ προΐστασθαι τὸν μὴ τοῦ ἰδίου οἴκου καλῶς ἤδη προεστηκότα, καὶ γὰρ ὁ τάξας ἑαυτὸν καὶ ἕτερον τάξει (trad. Scazzoso, con ritocchi).

²⁷ GOLITZIN 1994a, 162.

²⁸ Trad. in BETTILOLO 1999, 301-302.

²⁹ Golitzin la legge in J. AMAR, *Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity: a Sourcebook*, Minneapolis 1990, 481-496.

³⁰ La traduzione inglese, sulla quale ci si basa, si trova in MURRAY 1975, 271-274. Golitzin fa notare che temi simili tornano in un poema di Babai il Grande sulla consacrazione della cattedrale di Edessa, tradotto in MCVEY 1985.

tempio del suo Signore... questa dimora visibile proclama, riguardo alla mente di colui che l'ha costruita, che il cuore interiore è illuminato e giusto”.

Se non ci sono dubbi sulla pertinenza di questi collegamenti, operati da Golitzin a individuare una linea delle ramificazioni di questo tema del tempio interiore, ci si accorgerà di dover usare una certa cautela quando si arriva a osservare come gli stessi parallelismi simbolici vengano infine ritrovati dallo studioso nelle omelie dello pseudo-Macario. Anzitutto nell'omelia 52 pseudo-macariana³¹, dove proprio all'attacco si legge:

«l'intera economia visibile della chiesa di Dio è avvenuta a motivo dell'essenza vivente e intelligente dell'anima razionale, fatta a immagine di Dio, la quale è la vivente e vera chiesa di Dio... infatti la chiesa di Cristo e tempio di Dio e vero altare e vivente sacrificio è l'uomo di Dio, tramite il quale anche alle cose corporee santificate è toccata la chiamata dei cieli. Come infatti il culto e la condotta della legge erano ombra dell'attuale chiesa di Cristo, così l'attuale chiesa è ombra dell'uomo interiore, razionale e vero. Ecco infatti tutta l'economia e il servizio visibili dei misteri della chiesa passa nel compimento [dei tempi], mentre rimane l'essenza razionale e intellettuale dell'uomo interiore, che tutta l'economia e il servizio dei misteri celesti della chiesa di Dio nella potenza dello Spirito Santo sono tenuti a realizzare, affinché davvero il tempio santo di Dio e chiesa di Cristo, essendo stato reintegrato tramite la vivente operazione dello Spirito, divenga erede della vita eterna»³².

Non che Macario, mette in guardia Golitzin, consideri la Chiesa visibile come un mero segno («ombra» dice in effetti lo pseudo-Macario): «he seems indeed to have been accused of this very thing by 'many who are nurslings in the faith' and 'who, for the sake of the similarity and statutes of names and of worship... trust alone in the statutes of the flesh'»³³. In tutto ciò non possiamo non ricordarci di quanto Dionigi scrive in CH I, 3 dove i contenuti e il tono (se li consideriamo insieme alla citazione di EH III, 3, 7 sull'uomo come tempio dello spirito) sono davvero simili:

³¹ Ed. Berthold, 138-142.

³² *Hom.* 52.1.1.1- 1.2.9 Πᾶσα ἡ φαινομένη τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ οἰκονομία γέγονε διὰ τὴν ζῶσαν καὶ νοερὰν οὐσίαν τῆς ψυχῆς τῆς λογικῆς τῆς κατ' εἰκόνα θεοῦ ποιηθείσης, ἣτις ἐστὶν ἡ ζῶσα καὶ ἀληθινὴ θεοῦ ἐκκλησία... ἐκκλησία γὰρ Χριστοῦ καὶ ναὸς θεοῦ καὶ θυσιαστήριον ἀληθινὸν καὶ θυσία ζῶσα ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος τυγχάνει, δι' οὗ καὶ τὰ σωματικὰ ἁγιαζόμενα τὴν ἐπίκλησιν τῶν οὐρανίων ἔλαχεν. ὥσπερ γὰρ ἡ τοῦ νόμου λατρεία καὶ διαγωγή σκιά ἦν τῆς νῦν ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ, οὕτως ἡ νῦν ὁρωμένη ἐκκλησία σκιά ἐστὶ τοῦ ἔνδον ἀνθρώπου τοῦ λογικοῦ καὶ ἀληθινοῦ. ἰδοὺ γὰρ πᾶσα ἡ φαινομένη οἰκονομία καὶ διακονία τῶν μυστηρίων τῆς ἐκκλησίας παρέρχεται ἐν τῇ συντελείᾳ καὶ μένει ἡ λογικὴ καὶ νοερὰ οὐσία τοῦ ἔσω ἀνθρώπου, εἰς ἣν πᾶσα ἡ οἰκονομία καὶ ἡ διακονία <τῶν> μυστηρίων τῶν ἐπουρανίων τῆς τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου ἐπιτελεσθῆναι ὀφείλει, ἵνα ἀληθῶς ναὸς ἅγιος θεοῦ καὶ ἐκκλησία Χριστοῦ διὰ τῆς ζώσης τοῦ πνεύματος ἐνεργείας καταρτισθεῖσα ζωῆς αἰωνίου κληρονόμος γένηται.

³³ GOLITZIN 1994b, 383, cit. da ps. Macario, *Hom* (I) 52, 1, 3, 1-4: οἱ τῶν νηπιαζόντων τῇ γνώσει τῆς ἀληθείας ἀντίκεινται ἡμῖν, ὡς ἐξαλλάσσουν ἀλλοτρίως τῶν οἰκείων γραφῶν <διὰ τὴν τῶν ὀνομάτων ὁμοιότητα καὶ δικαιώματα καὶ λατρείας> οἵτινες εἰς τὴν πρόσκαιρον οἰκονομίαν ἐμπληροφούμενοι καὶ δικαιώμασι σαρκὸς μόνον πεποιθότες

«la sacra Legge, che è principio di iniziazione, avendo ritenuto degno anche il nostro santissimo governo sacro dell'imitazione sovramondana dei governi sacri celesti, ha trasmesso i suddetti governi sacri immateriali adornandoli con figure materiali e composizioni dotate di forma, affinché in proporzione al grado che ci è proprio, dalle finzioni santissime siamo elevati alle semplici elevazioni e somiglianze senza forma, poiché nemmeno sarebbe possibile che il nostro intelletto si tendesse verso quella immateriale imitazione e contemplazione dei governi sacri celesti, se non si servisse della guida materiale conforme alle sue possibilità, considerando le bellezze manifeste quali immagini del decoro immanifesto, i profumi sensibili quali raffigurazioni della comunicazione intelligibile, le luci materiali come un'immagine dell'immateriale dono della luce e gli apprendimenti sacri discorsivi [come un'immagine] della pienezza contemplativa secondo intelletto, e gli ordini degli ordinamenti di qui [come un'immagine] della condizione ordinata di armonia con le realtà divine, e il prender parte alla divinissima eucaristia [come un'immagine] della partecipazione a Gesù, e quant'altro è stato trasmesso alle essenze celesti in modo sovramondano, a noi invece in modo simbolico. Quindi in vista di questa nostra divinizzazione, proporzionata al nostro grado, il misericorde principio di iniziazione, mostrandoci i governi sacri celesti e rendendo il nostro governo sacro concelebrante con quelli, grazie alla somiglianza - conformemente alla nostre capacità - con la loro consacrazione deiforme, tramite immagini sensibili disegnò nelle composizioni proprie della sacra Scrittura degli oracoli gli intelletti sovracelesti, per condurci attraverso gli oggetti sensibili verso quelli intelligibili e dai simboli di sacra foggia alle altezze semplici dei governi sacri celesti»³⁴.

Come Golitzin ha ben visto, il nucleo di questo passaggio dionisiano consiste in una descrizione della liturgia terrena, interpretata come adombramento di quella celeste in funzione della elevazione dell'uomo, la cui partecipazione a Gesù resta il cuore della celebrazione. Lo studioso esamina anche la struttura del servizio liturgico descritta dallo Pseudo-Macario³⁵, e nota che essa è in tutto vicina alle descrizioni di EH: quindi non solo è analoga la concezione mistica che allinea l'*homo interior* alla comunità ecclesiale in quanto pervasi della medesima sostanza, lo Spirito di vita che si

³⁴ Διὸ καὶ τὴν ὀσιωτάτην ἡμῶν ἱεραρχίαν ἢ τελετάρχης ἱεροθεσία τῆς τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν ὑπερκοσμίου μιμήσεως ἀξιώσασα καὶ τὰς εἰρημένας αὐλοὺς ἱεραρχίας ὑλαίοις σχήμασι καὶ μορφωτικαῖς συνθέσεσι διαποικίλασα παραδέδωκεν, ὅπως ἀναλόγως ἡμῖν αὐτοῖς ἀπὸ τῶν ἱερωτάτων πλάσεων ἐπὶ τὰς ἀπλᾶς καὶ ἀτυπώτους ἀναχθῶμεν ἀναγωγὰς καὶ ἀφομοιώσεις, ἐπεὶ μὴδὲ δυνατόν ἐστι τῷ καθ' ἡμᾶς νοῖ πρὸς τὴν αὐλὸν ἐκείνην ἀναταθῆναι τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν μίμησιν τε καὶ θεωρίαν, εἰ μὴ τῇ κατ' αὐτὸν ὑλαίᾳ χειραγωγίᾳ χρήσαιτο τὰ μὲν φαινόμενα κάλλη τῆς ἀφανοῦς εὐπρεπείας ἀπεικονίσματα λογιζόμενος καὶ τὰς αἰσθητὰς εὐωδίας ἐκτυπώματα τῆς νοητῆς διαδόσεως καὶ τῆς αὐλοῦ φωτοδοσίας εἰκόνα τὰ ὑλικά φῶτα καὶ τῆς κατὰ νοῦν θεωρητικῆς ἀποπληρώσεως τὰς διεξοδικὰς ἱερὰς μαθητείας καὶ τῆς ἐναρμονίου πρὸς τὰ θεῖα καὶ τεταγμένης ἕξεως τὰς τῶν ἐνθάδε διακοσμῆσεων τάξεις καὶ τῆς Ἰησοῦ μετουσίας τὴν τῆς θειοτάτης εὐχαριστίας μετάληψιν, καὶ ὅσα ἄλλα ταῖς οὐρανίαις μὲν οὐσίαις ὑπερκοσμίως, ἡμῖν δὲ συμβολικῶς παραδέδοται. Ταύτης οὖν ἔνεκα τῆς ἡμῶν ἀναλόγου θεώσεως ἢ φιλάνθρωπος τελεταρχία καὶ τὰς οὐρανίας ἱεραρχίας ἡμῖν ἀναφαίνουσα καὶ συλλειτουργὸν αὐτῶν τελούσα τὴν καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίαν τῇ πρὸς δύναμιν ἡμῶν ἀφομοιώσει τῆς θεοειδοῦς αὐτῶν ἱερώσεως αἰσθηταῖς εἰκόσι τοὺς ὑπερουρανίους ἀνεγράψατο νόας ἐν ταῖς ἱερογραφικαῖς τῶν λογίων συνθέσεσιν, ὅπως ἂν ἡμᾶς ἀναγάγοι διὰ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ καὶ τῶν ἱεροπλάστων συμβόλων ἐπὶ τὰς ἀπλᾶς τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν ἀκρότητας.

³⁵ GOLITZIN 1994a, 159-161.

comunica dall'una all'altro, ma è analoga anche la forma stessa della liturgia, in quanto mette in atto questa comunicazione. Golitzin trova in Macario anche un'altra citazione interessante: vi si afferma infatti che «la casa dell'anima, in cui il Signore prende dimora, abbisogna di più ordine [διακόσμησις], così che colui che è senza macchia possa entrarvi e riposarvi. Perché è in un tale cuore che Dio e la chiesa celeste hanno il loro riposo»³⁶: non si può non ricordare il richiamo all'ordine della casa interiore fatto da Dionigi a Demofilo nell'epistola 8, citato poco sopra. Il termine διακόσμησις, in particolare, non mancherà di evocare forti echi dionisiani. Un occhio esercitato non avrà però difficoltà a vedere che, a differenza di quanto Golitzin sostiene, la sostanza di questo passo è notevolmente differente dal discorso dionisiano, e fra breve vedremo perché. In prospettiva escatologica, anticipiamo, è lo stesso Golitzin a notare che in Macario «la vivente attività dello Spirito Santo va cercata da Dio nei cuori viventi, poiché tutte le cose visibili e tutte le economie presenti passeranno, ma i cuori vivi nello Spirito rimarranno»³⁷, e qui, come vedremo, sta una differenza fondamentale e profonda rispetto a Dionigi.

Golitzin conclude da tutti questi parallelismi che «the dionysian corpus fits well within the continuum of (especially Syrian) ascetic literature interpreting the inward meaning of the Church's liturgy [...] the same continuum also runs from Dionysius through the Syriac-speaking mystics of Eastern Mesopotamia, notably, Isaac of Niniveh and John of Dalyatha»³⁸. La sua ricognizione torna in altre occasioni anche a Efrem³⁹: nel secondo Inno sul Paradiso si trova un parallelo tra il monte dell'Eden, il Sinai, il tempio di Gerusalemme e l'anima umana⁴⁰. In conclusione, l'itinerario di Golitzin non punta soltanto a fare la storia di un'immagine di lunga fortuna nella letteratura cristiana orientale, ma cerca di mostrare come il *corpus* dionisiano stesso addirittura rifletta, nella sua macrostruttura, un tema tipico di contesti "Syriac-speaking", manifestandosi quindi quale punto culminante nel cammino di una determinata forma di spiritualità.

A fronte di queste argomentazioni, la nostra conclusione dovrà essere necessariamente bipartita: da un lato consentiremo con Golitzin nel vedere che un certo discorso sul tempio dell'uomo interiore ha in tutti questi autori uno stesso risvolto spirituale che, al di là delle divergenze dottrinali, ne assicura un'armonia di atteggiamento nei confronti dello Spirito di Dio; dall'altro dovremo dissentire da lui.

³⁶ Hom. (II) 15, 45, 643-646: ὁ οἶκος τῆς ψυχῆς, εἰς ὃν ὁ κύριος ἀναπαύεται, πολλῆς διακοσμήσεως χρήζει, ἵνα δυνηθῆ ἔκει εἰσελθεῖν καὶ ἀναπαῆναι ὁ ἄσπιλος καὶ ἄμωμος: εἰς γὰρ τοιαύτην καρδίαν ὁ θεὸς καὶ ὅλη ἡ ἐπουράνιος ἐκκλησία ἐπαναπαύεται.

³⁷ Hom (I) 52, 1, 6, 2-3: ὅτι πάντα τὰ φαινόμενα καὶ πᾶσα οἰκονομία παρέρχεται, ζῶσαι δὲ καρδίαι ἐν πνεύματι διαμένουσι.

³⁸ GOLITZIN 1994a, 167-168.

³⁹ Soprattutto in GOLITZIN 2001, 482-483, e 2007, 152-153.

⁴⁰ Si può leggere nella traduzione italiana a cura di De Francesco, 149-158, citata in *Bibliografia*.

Ci vuole cautela nell'affrontare questi parallelismi, si diceva. Non solo e non tanto perché questi autori sono variamente distanti nel tempo, ma soprattutto perché già solo leggendo i brani del *Liber Graduum* e dell'omelia macariana si vede che in comune con Dionigi c'è soltanto *il tema in sé*, ovvero il semplice fatto di tematizzare il rapporto tra chiesa interiore ed esteriore. L'estrema importanza storica di questa constatazione resta, con tutta la sua forza: il fatto stesso che egli affronti gli stessi temi secondo impostazioni analoghe consente in effetti di avvicinare Dionigi al contesto da cui queste problematiche sono scaturite, un contesto che ci accontenteremo di definire genericamente con Golitzin, ancora una volta, come "Syriac-speaking". Ma tra i due testi succitati e quello dell'Areopagita vi è una differenza molto importante. È chiara infatti nei primi due la priorità che viene attribuita alla chiesa interiore poiché, come dice esplicitamente Macario, l'economia della chiesa visibile è venuta in funzione della creatura intelligente, essendole dunque subordinata, e vero altare è in realtà il cuore dell'uomo: è nel cuore senza macchia che Dio e la Chiesa celeste riposa, come abbiamo visto nel passo sopra citato dell'omelia (II) 15: non nella chiesa visibile; e, lo ripetiamo, nell'*eschaton* saranno solo tali cuori «vivi nello Spirito» a rimanere, e non vi sarà più chiesa esteriore. Del pari nel *Liber* si legge, sempre al XII discorso, in un passo diverso da quello sopra citato: "non disprezziamo la chiesa visibile, perché è lei la nutrice di tutti i bimbi, né disprezziamo la (chiesa) del cuore, perché fortifica tutti i malati, e aneliamo a quella delle altezze, perché rende perfetti tutti i santi"⁴¹. Anche qui si coglie una sorta di gerarchia d'importanza a tre livelli, ben comprensibile d'altronde nel contesto della distinzione, tipica di questo testo, tra "giusti" e "perfetti". La chiesa celeste soltanto santifica i perfetti e dunque, anche se qui mancano considerazioni di ordine esplicitamente escatologico (ma non è forse la chiesa delle altezze chiesa escatologica?) come invece si trovano in Macario, si capisce che, seppure nessuna chiesa sia superflua, quella del cuore e quella celeste sono superiori a quella terrena: infatti subito sotto (XII, 4) si legge "queste tre chiese e le loro (rispettive) liturgie hanno (tutte) vita, ma la gloria (dell'una) è più eccellente della gloria (dell'altra)"⁴². In Dionigi affermazioni simili sono difficilmente immaginabili: il sistema gerarchico è intrinseco alla creaturalità e tutto porta a pensare che esso non verrà mai meno, neppure nell'*eschaton*. Alla fine dei tempi, a quanto pare, vi sarà ancora una gerarchia umana, di eguali agli angeli ma non di angeli *tout court*, come per esempio è in Evagrio (KG VI, 24 secondo S₂)⁴³: la "chiesa celeste" è e resta quella degli angeli, superiore dunque, ma in

⁴¹ *Liber Graduum*, XII, 3, trad. BETTILOLO 1999, 303.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Un approfondimento di questo problema abbiamo abbozzato in una comunicazione letta al decimo simposio siriano, ove tramite l'ausilio della traduzione siriana tentiamo di rafforzare l'impressione di una effettiva permanenza escatologica in Dionigi della gerarchia terrena. Da tale comunicazione abbiamo tratto anche un articolo di prossima pubblicazione in ASE (=FIORI 2010b). A tale proposito sono fondamentali le annotazioni di WATT 1980, 69.

una prospettiva in cui quella terrena ne è distinta e le è subordinata. La divinizzazione escatologica si dà dunque nella permanenza delle posizioni che ciascuno occupa già qui.

In sintesi, ciò che vorremmo obiettare a Golitzin è che se si può senz'altro dimostrare che Macario ha messo in opera un'interpretazione della chiesa visibile come tipo e icona di quella interiore e quella celeste, il che lo accomuna a Dionigi soprattutto se si mettono in parallelo testi come la succitata omelia (I) 52 e CH I, 3 e II, 1, tutti sopra menzionati, d'altronde però, una volta che si è trovato questo parallelo non si può ritenere di avere automaticamente dimostrato che anche le implicazioni escatologiche tratte da questo impianto siano simili nei due autori. Esse ci paiono invece, come abbiamo detto, affatto distinte.

Si può dunque ipotizzare, con Golitzin, che l'Areopagita voglia porsi effettivamente in continuità con la linea che è già del *Liber graduum* e dello pseudo-Macario sul tema del rapporto tra le chiese terrena e celeste e l'uomo interiore; ma Dionigi è ben altrimenti radicale nella valorizzazione della gerarchia terrena poiché, mentre i due predecessori sembrano formulare le loro affermazioni positive sulla chiesa esteriore come difesa dalle accuse di avversari letteralisti, Dionigi sembra riprendere le loro stesse argomentazioni sulla chiesa terrena come tipo e icona di quella celeste, ma per *potenziarne* l'importanza e modificare l'ordine delle priorità in maniera sostanziale. Senz'altro dunque, tanto in Dionigi quanto negli altri due testi di area siriana, si tratterà di una dottrina forte da contrapporre all'anarchia monastica che travagliava episodicamente la Siria già dalla fine del IV secolo, e ancora all'inizio del VI (un testo come l'ep. 8 del nostro *corpus* basterebbe a dare supporto a questa ipotesi, come Golitzin ha ben visto sottolineandone l'analogia con i canoni di Rabbula⁴⁴); ma è una risposta di segno diverso rispetto a quella dei testi visti da Golitzin come antecedenti. Se il *Liber* e Macario sembrano piuttosto porsi dalla parte di chi deve difendersi dall'accusa di stare dalla parte di quelle correnti anarchiche, e per questo elaborano una concezione della Chiesa visibile che metta in evidenza la loro differenza dalle dottrine che dalla letteratura eresiologicala vengono definite "messaliane", Dionigi sta già sempre dalla parte dei "disciplinatori". In conclusione, il rapporto di Dionigi con i suoi antecedenti siriani esiste, e ne spiega plausibilmente la struttura mentale nell'approccio ai problemi delle due gerarchie e del loro rapporto, ma non è pacifico sotto ogni riguardo, come lo studioso invece vorrebbe. La gerarchia celeste e quella ecclesiastica si specchiano l'una nell'altra, laddove questo reciproco riverbero significa l'imperniarsi di entrambe sulla deificante teologia mistica della creatura intelligente; ma il valore ontologico ed escatologico di questa gerarchia è ben altrimenti rilevante in Dionigi che non nei suoi predecessori.

⁴⁴ GOLITZIN 1994b, 358 e n. 65: si tratta del canone 58 di Rabbula, che vieta ai monaci di addentrarsi nella zona consacrata della chiesa, appropriandosi delle specie sacramentali. Riprendendo Vööbus, Golitzin ricorda inoltre come, nei medesimi canoni di Rabbula, nell'ordinamento della congregazione i monaci stiano sempre immediatamente dopo i diaconi, proprio come nella EH dionisiana.

d. *L'indagine di Karl Pinggéra sul Libro di Ieroteo*

La comparsa della monografia di Karl Pinggéra sul cosiddetto *Libro del santo Ieroteo*, nel 2002, ha segnato una tappa decisiva nella ricerca dionisiana, anche se fino ad oggi la sua importanza non sembra essere stata pienamente percepita. Il testo oggetto degli studi di Pinggéra, scritto senz'altro in siriano nella prima metà del VI secolo, la cui tradizione manoscritta lo studioso ha notevolmente aggiornato⁴⁵ rispetto alla prima e finora unica edizione del 1927, rimane un nodo di molteplici enigmi, di cui almeno tre sono chiaramente affrontati da Pinggéra nel suo libro: 1a) è difficile stabilire con certezza chi ne sia l'autore (neanche Pinggéra si sente in grado di pronunciare una parola definitiva), sebbene l'autorevole tradizione siriano-occidentale rappresentata da Giovanni di Dara (IX sec.), Ciriaco di Antiochia (IX sec.) e Bar Ebreo (XIII sec.) lo attribuisca a Stefano bar Sudaili - il controverso monaco edesseno fuggito in Palestina rimproverato per lettera da Giacomo di Sarug e poi più recisamente accusato di eresia da Filosseno di Mabbug in una epistola a due presbiteri edesseni; 1b) rimane da capire perché il *Libro*, nel quale in effetti sono presenti diverse componenti della dottrina di Dionigi, sia circolato sotto il nome del suo maestro dichiarato, il celebre "Ieroteo"; 2) non è chiaro in quale misura e per quale motivo le dottrine di Dionigi siano compresenti, nel *Libro*, con quelle di Evagrio; 3) non si sa stabilire se il testo sia effettivamente, come parrebbe, il frutto del lavoro di più mani, e quindi della sovrapposizione di almeno due strati redazionali differenti: quest'ultima è in effetti la proposta dello studioso tedesco nella sua opera.

Per quanto concerne il secondo punto, che è quello che ci interessa nel contesto di una storia del *milieu* siriano di Dionigi, Pinggéra individua, sviluppando un sintetico appunto di Blum⁴⁶ (non più di due righe, ma chiaroveggenti), un legame determinante tra Dionigi e il *Libro*, e solo per il fatto che ancora gli mancava il riscontro del testo siriano della versione di Sergio egli non ha portato la sua scoperta nella direzione esatta, a cui però si è molto avvicinato.

È chiara in effetti in "Ieroteo" la distinzione fra due momenti diversi, ossia la cornice dottrinale nei libri I e V, e il racconto dell'ascesa, passione e lotta oltremondane dell'intelletto nei libri II-IV. Questi due momenti, chiamati rispettivamente *Redaktionsschicht* e *Grundschrift*, sono concepiti da Pinggéra come opera di autori diversi, per quanto tra loro legati. Nella cornice, pur in presenza di riferimenti molto complessi, gli elementi dottrinali fondamentali sono chiari: al principio tutto il creato costituiva una Essenza universale indistinta, all'interno della quale il Bene assoluto, suo creatore, non aveva concepito l'esistenza di differenze. In seguito alla decadenza da questo stato di perfezione universale, le creature si sono distinte gerarchicamente, secondo un sistema che richiama senz'altro (almeno per quanto riguarda gli angeli) l'ordinamento dionisiano. Questa condizione non è tuttavia destinata a durare: la distinzione è infatti solo la «prima contemplazione», ma altre due ne

⁴⁵ PINGGÉRA 2002, 35-41.

⁴⁶ BLUM 1979, 49 n. 25.

seguono, quella della passione in croce dell'intelletto divino, che si narra nei libri centrali, e quella della mescolanza (مذاهب) universale nell'indistinzione, nei due capitoli del V libro; in questa mistione escatologica vengono meno anche le tre persone divine. Ciò che ha colpito maggiormente Pinggéra è stato il rilevare che questa mistione segue un precedente stato di «unione» degli intelletti a Dio (الله), teorizzata alla fine del libro IV, che viene considerata soltanto preliminare allo stadio più alto, e supremo, che è quello della mescolanza in cui scompaiono le distinzioni e viene ripristinata l'uguaglianza originaria. Ora, è proprio sul fatto della sequenza unione-mistione che si impernia l'intuizione di Pinggéra. Il concetto di mistione presente nel Libro, infatti, viene efficacemente messo a confronto con quello di ἔνωσις ασύγχυτος così come compare in diversi luoghi del *corpus* dionisiano, sottolineando che, conformemente a un uso che dalla stoà scende fino al neoplatonismo tardo, i due concetti di κρᾶσις e σύγχυσις sono in Dionigi fortemente contrapposti tra loro: «in che senso l'Areopagita impieghi κρᾶσις e σύγχυσις, si coglie in modo particolarmente evidente in DN 8, 5: la potenza divina mantiene gli elementi dell'universo in un 'essere inconfuso e non frammisto', nel mentre essa 'sostiene la reciproca armonia degli elementi e preserva l'unità [così Pinggéra, in realtà *la mescolanza!*] inconfusa e indivisa'. Il costrutto concettuale κρᾶσιν α-σύγχυτον mostra che lo pseudo-Dionigi intende con κρᾶσις e σύγχυσις delle espressioni per due stati di fatto da tenere nettamente separati l'uno dall'altro»⁴⁷; ciò che soprattutto è fondamentale, però, è che Dionigi concepisce la κρᾶσις degli elementi, in quanto ασύγχυτος, come unione, stabilendo dunque, e anche qui senza introdurre alcuna novità rispetto al neoplatonismo tardo, un'equivalenza tra ἔνωσις e κρᾶσις dei componenti dell'universo. ἔνωσις ο κρᾶσις ασύγχυτος significa dunque per Dionigi null'altro che «la stabilità della gerarchia cosmica» garantita «a tutti i suoi livelli (elementi naturali, mondo angelico, Chiesa)»⁴⁸. Ora, la fine del libro IV e il libro V di "Ieroteo" mantengono la contrapposizione dionisiana tra unione e mistione confusa, ma nella forma di una riqualificazione della mistione confusa a un grado tanto positivo da essere considerato più alto dell'unione stessa, sì da sottrarla a una qualità puramente negativa (la mistione non è ciò che l'unione è). Pinggéra ne trae giustamente la seguente conclusione: «il fatto che il redattore... introduca la differenziazione dei concetti di 'unione' e 'mistione', si rende comprensibile in base al suo confronto, implicitamente condotto, con il Corpus Dionysiacum... 'Unione' viene qui sempre inteso come ἔνωσις ασύγχυτος, cui corrisponde l'idea

⁴⁷ PINGGÉRA 2002, 111: «In welchem Sinne der Areopagite κρᾶσις und σύγχυσις verwendet, lässt sich in besonderer Deutlichkeit an DN 8, 5 ablesen: Die göttliche Kraft erhalte die Einzelbestandteile des Universums in einem 'unvermischten und unvermengten Sein' (...) indem sie 'die untereinander Bestehende Harmonie der Elemente beschützt und die unvermischte und ungeteilte Einung (...) bewahrt'. Die Begriffsbildung κρᾶσιν α-σύγχυτον zeigt, dass Pseudo-Dionysius unter κρᾶσις und σύγχυσις Ausdrücke für zwei scharf voneinander zu trennende Sachverhalte versteht».

⁴⁸ PINGGÉRA 2002, 112: «der Begriff der ἔνωσις ασύγχυτος bei pseudo-Dionysius dazu dient, die Stabilität der kosmischen Hierarchie auf allen ihren Ebenen (Naturelemente, Engelwelt, Kirche) zu garantieren».

di una κρᾶσις ἀσύγχυτος degli enti... La σύγχυσις in questo modo viene non semplicemente contrapposta alla ἔνωσις ἀσύγχυτος, ma viene intesa come più alto livello dell'ascesa mistica»⁴⁹. Quello che a Pinggéra, come anticipavamo, è mancato, è il confronto con il testo siriano di Dionigi, in cui si vede che il termine per tradurre σύγχυσις, ἀσύγχυτος (ܠܘܠܘܬܐ, ܠܘܠܘܬܐ ܠܐ), è accostato a quello utilizzato da "Ieroteo" per denotare la sua mistione suprema: ܠܘܠܘܬܐܘܬܐ. Pinggéra ha comunque avuto una geniale intuizione quando ha visto che l'articolazione di unione e mistione nel *Libro* rappresenta una volontà di superamento di Dionigi e di rivendicazione della superiorità del proprio concetto di mescolanza; ma in assenza di un riscontro con il testo siriano dell'Areopagita, ha artificiosamente considerato come distinti la strategia e gli scopi del testo nei confronti di Filosseno (evitare i termini già usati da Stefano e condannati dal Mabbugense) e nei confronti di Dionigi (appunto il superamento del suo concetto di unione), mancando di afferrare la specificità della posta effettivamente in gioco nella implicita disputa sulla mescolanza: in realtà, come studieremo lungamente nel quarto capitolo di questo lavoro, un confronto approfondito della lettera di Filosseno e del *Libro* con la traduzione areopagitica di Sergio produrrà sorprendenti risultati sul piano del rapporto cronologico e concettuale fra i tre testi, che si rivelerà impostato su un'interdipendenza ben più compatta di quanto Pinggéra potesse supporre⁵⁰.

3. Ancora sulla traduzione di Sergio: un tentativo di critica alle posizioni di István Perczel

Il merito di aver riportato all'attenzione degli studiosi, dopo gli approcci degli anni '70, la prima delle due traduzioni siriane del *corpus* spetta a István Perczel, che si è strenuamente impegnato, con intuizioni decisive, a sottolineare il ruolo nodale che la versione di Sergio di Reš'aynā riveste nella comprensione della reale portata dell'opera di Dionigi. Senza il suo lavoro pionieristico in senso sia filologico che storico-dottrinale, svolto per un breve periodo in parallelo a quello di Matthias Quaschnig-Kirsch⁵¹, il testo siriano dell'Areopagita resterebbe più difficilmente

⁴⁹ PINGGÉRA 2002, 115: «Dass der Redaktor... die... Differenzierung der Begriffe 'Vereinigung' und 'Vermischung' einführt, lässt sich aus seiner implizit geführten Auseinandersetzung mit dem Corpus Dionysiacum begreiflich machen... Die σύγχυσις wird der ἔνωσις ἀσύγχυτος auf diesem Wege nicht einfach entgegengesetzt, sondern als höhere Stufe des mystischen Aufstiegs gedeutet».

⁵⁰ Sul problema della relazione tra Dionigi e il Libro di Ieroteo ha scritto di recente anche ARTHUR 2008, una monografia dedicata all'idea – in sé corretta – che l'opera areopagitica sia stata scritta con fini più polemicamente sistematici. Tuttavia, come annoteremo anche al capitolo IV, l'intuizione di fondo viene sviluppata in modo confuso e senza il supporto di una sufficiente conoscenza delle fonti e della letteratura secondaria, rendendo l'opera in gran parte inservibile per le ricerche scientifiche ulteriori, nonostante alcune interessanti acquisizioni isolate. Non si può comunque non accennare a questa monografia in una rassegna sul Dionigi siriano: ma neppure, purtroppo, è utile indugiare. Per una valutazione più diffusa si confronti FIORI 2008b.

⁵¹ Cfr. QUASCHNING-KIRSCH 1998 e 2000.

interpretabile. Perczel ha aperto tutte le linee guida della ricerca, che anche noi seguiremo nello studio dei DN e abbiamo già seguito in un primo saggio di commento a un passo del trattato⁵². Perczel è da sempre convinto, sia pur con taluni aggiustamenti di prospettiva, che la traduzione di Sergio di Reš‘aynā, talora sensibilmente differente dall’originale, rispecchi uno stato del testo dionisiano antecedente a quello testimoniato da tutta la tradizione greca manoscritta a nostra disposizione. Dal momento che quest’ultima si dipana a partire dal IX secolo, mentre il testo di Sergio, già di per sé coevo alla produzione stessa del *corpus*, ci è conservato da un manoscritto del VII-VIII secolo, senz’altro l’affermazione di Perczel è, in un certo senso, corretta; ma rimane assai controversa la portata che lo studioso dà a questa sua osservazione. L’originale greco sottostante al siriano di Sergio recherebbe infatti a suo avviso una configurazione dottrinale differente degli scritti areopagitici: avremmo a disposizione, cioè, un testo fortemente connotato in senso “origenista” (termine da porre necessariamente tra virgolette, come si vedrà subito), anzi, ancor più precisamente *proto-protocristiano*, come Perczel sostiene appoggiandosi alla celebre distinzione operata da Cirillo di Scitopoli in seno al partito origenista palestinese del VI secolo, tra protocristiani e isocristi. Questa tesi, discutibile e assai controversa, ha diviso gli studiosi senza che tuttavia se ne sia data ancora una vera e propria ricezione critica⁵³. Vediamo più in dettaglio come essa prenda progressivamente corpo negli studi di Perczel, muovendo però dall’ultimo dei suoi articoli pubblicati, che ha il pregio di costituire un’efficace sintesi delle sue opinioni in merito.

a. Posizione dei problemi

In questo articolo recente, comparso nel 2008, lo studioso ungherese organizza infatti quella che si potrebbe definire una sintesi divulgativa delle sue convinzioni sul rapporto tra il testo greco e la prima versione siriana. Dopo aver osservato che fu Giovanni di Scitopoli a imbastire intorno a

⁵² FIORI 2010c.

⁵³ Con l’eccezione di HAUSAMMANN 2007, 107-108 n. 319, che molto opportunamente rileva che «die von I. Perczel beigebrachten Belege aus DN, CH, EH und Ep. sind allerdings verschieden interpretierbar»; tuttavia la studiosa sembra infine accettare in linea di principio la tesi Perczel, anche se solo in base a una propria personale lettura di DN I, 4 (ma senza conoscerne la traduzione siriana, che porta in direzione diversa, cfr. FIORI 2010b): «Am meisten überzeugt mich bezüglich I. Perczels These, dass die Verfasserschaft von Ps.-Dionysius Areopagita aus origenistischen Kreisen des palästinensischen Mönchtums stamme, die von Perczel nicht eigens angeführte Stelle DN I, 4, 592 B-C»; e soprattutto è critico nei confronti di Perczel PINGGÉRA 2008, articolo che di fatto, in buona parte, si impegna per la prima volta a discutere i lavori dello studioso ungherese, prendendone in larga misura le distanze. Ci piace citare un’importante annotazione metodologica dello studioso tedesco, che condividiamo pienamente e che ha guidato tutta la nostra ricerca nelle pagine del presente capitolo, motivando inoltre la necessità di fornire un’edizione completa del testo dionisiano in siriano. Dopo aver decostruito l’interpretazione di Perczel circa la presenza nascosta delle dottrine dell’apocatastasi nella trattazione dionisiana dei demoni in DN IV, 23, mostrando che «die Folgerung scheint also keineswegs zwingend zu sein, Dionysius habe hier die endzeitliche Erlösung der Dämonen andeuten wollen» (PINGGÉRA 2008, 39), Pinggéra ammonisce quindi che «vor allen Dingen darf der Kontext des gesamten Corpus nicht aus dem Blick geraten» (*ibid.*, 39-40). Anche a nostro avviso, in effetti, il difetto principale del lavoro critico di Perczel è stato quello di perdere di vista il contesto complessivo del *corpus* per privilegiare l’analisi di singoli brani, cui però uno sguardo più generale toglie presto il significato “eretico” che da soli potrebbero lasciar sospettare.

Dionigi l'apparato leggendario di età subapostolica che lo accompagnò poi per tanti secoli, Perczel si sofferma brevemente sull'esempio particolarmente rappresentativo dell'episodio di DN III, 2⁵⁴. Al momento di introdurre Sergio e la sua versione siriana di Dionigi, Perczel esagera subito la definizione del personaggio, sostenendo che dallo pseudo-Zaccaria si può desumere l'appartenenza di Sergio «to the Origenist movement»⁵⁵, movimento già di per sé di difficile definizione, cui d'altronde il cronista non offre alcun appiglio per dire che Sergio appartenesse: si vedrà che Zaccaria parla di lettura dei libri di Origene da parte di Sergio, ossia qualcosa di assai differente dall'appartenenza all'eresia condannata dagli anatemi del 553; si confronti quindi la notizia biografica che riportiamo all'inizio del secondo capitolo. «This [*scil.* l'appartenenza di Sergio al “movimento origenista”]», continua Perczel, «is largely corroborated by Sergius' Introduction to the CD, which plainly identifies Dionysius' teaching with that of Evagrius of Pontus, the main authority of the Origenist movement»⁵⁶. Queste affermazioni ci costringono, già in apertura, a una digressione.

È vero in effetti al di là di ogni dubbio che l'introduzione premessa da Sergio alla sua versione, nota anche come *Discorso sulla vita spirituale*, è profondamente marcata dall'influenza di Evagrio, e non solo: anche da quella di Origene, come speriamo di aver dimostrato in un nostro contributo⁵⁷. Tuttavia 1) tale influenza non ha nulla a che vedere con quello che dalle notizie eresiologiche e conciliari del VI secolo si è voluto denominare “origenismo”: dimostra soltanto un'attenta conoscenza e applicazione dell'articolazione evagriana del cammino ascetico, integrata con una concezione prettamente origeniana dei saperi profani, senza che vi sia la benché minima comparsa di elementi protologici o escatologici eterodossi. Del resto lo riconosce Perczel stesso quando scrive che «it is noteworthy that Sergius' Evagrian interpretation of Dionysius does not contain the so-called Origenist myth, namely a consistent cosmological myth about the pre-existence of the souls as incorporeal minds in a unique created substance»⁵⁸; 2) un altro punto che speriamo di aver chiarito nel nostro contributo è precisamente che la sovrapposizione degli insegnamenti evagriani con il contenuto delle opere dionisiane, operata negli ultimi paragrafi del *Discorso* di Sergio, è un'applicazione posticcia, forzata e priva di reale sostanza. Anzi, Sergio mostra ancora, nella sua

⁵⁴ PERCZEL 2008, 558-559. In questo passo gli apostoli (tra cui anche Dionigi stesso, il suo maestro Ieroteo e il suo destinatario Timoteo) si riuniscono a contemplare «il corpo ospite di Dio e datore di vita»: fu proprio Giovanni, con una sua nota, a inaugurare la linea interpretativa, ancora oggi esistente, secondo cui si tratterebbe qui del corpo di Maria al momento dell'assunzione; molteplici riferimenti lessicali rivelano invece che si tratta con ogni probabilità di una riunione di vescovi, forse un sinodo o addirittura un concilio, culminante nel momento eucaristico, essendo dunque il pane il «corpo» di cui il passo parla.

⁵⁵ PERCZEL 2008, 560.

⁵⁶ PERCZEL 2008, 560.

⁵⁷ FIORI 2009.

⁵⁸ PERCZEL 2008, 568 n. 18.

opera, di avanzare una teoria del rapporto mistico tra la divinità e l'intelletto che è piuttosto distante da quella proposta da Dionigi⁵⁹. Al paragrafo 68 del *Discorso*, che introduce alla sezione sulla *theoria*, Sergio sostiene che quello che verrà trattato è lo stesso tipo di contemplazione che era stato illustrato anche da Dionigi. Segue una trattazione che in ben pochi particolari ricorda Dionigi, e in tutta la sua articolazione (scienza naturale prima e seconda, contemplazione spirituale) è semplicemente evagriana: Perczel ritiene però di trovarvi reminiscenze dionisiane, provenienti soprattutto dal linguaggio di passi fondamentali come DN I, 4 o CH I, 1, in particolare, il motivo del «raggio» dell'Essenza (nome tipico, quest'ultimo, per la divinità nella teologia siriana), verso il quale «ci si tende» e la visione del quale costituisce la «contemplazione divina» (par. 80): ciò mostrerebbe la compenetrazione delle dottrine evagriana e dionisiana nel pensiero di Sergio, poiché la contemplazione del raggio divino è un motivo tipicamente di Dionigi. Il problema è che, come nel caso di altre sicure reminiscenze dionisiane da noi rilevate⁶⁰, anche questa non è che una patina aggiunta verosimilmente in seconda battuta a un discorso già scritto prima di avere conoscenza degli scritti areopagitici, poiché, come dicevamo poc'anzi, la *sostanza* del discorso sergiano rimane pur sempre intatta dall'influenza dionisiana, e in particolar modo sul piano della contemplazione ultima. Assai più rivelatore ci sembra, come già rilevavamo nel nostro contributo, un tratto come quello di par. 78, dove Sergio parla di slancio della mente, come un fiore prezioso, verso la divinità segreta *per quanto permesso*⁶¹. Ogni parola di questo breve passo meriterebbe di essere accuratamente commentata, cosa che non sarà possibile fare qui ma che ci siamo sforzati di fare in due precedenti lavori. Basterà ora ricordare che in effetti in Sergio non si trova la caratteristica fondamentale dell'estremo grado della contemplazione mistica dionisiana: l'estasi, come viene esplicitamente teorizzata in tutto il capitolo I della MT; l'estasi implica, come si legge per esempio in MT I, 3 o in DN I, 4, che l'unione mistica avvenga ὑπὲρ νοῦν, e solo così si dia autentica conoscenza di Dio. Nulla di tutto ciò in Sergio dove, evagriamente, tutto il percorso verso la contemplazione ultima è percorso *della mente*, mai fuori di essa. A questo proposito è molto istruttivo il fatto, su cui Perczel sorvola, che nella griglia finale di corrispondenze tra il *Discorso* e il *corpus* areopagitico, non si trova mai menzionata la MT, così difficile nel suo messaggio estatico da far quadrare con una mistica interamente intellettuale⁶².

In seguito, Perczel passa ad affrontare la traduzione stessa di Sergio. Come spesso ha fatto in precedenti articoli, anche qui egli si richiama alle numerose divergenze tra il greco e il siriano. Egli le riporta alla famosa tesi di Beate Regina Suchla, che il testo greco così come lo si legge nella

⁵⁹ Cfr. FIORI 2009, 57.

⁶⁰ Cfr. p. es. *Trattato sulla vita spirituale* 42, n. 58.

⁶¹ Locuzione tipicamente dionisiana anche quest'ultima.

⁶² Per la questione dell'estasi tra Dionigi e Sergio, cfr. FIORI 2009, 57, e FIORI 2010b.

tradizione manoscritta pervenutaci sarebbe il frutto di un' *editio variorum* prodotta da Giovanni di Scitopoli ed eventualmente da un suo *entourage*. Il vescovo palestinese avrebbe agito su una tradizione del testo areopagitico già ricca di varianti al suo tempo (fine anni '30-inizio '40 del VI secolo). La versione di Sergio, composta prima dell'intervento di Giovanni e testimoniata da un manoscritto del VII-VIII secolo, quindi anteriore a tutta la tradizione greca, date le divergenze dal testo greco testimonierebbe secondo Perczel di uno stato di tale testo anteriore alla sistemazione dello scitopolitano. Di fronte a un'ipotesi così impegnativa, bisogna cercare di comprendere nel dettaglio le motivazioni delle divergenze. Ciò è in effetti quanto Perczel si è sforzato di fare in tanti suoi articoli, ma in primo luogo applicandosi in genere a singoli casi e non ad analisi estensive del materiale di traduzione; in secondo luogo, anche nell'analisi di singoli casi, rimanendo a nostro avviso troppo condizionato dall'ipotesi di partenza, ossia che Dionigi fosse egli stesso un seguace delle dottrine di Origene, o meglio uno degli origenisti "eretici" del VI secolo; e che quella uscita dall'«Umkreis» di Giovanni di Scitopoli fosse piuttosto una versione epurata dagli elementi eterodossi, oltre la quale la versione sergiana permetterebbe di risalire.

Così, malgrado⁶³ l'ammissione che «to go beyond this reconstruction [*scil.* la ricostruzione di Giovanni di Scitopoli] using Sergius is still very difficult because of the incertitude in which one remains concerning the faithfulness and the eventual misunderstandings of the translator...» e per di più che «a certain number of such divergences can be attributed to Sergius' rather free translation method»⁶⁴, lo studioso non riconosce l'importanza fondamentale di questa stessa ammissione, che invece a nostro avviso costituisce la chiave stessa dell'interpretazione della versione siriana di Sergio. Nel seguito di questo lavoro cercheremo proprio di mostrare che Sergio, pur nei limiti di priorità precise che egli si dà come scrittore siriano⁶⁵, è il fedele traduttore di un testo greco assai simile a quello che noi conosciamo oggi; che le divergenze sono quasi sempre motivate da una ragione che può esser fatta risalire a Sergio e non a un originale differente, e che laddove Sergio potrebbe effettivamente testimoniare uno stato più originario, in casi in cui la sua lezione può essere fatta valere contro una lezione greca più oscura («when the logic of the Greek text is broken, even perturbed, the Syriac offers perfect logic»⁶⁶: si veda soprattutto qui sotto, caso *c.*, o anche l'articolo di Perczel dedicato alla cristologia dionisiana⁶⁷), non se ne possono desumere delle sostanziali variazioni dottrinali. Ma la questione fondamentale che affronteremo, in questo capitolo e poi nel capitolo IV, è quella del cosiddetto origenismo di Sergio e Dionigi. Secondo Perczel infatti

⁶³ Così scriveva Perczel in una precedente stesura del suo articolo del 2008, che ha cortesemente voluto metterci a disposizione: ci permettiamo di citarla anche se poi eliminata dalla stesura definitiva, poiché evidentemente essa è ancora rappresentativa del pensiero dell'autore.

⁶⁴ PERCZEL 2008, 562.

⁶⁵ Cfr. *infra* II, 4.

⁶⁶ PERCZEL 2008, 562.

⁶⁷ PERCZEL 2004b, 425-426.

«Sergius' translation much more clearly refers to Origenist doctrines than the Greek», sì che se il testo di Sergio testimonia uno stato anteriore di quello di Dionigi, anche quest'ultimo risulterebbe essere un "origenista": ed è questo in effetti il problema fondamentale che gli articoli di Perczel sulla versione sergiana hanno sollevato. Per questo ci volgeremo immediatamente agli articoli in cui tale problema è emerso più chiaramente, per osservare che Perczel ha puntato il dito nella direzione giusta, ma a nostro avviso compiendo un errore di prospettiva. Prima però osserveremo il metodo dello studioso all'opera in uno dei suoi primi articoli pubblicati su Dionigi, e faremo qualche annotazione critica più puntuale a proposito della liceità di ipotizzare un testo greco differente come modello soggiacente alla versione di Sergio; altre osservazioni a tale proposito compariranno presto anche in un ulteriore contributo⁶⁸.

Riprendiamo dunque le fila della presentazione di Perczel, che prosegue abordando la questione del *Libro del Santo Ieroteo*, con ciò ponendo dunque un altro caposaldo della storia siriana di Dionigi e, a nostro avviso, di Dionigi *tout court*. Qui Perczel annota che «*Hierotheus* is probably contemporary to Sergius' translation, and constitutes a radical rethinking of the CD in terms of Origenistic theology. Whoever he was, the author of *Hierotheus* seems to have known Sergius' Syriac translation of the *CD*: he draws on Sergius' peculiar vocabulary throughout»⁶⁹. Queste sono constatazioni di fatti evidenti, sebbene già la posizione problematica di una "teologia origenista" (intesa nel senso della dottrina condannata nel 553: costituiva essa davvero una *omogenea* corrente di pensiero?) sia discutibile. Ciò che invece è più difficile da sostenere è l'interpretazione che lo studioso propone dell'evidente legame tra i due scritti: a suo avviso, si possono dare due ipotesi: che "Ieroteo" sia stato tra i primi a leggere la traduzione siriana delle opere areopagitiche, e abbia reagito a questa lettura – che è poi la nostra interpretazione, come si vedrà nel capitolo IV: Perczel la ricollega *tout court* all'inaccettabile ipotesi di Rosemary Arthur circa una priorità del *Libro di Ieroteo* a Dionigi⁷⁰, ma in realtà tale ipotesi può essere declinata in modo più ragionevole (ossia la priorità a Dionigi *della condanna filosseniana* di Stefano bar Sudaili, ma non certo di "Ieroteo"); oppure che entrambi gli autori, Sergio e "Ieroteo", facessero parte del medesimo *milieu* "origenista" (ma ricordiamoci subito di come Perczel equivocasse fin dall'inizio sull' "origenismo" di Sergio), e che si siano conosciuti forse addirittura personalmente, in particolare se davvero l'autore del *Libro* è da considerarsi Stefano bar Sudaili, il monaco edesseno condannato come eretico da Filosseno di Mabbug: «It is possible that the author of *Hierotheus* was among the first to have read Sergius' translation and to use it in his own speculations. It is also possible that both works emerge from one

⁶⁸ FIORI 2010c.

⁶⁹ PERCZEL 2008, 563.

⁷⁰ ARTHUR 2008.

and the same milieu, perhaps a school of Syriac-speaking Origenists... it is entirely possible that the two contemporary Syrian Origenists might have known each other personally»⁷¹. In effetti, alla fine del suo *Discorso* introduttivo alle opere di Dionigi, Sergio ringrazia un certo Stefano per l'aiuto fornitogli nella traduzione. La benedizione per questo personaggio suona, secondo Perczel, molto "origenista": «lo faccia degno Cristo, re dei mondi», scrive Sergio, «dello splendore [o del raggio] della sua gloria, unendolo a sé grazie alla vita nuova, [sì che] egli rimanga senza movimento per sempre»⁷². Anzitutto rimane sempre inevasa la stessa domanda: cosa si può intendere in un caso come questo con il termine "origenista"? E se si intende la dottrina anatematizzata nel 553, come sembra essere il caso di Perczel, siamo autorizzati a vederci ricondotti ad essa da qualsiasi accenno di appartenenza alla tradizione di Evagrio e Origene? Più che il riferimento al "re dei mondi" che non ci sembra così fortemente caratterizzante, o al raggio, probabile reminiscenza dionisiana, colpisce l'auspicio che Stefano rimanga grazie a Cristo, al quale si unisce, senza movimento per sempre: lo stato escatologico di unione al Cristo senza movimento è qualcosa che, più che "origenista" (intendi sempre: collocato nella linea ereticale che viene condannata nel 553), ci sentiamo appunto di poter definire decisamente (ma anche del tutto normalmente vista l'ispirazione generale del *Discorso* di Sergio) *evagriano*. Ora, questo tratto bene si accorda con tutto il *Discorso* sergiano che precede, interamente strutturato secondo il percorso ascetico delineato da Evagrio. Ma di qui a dire che «Sergius the Origenist is wishing for this apocatastatic state for the sake of a fellow-Origenist»⁷³ ci pare che il salto sia più grande di quello che non paia a Perczel. In effetti, tra un'impostazione evagriana tradizionale come sembra essere quella di Sergio e il risoluto panteismo escatologico dello Stefano bar Sudaili condannato da Filosseno, e tanto più del *Libro di Ieroteo*, la differenza non è da poco, seppure questo trovi i suoi presupposti in quella: potremmo definirla origenista nel senso che rappresenta, come si è spesso detto, un'estremizzazione dell'apocatastasi, in un modo non contemplato né da Origene né da Evagrio. D'altronde è vero che, appunto, un legame tra la mistica evagriana e la dottrina di Stefano esiste senz'altro, per cui non potremo escludere (ma non abbiamo comunque alcun elemento per confermarlo) che questo Stefano, ringraziato in modo così significativo, sia effettivamente il bar Sudaili di Filosseno e di Giacomo di Sarug; resta il fatto però che né la dottrina esposta nel *Discorso*, né la configurazione presa dal testo dionisiano nella traduzione di Sergio recano alcuna traccia di una protologia e di un'escatologia paragonabili a quelle di Stefano e del *Libro*, anzi: sarà nostra cura dimostrare che, se mai, la versione sergiana, lungi dal rivelare in Dionigi un "origenista" o dall'essere una riappropriazione "origenista" del *corpus*, fa emergere piuttosto con più chiarezza una critica strutturale a Stefano bar

⁷¹ PERCZEL 2008, 563.

⁷² *Trattato sulla vita spirituale* 121.

⁷³ PERCZEL 2008, 564.

Sudaili; per parte sua, come Pinggéra ha ben visto e come noi stessi studieremo a fondo, il *Libro* costituisce una chiara reazione polemica al *corpus*, con il suo stesso linguaggio.

Perczel passa poi alle conclusioni. Qui afferma che «one of the most conspicuous features of the earliest Syriac reception of the CD is that the relevant characters were all dedicated to a specific tradition» e, pensando a Sergio e alla tradizione di Origene ed Evagrio, siamo senz'altro d'accordo, «or movement that many of their contemporaries pejoratively labelled “Origenism” and regarded as a heresy»⁷⁴. È invece questa la convinzione troppo generica che falsa la prospettiva: “origenismo” è un insieme di dottrine forse abbastanza ben rappresentate dalle 15 imputazioni del 553, e dalle notizie che troviamo in autori come Cirillo di Scitopoli e nel secolo seguente in Giorgio Ieromonaco; ora, Stefano bar Sudaili e “Ieroteo” presentano con queste diversi punti di contatto, ma Sergio e la sua traduzione di Dionigi, come tenteremo di argomentare, nessuno, se non *polemicamente*; non si può dunque comprendere *positivamente* tutta la prima ricezione siriana dell'areopagita sotto la categoria di origenismo eretico. Quando infatti Perczel prova a dimostrare che le dottrine condannate al V concilio sono presenti nel testo dionisiano, in quello greco in forma ellittica o addirittura censurata ma in quello siriano in forma evidente («the abundant (!) Origenism evident in Sergius' Introduction and translation»⁷⁵), è nostra opinione che si possa dimostrare esattamente il contrario: cercheremo di darne ragione qui sotto, nel punto *c*. Per lo studioso ungherese, invece, il siriano sarebbe addirittura un “velo” capace di eludere la censura, utilizzato dall'origenista Sergio per una ragione di *disciplina arcani* imposta alla redazione “originale” e “origenista” del testo greco, giacché fin dalla prima condanna dell'inizio del V secolo, l'origenismo sarebbe stato un «semi-clandestine underground movement»⁷⁶. E non stupisce che alla fine dell'articolo Perczel si ponga in una prospettiva più sfumata, che suona come una strana ma tardiva correzione dell'eccessiva disinvoltura con cui fin da principio (si ricordi il distorcimento iniziale della notizia dello pseudo-Zaccaria) ha applicato il termine “origenismo” a testi ben altrimenti eterogenei: «The CD is another instance in a mounting body of evidence that demonstrates how elements from this specific “heresy” survived—even flourished—in the “orthodox” fold. Perhaps we need to shift our focus from figures (who was or was not a “heretic”?) to specific doctrines, and inquire which elements in the system disparagingly called “Origenism” were rejected and which were incorporated into the orthodox tradition. While the ecumenical condemnations focus on a mythical-metaphysical system labelled “Origenism” that was apparently in circulation in the sixth century, the “Origenists” whom we encounter, Sergius and Stephen included, are more concerned

⁷⁴ PERCZEL 2008, 565.

⁷⁵ PERCZEL 2008, 565.

⁷⁶ PERCZEL 2008, 565.

with the ascetic life and the inner contemplation of the soul »⁷⁷: ed è proprio questo, a nostro avviso, il punto che denuncia l'errore metodologico che inficiò il ragionamento e la terminologia di tutto l'articolo: mentre vorrebbe accomunare i tre sotto l'etichetta dell'origenismo eretico condannato nel 553, (ma in fondo solo Stefano e la sua "scuola", da cui è uscito il *Libro di Ieroteo*, sono davvero ampiamente immersi in quella mitologia metafisica che il V concilio e gli eresiologi del VI secolo condannarono come "origenismo"), Perczel non può che constatare, in chiusura, che essi hanno in comune piuttosto il fatto, alquanto generico, di essere «normally theoreticians of the ascetic life and of the inner contemplation of the soul». Condizionato dal proprio desiderio di raccogliarli sotto un denominatore comune, lo studioso non ha invece visto che questo loro tratto comune allo stesso tempo li divide: lo scontro dottrinale che vedremo (soprattutto nel quarto capitolo) ingaggiato tra Dionigi e Sergio da una parte e Stefano dall'altra, è precisamente una disputa intorno a modi opposti, e tutt'altro che comuni, di intendere lo stesso problema, ossia appunto «the ascetic life» e «the inner contemplation of the soul». Proviamoci dunque a fare qualche chiarezza, approfondendo la critica alle sue posizioni.

b. Un esempio del metodo di Perczel

Nel primo articolo da lui pubblicato sul *corpus* siriano, che si presenta come serie di «osservazioni preliminari» sulla traduzione di Sergio, Perczel menziona come caratteristica saliente di quest'ultima anzitutto la variabilità nella resa di uno stesso termine in contesti differenti. Ciò lo porta a proporre quattro ipotesi: il greco che ancora noi possediamo è quello originario, ma il siriano lo ha rielaborato; il testo originale è perduto, sopravvive però nella traduzione siriana, e ha subito in seguito una rielaborazione che è quella giunta fino a noi; il testo ha avuto già una tradizione complessa prima di essere tradotto in siriano: una sua variante è quella tradotta da Sergio, mentre un'altra è quella fissata più tardi come testo greco definitivo; sia il testo greco come lo conosciamo che la traduzione siriana sono rielaborazioni di un originale perduto. Per verificare quale di queste ipotesi colga nel segno, Perczel si addentra nell'analisi di un passo dei DN (I, 5, 115, 19-117, 4), nella quale ci addentreremo subito noi stessi, riportando di seguito lo stralcio:

καὶ μὴν, εἰ κρείττων ἐστὶ παντὸς λόγου καὶ πάσης γνώσεως
καὶ ὑπὲρ νοῦν καθόλου καὶ οὐσίαν ἴδρυται πάντων μὲν οὐσα
περιληπτική καὶ συλληπτική καὶ προληπτική, πᾶσι δὲ αὐτῇ
καθόλου ἄληπτος καὶ οὔτε αἴσθησις αὐτῆς ἔστιν οὔτε φαντασία
οὔτε δόξα οὔτε ὄνομα οὔτε λόγος οὔτε ἐπαφή οὔτε ἐπιστήμη, πῶς ὁ
Περὶ θεῶν ὀνομάτων ἡμῖν διαπραγματευθήσεται λόγος ἀκλήτου
καὶ ὑπερώνυμου τῆς ὑπερουσίας θεότητος ἀποδεικνυμένης; Ἄλλ'
ὅπερ ἔφημεν, ἠνίκα τὰς Θεολογικὰς ὑποτυπώσεις ἐξετιθέμεθα, τὸ
ἔν, τὸ ἄγνωστον, τὸ ὑπερούσιον, αὐτὸ τ' ἀγαθόν, ὅπερ ἐστὶ, τὴν

⁷⁷ PERCZEL 2008, 566.

intellettuale: ed è questa l'unione degli intelletti che vengono divinizzati con la luce che è al di sopra della loro divinità, che essi celebrano in modo appropriato mediante la separazione della sua eminenza, che è al di sopra di tutte le nature; e poiché splendettero di essa [luce], veramente e superiormente, e brillarono in virtù della loro unione beata con essa, celebrarono che è la causa di tutte le nature non essendo alcuna cosa, in quanto è alta, separata e esterna a tutto quanto.

Secondo Perczel, il testo greco presenterebbe una «very awkward structure and grammatically unsound syntax»: ma questo solo perché non si avvede che ἡξιωμένοις, che gli sembra restare incompleto in quanto privo di un infinito che spieghi di cosa gli angeli sarebbero degni, in realtà è già completato da quell' αὐτῶν, riferito a ἐνώσεις, che Perczel lega ad ἄγγέλους in un modo che viene confutato proprio dalla traduzione di Sergio, che rivela come l'espressione ἡξιωμένοις αὐτῶν ἄγγέλους significhi «coloro che ne sono ritenuti degni messaggeri». Ciò toglie già all'argomentazione dello studioso ungherese una parte della sua forza, poiché in questo articolo uno dei suoi punti d'appoggio, seppur non il principale, consiste nella presunta incomprendibilità e incompletezza del dettato del Dionigi greco.

Tuttavia il problema più importante che Perczel segnala è un altro: «what does it mean that “the unions that befit the angels” do not belong but only to some of the angels, who are above the angels' normal level of knowledge? If they befit the angels, why do they not belong to all of them?». Tale questione ne comporta immediatamente un'altra: le menti simili a Dio, imitando gli angeli, partecipano delle unioni angeliche. Ma come l'imitazione degli angeli può aiutare in tale partecipazione, se non tutti gli angeli hanno accesso a quelle unioni?

Passando alla traduzione siriana, Perczel considera troppo superficialmente una terminologia assolutamente fondamentale (come si vedrà nel nostro commento), qual è quella dei «movimenti intellettuali» e delle «mescolanze spirituali» che traduce ciò che in greco suona εἶτε ἐπιβολὰς εἶτε παραδοχὰς, e la ritiene nient'altro che una «pictoresque and poetic translation of philosophical terms». In realtà vedremo nel commento al testo dei DN che il lessico della mescolanza è di vitale importanza nella versione di Sergio. Il punto è però che in siriano le «unioni adeguate agli angeli» sono sostituite dall'espressione «le partecipazioni delle schiere, unite con Dio, delle potenze sante»: queste partecipazioni appartengono a coloro che sono giudicati degni di divenire, al di sopra della conoscenza propria degli angeli, messaggeri della Bontà trascendente. Per comprendere chi siano tali potenze sante, Perczel ricorre a due passi di CH, osservando che si tratta del primo ordine celeste, quello dei Serafini, dei Cherubini e dei Troni, coloro che «in modo primario e molteplice partecipano del divino e in modo primario e molteplice rivelano il nascondimento del Principio della divinità» (CH IV, 2, 21, 9-11). Tutto ciò eliminerebbe

apparentemente la contraddizione per cui, pur parlando di «unioni adeguate agli angeli», non tutti gli angeli ne godono. Tuttavia, bisogna ricordare che Dionigi, qui come altrove, sta effettuando un gioco di parole sul termine ἄγγελος creando un contesto generale in cui vale il suo significato originario di “messaggero”; si potrebbe dunque pensare che il termine ἀγγελοπρεπεῖς possa essere interpretato qui come “adeguate a dei messaggeri”. Si tratta di una lettura *difficilior*, ma a nostro avviso più adeguata alla consueta complessità del dettato dionisiano e adeguata alla logica interna del periodo, per cui la conclusione che parla di potenze degne di essere messaggere dell’unione, non fa altro che esplicitare l’aggettivo attribuito a tali unioni come «adeguate a dei messaggeri»; tale ipotesi riceve però a nostro avviso una decisiva verifica testuale dall’unico altro passo dionisiano in cui si dia tale gioco di parole: in CH IV, 4, 24, 3-4, parlando del nome “angelo” predicato di Cristo, Dionigi spiega che egli è così chiamato perché “ἀνήγγειλεν ἡμῖν”, ci annunciò, ciò che udì dal Padre in un modo ἀγγελοπρεπῶς, adeguato a un nunzio, a un messaggero. Ci troviamo dunque in una situazione di perfetto parallelismo con il passo di DN I, 5, per cui chi annuncia il Padre ha caratteristiche «degne di un messaggero». Il fatto che Sergio elimini l’aggettivo non cambia dunque nulla nella sostanza del discorso, come invece sembra a Perczel: l’attacco del periodo assume anzi il semplice aspetto di una parafrasi che sì, rende effettivamente più perspicuo il pensiero di Dionigi, ma non lo modifica: lo esplicita illustrandolo, privandolo del suo stile concentrato. Appunto questa estrema densità dell’originale e la possibilità di metterlo in parallelo con altri luoghi dell’autore depongono dunque a favore dell’originarietà del testo greco così come lo leggiamo ancora oggi.

c. *Il confronto con gli anatemi anti-origenisti*

Nel 2001 Perczel pubblicò due articoli sul Dionigi siriano, di cui uno particolarmente importante poiché egli cominciò a delinearvi la sua peculiare tesi, secondo la quale il diverso stato del testo dionisiano, di cui Sergio testimonierebbe, recherebbe l’impronta di una forte adesione di Dionigi alle dottrine (così difficili da definire) degli “origenisti” del VI secolo.

Il complesso articolo contenuto nella miscellanea sull’eredità sabaita prende le mosse da un’analisi di alcuni dei quindici anatemi antiorigenisti del concilio costantinopolitano del 553. Perczel presuppone in forma non dubitativa che alla base di tale condanna dovessero esservi uno o più «post-Evagrian Origenist writings»⁷⁸: anzi addirittura un «lost Sabaitic treatise»⁷⁹. La prova dell’esistenza di un tale testo proverrebbe dall’esame della versione sergiana di Dionigi, nella quale lo studioso ritiene di poter trovare paralleli per tre anatemi: il secondo, per il quale

⁷⁸ PERCZEL 2001, 265.

⁷⁹ *Ibid.*

«se qualcuno dice che la produzione di tutti gli enti razionali ha significato la venuta all'esistenza di intelletti incorporei e immateriali senza numero e nome alcuno, sì che venne all'esistenza un'enade di tutti loro per identità di essenza, potenza e operazione così come per unione e conoscenza di Dio il Verbo, ma che saziatà li ha presi della divina contemplazione, e si sono volti verso il peggio secondo la misura dell'inclinazione di ognuno a ciò, e hanno preso corpi più sottili o più spessi, e hanno avuto in sorte un nome in base all'esservi differenze tanto di nomi quanto di corpi delle potenze superiori, e che a partire da questo sono divenuti e sono stati nominati i cherubini, i serafini, i principati, le dominazioni o signorie o troni e gli angeli e quanti sono gli ordini celesti, sia anatema»⁸⁰.

Il tredicesimo poi sostiene:

«Se qualcuno dice che Cristo non avrà alcuna differenza da nessuno degli enti razionali, né per essenza, né per conoscenza o per la potenza e l'operazione estese a tutte le cose, ma tutti saranno alla destra di Dio proprio come colui che essi chiamano Cristo, come lo erano nella mitica preesistenza di cui parlano, sia anatema»⁸¹.

Infine il quattordicesimo:

«se qualcuno dice che vi sarà un'enade di tutti gli enti razionali, sì che le ipostasi e i numeri saranno eliminati insieme con i corpi; che la conoscenza sugli enti razionali è seguita dal venir meno dei mondi, dalla dismissione dei corpi e dall'abolizione dei nomi; che ci sarà un'identità di conoscenza così come delle ipostasi e che nella mitica apocatastasi vi saranno solo nudi [intelletti], come nella preesistenza di cui vaneggiano, sia anatema»⁸².

Il primo passo di Dionigi, esaminato col proposito di ritrovarvi la dottrina di una creazione enadica originaria, è il cruciale DN I, 4, 115, 6-18.

⁸⁰ εἴ τις λέγει, πάντων τῶν λογικῶν τὴν παραγωγὴν νόας ἀσωμάτων καὶ αὐλοὺς γεγονέναι δίχα παντὸς ἀριθμοῦ καὶ ὀνόματος, ὡς ἐνάδα πάντων τούτων γενέσθαι, τῇ ταυτότητι τῆς οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας καὶ τῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγον ἐνώσει τε καὶ γνώσει· κόρον δε αὐτοῦ λαβεῖν τῆς θείας θεωρίας καὶ πρὸς τὸ χεῖρον τραπήναι κατὰ τὴν ἐκάστου ἀναλογίαν τῆς ἐπὶ τοῦτο ῥοπῆς καὶ εἰληφέναι σώματα λεπτομερέστερα ἢ παχύτερα καὶ ὄνομα κληρώσασθαι διὰ τὸ ὡς ὀνομάτων οὕτω καὶ σωμάτων διαφορὰς εἶναι τῶν ἄνω δυνάμεων· καὶ ἐντεῦθεν τοὺς μὲν χερουβίμ, τοὺς δὲ σεραφίμ, τοὺς δὲ ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας ἢ κυριότητας ἢ θρόνους καὶ ἀγγέλους καὶ ὅσα ἐστὶν οὐράνια τάγματα γεγονέναι τε καὶ ὀνομασθῆναι, ἀ. ἔ.

⁸¹ εἴ τις λέγει, ὡς οὐδὲ μίαν παντελῶς ἔξει ὁ Χριστὸς πρὸς οὐδὲ ἓν τῶν λογικῶν διαφορὰν, οὐδὲ τῇ οὐσίᾳ οὐδὲ τῇ γνώσει οὐδὲ τῇ ἐφ'ἅπαντα δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ, ἀλλὰ πάντες ἐκ δεξιῶν ἔσονται τοῦ θεοῦ, καθάπερ ὁ παρ'αυτοῖς Χριστὸς, ὡς καὶ ἐν τῇ παρ'αυτῶν μυθευομένη προυπάρξει ἐτύγχανον, ἀ. ἔ.

⁸² εἴ τις λέγει, ὅτι πάντων τῶν λογικῶν ἐνὰς μία ἔσται, τῶν υποστάσεων καὶ τῶν ἀριθμῶν συναιρουμένων τοῖς σώμασι· καὶ ὅτι τῇ γνώσει τῇ περι τῶν λογικῶν ἔπεται κόσμων τε φθορὰ καὶ σωμάτων ἀπόθεσις καὶ ὀνομάτων αἰρέσεις, καὶ ταυτότης ἔσται τῆς γνώσεως, καθάπερ καὶ τῶν υποστάσεων· καὶ ὅτι ἐν τῇ μυθευομένη ἀποκαταστάσει ἔσονται μόνοι γυμνοὶ οἱ νόες, καθάπερ καὶ ἐν τῇ παρ'αυτῶν ληρωδομένη προυπάρξει ἐτύγχανον, ἀ. ἔ.

νῦν δέ, ὡς ἡμῖν ἐφικτόν, οἰκείοις μὲν εἰς τὰ θεῖα συμβόλοις χρώμεθα καὶ τούτων αὐθις ἐπὶ τὴν ἀπλήν καὶ ἠνωμένην τῶν νοητῶν θεαμάτων ἀλήθειαν ἀναλόγως ἀνατεινόμεθα καὶ μετὰ πᾶσαν τὴν καθ' ἡμᾶς τῶν θεοειδῶν νόησιν ἀποπαύοντες ἡμῶν τὰς νοεράς ἐνεργείας εἰς τὴν ὑπερούσιον ἀκτίνα κατὰ τὸ θεμιτὸν ἐπιβάλλομεν, ἐν ἧ πάντα τὰ πέρατα πασῶν τῶν γνώσεων ὑπεραρρήτως προϋφέστηκεν, ἣν οὔτε ἐννοῆσαι δυνατὸν οὔτε εἰπεῖν οὔτε ὄλως πῶς θεωρῆσαι διὰ τὸ πάντων αὐτὴν ἐξηρημένην εἶναι καὶ ὑπεράγνωστον καὶ πασῶν μὲν τῶν οὐσιωδῶν γνώσεων καὶ δυνάμεων τὰς ἀποπερατώσεις ἅμα καὶ πάσας ὑπερουσίως ἐν ἑαυτῇ προειληφύϊαν, πάντων δὲ ἀπεριλήπτῳ δυνάμει καὶ τῶν ὑπερουρανίων νοῶν ὑπεριδρυμένην. Εἰ γὰρ αἱ γνώσεις πᾶσαι τῶν ὄντων εἰσὶ καὶ εἰς τὰ ὄντα τὸ πέρας ἔχουσιν, ἡ πάσης οὐσίας ἐπέκεινα καὶ πάσης γνώσεώς ἐστιν ἐξηρημένη.

Perczel lo ritiene «awkward and incomprehensible». Si tratta cioè della stessa imputazione che egli faceva al testo dell'articolo del 2000, sopra esaminato. In ogni caso, sostiene, sembrerebbe che il testo contenga una sorta di dottrina dell'apocatastasi in stretta relazione con una della preesistenza. Ciò perché nel passo in questione si afferma che nel «raggio sovraessenziale» (τὴν ὑπερούσιον ἀκτίνα) preesistono delle realtà chiamate «limiti di tutte le conoscenze», τὰ πέρατα πασῶν τῶν γνώσεων... προϋφέστηκεν. Perczel non ha alcuna difficoltà a riconoscere che il tema è qui procliano, poiché nella proposizione 121 degli *Elementi teologici* si trova scritto proprio che «i limiti di tutte le conoscenze preesistono in modo unitario negli dèi»⁸³, un parallelo notevole poiché letterale, già individuato da Salvatore Lilla. Quest'ultimo studioso ha anche analizzato in un contributo il tema platonico e patristico della preesistenza delle idee delle cose in Dio. Il problema di presupporre altre fonti di ispirazione diverse da Proclo non sussisterebbe, se non che lo studioso ungherese ritiene che la spiegazione di Dionigi abbia una tonalità non procliana, poiché l'Areopagita definisce i «limiti di tutte le conoscenze» come «conoscenze di enti, aventi negli enti i loro limiti». Tale definizione non autorizza affatto, a nostro avviso, a sospettare già preliminarmente che qui si abbia a che fare con “superenti” riuniti in unità primordiale, come ipotizza Perczel; questi poi si appoggia a uno scolio senza dubbio attribuibile a Massimo il Confessore (PG 4, 200C-201A) per nutrire il proprio sospetto. Massimo sostiene che i limiti sono «le essenze e le potenze a cui le conoscenze sono collegate, le quali essenze e potenze sono dette preesistere in Dio tutte quante insieme». Queste essenze preesistenti, che sono anche potenze e delimitazioni di conoscenza, configurerebbero la triade essenza-potenza-conoscenza dell'anatema 13 (dove peraltro si nominava anche l'operazione, che Perczel qui trascura per fare quadrare il ragionamento) o piuttosto, ci sembra, dell'anatema 2. Fondamentale è il passo successivo, ossia la citazione della traduzione sergiana del passaggio, secondo lo studioso molto più chiara:

⁸³ Proclo, *Inst. theol.* 121, 14-15: τὰ πέρατα πασῶν τῶν γνώσεων ἐνοειδῶς ἐν τοῖς θεοῖς προϋφέστηκεν. Trad. Faraggiana p. 167.

decisivo per sostenere la presenza in Dionigi (e in Massimo, che in ciò lo seguirebbe) di una dottrina della preesistenza nel senso di Origene ed Evagrio: ciò sulla base dell'osservazione, a prima vista pertinente, che si ritrova in tal modo nel testo dionisiano un gruppo fondamentale delle proprietà preesistenti elencate nei tre anatemi sopra riportati: οὐσία, γνῶσις, δύναμις. Ma Dionigi (se corretto, come riteniamo sia effettivamente lecito fare, con la lezione di Sergio), per quanto parli di preesistenza delle οὐσίαι, delle conoscenze e delle potenze, non sostiene ciò che invece nell'anatema è apertamente condannato, ovvero la produzione e la concreta venuta all'esistenza di un'enade di intelletti uguali per essenza, conoscenza, potenza e operazione. Ci sembra che la differenza fondamentale risieda in quattro punti: se preesistenza si dà, essa tuttavia non è il concreto venire a un'esistenza (1) *unitaria* (2) di intelletti (3) *uguali* (4), bensì pura potenzialità di essenze creaturali che ancora non sono ὄντα, ovvero esseri concretamente venuti all'esistenza (1); e per dimostrare che non si tratta della stessa preesistenza, basta evidenziare la differenza inerente a questo punto (1). La terminologia di Sergio è molto chiara: gli esseri concretamente venuti all'esistenza, in genere designati in greco come οντα, sono nella sua traduzione gli *أشياء*: e non questi ma le loro *طبيعت*, cioè le loro nature, sono dette ora preesistere in Dio. Se è vero che l'espressione «le nature» può valere in Sergio anche per gli esseri concretamente esistenti, senz'altro non è così nel momento in cui si parla della «natura di», con un nesso di specificazione: in tal caso si tratta dell'essenza che definisce ontologicamente la cosa, e non della sua concreta esistenza (un altro esempio può essere “la natura della mente” in VII, 1, 195, 33vb). L'anatema 2 invece parla esplicitamente della condanna di una preesistenza di esseri *già venuti all'esistenza* «la produzione (παραγωγήν) di tutti gli esseri razionali ha significato *la venuta all'esistenza* di intelletti incorporei e immateriali... sì che *venne all'esistenza* un'enade di tutti loro per identità di essenza, potenza e operazione così come per unione e conoscenza». Il discrimine, quindi, consiste proprio nel fatto che ci si trova di fronte a due concetti di preesistenza ben diversi: nel caso di Dionigi e Massimo, di una potenzialità della creazione inscritta in Dio in tutti i suoi aspetti: essenza, conoscenza e potenza; nel secondo caso, di una prima creazione non potenziale ma già in atto, precedente all'attuale, unitaria e paritaria, da cui l'attuale deriva per decadimento, e caratterizzata peraltro da una specifica connotazione intellettuale (punto 3 di cui sopra) che Dionigi e Massimo non menzionano; e non si prenda quest'ultimo per un argomento *e silentio* - si tratta invece di una necessaria assenza, poiché nella pura potenzialità divina concepita dai due Padri non si danno

passo che, come HARL 1987, 242, ha ben visto, Origene aveva già utilizzato a sostegno di un'idea della preesistenza come pre conoscenza (il versetto si trova commentato in ben dodici passi nelle opere conservate dell'alessandrino). Ciò conduce allora piuttosto nella direzione di ciò che stiamo argomentando: Dionigi è perfettamente cosciente di contrastare qui una tematica che affonda le radici nella tradizione di Origene ma che, alla sua epoca, ha preso dei risvolti decisamente eterodossi. Ricorrendo allo stesso linguaggio e allo stesso armamentario biblico di questa tradizione, ma reinterpretandolo, l'Areopagita cerca di combatterla dall'interno.

ancora intelletti, né anime, né corpi, ma solo le loro essenze preconosciute, come infatti Massimo mette bene in evidenza: tale preesistenza è un modo di esistenza «secondo l'ineffabile principio della Sua prenoscenza». Tutto ciò deporrebbe piuttosto a favore di una prospettiva opposta a quella sostenuta dallo studioso ungherese: i due Padri (Massimo a maggior ragione, venendo un secolo più tardi ed essendo lettore e di Dionigi e di Evagrio), come Perczel ha pur brillantemente notato, si servono certo della stessa terminologia, di matrice origeniana (ed evagriana, vedremo), degli “origenisti” del VI secolo – così almeno com'è esposta anche nel documento del 553 –, ma la fanno poi valere in una direzione più “ortodossa” (e spesso più vicina con ciò ad intenzioni originarie di Origene ed Evagrio), tanto da sembrare volutamente “anti-origenista”: προϋφεστάναι infatti, presente nel cap I e poi nel cap. V dei DN, prima dell'epoca di Dionigi e anche subito dopo è avvertito come appartenente alla tradizione origeniana, e viene presto connotato negativamente: basti pensare al celebre passo di Gregorio di Nissa (critico nei confronti del concetto di preesistenza delle anime) nel *De opificio hominis*, 28⁸⁵, che si ritrova simile nel *De anima et resurrectione* 112C⁸⁶ (quest'ultimo da connettersi, per un più preciso riscontro lessicale, a *De an et res.* 125A⁸⁷), e alle sorti della critica gregoriana: saranno proprio Giustiniano, nell'epistola a Mena del 543 contro gli errori di Origene⁸⁸, e ancor prima la *Collectio Sabbaitica* del 536⁸⁹ a citare proprio il passo di *Op. hom.* 28 a sostegno della lotta contro questa dottrina. Ma Dionigi sembra fare ritornare questo termine alla normale valenza platonica che esso peraltro spesso *anche in Origene* aveva (secondo una tradizione platonica alessandrina già riscontrabile nel “giorno uno” della creazione filoniana⁹⁰; certo Origene però aveva anche altrimenti, più radicalmente declinato il tema della preesistenza), come Marguerite Harl ha rilevato nel contributo cui accennavamo poco sopra (n. 80). Dionigi fa dunque valere una dottrina, di cui anche Origene fu importante testimone, contro gli “origenisti” che ne interpretavano la tradizione in maniera troppo unilaterale, appigliandosi ai suoi sviluppi più

⁸⁵ *De hom. op.* 28, 229,18-23 τάχα γὰρ οὐκ ἔξω τῆς προκειμένης ἡμῖν πραγματείας ἐστὶ, τὸ διεξετάσαι τὸ ἀμφιβαλλόμενον ἐν ταῖς ἐκκλησίαις περὶ ψυχῆς τε καὶ σώματος. Τοῖς μὲν γὰρ τῶν πρὸ ἡμῶν δοκεῖ, οἷς ὁ Περὶ τῶν ἀρχῶν ἐπραγματεύθη λόγος, καθάπερ τινὰ δῆμιον ἐν ἰδιαζούσῃ πολιτείᾳ τὰς ψυχὰς προϋφεστάναι λέγειν. «Forse non è fuori dell'argomento che ci siamo proposti il ricercare ciò che si disputa nella Chiesa intorno all'anima e al corpo. Da qualcuno di coloro <che hanno studiato la cosa> prima di noi [*scil.* Origene], è stato scritto il *Discorso intorno ai principi*. Essi dicono che le anime preesistono come un popolo in una propria città» (trad. Salmona)

⁸⁶ Ἦκουσα γὰρ τῶν τοιαῦτα δογματιζόντων, ὅτι ἔθνη τινὰ τῶν ψυχῶν ἀποτίθεται ἐν ἰδιαζούσῃ τινὶ πολιτείᾳ πρὸς τὴν ἐν σώματι ζωὴν βιοτεύοντα. «Ho udito dire, infatti, da quanti insegnano simili dottrine, che viene ipotizzata l'esistenza di certi popoli di anime che vivono in uno stato particolare, prima della vita nei corpi», questa la traduzione della Ramelli che corregge il testo di Migne, a nostro avviso a ragione, in «προ της εν σωμασι ζωης».

⁸⁷ εἰ προϋφεστήκασιν αἱ ψυχὰὶ τῶν σωμάτων

⁸⁸ *Ep. ad Menam* 88, 25 (=Mansi IX, 513B)

⁸⁹ ACO III, 199, 25; cfr. anche, subito dopo, III, 200, 5.

⁹⁰ Filone, *de op. mundi* 15-25.

radicali e “sperimentali” (il «popolo» di anime preesistenti)⁹¹: il recupero, garantito dal tono procliano e neoplatonico del discorso, del senso più generalmente platonico del προϋφαστάναι, fa sì che utilizzando un vocabolario simile, ma profondamente differente nella sostanza, a quello degli insegnamenti anatematizzati al V concilio, l’Areopagita disinnesci il potenziale eterodosso di questi ultimi.

Tantomeno si dà qui il problema dell’*enade* (punto 2 di cui sopra): anzi, se è vero che Dionigi utilizza la coppia origeniana ed evagriana μονάδα ... και ενάδα poco sopra questo passo in DN I, 4, 112, 11 e Sergio traduce *ἕνα ὁμοιωμένο ἕνα*), lo fa per designare solo e unicamente la divinità. Diverso è invece il discorso riguardante l’*eschaton*, nel quale invece è questione di una unificazione degli esseri razionali: τῶν μεριστῶν ἡμῶν ἑτεροτήτων ὑπερκοσμίως συμπτυσσομένων εἰς θεοειδῆ μονάδα συναγόμεθα καὶ θεομίμητον ἔνωσιν (112, 13sg.). A questo proposito entriamo nella seconda parte dell’articolo di Perczel, che dopo aver ritenuto svelata una traccia della preesistenza in senso origeniano, afferma la presenza in Dionigi anche della dottrina dell’apocatastasi. Non entreremo nel dettaglio della nostra convinzione secondo cui in più di un luogo del *corpus* l’Areopagita negherebbe senz’altro questa dottrina, pur usando – e anzi proprio perché li usa – argomenti (come quello dell’inesistenza del male) e citazioni bibliche (1Cor 15, 28, soprattutto) che a prima vista potrebbero indurre a pensare il contrario⁹². Ci sforzeremo invece di mostrare che l’equivalenza cui Perczel punta nel suo articolo è erronea. Lo studioso sostiene infatti che «our Dionysian fragment rewrites “of all the rational beings there will be one *henad*”» dell’anatema 14 «as “we are gathered together into a Godlike monad and a God-imitating union (εἰς θεοειδῆ μονάδα συναγόμεθα καὶ θεομίμητον ἔνωσιν), thus connecting the eschatological monad or henad to the “image and likeness” of the original creation (Gen 1:27)»⁹³ (corsivi originali). Per giungere a questa conclusione, egli studia un passo della *Gerarchia Ecclesiastica* (I, 1, 63, 12- 64. 14 Heil) che riprende molto da vicino il linguaggio di DN I, 4 mostrando come Dionigi ami riecheggiarsi da un *incipit* all’altro, e lo lega a un passo di Plotino (III, 7.3, 7-19). Vediamo dunque i testi:

l’originale greco

⁹¹ Dionigi sviscera tale teoria in modo più articolato nel capitolo V dei DN, non discostandosi tuttavia dalla sintesi del passo del I capitolo preso or ora in esame; per un retroterra platonico più esteso rispetto alla sola citazione procliana da noi trattata, si confronti di Salvatore Lilla un importante articolo che, sorprendentemente, Perczel non cita mai (LILLA 1990).

⁹² Ne parliamo in una comunicazione da noi tenuta al *Colloquium origenianum decimum*, dal titolo «Traces of *apokatastasis* in Dionysius the Areopagite. Ambiguity and contradictions», presentata al *Colloquium Origenianum Decimum* tenutosi a Cracovia, 31 agosto-4 settembre 2009.

⁹³ PERCZEL 2001, 279.

Οὕτω γάρ, ὡς ἡ θεολογία τοῖς θιασώταις ἡμῖν παραδέδωκε, καὶ αὐτὸς Ἰησοῦς, ὁ θεαρχικώτατος νοῦς καὶ ὑπερούσιος, ἡ πάσης ἱεραρχίας ἀγιασθείας τε καὶ θεουργίας ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ θεαρχικωτάτη δύναμις, ταῖς τε μακαρίαις καὶ ἡμῶν κρείττοσιν οὐσίαις ἐμφανέστερον ἅμα καὶ νοερώτερον ἐλλάμπει καὶ πρὸς τὸ οἰκεῖον αὐτὰς ἀφομοιοῖ κατὰ δύναμιν φῶς ἡμῶν τε τῷ πρὸς αὐτὸν ἀνατεινομένῳ καὶ ἡμᾶς ἀνατείνοντι τῶν καλῶν ἔρωτι συμπύσσει τὰς πολλὰς ἑτερότητας καὶ εἰς ἐνοειδῆ καὶ θείαν ἀποτελειώσας ζωὴν ἕξιν τε καὶ ἐνέργειαν ἱεροπρεπῆ δωρεῖται τῆς θείας ἱερωσύνης τὴν δύναμιν, ἐξ ἧς ἐπὶ τὴν ἀγίαν ἐρχόμενοι τῆς ἱερατείας ἐνέργειαν ἐγγύτεροι μὲν αὐτοῖ γινόμεθα τῶν ὑπὲρ ἡμᾶς οὐσιῶν τῇ κατὰ δύναμιν ἀφομοιώσει τοῦ μονίμου τε καὶ ἀνεξαλλάκτου τῆς αὐτῶν ἱερᾶς ἰδρύσεως καὶ ταύτῃ πρὸς τὴν μακαρίαν Ἰησοῦ καὶ θεαρχικὴν ἀγίην ἀναβλέψαντες ὅσα τε ἰδεῖν ἐφικτὸν ἐποπτεύσαντες ἱερώς καὶ τῆς τῶν θεαμάτων γνώσεως ἐλλαμφθέντες τὴν μυστικὴν ἐπιστήμην ἀφιερώμενοι καὶ ἀφιερωταὶ φωτοειδεῖς καὶ θεουργικοὶ τετελεσμένοι καὶ τελεσιουργοὶ γενέσθαι δυνασόμεθα.

La sua traduzione siriana (Sg 81ra-81va: il testo si presenta molto lacunoso a causa di una estesa macchia di umidità che rende illeggibile le colonne accanto al margine interno del foglio)

81rb
 81va
 *

Così infatti trasmisero anche i libri divini a noi che siamo discepoli, e anche Gesù stesso, lui che è intelletto divino e al di sopra dell'ousia, [e] pure principio di tutta la gerarchia, della santificazione e del ministero [spirituale?], e poi ousia e potenza elevata del principio della divinità, splende [elemento mancante, = ἐμφανέστερον] e intelligibilmente sulle ousiai beate che si elevano sopra di noi, e fa sì che vengano illuminate secondo quanto è nella loro capacità e assimilate per quanto sono capaci secondo la loro propria luce; e, con l'amore [...] che è in noi, quello per cui desideriamo il bello, [quello] che si estende a noi, e tende noi verso di lui, contrae in sé tutte le cose che in noi sono molteplici, diverse e dissimili; e raccogliendole in una sola unione di vita santa nella quale non c'è mutamento, e in una sola potenza e operazione che unisce tutto con tutto e si addice alla santità, effonde su di noi il dono della potenza santa della gerarchia, dalla quale ci sforziamo di venire verso la santa pratica che [consiste]

nel ministero del sacerdozio e ci avviciniamo man mano alle *ousiai* che stanno al di sopra di noi secondo la somiglianza che è rivolta a loro conformemente alla nostra capacità. ...ndo nell'immutabilità e invariabilità della santa stabilità di quelli, e con ciò stesso, ancora, fissando gli occhi [81va] nello splendore beato della divinità di Gesù, e vedendo con santità le cose che ci è concesso di vedere, ed essendo illuminati nell'intelligenza mistica della conoscenza delle cose che si vedono, allora riceviamo la capacità per cui possiamo essere santi e santificatori, *figli della luce* e illuminatori, iniziati da Dio e iniziatori, e ordinati sacerdoti e ordinatori.

E il testo plotiniano utilizzato come parallelo

Καὶ ὁ γε τὴν πολλὴν δύναμιν εἰσαθρήσας κατὰ μὲν τοῦ τοῦ οἴου ὑποκείμενον λέγει <οὐσίαν>, εἶτα <κίνησιν> τοῦτο, καθ' ὃ ζῶην ὀρᾶ, εἶτα <στάσιν> τὸ πάντη ὡσαύτως, <θάτερον> δὲ καὶ <ταυτόν>, ἢ ταῦτα ὁμοῦ ἔν. Οὕτω δὴ καὶ συνθεῖς πάλιν αὖ εἰς ἓν ὁμοῦ <ᾧστε> εἶναι ζῶην μόνην, ἐν τούτοις τὴν ἑτερότητα συστείλας καὶ τῆς ἐνεργείας τὸ ἄπαυστον καὶ τὸ ταυτόν καὶ οὐδέποτε ἄλλο καὶ οὐκ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλο νόησιν ἢ ζῶην, ἀλλὰ τὸ ὡσαύτως καὶ ἀεὶ ἀδιαστάτως, ταῦτα πάντα ἰδὼν αἰῶνα εἶδεν ἰδὼν ζῶην μένουσαν ἐν τῷ αὐτῷ ἀεὶ παρὸν τὸ πᾶν ἔχουσαν, ἀλλ' οὐ νῦν μὲν τόδε, αὖθις δ' ἕτερον, ἀλλ' ἅμα τὰ πάντα, καὶ οὐ νῦν μὲν ἕτερα, αὖθις δ' ἕτερα, ἀλλὰ τέλος ἀμερές, οἶον ἐν σημείῳ ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ οὔποτε εἰς ῥύσιν προιόντων, ἀλλὰ μένοντος ἐν τῷ αὐτῷ ἐν αὐτῷ καὶ οὐ μὴ μεταβάλλοντος

Perczel ricava dal confronto tra i due testi la conclusione che quanto in Plotino era sostanza unitaria «that holds all things together in one»⁹⁴, diventa in Dionigi Gesù stesso come unitaria essenza, potenza, conoscenza e operazione dei *logika* nell'apocatastasi: «it seems that the Origenists' doctrine about the final return of all minds to the original union with God was much more than an eschatological myth... it was rather a Christian adaptation of the Platonist doctrine of the Primordial unity of Being as such»⁹⁵. I verbi συμπτύσσω e συστέλλω sono in effetti molto probabilmente paralleli, vista l'uguaglianza del loro oggetto in entrambi gli autori (la ἑτερότης). Sembra peraltro a Perczel che i termini del passo plotiniano *luogo, alterità e differenza* coincidano bene, da un punto di vista filosofico, con il testo degli anatemi, in cui si parla invece di *corpo, ipostasi e numero*, in quanto l'incorporeità è una logica conseguenza della plotiniana «compressione di ogni alterità» (τὴν ἑτερότητα συστείλας): infatti fin dall'insegnamento fisico di Aristotele, ha luogo solo ciò che possiede un corpo, e solo il corpo distingue l'altro dall'altro, permettendo la distinzione numerica⁹⁶; inoltre il termine «differenza» ritorna proprio nell'anatema 13. Transitivamente, Plotino sarebbe così un possibile legame tra ciò che Dionigi afferma nel passo di EH e gli anatemi del 553. Per quanto un poco azzardata, in quanto quasi in nessun punto (eccetto la ἑτερότης) basata su

⁹⁴ PERCZEL 2001, 272.

⁹⁵ PERCZEL 2001, 272.

⁹⁶ Cfr. p. es. Arist., *Phys.* III 206a.

coincidenze letterali, la triangolazione stabilita tra i testi potrebbe anche essere ritenuta degna di nota: ma la conclusione che Perczel ne trae di una traduzione dell'apocatastasi origeniana e "origenista" in termini plotiniani è, temiamo, comunque affrettata.

Anzitutto, a differenza del passo di DN I, 4, non si parla qui, almeno non esplicitamente, dell'*eschaton* (e anzi, ciò che stiamo per argomentare varrà in ogni caso anche retrospettivamente per DN I, 4). Apocatastasi è anzitutto redenzione *universale degli intelletti*, che in questa sede Dionigi non afferma, così come d'altronde a ben vedere non la afferma in nessun altro luogo del *corpus*. Se è vero infatti che Cristo, in modo assai notevole e che senza alcun dubbio vorrà richiamare Evagrio, è chiamato «*nous*», tuttavia l'Areopagita non parla affatto di un ritorno a Lui di tutti gli intelletti, né di un loro venire a formare con Lui un'ènade (nel senso dell'anatema 2! In Evagrio il significato del termine è plausibilmente molto meno eterodosso, cfr. *infra* n. 96): non è questione, insomma, né di intelletti, né di universalità della redenzione, bensì soltanto di innalzamento a uno stato di vita unitaria, senza divisioni né parzialità, quali si danno nel mondo della generazione e della corruzione. I termini sono molto chiari, sia in greco che in siriano: «le essenze beate e superiori a noi... [Gesù-nous] le rende simili, *per quanto è possibile*, alla sua luce; per quanto riguarda noi... Egli rinserra le nostre molteplici alterità... restituendoci a una vita unitaria e divina». A parte l'inciso già estremamente significativo «per quanto è possibile», che elimina già per gli angeli ogni possibilità di assimilazione alla condizione di Cristo e si ritrova anche in siriano, Lilla, di cui si è qui riportata la traduzione con qualche ritocco, spiega nella nota relativa a questo passo che si deve tenere presente «il motivo neoplatonico della "riduzione all'unità", nel quale si concretizza l'idea della "somiglianza a Dio" proprio di tutta la tradizione platonica e patristica: poiché Dio è l'uno assoluto, chi vuole rendersi simile a Dio deve cercare di ridurre all'unità [ma sarebbe meglio tradurre «all'uno»], nella misura del possibile, la molteplicità delle funzioni della propria anima... Quest'esigenza è anche il presupposto dell'unione mistica»⁹⁷ e suggerisce di confrontare per esempio Plotino, VI, 9, 11. Non di altro si tratta, in effetti, e anche altrove Dionigi è chiaro a proposito, soprattutto parlando dei monaci o ad essi rivolgendosi come nel capitolo VI della EH: in questo si discute (VI, II, 3, 118, 2-3 Heil) di ciò che è interdetto «ai monaci simili all'uno, giacché essi devono ridursi all'unità, restringersi nella sacra monade» τοῖς ἐνιαίοις μοναχοῖς ὡς πρὸς τὸ ἐν αὐτῶν ὀφειλόντων ἐνοποιεῖσθαι καὶ πρὸς ἱερὰν μονάδα συνάγεσθαι⁹⁸, monade di cui poco sopra si dice che è «simile a Dio» (θεοειδῆ), e che è prodotta, non a caso, «rinserrando santamente le loro divisioni» (116, 18 ἐν ταῖς τῶν διαιρητῶν

⁹⁷ LILLA 2002, 45 n. 8.

⁹⁸ Trad .sir. fol. 109rb: $\kappa\theta\alpha\iota\sigma\tau\alpha\iota \kappa\omega\sigma\tau\alpha\iota \kappa\omega\sigma\tau\alpha\iota \kappa\omega\sigma\tau\alpha\iota \kappa\omega\sigma\tau\alpha\iota \kappa\omega\sigma\tau\alpha\iota \kappa\omega\sigma\tau\alpha\iota \kappa\omega\sigma\tau\alpha\iota \kappa\omega\sigma\tau\alpha\iota \kappa\omega\sigma\tau\alpha\iota \kappa\omega\sigma\tau\alpha\iota$

ἱεραῖς συμπτύξεσιν) e dunque, con voluta coincidenza, servendosi della stessa radice di EH I, 1⁹⁹. Monade è dunque semplicemente lo stato monadico della vita e dell'anima del monaco che si rende simile a Dio uno: «vita indivisa e unitaria che li unifica», τῆς ἀμερίστου καὶ ἐνιαίας ζωῆς ὡς ἐνοποιούσης αὐτοὺς, come nel modo migliore dice lo stesso Dionigi, spiegando in poche parole che è la vita indivisa ciò che rende unificati, e ribadendolo con termini quasi identici nel passaggio di VI, II, 3, citato poco sopra (ἐνοποιεῖν, ἐνιαίως, μονάς). A definitiva conferma che in EH I, 1 si stesse parlando dello stesso concetto, si vedono tornare anche lì gli stessi termini: Gesù infatti non fa che ricondurci a una ἐνοειδῆ καὶ θεῖαν... ζωὴν, ossia quella che fa di noi stessi una monade. Che «monade» in tale contesto non vada altrimenti interpretato, lo conferma poi anche una serie di opportuni richiami patristici forniti da Lilla¹⁰⁰: in Gregorio di Nissa (*An et Res.* 93C, 5-6) l'anima simile a Dio è *monoeides*; in Clemente Alessandrino «chi si rende simile a Dio acquisisce uno status monadico: *Strom.* IV, 157, 2; V, 71, 2-3. E l'Areopagita, dando per scontata tale tradizione e volendo giustificare l'appellativo di «monaci», stabilisce palesemente un'equivalenza tra «monade» e ἔν, ἐνιαίως, quando spiega che il nome è dovuto alla vita «ἐνιαία» che il monaco conduce¹⁰¹. L'unica, ma fondamentale, annotazione da aggiungere a queste pur pertinenti osservazioni è che, come già risulta evidente dal riferimento a Clemente con cui si risale a prima del “neoplatonismo” menzionato da Lilla, quello della unificazione interiore dell'anima è in effetti piuttosto un motivo genericamente platonico che qualcosa di specificamente neoplatonico.

La traduzione di Sergio non fa che esplicitare maggiormente il concetto più implicito nel dettato del Dionigi greco, laddove l'autore siriano, traducendo πολλὰς ἑτερότητας, introduce la specifica «le cose che sono molte *in noi*» per palesare senza fraintendimenti che si tratta di riunificazione interiore dell'anima, ciò che nella versione del passo di EH VI, II, 3 - ma anche già di EH I, 1, che usa lo stesso linguaggio - è reso dal verbo $\mu\alpha$ all'etpe'el, che traduce συνάγομαι e indica

⁹⁹ Anche lo pseudo-Macario, Hom. (I) 4, 7, 1. 6-9 citato in GOLITZIN 1994a, 380, parla proprio di radunare i propri pensieri nella casa del corpo, in modo che Cristo possa raccogliere l'anima e unirla a sé: καὶ ἡ ψυχὴ ὀφείλει συνάγειν πανταχόθεν τοὺς ἑαυτῆς λογισμοὺς ῥεμβομένους, ὥσπερ ἑαυτῆς τέκνα... τὸ ἑαυτῆς δυνατὸν ἀεὶ ἀπαύστως ὀφείλει συνάγειν τοὺς λογισμοὺς εἰς τὸν οἶκον τοῦ σώματος αὐτῆς.

¹⁰⁰ LILLA 2002, 135 n. 7.

¹⁰¹ Questa equivalenza nell'anima umana, tra l'altro, ne presuppone una analoga in Dio e ciò, nonché allontanare Dionigi dagli “origenisti” condannati nel 553, avvicinerrebbe anzi Dionigi a Evagrio, qualora si sia disposti a seguire la persuasiva interpretazione di BUNGE 2009 che vede nell'uso da parte di Evagrio dei termini ἐνάς e μονάς in endiadi la designazione, con forti fondamenti scritturistici, di due diversi aspetti dello stato “esistenziale” di unicità tra Dio e le sue creature. E proprio così in effetti sembrerebbe pensarla anche Dionigi, quando in DN I, 4 chiama Dio μονάς καὶ ἐνάς, riprendendo una celebre espressione di Origene (*De princ.* I, 1, 6) e dello stesso Evagrio (KG II, 3), il quale tuttavia utilizza i due termini per lo più nell'ordine inverso, ἐνάς καὶ μονάς, restando comunque ristretto il riferimento del binomio allo stato esistenziale di Dio, e non comparando esso mai al di fuori della *Lettera sulla fede* e dei KG. In rapporto a ciò, la distanza tra i monaci origenisti ed Evagrio appare al contrario tanto più accentuata. Si tratta della contrapposizione tra «un axiome philosophique» e una «conceptualisation d'une donnée de l'Écriture» (BUNGE 2009, 23): l'enade dei monaci del VI secolo è una «entité», nota giustamente Bunge (p. 23), diversamente dalla monade (associata o meno al termine «enade») di Evagrio che invece è un «état existentiel», nonostante il parere contrario di Guillaumont, che però a parere di Bunge non portò mai elementi davvero probanti a sostegno della propria ipotesi.

precisamente il raccogliersi in sé. A questo proposito, se Dionigi avrà senz'altro tenuto presente Plotino poiché la terminologia è la stessa per quanto concerne l'ἑτερότης, vorremmo anche menzionare un altro passo che Dionigi potrà aver considerato e che oltre a contenere due termini in comune con l'Areopagita, ci porta forse più vicino alla temperie concettuale che abbiamo finora toccato¹⁰²: nel suo *Commento alla Repubblica*, nella prima dissertazione, Proclo parla infatti di «contrazione» della vita da parte dell'anima (*In Remp.*, I, 19, 6-7: ψυχὴν ἀναχωροῦσαν εἰς ἑαυτὴν καὶ συμπύσσουσιν τὴν ζωὴν ἀπὸ τῶν κάτω), da una parte utilizzando proprio il verbo συμπύσσω e dall'altra riportandoci all'idea che questo contrarsi riguardi nello specifico la vita (τὴν ζωὴν: come nei passi sopra discussi di Dionigi) interiore dell'anima.

Gli estremi per parlare di apocatastasi, nei termini in cui veniva condannata dagli anatemi del VI secolo contro i cosiddetti origenisti, non ci sono. Se gli "isocristi" di Cirillo (*Vita Sabae* 89, 197, 13-18 e *Vita Cyriaci* 11-15, 229, 7-231, 26) concepivano davvero, come fin da Diekamp si è fondatamente pensato¹⁰³, l'apocatastasi come un eguagliarsi di tutti gli intelletti a Cristo, intelletto non decaduto, in una sola enade – dottrina che in effetti sembra condannata negli anatemi 13 e 14 del 553 –, allora non siamo autorizzati a rintracciare tale dottrina nel passo di EH I, 1, e anzi la dobbiamo escludere poiché in conclusione

- a) non vi è traccia di universalità: se anche non fosse esclusa, in ogni caso il testo non ne parla;
- b) non si parla di unificazione degli intelletti tra loro, ma dell'azione unificatrice di Cristo sulla nostra vita interiore, come si è or ora dimostrato;
- c) l'uguaglianza a Cristo è già esclusa per gli angeli dalla tipica espressione dionisiana «per quanto possibile»: tanto più per gli uomini;
- d) per Dionigi, come si è visto, l'enade e la monade sono entrambe riferite a Dio, così come d'altronde per Evagrio, se l'interpretazione di Bunge è corretta: non si può dunque pensare con Perczel che «our Dionysian fragment rewrites "of all the rational beings there will be one henad"», ossia il testo dell'anatema 14, «as "we are gathered into a Godlike monad and a God-imitating union"»¹⁰⁴ ossia il testo di EH I, 1, perché l'enade come la intende l'anatema non è la monade di Dionigi, la quale è semplicemente vita interiore unificata a imitazione dell'unità semplicissima di Dio, e perché in Dionigi anche l'enade, come la monade, è Dio stesso.

Il dettaglio veramente illuminante in Dionigi, a nostro avviso, risiede invece nella qualifica di Gesù come νοῦς. Si osserverà allora che Perczel, puntando lo sguardo su questo passo e sollevando una discussione sulla possibile presenza di dottrine "origeniste" in esso, non sbagliava: sbagliava però

¹⁰² In realtà questo parallelo era già stato notato da PERCZEL 2003, 1200 e n. 25: è l'articolo di cui parliamo subito oltre.

¹⁰³ DIEKAMP 1899, 60: «Es wird durch eine Reihe von Zeugnissen von origenistischer und orthodoxer Seite durchaus sicher gestellt, dass nach der Meinung vieler Origenisten die Menschen in der Apokatastasis Christo ganz gleich ... werden».

¹⁰⁴ PERCZEL 2001, 279.

nel volervi scorgere una positiva affermazione di tali dottrine, mentre si tratta di una loro confutazione o meglio, di un loro depotenziamento. La definizione di Gesù come νοῦς permette infatti di intuire qualcosa della vera strategia dispiegata da Dionigi nel trattare il tema dell'ἔνωσις dell'intelletto in modo così peculiare. Se in effetti Gesù è νοῦς unificatore, la peculiarità di questo trattamento della sua figura in un passo importante qual è l'*incipit* della EH deve necessariamente destare il sospetto che il riferimento a Evagrio sia intenzionale. Ciò che colpisce allora è proprio il genere dell'unificazione attuata da Cristo. Connotare «Gesù» come intelletto unificatore, esattamente come sembravano fare coloro le cui dottrine Giustiniano condannò nel 543 e nel 553, e poi fare di questa unificazione qualcosa che non riguarda la vita collettiva degli intelletti, ma qualcosa che riguarda la vita interiore dei singoli intelletti «per quanto possibile», ci sembra significhi porsi in voluta contrapposizione con le posizioni degli “eretici”. L'operazione condotta da Dionigi non è differente da quella già messa in atto rispetto alla dottrina della preesistenza: si utilizza lo stesso ambito di idee per provocare in esso slittamenti decisivi, il che è reso possibile dall'impiego di un linguaggio concettuale neoplatonico, in questo caso quello dell'anima μονοειδής, grazie al quale il Cristo νοῦς unifica gli intelletti in sé stessi e non tra loro. Tutto ciò avverrebbe a somiglianza del caso sopra accennato del verbo προῦφεστάναι. Si avrebbe allora un'ulteriore conferma della tattica dionisiana, per cui viene effettivamente evocato un concetto origeniano, come Perczel ha ben visto, ma per riportarlo, col fondamentale contributo dell'onnipervasiva presenza dello sfondo procliano di riferimento, alla matrice platonica (e poi tradizionalmente patristica) “sana”, se così si può dire, di certi concetti di tradizione origeniana, di contro alla possibilità di una eventuale radicalizzazione di tale matrice.

Perczel d'altronde è tornato in un articolo piuttosto recente, e con accresciuta forza argomentativa, sul problema della «contrazione delle alterità». Qui lo studioso si pone in particolare una domanda sul rapporto di Dionigi con le proprie allusioni origeniane: qual è il suo scopo nel fare tali allusioni, quale ne è il senso? Esse vanno forse contestualizzate in un particolare tipo di interpretazione di Origene avente corso nel VI secolo? L'esempio metodologico che egli analizza è ancora una volta quello di DN I, 4 già studiato nell'articolo del 2001. In questo saggio, Perczel vuole mostrare che al passo dionisiano soggiace in realtà (ciò che per certi aspetti è senz'altro vero) un passo origeniano dal *Peri archōn*, I, 1, 6, e che l'Areopagita, attraverso una ben precisa tecnica parafrastica, ha dato al proprio brano, ma contemporaneamente velandolo, un significato corrispondente a quello dell'anatema 14 del 553. Dunque la lettura che ne abbiamo appena dato risulterebbe in realtà più superficiale, in quanto non accorta dell'informazione codificata sotto il testo di DN I, 4. Osserviamo

allora come procede lo studioso, recuperando i termini esatti del passo dionisiano (DN I, 4, 112, 10-14)

ἐν πάσῃ σχεδὸν τῇ θεολογικῇ πραγματείᾳ τὴν θεαρχίαν ὀρώμεν ἱερῶς ὑμνουμένην ὡς μονάδα μὲν καὶ ἐνάδα διὰ τὴν ἀπλότητα καὶ ἐνότητα τῆς ὑπερφυοῦς ἀμερείας, ἐξ ἧς ὡς ἐνοποιοῦ δύναμewς ἐνιζόμεθα καὶ τῶν μεριστῶν ἡμῶν ἑτεροτήτων ὑπερκοσμίως συμπτυσσομένων εἰς θεοειδῆ μονάδα συναγόμεθα καὶ θεομίμητον ἔνωσιν

«in quasi tutta l'opera teologica, osserviamo che il principio di divinità è celebrato come monade ed enade a motivo della semplicità e unità della sovranaturale indivisibilità, a partire dalla quale veniamo uniti come da una potenza unificatrice, e siamo radunati in una monade deiforme, nel mentre le nostre divise alterità sono sovramondaneamente contratte, e in un'unione che imita Dio.»

Non affronteremo in questa sede tutti i problemi posti da questo brano, ma ci concentreremo sulla questione della monade e dell'enade, ciò che maggiormente preoccupava anche Perczel. In altre parole, Perczel coglie perfettamente il punto del discorso quando, esaminando anch'egli l'uso procliano del termine συμπτύσσω, riconosce che si tratta di un «turning away from sensible reality... toward the inherent and original *one* of the rational creature», e che in Proclo come in Dionigi il συμπτύσσειν connette agli dèi; il difetto del suo ragionamento è quello di spingersi poi troppo oltre nel qualificare il tipo di collegamento con Dio che tale concentrazione produce, arrivando ad affermare che tale *uno* inerente alla singola creatura è «identified here [cioè in DN I, 4] as that (supra-intellectual) entity, which constitutes the divine image in us»¹⁰⁵. In effetti, dal momento che secondo Perczel θεοειδής e θεομίμητος starebbero qui per un riferimento a Gn 1, 26, la monade e l'unione in cui «veniamo radunati» sono per lui necessariamente, ma di fatto con un salto logico, una condizione originaria, protologica, inerente al momento della nostra creazione, in cui tutti gli esseri razionali sono uniti in una sola enade. I problemi per questa identificazione sono però molteplici.

1. *Tempo presente dei verbi*. Bisogna osservare anzitutto, e ci sembra un elemento decisivo, che Dionigi non usa qui il futuro ma il presente. Quando il nostro autore parla esplicitamente della condizione escatologica, egli non esita a utilizzare il futuro: gli esempi non mancano, dal celebre DN I, 4 (quando saremo....allora saremo....), a DN VI e EH VII sulla sorte del corpo. Sembra dunque che l'Areopagita si riferisca qui a uno stato di unificazione da sperimentarsi in questo mondo.

¹⁰⁵ PERCZEL 2003, 1201.

2. *L'interpretazione della prima persona plurale.* Il passaggio argomentativo implicito, che provoca il salto logico consistente nell'identificare la *nostra* monade e la *nostra* unione di cui parla la conclusione del passo, è che la prima persona plurale dei verbi ἐνιζόμεθα e συναγόμεθα sia riferito a un "noi" collettivo, e non distributivo. Ma sia il riferimento esterno più diretto, ossia il Proclo dei passi che abbiamo sopra citato contenenti la terminologia del συμπτύσσειν (e che Perczel stesso menziona, anche se solo in questo articolo e solo in nota), sia i riferimenti interni al testo dionisiano, inducono a pensare che qui si tratti precisamente di una pluralità distributiva: dunque non "noi tutti insieme", bensì "noi uno per uno" ci raccogliamo e unifichiamo (o siamo raccolti e unificati: si vedrà poco oltre in che senso vada qui inteso il passivo), essendo state contratte le *nostre proprie, individuali* alterità. Avere, seppure involontariamente, eluso questa domanda comporta necessariamente che «monade» e «unione» significhino, per Perczel, una unità collettiva degli esseri razionali. Certo, almeno il verbo συναγόμεθα lascia comunque un dubbio significativo in sospenso: possibile che un verbo che significa «radunare» non si riferisca a una collettività? A differenza che nel passo sopra richiamato di EH VI, II, 3, questa volta il συνάγεσθαι non è πρὸς μονάδα e quindi, come pensiamo di aver mostrato, verso l'unità interiore del singolo, bensì εἰς ἕνωσιν. Inoltre, come vedremo subito, Perczel trova un riferimento evangelico molto calzante per questo verbo, in cui si tratta di radunare i dispersi.

3. *L'aggettivo θεομίμητος.* Perczel relega in una lunga nota¹⁰⁶ l'illustrazione di come l'aggettivo si possa riferire generalmente in Dionigi, a suo avviso, al passo di *Genesi*. Secondo la sua spiegazione, nel nostro autore θεοειδής starebbe in genere per κατ'εἰκόνα θεοῦ e θεομίμητον per καθ'ὁμοίωσιν θεοῦ. Per θεοειδής egli fornisce alcuni persuasivi esempi, per θεομίμητος invece presenta ad esempio il caso di una coppia, (CH XV 53, 5), τὸ θεοειδὲς καὶ ὡς ἐφικτὸν θεομίμητον, per la quale constata che, mentre in effetti il primo aggettivo sembra avere un carattere ontologico intrinseco, il secondo parrebbe piuttosto denotare una qualità. Così d'altronde si può pensare anche di molte altre ricorrenze dell'aggettivo θεομίμητος, dove esso sembra davvero essere una qualità da raggiungere, non intrinseca all'essere razionale. Mentre in DN il termine ricorre solo nel passo qui allo studio, nelle *Gerarchie* esso ha altre 29 ricorrenze. Facciamo due esempi: in EH 123, 25-124, 1 esso ricompare abbinato all'aggettivo ἐφικτὸν, nell'espressione «ὡς ἀνδρὶ τὸ θεομίμητον ἐφικτόν», indicando che esso è qualcosa da raggiungere, non una condizione innata da recuperare; in EH V, II, 4, 111, 21-26, ancor più rivelatore è leggere «Ἡ σταυροειδής δὲ σφραγὶς τὴν ἀπασῶν ὁμοῦ τῶν σαρκικῶν ὀρέξεων ἀνενεργησίαν καὶ τὴν θεομίμητον ζωὴν ἀφορῶσαν ἀκλινῶς εἰς τὴν ἀνδρικήν Ἰησοῦ θειοτάτην ζωὴν ἄχρι σταυροῦ καὶ θανάτου μετὰ θεαρχικῆς ἀναμαρτησίας ἐληλυθότος καὶ τοὺς οὕτω ζῶντας

¹⁰⁶ PERCZEL 2003, 1198 n. 20.

ὡς ὁμοειδεῖς ἐνσημαίνοντος τῇ σταυροειδεῖ τῆς οἰκείας ἀναμαρτησίας εἰκόνι», «il sigillo cruciforme [indica] l'inoperosità di tutti gli appetiti carnali e la vita imitante Dio che guarda incrollabilmente alla divinissima vita umana di Gesù, il quale è andato fino alla croce e alla morte con tearchica assenza di peccato e mostra che coloro che vivono così [*scil.* come lui] sono uniformi all'immagine cruciforme della sua assenza di peccato»: anche qui, nel contesto di una spiegazione dei simboli della ordinazione sacerdotale, l'imitazione di Dio è un traguardo cui conformare la propria vita terrena, in perfetto accordo con quanto sopra ricordato riguardo ai monaci. Ma se allora non è necessariamente vero che questo specifico aggettivo esprima un nostro stato originario di somiglianza, cade un elemento importante dell'argomentazione: la condizione a cui ci conduce la «sovranaturale indivisibilità» non è una condizione già protologica. L'ultimo passo citato di EH, nel suo riferirsi a Cristo, si accorda invece molto bene con l'acuta analisi di Perczel per cui l'«indivisibilità» radunatrice di cui parla DN I, 4 dovrebbe essere Gesù stesso. Il riferimento scritturistico in questo senso è assai più convincente: Gv 11, 52, «ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγη εἰς ἓν», «affinché raduni in uno anche i figli di Dio, quelli dispersi». Del pari, è vero che il passo di DN XI, 1, 217, 5-218, 6, in cui la Pace è chiamata ἀρχισυνάγωγος, e si dice che essa «come con lucchetti che rinserrano (συμπυκτικοῖς) le cose divise, definisce tutte le cose»¹⁰⁷ potrebbe essere riferito a Gesù, poiché è Dionigi stesso a parlare più oltre (XI, 5, 221, 5) dell'amore per gli uomini, effonditore di pace, conforme a Cristo (τῆς κατὰ Χριστὸν εἰρηνοχύτου φιλανθρωπίας), e ciò può in qualche modo richiamare anche il Cristo-pace di Ef 2, 14-22. Ma anche qui, ciò che è fondamentale è che Dionigi non dice che gli esseri separati siano radunati in uno dalla Pace, ma (e questo, come vedremo, è se mai anti-“origenista”) che la Pace determina le cose (cioè ne stabilisce piuttosto l'individualità) come un lucchetto che rinserra le cose divise. Anche questo parallelo dunque, lungi dall'essere una conferma di un “origenismo” dionisiano che consisterebbe nella enade-monade di tutti gli esseri al principio e nell'*eschaton*, ci porta invece nella direzione di un'unità concepita come determinazione dell'unità *intrinseca* alle singole cose, ovvero della loro singolarità, e coerentemente, a livello macroscopico, come armonia tra le entità così individualmente determinate.

¹⁰⁷ Ἄγε δὴ τὴν θεῖαν καὶ ἀρχισυνάγωγον εἰρήνην ὕμνοις εἰρηναίοις ἀνευφημήσωμεν. Αὕτη γάρ ἐστιν ἡ πάντων ἐνωτικὴ καὶ τῆς ἀπάντων ὁμοιοῦσας τε καὶ συμφυίας γεννητικὴ καὶ ἀπεργαστικὴ. Διὸ καὶ πάντα αὐτῆς ἐφίεται τὸ μεριστὸν αὐτῶν πλῆθος ἐπιστροφούσης εἰς τὴν ὅλην ἐνότητα καὶ τὸν ἐμφύλιον τοῦ παντός πόλεμον ἐνούσης εἰς ὁμοειδῆ συνοικίαν. Τῇ μετοχῇ τῆς θείας εἰρήνης αἱ γοῦν πρεσβύτεραι τῶν συναγωγῶν δυνάμει αὐταὶ τε πρὸς ἑαυτὰς καὶ πρὸς ἀλλήλας ἐνοῦνται καὶ πρὸς τὴν μίαν τῶν ὅλων εἰρηναρχίαν καὶ τὰ ὑφ' ἑαυτὰς ἐνοῦσιν αὐτὰ τε πρὸς ἑαυτὰ καὶ πρὸς ἀλλήλα καὶ πρὸς τὴν μίαν καὶ παντελεῖ τῆς πάντων εἰρήνης ἀρχὴν καὶ αἰτίαν, ἣτις ἀμερῶς ἐπιβεβηκυῖα τοῖς ὅλοις ὡσπερ τισὶ κλείθροις τῶν διηρημένων συμπυκτικοῖς τὰ πάντα ὀρίζει καὶ περατοῖ καὶ ἀσφαλίζεται καὶ οὐκ ἐὰν διαιρεθέντα χυθῆναι πρὸς τὸ ἄπειρον καὶ ἀόριστον, ἄτακτα καὶ ἀνίδρυτα καὶ ἔρημα θεοῦ γιγνόμενα καὶ τῆς ἑαυτῶν ἐνώσεως ἐξιόντα καὶ ἐν ἀλλήλοις παμμυγῶς συμφυρόμενα.

4. Bisogna ora considerare due aspetti: da un lato, Dio è definito come monade ed enade, in modo certo non innocente poiché coerente con una ben riconoscibile tradizione, risalente a Origene ed Evagrio; dall'altro però *noi* non siamo «monade ed enade», secondo la stessa endiadi che caratterizza il divino *limitandosi a descriverne* lo stato esistenziale di assoluta semplicità immateriale. Siamo monade, certo, e questa è infatti θεοειδής, poiché in questo siamo a immagine: lo siamo nella misura in cui siamo intrinsecamente unificati come singolarità; ma, si badi, *non siamo enade*: e qui è plausibile che sottrarre le creature a questa designazione sia da parte di Dionigi un'operazione voluta, se ricordiamo l'«enade» degli anatemi 2 e 14. Per Evagrio, enade e monade, in quanto riferiti a Dio e al suo rapporto con le creature, sono fondamentalmente sinonimi; ma probabilmente all'epoca di Dionigi dire che le creature sono raccolte in un'enade poteva risultare già assai problematico. Noi dunque, corregge Dionigi, raggiungiamo una *unione* (ἕνωσις), e in questo ci limitiamo *a imitare* Dio.

Ora, ci si accorge che questa unione, a studiare in profondità il lessico dionisiano e la sua versione sergiana (li approfondiremo nel quarto capitolo), è un termine che nella maggior parte dei casi, se non designa l'unione mistica come in MT, denota l'armonia dei singoli, ben determinati nelle loro reciproche differenze, in *questo* mondo: una situazione, questa, che Dionigi usa denotare anche con la parola κρᾶσις/σύγκρασις, in tali occasioni quasi sinonimo di ἕνωσις, una fusione positiva che preserva le caratteristiche dei componenti. Il parallelismo trovato da Perczel con Gv 11, 52 è dunque tanto più stringente, e non dubitiamo che fosse presente alla mente di Dionigi nello scrivere questo passo: ammettiamo dunque senza difficoltà che si tratta verosimilmente, qui, dell'unione di più singolarità radunate (συνάγω) in un gruppo e quindi, riprendendo la nostra affermazione del punto 2, il verbo συναγόμεθα è da intendersi duplicemente; ma l'unione in cui appunto veniamo radunati in primo luogo non è escatologica, poiché è denotata dal tempo verbale presente; e soprattutto non è del tipo che l'anatema 14 condanna, poiché in una tale ἕνωσις, che equivale a κρᾶσις, non si tratta di un venir meno delle differenze tra le singolarità monadiche, bensì di una armoniosa unità di individui che restano definiti nelle loro differenti caratteristiche: unità dunque che si costituisce in quanto tale *simultaneamente* all'unificazione interiore dei singoli, in un'inestricabile dipendenza reciproca dei due aspetti. Si tratta a ben vedere, riprendendo le osservazioni di Bunge, non di un'entità unitaria, ma della descrizione di uno stato donato *per grazia* da chi è uno per natura (Dio) a chi uno, per natura, non è né sarà comunque mai (le creature)¹⁰⁸ e quindi non potrà entrare a far parte dell'unità divina facendo con essa una sola essenza-entità “una”, ma potrà solo dividerne lo *stato esistenziale* unitario. Dunque viene meno ogni elemento per

¹⁰⁸ Cfr. *Ep. fidei* 7, 64-66: Εἷς γὰρ ὢν ὁ Θεός, ἐν ἐκάστῳ γινόμενος ἐνοῖ τοὺς πάντας καὶ ἀπόλλυται ὁ ἀριθμὸς τῆ τῆς μονάδος ἐπιδημία.

sostenere che Dionigi stia celando in queste sue affermazioni un'apocatastasi estrema, del tipo condannato nell'anatema 14 del 553. Anzi, il fatto che il riferimento a Origene ed Evagrio ci sia, ma che poi a tale riferimento non faccia seguito un'idea di fusione escatologica, bensì di ordinato raduno dei singoli, indurrebbe se mai a ipotizzare che Dionigi stia contemporaneamente cercando, di contrapporre un genuino linguaggio *origeniano* ed evagriano (il binomio monade-enade, e più in generale l'idea dell'unità, nel suo significato descrittivo-esistenziale del rapporto tra creatore e creatura) a un linguaggio filosofico *origenista* (l'enade creaturale come *entità*), che non differisce troppo da quello più tardi condannato, che portava avanti se mai gli sviluppi più sperimentali del pensiero di quei due padri. Ora, quanto abbiamo osservato circa la ripercussione del linguaggio della unificazione interiore in un contesto quale quello dell'ordinazione monastica (poiché il monaco è l'individuo unificato per eccellenza - l'ܩܘܕܝܫܐ, si sarebbe tentati di pensare), da un lato, e circa il parallelismo con Cristo che raduna i dispersi, dall'altro, induce una rinnovata attenzione alla problematica del rapporto singolo-chiesa in Dionigi. Dati cioè un verbo come συναγόμεθα, che irresistibilmente richiama il termine per l'eucaristia che Dionigi preferisce, σύναξις, e il fatto che tale verbo è coniugato al presente, è inevitabile pensare che Dionigi evochi qui deliberatamente l'unione dei singoli nella chiesa *terrena*. Ciò che egli vuole intendere, con ogni probabilità proprio contro certe forme di anarchia monastica insistentemente presenti in Siria e talora, come nel caso di uno Stefano bar Sudaili, non aliene dall'eredità evagriana (evocata dalla definizione di Dio come monade ed enade) è che l'unificazione interiore di ciascuno, trattata con lo stesso linguaggio anche nell'ordinazione monastica di EH VI proprio perché essa è dell'unificazione interiore il caso per eccellenza, non rappresenta un elemento di autonomia del singolo dalla chiesa, ma anzi, per essere unificazione che si faccia specchio di Dio, deve darsi nel contesto dell'unità ecclesiastica su base eucaristica: i due termini sono complementari, poiché solo se essi vanno insieme è possibile all'uomo raggiungere una piena assimilazione a Dio: a Dio monade nella propria interiore monadicità, a Dio enade nell'unità della chiesa, nella sua *synaxis*. Il Dio monade ed enade di tradizione origeniana diventa dunque, lungi dal legittimare un'esaltazione della singolarità avulsa da un contesto comunitario, la giustificazione stessa della complementarità tra singolo e comunità; una complementarità confermata e illuminata da quanto si vedeva nell'epistola 8, dove Dionigi richiama fermamente il monaco Demofilo all'ordine interiore quale preconditione necessaria per il rispetto, da parte sua, dell'ordine esteriore della Chiesa da lui violato.

Il risultato cui ha condotto questa lunga analisi induce allora a riproporre come tanto più validi gli interrogativi di Golitzin, trattati sopra al punto 2c., sul rapporto tra la chiesa interiore e quella esteriore (e tra queste e quella celeste), sempre costituenti il nucleo della sua ricerca dionisiana e, soprattutto, da lui sempre correlati al contesto della letteratura siriana. Da quello che si è appena

visto, tale argomento non andrà senz'altro dissociato da una possibile ostilità all' "origenismo", quale pare emergere dai passi che abbiamo studiato in questo capitolo per rispondere a Perczel, e che ancor più emergerà nel quarto capitolo, quando ci inoltreremo nello studio di alcune tematiche del testo dei *Nomi divini*. Con Golitzin d'altronde concordiamo anche nella conclusione che, nella misura in cui Dionigi corrisponde a certi aspetti del pensiero di Origene ed Evagrio, egli si serve di questa corrispondenza contro l'origenismo suo contemporaneo. Lo studioso aveva accennato a questa idea specialmente in due note di un suo articolo¹⁰⁹; e a tale prospettiva ci auguriamo ora di aver recato in conforto prove ulteriori già in questo capitolo, ma soprattutto contiamo di recarne nel quarto, quando studieremo la problematica della mescolanza.

Conclusioni: posizione dei problemi

Date le osservazioni critiche svolte in questo capitolo, ci troviamo di fronte ad alcuni problemi che costituiranno l'oggetto della nostra ricerca:

1) Il rapporto della traduzione con il testo originale. Che tipo di traduttore era Sergio? Qual era la sua tecnica di traduzione e qual è la sua posizione nell'ambito della storia degli stili di traduzione? Porsi questa domanda rende possibile ridimensionare l'ipotesi di un testo greco soggiacente diverso, poiché tale ipotesi è fatta pur sempre astraendo dalla concreta evoluzione storica del modo di tradurre, presupponendo che quella di Sergio dovesse essere una versione-specchio utile a noi moderni per capire cosa le stava dietro. Affronteremo questo problema nel capitolo II, dove procederemo a una storicizzazione del personaggio Sergio in generale e a un sondaggio delle sue scelte stilistiche nell'ambito della versione dionisiana in particolare, osservando la presenza di precise motivazioni personali nella scelta di alcune soluzioni.

2) La necessità di offrire il testo completo della traduzione di Sergio, per non lavorare più su singoli esempi e contestualizzare il valore di certi passaggi del siriano dalla cui analisi, estrapolandoli eccessivamente dal contesto complessivo della traduzione, si sono potute tirare conclusioni

¹⁰⁹ GOLITZIN 1994a, 154 n. 97: «I maintain that Dionysius has Evagrius in mind both as source and as target... Theophilus of Alexandria's *Festal Letter* of 402 A. D... focused particularly on Evagrius' lack of a permanent place in his universe for variety..., for permanent differences in rank and order... Similar criticisms were voiced a century later by Philoxenus of Mabboug... If we turn to Dionysius we find exactly these elements»; e anche 156 n. 103. Vedremo nel quarto capitolo quale rilievo possa assumere soprattutto il parallelo tra la critica dionisiana e quella di Filosseno. Nella monografia Golitzin sviluppa più ampiamente la sua intuizione con un capitolo dedicato al rapporto tra Dionigi ed Evagrio (GOLITZIN 1994b, 319-348), a conclusione del quale parla per l'Areopagita di «origenismo neoplatonizzato» (ivi, 345): sebbene non concordiamo sull'opportunità di utilizzare il termine "origenismo", in quanto troppo compromesso con le dottrine condannate nel 553, rimane però senz'altro vero ciò che in realtà Golitzin vuole intendere con questa espressione, ossia "la presenza di elementi origeniani ed evagriani in Dionigi, cui la veste neoplatonica sottrae l'eventuale potenziale eterodosso". È quanto abbiamo tentato di illustrare fin qui.

eccessivamente sbilanciate sull'idea di un "origenismo" dionisiano (cfr. *supra* la nota su Pinggéra). Nel capitolo III forniremo l'edizione critica del testo siriano di DN, in modo che le caratteristiche di questa versione possano finalmente essere apprezzate e studiate nella loro organicità, e non più per sondaggi isolati; complemento indispensabile di questa presentazione sarà, in appendice, la stesura degli indici greco-siriano e biblico. Disporre di questo materiale consentirà anche di riscontrare le corrispondenze tra il Dionigi siriano e "Ieroteo", perfezionando le conclusioni dello studio di Pinggéra.

3) Il rapporto di Dionigi con le dottrine "origeniste". Nel capitolo IV studieremo infine, insieme tra l'altro a quella della cristologia, la questione che sembra emergere come la più rilevante (si confronti il nostro punto 2d. in questo capitolo) da un punto di vista dottrinale per la comprensione di DN: il linguaggio utilizzato da Sergio per definire la mescolanza. La sollecitazione della versione sergiana su questi tre punti permetterà di osservare che, lungi dall'essere la rivelazione di un originario testo areopagitico "origenista", la traduzione di Sergio costituisce piuttosto la riemersione di un sostrato siriano già presente nel testo greco, il quale in certi suoi tratti permette anzi di leggere l'opera di Dionigi, almeno limitatamente ai DN, come un sistematico lavoro di neutralizzazione di una forma di origenismo, stavolta senza virgolette, poiché forma estrema, circolante tra Siria e Palestina all'inizio del VI secolo, e in questo caso davvero simile alle accuse degli eresiologi e del V concilio. Dal punto di vista della cristologia, invece, Dionigi si rivelerà tutt'altro che il sostenitore di una dottrina vicina a quella di Teodoro di Mopsuestia, come Perczel ha suggerito in diverse occasioni; ci sembra invece più vicina a quella di Filosseno di Mabbug e alla sua particolare declinazione del miafisismo, ed è ancora una volta il sostrato sergiano che permette di giungere a questa conclusione.

II

IL TRADUTTORE E IL SUO MONDO: SERGIO DI REŠ‘AYNĀ NEL SUO CONTESTO STORICO E CULTURALE

Illa quoque minora (sed nihil in studiis parvum) non sunt transeunda
Quintiliano, *Inst. Orat. X, 3* (in Baumstark 1894, 357).

1. Sergio di Reš‘aynā: una presentazione della figura intellettuale

a. Fonti biografiche

Su Sergio di Reš‘aynā (†536), nonostante sia stato un personaggio chiave nello sviluppo della cultura siriana, non disponiamo di notizie biografiche davvero esaustive. Non si sono aggiunte molte informazioni al quadro già fornito da Baumstark nel 1894, quando lo studioso raccolse tutto il materiale a lui allora disponibile sul personaggio¹¹⁰.

La maggior parte, e la più preziosa, delle informazioni biografiche su Sergio si trova nella cronaca dello pseudo-Zaccaria, del VI secolo, continuazione siriana della storia ecclesiastica scritta dal vescovo di Mitilene Zaccaria, anch’essa oggi conservata solo in siriano¹¹¹. Lo pseudo-Zaccaria, al capitolo 19 del libro IX, ci informa del fatto che Sergio, archiatra, cioè medico-capo nella città di Reš‘aynā, situata a est dell’Eufrate tra Ḥarran e Nisibi, studiò a lungo ad Alessandria, soprattutto la medicina. Lesse molti dottori greci, ed era appassionato ed esperto delle dottrine di Origene; conosceva il siriano come il greco, e fu autore di un discorso sulla fede e di un’ottima versione delle opere di Dionigi, cui aveva aggiunto una prefazione. Nell’ultimo anno della sua vita, il 536, recatosi ad Antiochia (sotto la cui giurisdizione ecclesiastica cadeva Reš‘aynā) per lamentarsi presso il patriarca di orientamento neocalcedonense Efrem¹¹² di certi comportamenti ingiuriosi del proprio

¹¹⁰ BAUMSTARK 1894.

¹¹¹ La letteratura critica sulla storia di Zaccaria e del suo continuatore è, sorprendentemente, molto scarsa. Il testo è stato di fatto molto sfruttato nelle sintesi storiche sul periodo, ma poco studiato in sé. Ne scrisse O. Bardenhewer nel quinto tomo della sua storia della letteratura cristiana antica: BARDENHEWER 1932, 112-116; più di recente sono comparsi gli studi di RIST 2002, più che altro un’importante messa a punto delle acquisizioni e degli interrogativi ancora aperti sul testo, e di GREATREX 2009. Attraverso una storia di progressiva riscoperta del testo che passa per i lavori di Giuseppe Assemani, Mai e Land, la cosiddetta *Storia ecclesiastica*, di per sé anonima nell’unico ms. che la tramanda intera (BM Add.17202: il testo integrale è rimasto soltanto in siriano) fu attribuita a Zaccaria, vissuto tra il 465/66 e la prima metà del VI secolo, nativo di Gaza e importante testimone e protagonista della formazione del clero miafisita. Formatosi tra Alessandria e Berito, definito da diverse fonti ora “scolastico”, ora “retore” (ma i due titoli si equivalgono nella sostanza), vescovo di Mitilene, egli fu autore di tre biografie – di Severo di Antiochia (per cui si confrontino i recenti contributi di WATTS 2005 e 2006, e di STEPPA 2006), di Isaia di Gaza, di Pietro l’Ibero – e di un dialogo filosofico, l’*Ammonio*, volto a confutare le teorie cosmologiche del filosofo di Alessandria, che era stato anche suo maestro. Il contenuto della *Storia* tuttavia, estendendosi oltre la metà del VI secolo, non poteva certo essere interamente dovuto a Zaccaria. Si mise dunque il testo sotto il nome di Pseudo-Zaccaria, intendendo con ciò che la redazione completa comprendeva anche un anonimo continuatore, probabilmente originario di Amida.

¹¹² Nel 527, Efrem era stata la prima personalità di rilievo a succedere a Severo (dopo i due patriarcati già calcedonesi di Paolo l’Ebreo e di Eufrazio, morto quest’ultimo nel terremoto che devastò Antiochia nel 526) alla direzione della sede antiochena, in cui rimase fino alla morte sopravvenuta nel 545 (notizie sulle sue origini e sulla sua accessione si trovano in Ps.-Zacc., *Hist. eccl.* VIII, 4-6; *Chron. Edess.*, 99; Ev. Schol., IV, 6; Malala, 423; sulla sua morte, *Vita Symeonis stylitae iunioris*, 71). Originario di Amida, di madrelingua siriana ma poi scrittore in greco, prima della nomina egli aveva ricoperto la carica di *comes orientis*, ragion per cui continuò anche da patriarca a gestire una fitta rete di relazioni politiche al più alto livello, giocando per esempio un ruolo non piccolo anche nell’andamento nella prima parte della guerra persiana del 540-552. Ma soprattutto Efrem è passato alla storia come feroce persecutore di miafisiti, anche se va considerato che sono principalmente fonti di parte miafisita a darne notizia. Da Malala, 426, sappiamo in effetti che in certi momenti la sua repressione anti-miafisita ebbe episodi anche sanguinosi, come nel 531; più tardi, egli, «à en croire Jean d’Éphèse, serait allé» addirittura «jusqu’à faire brûler vifs des monophysites récalcitrants» (STEIN 1949, 384). Egli si impegnò tuttavia anche come teologo, sostenendo posizioni di «calcedonismo integrato», secondo la definizione di

ܘܥܝܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ
ܘܥܝܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ

«Ora accadde che in quei giorni Sergio, archiatra di Reš‘aynā, salì ad Antiochia per lamentarsi contro Asilo, il vescovo di quella città, dicendo al patriarca Efrem di esserne stato offeso. E quest’uomo era eloquente ed esercitato nella lettura di molti libri dei Greci e nella dottrina di Origene. Per un certo tempo aveva letto l’interpretazione delle Scritture di altri dottori ad Alessandria (ma era versato nella lingua siriana, sia parlata che letta) e libri (*biblia*) di medicina. Per sua volontà, fu fedele, come provano anche il *prologos* e la traduzione di Dionigi, che realizzò molto acconciamente, e il *logos* che fu da lui composto sulla fede ai giorni del beato vescovo credente Pietro; tuttavia, quanto al suo carattere, questo Sergio era molto lascivo nella brama di donne, ed era incontinente e privo di castità, e poi era avaro. Efrem, messolo alla prova e trovatolo esperto, promise di fare tutto quello che avesse domandato, se egli si fosse recato a Roma come suo inviato, con delle lettere per Agapito, pontefice di lì, e fosse ritornato. Ricevette doni da Efrem, e portò degli scritti a quell’uomo [*scil.* Agapito], accompagnato da un giovane di nome Eustazio, un architetto di Amida, che narra una strana storia su Sergio; ma per non nuocere al lettore, non la riferirò. Questi uomini dunque arrivarono a Roma, da Agapito, e consegnarono la lettera e furono ricevuti; e quegli fu lieto della lettera, in cui trovava accordo con le sue opinioni; egli venne con loro a Costantinopoli.... Sergio morì lì improvvisamente, e Agapito morì dopo di lui in quei giorni»¹¹³.

Questa breve ma densa informazione è in effetti più ricca di quanto non si pensi: importante è soprattutto il termine «fede», ܦܕܘܬܐ, con il corrispondente aggettivo «fedele», ܦܕܘܬܐ, che nell’*usus scribendi* dell’anonimo cronista denota sempre, senza alcun dubbio, l’appartenenza alla confessione miafisita. Se dunque di Sergio è detto che “per sua volontà fu fedele”, si vuole dire che, per quanto riguarda una sua libera scelta di fede, Sergio aderì al credo miafisita; questo fatto era passato inosservato, così come *a fortiori* il passaggio successivo, che denota un risvolto nuovo: questa fede di Sergio è dimostrata dal fatto stesso di aver composto una traduzione assai ben fatta degli scritti di “Dionigi” (si badi, senza ulteriori specifiche: né “santo”, né “Areopagita”), insieme al prologo che vi prepose. Si noterà che a questo punto l’informazione non è più innocua come poteva sembrare di primo acchito: ci sentiremmo anzi in condizione di affermare che lo pseudo-Zaccaria stia collegando esplicitamente, per ragioni certo a noi non del tutto chiare, la traduzione del *corpus*

¹¹³ Ps.-Zacc., *Hist. eccl.*, IX, 19, 135-136 (textus t. II), 93-94 (versio t. II). Anche da parte latina si ha notizia della missione di Agapito a Costantinopoli, ma su Sergio non si trova alcun cenno. Cfr. Cassiod., *Var.* XII, 20; *Lib. Pontif.* LXIX, (MGH *Gesta pont. rom.* I, 1), 142-143; Liberato, *Brev.* 21. Cfr. anche DHGE I, 887-890.

dionisiano all'appartenenza miafisita di Sergio: si potrebbe tuttavia ipotizzare che la versione gli venisse commissionata dalla gerarchia miafisita in esilio per produrre un'autorità apostolica d'appoggio alla causa, un fine per cui il testo di Dionigi era stato già impiegato nel 532 a Costantinopoli. Si può comprendere quale rilievo assuma tutto ciò nella determinazione della posizione degli scritti areopagitici nel panorama dottrinale ed ecclesiastico dell'epoca: nel commento al testo dei DN, cercheremo di spingerci al di là di questi scarsi dati esteriori, provando a dimostrare un effettivo sottofondo miafisita di stampo filosseniano presente nella cristologia dionisiana.

Un'altra informazione fornita da Zaccaria e mai letta con molta attenzione dagli studiosi, ci porta a pensare che la lingua madre di Sergio non fosse il siriano, quanto meno non esclusivamente; le modalità con cui lo pseudo-Zaccaria ricorda che egli conosceva bene il siriano parlato e scritto, inducono a dubitare del fatto che il siriano fosse la sua lingua madre, soprattutto se si confronta la notizia su Sergio con quelle su un personaggio come Mara di Amida, del quale parimenti si celebrano le abilità linguistiche, ma dicendo nel suo caso che egli sapeva scrivere *anche* in greco¹¹⁴. Data però la produzione sergiana, interamente siriana, e la conoscenza della cultura che in questa lingua si espresse, denotata dai suoi scritti, la sua padronanza delle lingua siriana doveva necessariamente essere molto vicina a quella del greco. Il fatto che il cronista si senta obbligato ad aprire una parentesi per ricordare che la sua conoscenza del siriano era non tanto eccellente, ma esistente *tout court*, vorrà forse indicare che Sergio non nacque siriano, e che non fu percepito dai suoi contemporanei come primariamente tale: ma il *milieu* culturale in cui crebbe, plausibilmente fin dall'infanzia, per produrre un letterato siriano di tale levatura dovette essere bilingue¹¹⁵. Il contesto di Reš'aynā, in cui Sergio presumibilmente operò per la maggior parte della sua vita, sollecitò poi con ogni verosimiglianza una produzione letteraria in siriano. Inoltre, la denominazione invalsa "Sergio di Reš'aynā" è per certi aspetti fuorviante: bisogna infatti ricordare che Zaccaria non parla di «ܣܪܓܝܘܢ ܕܪܝܫܝܢ» ma di «ܣܪܓܝܘܢ ܕܪܝܫܝܢ ܕܪܝܫܝܢ», e che i titoli delle opere di Sergio nei manoscritti, parlano quasi sempre di lui in termini di "archiatra di Reš'aynā", o "prete di Reš'aynā". Reš'aynā non è dunque necessariamente la sua città d'origine, ma una tale ipotesi può solo essere suggerita, in mancanza di dati più probanti. Resta vero comunque che le fonti che lo chiamano «Reš'aynense» (riportate poco oltre) sono tutte del XIII-XIV secolo. Potrebbe darsi che egli si trovasse a Reš'aynā per lavoro, non essendone originario; certamente nutrito di cultura siriana,

¹¹⁴ Per Mara in particolare, le interessanti notizie si trovano in Ps.-Zacc., *Hist eccl.* VIII, 5, 79-80 (textus t. II), 54-55 (versio t. II): di lui si dice esplicitamente che «et lingua graeca disertus erat et versatus»; per Sergio vale esattamente il contrario, anzi ribadiamo: lo storico vuole addirittura puntualizzare che Sergio *sapeva leggere e parlare* in siriano. Se fosse stato di madrelingua siriana, che bisogno ci sarebbe stato di una tale sottolineatura?

¹¹⁵ L'ipotesi non è peregrina, se si pensa al tessuto sociale delle città siriane e mesopotamiche in cui il siriano e il greco convivevano: su questo fenomeno è fondamentale lo studio di TAYLOR 2002.

come dimostrano diversi luoghi dei suoi scritti¹¹⁶ e soprattutto certe scelte di traduzione nell'approccio al greco di Dionigi¹¹⁷, la sua formazione è però squisitamente greca, come in effetti lo pseudo-Zaccaria ha cura di sottolineare con forza. Con tutto ciò intendiamo semplicemente puntare l'attenzione sul fatto che una sua nativa appartenenza alla città non va, quantomeno, data per scontata, ma accolta con riserva in mancanza di conferme. Non ci sentiremmo dunque in condizione di affermare con Baumstark che «maxima cum probabilitate» nessuno «contendat natum esse virum Resainae in oppido Syriae orientalis prope fontes Chaborae fluvii..., ubi maiorem vitae partem degit», mentre certo più probabile è che «Syrum quidem natione Sergium fuisse... certum esset et manifestum, etiam si nullae superessent Sergianarum litterarum reliquiae Syriacae»¹¹⁸: quanto meno se per *natio* si intende l'origine «etnica», non anche l'appartenenza linguistica. Riprenderemo tuttavia questo problema alla fine della sezione dedicata all'opera di traduzione di Sergio, per quanto riguarda la lingua; nella sezione sulla medicina, per quanto concerne invece la sua cittadinanza. Per un'analisi più dettagliata delle informazioni che dalla notizia di Zaccaria si possono ricavare circa la collocazione confessionale di Sergio, rimandiamo al paragrafo 2 di questo capitolo, espressamente dedicato allo studio del suo contesto socio-culturale.

- La stessa notizia dello pseudo-Zaccaria è rielaborata, con esclusione delle annotazioni malevole sui costumi di Sergio, in una cronaca anonima edita da Brooks e tradotta da Chabot, non compresa da Baumstark tra le sue fonti d'informazione:

ܘܥܒܕܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ (sic) ܘܥܒܕܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ
 ܘܥܒܕܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ
 ܘܥܒܕܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ
 ܘܥܒܕܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ
 ܘܥܒܕܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ
 ܘܥܒܕܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ
 ܘܥܒܕܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ
 ܘܥܒܕܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܥܘܨܬܐ

«Ai quei tempi era illustre e noto Sergio, archiatra di Reš'aynā, uomo eloquente, intelligente ed erudito di libri greci e siriaci; era anche assai eccellente nella sapienza di fuori [la dottrina profana]. Di sua volontà fu credente, come attestano il *prologos* e la traduzione di Dionigi che compì in modo

¹¹⁶ Si confronti ad esempio l'accenno a Bardesane nel sesto discorso (riguardante la categoria di qualità) del suo trattato maggiore sulle *Categorie* di Aristotele, in FURLANI 1922, 170: «Se però alcuni Stoici, quelli e quali non pensarono che vi fosse alcunché di incorporeo, ai quali aderì anche il Siro Bardesane nella sua trattazione sulle qualità, crederono che sono corpi anche quelle (qualità) di cui dicemmo che la loro esistenza è nei corpi».

¹¹⁷ Una fra tutte, ma l'elenco sarebbe lungo, l'impiego non infrequente del sostantivo ܕܘܘܝܐ per significare Dio.

¹¹⁸ BAUMSTARK 1894, 366.

assai acconcio, e il *logos* sulla fede da lui composto ai giorni del vescovo credente Pietro. Quando i pontefici furono convocati dall'Imperatore, e venne anche Agapito di Roma e Sergio salì con lui.... E Sergio archiatra morì lì in quei giorni, e anche Agapito dopo di lui in quegli [stessi] giorni»¹¹⁹.

Si potrebbe pensare che l'anonimo cronista di ambiente siro-occidentale, pur riprendendo a tratti letteralmente la notizia dello pseudo-Zaccaria, ne espunga gli appunti malevoli perché nel IX secolo, in cui egli scrive, non erano certo dimenticate le animosità legate ai contrasti cristologici del VI secolo, ma lo erano i motivi di immediata opportunità politica che apparentemente avevano indotto Sergio a un cambio di campo nell'ultimo anno di vita; c'era forse, quindi, la serenità d'animo tale da valutare Sergio più oggettivamente come un sincero partigiano della causa miafisita. Per una disamina esaustiva di questo problema, per cui occorrerà riprendere ancora la notizia dello pseudo-Zaccaria, si rimanda al paragrafo 3d.

- Ḥunayn Ibn Ishāq (IX secolo) ricorda molte volte Sergio di Reš'aynā traduttore di scritti di medicina nella sua *Risāla* ad 'Ali ibn Yahyā sulle traduzioni di Galeno¹²⁰. Quasi per ogni libro galenico da lui citato, egli menziona una traduzione che Sergio ne aveva fatto, arrivando a nominarne una trentina; com'è ben noto, la valutazione di Ḥunayn su queste versioni è spesso negativa¹²¹. Inoltre, Ḥunayn ci informa in un caso che Sergio già traduceva libri di medicina prima di recarsi a studiare la materia ad Alessandria, il che ci servirà più oltre a proporre una cauta congettura sul suo probabile *status* sociale. Ma soprattutto ci sarà molto utile rileggere le notizie in cui Ḥunayn fa esplicitamente riferimento a un'evoluzione nell'abilità di traduttore di Sergio (ci basiamo sulla traduzione di Bergsträsser, riportandoci però ancora più vicino all'originale):

وقد كان ترجم هذه المقالة اعنى الصناعة الطبية... سرجس الراس عينى قبل ان يقوى فى الترجمة

«Aveva già tradotto questo scritto, cioè l'Arte Medica... Sergio reš'aynense, prima di rafforzarsi nell'[arte di] tradurre...»¹²².

¹¹⁹ *Chron. Min.* II, 224 (textus), 170 (versio).

¹²⁰ Per questa lettera, si veda l'edizione in BERGSTRÄSSER 1925; lo studio più recente in IRIGOIN 2007.

¹²¹ Le valutazioni di Ḥunayn sono state prese in considerazione in modo più approfondito solo di recente da BHAYRO 2005, 154-156, che ha ipotizzato una oggettiva ingiustizia nei giudizi del medico arabo cristiano e dei suoi successori, poiché essi non potevano certo valutare in modo neutrale una versione prodotta in un'epoca in cui la tecnica di traduzione era di per sé differente, e inoltre dotata di un armamentario lessicale meno sviluppato; che anzi, secondo il giudizio di Brock citato da Bhayro, «Sergius and Ḥunayn were similar in their approaches to translation, with both being reader-oriented, and... the difference in the quality of their products may lie, in part, in the considerable lexicographical development observable in Syriac during the three and a half centuries that separate them». Inoltre, potrebbe anche darsi che «the unfavourable view of Sergius was probably motivated by an agenda that sought to promote the translations of Ḥunayn (BHAYRO 2005, 155-156).

¹²² BERGSTRÄSSER 1925, 5-6 ar./5 ted.

وقد كان سبقنى الى ترجمة هذا الكتاب سرجس الى السريانية وقد بعض القوة فى الترجمة ولم يبلغ غايته

«E prima di me questo libro l'aveva già tradotto in siriano Sergio, allorché acquisì qualche capacità nell'[arte di] tradurre, ma non raggiunse il suo scopo»¹²³.

وقد كان ترجمه الى السريانية سرجس ترجمة ردية

«L'aveva già tradotto in siriano Sergio, [però] lo tradusse male»¹²⁴.

وقد كان سبقنى الى ترجمه سرجس الا انه لم يفهمه فافسده

«E prima di me l'aveva già tradotto Sergio, ma non avendolo compreso lo ha guastato»¹²⁵.

وقد ترجم هذا الكتاب الى السريانية سرجس ترجمة سوءاً

«E questo libro lo tradusse in siriano Sergio, [ma] lo tradusse male»¹²⁶.

وقد كان ترجم هذا الكتاب سرجس الى السريانية مرتين مرة قبل ان يرتاض فى كتاب الاسمندرية ومرة بعد ان ارتاض فيه

«E Sergio aveva tradotto questo libro in siriano, due volte, una prima che studiasse alla scuola di Alessandria, un'altra dopo che vi aveva studiato»¹²⁷.

وقد كان سرجس ترجم هذا الكتاب ترجمة غير محمودة

«E Sergio aveva già tradotto questo libro, [ma] la traduzione non è lodevole»¹²⁸.

وقد كان ترجمه سرجس واصلحته منذ سنين وبالغت فى تصحيحه

«E l'aveva già tradotto Sergio, ma io l'ho migliorato anni fa e mi sono sforzato massimamente nella sua correzione»¹²⁹.

وقد كان ترجم هذا الكتاب الى السريانية سرجس واصلحته

«E questo libro l'aveva già tradotto in siriano Sergio, mentre io l'ho migliorato»¹³⁰.

¹²³ BERGSTRÄSSER 1925, 7 ar./6 ted.

¹²⁴ BERGSTRÄSSER 1925, 8 ar./6 ted.

¹²⁵ BERGSTRÄSSER 1925, 10 ar./8 ted.

¹²⁶ BERGSTRÄSSER 1925, 11 ar./8-9 ted.

¹²⁷ BERGSTRÄSSER 1925, 12 ar./9-10 ted.

¹²⁸ BERGSTRÄSSER 1925, 15 ar./12 ted.

¹²⁹ BERGSTRÄSSER 1925, 16 ar./12 ted.

¹³⁰ BERGSTRÄSSER 1925, 16 ar./13 ted.

«E vi furono eccellenti medici siri, come Sergio rešʿaynense che fu il primo a tradurre libri filosofici e medici dal greco in siriano, e Atanasio di Amida, Filagrio e Simeone monaco, che è conosciuto [come] ‘di Taibuteh’, Gregorio vescovo, Teodoro patriarca, e l’eccellente Hunayn figlio di Isacco, e molti altri fino a oggi, tutti siri. Però Aronne il presbitero non fu siro, bensì fu Gessio, un Alessandrino, a tradurre il libro di quegli dal greco in siriano»¹³⁶.

Lo stesso passaggio è dato in un altro testo secondo una versione differente nel *Libro delle Medicine*:

ⲉⲛⲟⲩ ⲁⲩⲧⲁⲛⲁⲥ ⲁⲩⲁⲛⲁⲥ ⲁⲩⲁⲛⲁⲥ ⲁⲩⲁⲛⲁⲥ ⲁⲩⲁⲛⲁⲥ . ⲛⲁⲧⲉ ⲛⲁⲧⲉ ⲛⲁⲧⲉ ⲛⲁⲧⲉ ⲛⲁⲧⲉ
ⲛⲁⲧⲉ ⲛⲁⲧⲉ ⲛⲁⲧⲉ ⲛⲁⲧⲉ ⲛⲁⲧⲉ ⲛⲁⲧⲉ

«E vi furono anche ottimi medici siri, come Sergio il rešʿaynense che per primo tradusse i libri filosofici e medici dal greco al siriano»¹³⁷.

In un’altra notizia tratta dalla *Storia delle Dinastie* (in arabo) si legge:

عرف سرجيس الراسعيني الفيلسوفس المترجم الكتب من اليونانى الى السريانى ومصنفها وكان على مذهب ساورى

«Divenne celebre Sergio rešʿaynense il filosofo, che tradusse libri dal greco in siriano, e ne compose egli stesso. Stette dalla parte di Severo»¹³⁸.

Sempre dalla *Storia delle dinastie* leggiamo una notizia che può forse avere rilievo in relazione all’estensione dell’opera medica di Sergio:

وفى هذا الزمان كان يعرف اهرن القسر الاسكندوانى وكناشه فى الطب موجود عندنا بالسريانية وهو ثلثون مقالة وراد عليها سرجيس مقالتين اخر

«A quel tempo fu celebre Aronne presbitero alessandrino, i cui canoni di medicina circolano presso noi Siri; i libri sono trenta, e ne aggiunse altri due Sergio»¹³⁹.

¹³⁶ Citato in BAUMSTARK 1894, 362. Non siamo riusciti a reperire in alcun luogo notizie su questo presbitero Aronne, nominato anche in due ulteriori note riportate poco sotto, una ancora di Bar Ebreo e l’altra di Ibn ‘Abi Uşaybi’a; di lui si intuisce solo che aveva composto dei libri di medicina in greco. Su Gessio invece, insegnante di medicina ad Alessandria nel V secolo, cfr. Suda s. v. Γέσιος; ne parlano elogiativamente Enea di Gaza, ep. 20 e Procopio di Gaza, ep. 102; Zaccaria Scolastico nell’*Ammonio* lo introduce quale interlocutore. Secondo NUTTON 1984, 6 n. 43, da cui traiamo queste informazioni, niente sopravviverebbe della sua opera.

¹³⁷ Citato in BHAYRO 2005, 153 n. 24.

¹³⁸ Citato in BAUMSTARK 1894, 362. Per ulteriori informazioni su quest’opera di Bar Ebreo ci si può riferire a TAKAHASHI 2005, 301-313.

¹³⁹ Citato in BAUMSTARK 1894, 363.

Secondo Baumstark, il fatto che in questo passo Bar Ebreo non aggiunga alcuna specificazione al nome «Sergio» denoterebbe il fatto che, data la celebrità dell'archiatra di Reš'aynā come medico, l'autore non avrebbe ritenuto necessario qualificarlo ulteriormente¹⁴⁰.

- Ibn 'Abi Uṣaybi'a, biografo islamico del XIII secolo, riprende le valutazioni di Ḥunayn ibn Ishāq sull'opera di traduttore di Sergio:

سرجس الراس

من اهل مدينة راس العين نقل كتباً كثيرة وكان متوسطاً في النقل وكان حنين يصلح نقله فما وجد باصلاح حنين فهو الجيد وما وجد غير مصلح فهو وسط

«Sergio R'asī [di Reš'aynā]. Uno della città di R'as al-'Ayn. Tradusse molti libri e fu mediocre nella traduzione. Ḥunayn soleva migliorarne la traduzione. Quando se ne trova una con il miglioramento di Ḥunayn, allora è quella buona; quando la si trova non migliorata, allora è mediocre»¹⁴¹.

In una nota che sembra riecheggiare le notizie di Bar Ebreo, egli scrive anche:

سرجس الراس عيني وهو اول من نقل كتب اليونانيين على ما قيل الى لغة السريانيين وكان فاضله وله مصنفات كثيرة في الطب والفلسفة

«Sergio R'asī: egli fu il primo a tradurre i libri dei greci, come si dice, nella lingua dei Siri. Era insigne per conoscenza; rimangono molti suoi scritti sulla medicina e la filosofia»¹⁴².

Più dettagliata per quanto concerne la medicina è la notizia seguente:

فوجدت بعض الكتب الست عشورة لجالينوس وقد نقلها من الرومية الى السورانية سرجيس المتطبب

«Ho trovato alcuni dei sedici libri di Galeno tradotti dal greco nella lingua siriana da Sergio il medico»¹⁴³.

Riecheggia Bar Ebreo anche la notizia seguente, che comprende però evidenti errori:

اهرن القس صاحب الكناش والف كناشه بالسريانية وبقله ما سرجيس الى العربى وهو ثلاثون مقالة

وزاد عليها ما سرجيس مقالتين

¹⁴⁰ BAUMSTARK 1894, 363.

¹⁴¹ 'Uyūn al-anbā' fī taqabāt al-atibbā', I 204, citato in BHAYRO 2005, 153 e BAUMSTARK 1894, 364.

¹⁴² *Ibid.* I 109, citato in BAUMSTARK 1894, 364.

¹⁴³ *Ibid.* I 189, citato in BAUMSTARK 1894, 364.

«Aronne presbitero, autore di canoni. Compose i suoi canoni in siriano [diversamente da ciò che dice Bar Ebreo nella *Cronografia*], e mar Sergio li tradusse in arabo [il che è chiaramente impossibile!]. Erano trenta sezioni, e mar Sergio vi aggiunse due sezioni»¹⁴⁴.

- Bisogna infine aggiungere le menzioni di Sergio fatte da ‘Abdisho’ bar Brika (XIII-XIV secolo), nel suo catalogo metrico degli scrittori nestoriani tradotto in latino da Assemani:

ܡܪ ܣܪܓܝܘܨ ܡܠܝܚܐ
ܕܠܘܓܝܩܐ ܕܟܘܠܐ

«Sergio reš‘aynense compose commenti di logica»¹⁴⁵;

e poi, elencando le opere di Teodoro metropolita di Merw, aggiunge un particolare non altrimenti verificabile:

ܐܝܘܢܐ ܕܡܪ ܣܪܓܝܘܨ
ܕܡܪܘܨܐ ܕܡܪܘܨܐ
ܕܡܪܘܨܐ ܕܡܪܘܨܐ
ܕܡܪܘܨܐ ܕܡܪܘܨܐ
ܕܡܪܘܨܐ ܕܡܪܘܨܐ
ܕܡܪܘܨܐ ܕܡܪܘܨܐ

«Teodoro metropolita di Merw compose in versi una storia di mar Eugenio e dei greci, una interpretazione di Davide, altri discorsi e la soluzione di dieci quesiti di Sergio»¹⁴⁶.

A differenza che nella notizia precedente, questo Sergio non ha necessariamente qualcosa a che vedere con l’archiatra di Reš‘aynā: è stato Assemani a collegarli, in base alla sua interpretazione dell’identità del Teodoro destinatario del Commentario di Sergio alle Categorie: il Teodoro di Sergio sarebbe lì proprio il metropolita di Merw, che per parte sua allora avrebbe risolto dieci questioni inviategli dall’archiatra¹⁴⁷. Ma Hugonnard-Roche ha già provato a dissipare questo antico malinteso, mostrando che i due Teodori non sono la stessa persona, in base a una notizia di Ḥunayn nella sua *Risāla*, dove si legge che il Teodoro amico di Sergio sarebbe stato in realtà vescovo di Karḥ Ġuddān¹⁴⁸.

¹⁴⁴ Citato in BAUMSTARK 1894, 364.

¹⁴⁵ BO III 1, 87.

¹⁴⁶ BO III 1, 147.

¹⁴⁷ BO III 1, 147, n. 5.

¹⁴⁸ HUGONNARD-ROCHE 2004, 126 n. 2. BERGSTRÄSSER 1925, 12 ar./10 ted. Sussiste tuttavia un dubbio anche in merito all’identificazione di questo Teodoro come vescovo, poiché in effetti è stato osservato da FIEY 1968, 71-74 che Karḥ Ġuddān non fu mai sede vescovile (cfr. in particolare p. 73, dove lo studioso nota come la cittadina, benché fosse stata

b. Opere

I. Opere originali

Grazie agli studi di Henri Hugonnard-Roche, negli ultimi dieci anni la figura intellettuale di Sergio viene meglio delineandosi. Lo studioso anzitutto ha fatto chiarezza su alcuni equivoci perduranti circa l'esatta estensione dell'opera dell'archiatra di Reš'aynā, soprattutto in due sensi: negando che gli si possa attribuire come opera originale il *Trattato sulle cause del tutto* che Giuseppe Furlani, suo traduttore, gli aveva assegnato¹⁴⁹ ma che già D. R. Miller, nel 1994, aveva riportato ad Alessandro di Afrodisia¹⁵⁰, e confutando la pretesa che gli si possa attribuire una delle traduzioni siriane dell'*Isagoge* di Porfirio. Rimane così un elenco di opere che è stato ricapitolato da Hugonnard-Roche stesso in un utile contributo¹⁵¹.

Per quanto sia difficile afferrare con esattezza l'estensione dell'opera di Sergio, ne presentiamo di seguito un catalogo selettivo, limitato alle opere certe: per la lista completa, rimandiamo invece all'esaustivo lavoro di Henri Hugonnard-Roche¹⁵². Trattandosi per il momento di un catalogo ancora caotico, abbiamo scelto di stabilire un criterio d'ordine che ci porta a distanziarci lievemente da Hugonnard-Roche, il quale sceglieva una suddivisione in cui opere teologiche, filosofiche e mediche fungevano da categorie principali; rovesceremo piuttosto la gerarchia, utilizzando come categorie maggiori le opere originali o quelle di traduzione, recuperando poi le suddivisioni di Hugonnard-Roche come sotto-categorie:

- 1a) opere teologiche originali;
- 1b) opere filosofiche originali;
- 2a) traduzioni o parafrasi teologiche;
- 2b) traduzioni o parafrasi filosofiche;
- 2c) traduzioni o parafrasi mediche da Galeno.

Seguendo queste suddivisioni, diamo dunque anzitutto un elenco delle opere originali, a partire da quelle conservate e senza dubbio attribuibili a Sergio, rimandando per quelle di traduzione al sottoparagrafo successivo:

un centro cristiano importante e avesse dato i natali ad addirittura cinque patriarchi nel corso dei secoli, non avesse avuto però mai un suo vescovo). FIEY 1993, 100 riconferma questo dato.

¹⁴⁹ FURLANI 1923, 1 e 22, si mostra totalmente convinto di questa identificazione: la possibilità che il testo non appartenesse a Sergio balenava solo a p. 19, ma più che altro come ipotesi per assurdo: «se Sergio non ha tradotto, per compilare quest'opera, parafrasticamente qualche scritto a noi sconosciuto – e pare che questo non sia il caso – etc.».

¹⁵⁰ MILLER 1994, 221-222.

¹⁵¹ HUGONNARD-ROCHE 2004, 125-132.

¹⁵² HUGONNARD-ROCHE 2004, 131-132 elenca le «attributions fausses ou non fondées», tra cui soprattutto una traduzione dell'*Isagoge* e una delle *Categorie* e le «œuvres incertaines», comprendendo in quest'ultima categoria le opere alchemiche.

1a) – Il *Discorso sulla Vita spirituale*, usato da Sergio come prefazione alla sua traduzione del *corpus* dello pseudo-Dionigi. Edito e tradotto da Sherwood in francese tra il 1960 e il 1961¹⁵³, ora è stato da noi tradotto in italiano, sulla base di una più ampia collazione di manoscritti¹⁵⁴.

1b) – Il *Trattato composto da Sergio archiatra di Reš‘aynā sulle Categorie di Aristotele il Filosofo*. Si tratta in realtà di una breve introduzione alla logica aristotelica in generale. Inedito, è solo parzialmente tradotto e commentato da Hugonnard-Roche¹⁵⁵. Si trova conservato nel ms. Berlino syr. 88 (=Perelmann 9), ff. 83v-104r.

- Il *Commento a Teodoro*, il cui titolo completo è *Scritto composto da Mar Sergio l'archiatra sullo scopo di tutti gli scritti aristotelici*: si tratta invece, con caso simmetrico e inverso rispetto al precedente, di un ampio trattato sulle sole *Categorie*, da comprendere nella tradizione dei commentari neoplatonici ad Aristotele. Inedito, ha ricevuto parziale traduzione da Furlani¹⁵⁶, e poi una traduzione completa del prologo e del primo libro (di sette) da parte di Hugonnard-Roche¹⁵⁷. Si trova in cinque manoscritti: il BM Add. 14658 (L), del VII-VIII secolo, dove tuttavia manca del prologo, del primo libro di cui resta solo un foglio mutilo, e dell'inizio del secondo; il *Mingana* Syr. 606 (M), del XX secolo; il ms. *Parigi* BN Syr. 354 (P), del XIII secolo; il ms. *Baghdad Monastero Siro-caldeo* Syr. 169, del XIX secolo, *olim* Notre-Dame des Semences 51 (B); e il ms. *Baghdad Monastero Siro-caldeo* Syr. 171, del XIX secolo, *olim* Notre-Dame des Semences 53 (C).

Vi sono poi quelli che potremmo definire trattatelli e brevi note filosofiche, a lui attribuiti in vari manoscritti:

- Un *trattato sul genere, le specie e l'individualità*, conservato nel ms. BM Add. 14658, 124vb-129ra, inedito ma tradotto da Furlani¹⁵⁸.

- Uno scolio recante *Una dimostrazione naturale dell'archiatra Sergio*, contenuto nel ms. BM Add. 12155, f. 178rv: Furlani non ha mancato di tradurlo¹⁵⁹. Si tratta di una serie di definizioni filosofiche (genere, sostanza, accidente, ecc.). Secondo Furlani, il testo non si può attribuire senz'altro a Sergio per la mancata coincidenza di queste definizioni con quelle fornite nel trattato sul genere, le specie e l'individualità. Tuttavia Hugonnard-Roche contesta questa conclusione, sostenendo che la differenza delle definizioni potrebbe essere ricondotta al fatto che esse siano tratte da fonti diverse; per esempio, ricorda lo studioso francese, Furlani non aveva notato che le definizioni di differenza e di accidente sono citazioni dirette dall'*Isagoge* di Porfirio.

¹⁵³ SHERWOOD 1960-1961.

¹⁵⁴ FIORI 2008a.

¹⁵⁵ HUGONNARD-ROCHE 2004, 153-163.

¹⁵⁶ FURLANI 1922.

¹⁵⁷ HUGONNARD-ROCHE 2004, 165-231.

¹⁵⁸ FURLANI 1925.

¹⁵⁹ FURLANI 1926, 140-141.

- Un secondo *scolio*, composto da Sergio di Reš‘aynā, che mostra cos’è una figura (schema), conservato nel ms. BM Add. 14660, ff. 79v-81r, inedito e tradotto da Furlani insieme con lo scolio precedente¹⁶⁰. Anche questa attribuzione è negata da Furlani, per lo più sulla base di argomenti stilistici che, fa notare Hugonnard-Roche, sono più che altro generiche «impressions d’ordre stylistique»¹⁶¹.
- Un altro brano di Sergio contenuto sempre nel ms. BM Add. 12155 non è stato invece notato da nessuno, a quanto ci risulta, forse perché un estratto di Alessandro di Afrodisia lo separa dall’altro frammento sergiano, già edito, presente nello stesso manoscritto. Il breve testo è intitolato ܩܕܝܫܐ ܕܫܪܝܘܢ ܕܥܘܢܐ ܕܩܕܝܫܐ ܕܫܪܝܘܢ ܕܥܘܢܐ, *E ancora di Sergio archiatra dal discorso sesto*, interamente contenuto nel f. 178v, da 178va riga 6 a 178vb riga 32. Il titolo non deve sorprendere, poiché si tratta in effetti di un brano tratto dal sesto discorso dei sette compresi nel trattato logico maggiore, indirizzato a Teodoro: vi è questione delle qualità attive e passive e dei sette punti capitali che, nella scuola di Ammonio, era prassi trattare prima di affrontare un commentario su qualsiasi testo.

Inoltre, Sergio stesso o lo pseudo-Zaccaria nella sua nota biografica ci informano di alcuni scritti oggi non conservati:

- Un *discorso sulla fede*, composto ai tempi del vescovo di Reš‘aynā Pietro: lo menziona lo pseudo-Zaccaria (cfr. *supra*);
- Un trattato *sulla theoria* ricordato da Sergio nella sua epitome da Alessandro, (par. XXXV, 107rb);
- Un trattato *contro coloro che dicono che non è possibile che Dio si sia rivestito di un corpo umano*: si dovrebbe trattare cioè di un discorso contro i miafisiti¹⁶², ed è menzionato da Sergio nella medesima epitome (par. XXV, 104ra);

¹⁶⁰ FURLANI 1926, 143-145.

¹⁶¹ HUGONNARD-ROCHE 2004, 130.

¹⁶² Cfr. le riflessioni di KING 2010, che fa notare come non ci si debba far trarre in inganno dalla doppia negazione del titolo, ricordando che Filosseno di Mabbug, nel suo *Commento al prologo di Giovanni*, raccomanda di evitare la metafora del rivestire un corpo (pervasiva nella letteratura siriana e proveniente dal testo di Eb 5, 7 e 10, 5), come suscettibile di interpretazione nestoriana: «et au lieu [de suivre] Paul ils (*scil.* i nestoriani) se sont accordés aux [opinions] qui sont [celles] de Nestorius, lequel jeta le corps sur le Verbe comme un vêtement sur le corps des rois, de manière qu’on le pense un autre en dehors de lui, de même que tout vêtement aussi est un autre à part de celui qui le revêt» [trad. De Halleux, 53 (textus), 53 (versio)]. Se dunque il trattato di Sergio mira a confutare chi *nega* la metafora (come Filosseno), parrebbe doversi rivolgere contro una prospettiva miafisita. Il punto resta però controverso, soprattutto in relazione alla vicenda biografica di Sergio. Non fu dunque la sua conversione alla causa calcedonese un fatto di pura opportunità politica e diplomatica? King suggerisce comunque che semplicemente Sergio non dovette aderire ciecamente a ogni precetto dottrinale delle autorità della sua confessione, ma esercitò invece una spiccata indipendenza intellettuale.

- Un trattato *in cui è mostrato che il tempo è misura del movimento*, ricordato sempre nell'epitome (XXXII, 106rb). Giustamente, Hugonnard-Roche ricorda che questo titolo richiama la celebre definizione del tempo come «numero del movimento» nella *Fisica* di Aristotele (IV, 11 219b2).
- Secondo la notizia di Bar Ebreo che abbiamo dato al paragrafo precedente, potrebbe anche darsi che Sergio abbia scritto due libri in aggiunta ai (per noi del tutto fantomatici) canoni di medicina di un tale presbitero alessandrino Aronne.

Infine si devono ricordare le attribuzioni di opere alchemiche, non impossibili ma in nessun modo verificabili.

- Nel *Kitāb al-Fihrist*, Ibn al-Nadim sostiene che un certo Sergio abbia scritto un libro di alchimia indirizzato a un vescovo edesseno di nome Quwayrī¹⁶³. Hugonnard-Roche riporta anche le informazioni di altri studiosi secondo cui Sergio sarebbe nominato come autore di alchimia anche da altri autori arabi, come Ġābir ibn Hayyān e al-Rāzī¹⁶⁴. Nella raccolta degli alchimisti greci di Berthelot, si trova una breve discussione sull'acqua divina scritta dall'anonimo personaggio indicato come «il cristiano», indirizzato a un Sergio che le annotazioni relative identificano pressoché senza esitazioni, ma purtroppo senza darne ragione, con Sergio di Reš'aynā¹⁶⁵. Hugonnard-Roche conclude, con la dovuta cautela, che poteva non essere difficile pensare a Sergio come alchimista, dal momento che era anche un medico; proprio su queste stesse basi invece Rosemary Arthur, ignorando il libro dello studioso francese, sostiene che «it seems that Sergius may have been a practising alchemist himself – not surprising if he was a doctor –»¹⁶⁶. Si spinge anzi ancora oltre, sostenendo che «Sergius of Reshaina himself was an alchemist of some importance, being mentioned in several lists of prominent alchemical practitioners», ovvero le liste dei suddetti autori arabi. E aggiunge: «Unfortunately, none of his own alchemical treatises survive»¹⁶⁷. Proprio per questo, ci pare più prudente allinearsi alla cautela di Hugonnard-Roche, perché in fin dei conti ci si accorge che manca il benché minimo dato sicuro su cui basare l'ipotesi di un Sergio alchimista: la dedica del «cristiano» è a un Sergio non meglio determinato, l'opera attribuita da Ibn al-Nadim è pur sempre assegnata, in realtà, a un Sergio non specificato.

¹⁶³ Si può ragionevolmente supporre si tratti del vescovo Ciro II di Edessa (471-498), colui che tra l'altro convinse l'imperatore Zenone a chiudere la scuola di Edessa nel 489, e di cui restano le sei spiegazioni delle feste liturgiche pubblicate nel 1974 da W. F. Macomber (CSCO 355-356).

¹⁶⁴ Citati in HUGONNARD-ROCHE 2004, 132 n. 4: le sue fonti sono SEZGIN 1971 e 1974, rispettivamente 77 e 419, e ULLMANN 1972, 191.

¹⁶⁵ BERTHELOT 1888, 386 n. 3 e, prima, 178.

¹⁶⁶ ARTHUR 2008, 121.

¹⁶⁷ ARTHUR 2008, 38.

Come Furlani aveva già intuito negli anni '20 del secolo scorso e Hugonnard-Roche ha di recente confermato, l'opera originale di Sergio è influenzata dal neoplatonismo alessandrino dell'inizio del VI secolo. Da una lettura attenta dei suoi scritti logici, è evidente che egli si riferisce talora, fino a citarlo direttamente, al commentario di Ammonio sulle *Categorie* di Aristotele; talora invece è più vicino all'edizione di Giovanni Filopono dei corsi ammoniani: è il caso per esempio di un vero e proprio corollario sullo spazio che si legge nel libro quarto del suo *Commento a Teodoro*, in cui Sergio evidentemente cita l'edizione di Filopono del commentario di Ammonio alla *Fisica* aristotelica¹⁶⁸. Egli sviluppa talora anche alcuni punti dottrinali personali. Queste osservazioni d'altronde sono affatto coerenti con la notizia dello pseudo-Zaccaria sul soggiorno di Sergio ad Alessandria riportata all'inizio poiché, già si sa, egli non vi aveva studiato solo la medicina. Anche le sue versioni e rielaborazioni cosmologiche e astronomiche stanno nella linea di questa coerenza: oltre alla traduzione del *Perì kosmou* pseudo-aristotelico, sembra in effetti da attribuirgli (v. *infra*) l'epitome da Alessandro di Afrodisia sulla forma del cosmo, poiché, come ha notato Daniel King, la scelta dell'argomento di questo testo avvicina Sergio al tipo di discussioni filosofiche tra pagani e cristiani così come le rappresentano due celebri dialoghi, il *Teofrasto* di Enea di Gaza e l'*Ammonio* di Zaccaria Scolastico, entrambi filosofi e retori cristiani formati nella Alessandria di Sergio, tanto che è difficile pensare che tra loro e il medico di Reš'aynā non vi sia stata conoscenza personale. Secondo Hugonnard-Roche, dialoghi di questo genere potrebbero fornire «un exemple des débats philosophiques qui avaient lieu dans l'école d'Ammonius»¹⁶⁹. In più, «the best parallel for the phenomena [ovvero il particolare trattamento degli argomenti cosmologici di Alessandro] that we have witnessed in the Mabadi'», scrive King, «is perhaps to be found in Aeneas of Gaza rather than in Zacharias. Sergius was a close follower of his teacher Ammonius, not his adversary... he nowhere offers a militantly Christian, or ascetically-tinged, version of philosophy as presented by Ammonius»¹⁷⁰.

II. *Panoramica dell'opera di traduttore, con una nota sul metodo di traduzione*

Prima di compiere un sondaggio nella tecnica traduttiva di Sergio, è opportuno tracciare una rapida sintesi della sua opera di traduttore di opere greche d'argomento teologico, filosofico e medico, per

¹⁶⁸ Si confronti infatti il testo tradotto in FURLANI 1922, 164-169 con quello del Filopono, *In Phys.* CAG 17, 510, 3 sgg. Se non bastasse la coincidenza dei passaggi argomentativi, è rivelatore del "plagio" l'errore compiuto da Sergio parlando di uno «Zenone» originario di Kiton (ossia di Cizio, lo stoico) esattamente negli stessi termini in cui il Filopono (ivi, 510, 3) parla invece semplicemente di uno Zenone, di cui si illustra l' "aporia": Filopono (o Ammonio, di cui egli in effetti si limitava per lo più a trascrivere le lezioni) intende chiaramente Zenone di Elea, e Sergio si tradisce riprendendo punto per punto l'argomentazione del modello, ma male interpretandone il riferimento.

¹⁶⁹ HUGONNARD-ROCHE 2004, 124.

¹⁷⁰ KING 2010.

cui si dispone della già più volte citata sintesi di Henri Hugonnard-Roche¹⁷¹. Sergio è autore di un cospicuo lavoro di versione dal greco che meriterebbe di essere raccolto e studiato in dettaglio, anche perché fin dall'antichità il giudizio sul suo valore di traduttore è stato sempre ambiguo. Peraltro, bisogna ribadirlo, sussistono importanti incertezze sui confini di questa sua opera (per fare l'esempio più eclatante, è ormai comunemente screditata l'ipotesi di Antoine Guillaumont per cui la versione S₂ dei *Kephalaia Gnostika* di Evagrio Pontico sia opera di Sergio, ed è imminente la comparsa di uno studio di Paul Géhin che affronta tra l'altro anche questo punto¹⁷²), ma soprattutto è necessario intraprendere uno studio organico del significato culturale di questa operazione di ricezione ed elaborazione intellettuale da parte di Sergio, in quanto ciò permetterebbe di gettare qualche luce su un momento decisivo della trasmissione della filosofia e medicina greche alla cultura siriana. Diamo di seguito un elenco dei lavori di traduzione:

1. Versioni teologiche:

- *Corpus areopagiticum* (Sin. syr. 52, BN syr. 378 e i frammenti dell'Ambrosiana: quasi del tutto inedito¹⁷³. Si discuterà però più diffusamente di questa tradizione manoscritta all'inizio del prossimo capitolo);
- è ormai impossibile, come si è detto, continuare a pensare che Sergio abbia tradotto i *Kephalaia Gnostika* di Evagrio Pontico della versione non adulterata S₂¹⁷⁴ (edita da Guillaumont nella *Patrologia Orientalis*¹⁷⁵).

2. Versioni filosofiche:

- Il trattato pseudoaristotelico *Perì kosmou* (edito da Paul de Lagarde¹⁷⁶ nei suoi *Analecta Syriaca*), studiato nel dettaglio in prospettiva critico-testuale da Ryssel¹⁷⁷ e di cui ora Adam McCollum ha fornito gli indici¹⁷⁸;
- il trattato *Sulle cause dell'universo secondo l'insegnamento di Aristotele il filosofo, a dimostrare che è un globo*, in realtà epitome di un'opera, nota soltanto in versione araba, di Alessandro di Afrodisia (BM Add. 14658: da noi edita e tradotta¹⁷⁹, precedentemente soltanto tradotta, integralmente, da Giuseppe Furlani¹⁸⁰). L'edizione del testo arabo si trova invece in GENEQUAND

¹⁷¹ H. HUGONNARD-ROCHE 2004, 125-132.

¹⁷² GÉHIN 2010.

¹⁷³ Ad eccezione del primo capitolo di MT, edito in HORNUS 1970, della sezione di EH IV edita in STROTHMANN 1978 e della quarta epistola edita in PERCZEL 2004b. Per dettagli più precisi circa i manoscritti si rimanda al III capitolo del presente lavoro.

¹⁷⁴ Le prime prove effettive saranno pubblicate da GÉHIN 2010.

¹⁷⁵ GUILLAUMONT 1958.

¹⁷⁶ LAGARDE 1858, 134-158

¹⁷⁷ RYSEL 1880.

¹⁷⁸ MCCOLLUM 2009.

¹⁷⁹ FIORI 2010a.

¹⁸⁰ FURLANI 1923.

2001. Discusso in MILLER 1994, che introduce alcuni dubbi sulla attribuzione a Sergio; dubbi che il recentissimo lavoro di Daniel King contribuisce però a fugare¹⁸¹.

3. Le traduzioni mediche da Galeno¹⁸²:

- La sezione botanica del Περὶ κράσεων τε καὶ δυνάμεων τῶν ἀπλῶν φαρμάκων, *De simplicium medicamentorum temperamentis et facultatibus*, libri VI-VIII, BM Add. 14661, parzialmente edita e tradotta in tedesco da A. Merx¹⁸³;

- un'esposizione di un argomento del terzo libro del Περὶ κρίσιμων ἡμερῶν, *De diebus decretoriis*, sotto il titolo "Come riconoscere l'influenza della luna secondo l'insegnamento degli astronomi", BM Add. 14658, edita da Eduard Sachau negli *Inedita Syriaca*¹⁸⁴;

- con riserva, il *De alimentorum facultatibus* (ne sopravvivono due frammenti, editi da Eduard Sachau sempre nei suoi *Inedita syriaca*¹⁸⁵);

- Ancora con riserva, l'*Ars medica* dello stesso (frammenti *ibid.*). I dubbi, per entrambi i piccoli gruppi di frammenti, sono dovuti al fatto che il ms. BM Add. 17156, che li trasmette, li tramanda senza attribuzione: poiché però si sa da Ḥunayn ibn Ishāq¹⁸⁶ che i due trattati furono tradotti da Sergio, Baumstark ha proposto di attribuirli a quest'ultimo¹⁸⁷.

In sede di presentazione, mette conto anche di notare brevemente che Sergio offre una preziosa testimonianza non solo per la tecnica di traduzione osservabile al vivo sui testi conservati, ma anche relativamente al modo concreto in cui un traduttore poteva lavorare a quell'epoca. Nel caso della traduzione sia del *Corpus* dionisiano che di quello galenico abbiamo cioè a che fare con una "traduzione d'équipe", un uso che evidentemente doveva essere tipico per Sergio e, forse, anche per gli *ateliers* di traduzione di quel periodo. Infatti, nel prologo al suo trattato sulle *Categorie* di Aristotele Sergio, rivolgendosi al suo destinatario Teodoro, ricorda l'aiuto che da quest'ultimo aveva ricevuto nel lavoro di traduzione delle opera galeniche. Del pari, alla fine del suo *Trattato sulla vita spirituale*, Sergio ringrazia un «mar Stefano» e lo benedice per l'assistenza prestatagli nel lavoro di traduzione. Hugonnard-Roche illustra¹⁸⁸ questa attività d'équipe spiegando che, nell'elaborazione di una versione, una prima persona scriveva un abbozzo molto letterale; poi, una seconda migliorava l'abbozzo e ne rendeva più godibile la lettura, limandone lo stile. La notizia è assai curiosa perché, se non manca di ricordare pratiche non analoghe ma simili di altri luoghi ed

¹⁸¹ KING 2010.

¹⁸² Un primo orientamento sulle traduzioni siriane (e arabe) di Galeno in generale si trova in STROHMAIER 1994.

¹⁸³ MERX 1885.

¹⁸⁴ SACHAU 1870, 101-124.

¹⁸⁵ SACHAU 1870, 94-97.

¹⁸⁶ BERGSTRÄSSER 1925, 5-6 ar./5 ted.

¹⁸⁷ In BAUMSTARK 1922, 169.

¹⁸⁸ HUGONNARD-ROCHE 2004, 168, n. 1.

epoche¹⁸⁹, il tipo di lavoro che Sergio sostiene di aver fatto con Teodoro ha una sua peculiarità non riconducibile a quelle esperienze: «moi je traduisais, toi tu écrivais après moi en corrigeant les paroles syriaques comme le demande le style de cette langue»¹⁹⁰. Non si tratta cioè di una collazione o di una collaborazione sul piano della traduzione in sé e per sé, ma sul piano dello stile: Sergio afferma esplicitamente che (almeno al tempo di quelle traduzioni, di cui parla al passato) gli era indispensabile l'aiuto di qualcuno che sapesse scegliere le parole giuste nella lingua d'arrivo: ci sembra che, sempre senza cambiare molto nel quadro complessivo della sua figura intellettuale, questa informazione rechi con sé una conferma dell'interpretazione che avevamo dato della notizia biografica dello pseudo-Zaccaria relativamente alla conoscenza della lingua siriana da parte di Sergio: l'archiatra di Reš'aynā potrebbe non avere avuto, almeno per una parte della sua vita, una padronanza assoluta della lingua siriana. Ci discostiamo dunque dall'interpretazione di Hugonnard-Roche, che dà un giudizio più sfumato ma finisce per non spiegare davvero l'intenzione del cronista nel fornire una simile informazione: è infatti corretto ipotizzare che «une telle remarque laisse entendre que la maîtrise de cette langue n'était pas donnée à tous»¹⁹¹; poi, dopo essersi dunque legittimamente chiesto: «Sergius n'en avait-il pas une connaissance parfaite?»¹⁹² lo studioso francese risponde negativamente perché, come Hugonnard-Roche ricorda subito dopo¹⁹³, non ci si può davvero basare sui giudizi dei posteri riguardo alla qualità di Sergio come traduttore (Foca, traduttore di Dionigi nell'VIII secolo, lo accusa di essere oscuro e troppo sintetico; e, come abbiamo visto sopra, Ḥunayn ibn Ishāq sostiene che le sue versioni galeniche siano di qualità assai ineguale), in quanto quei giudizi presuppongono più che altro una evoluzione della *tecnica* di traduzione; ma per l'appunto, proprio perché null'altro che la tecnica traduttiva essi avevano di mira, non ci può affidare ad essi in nessun senso per quanto riguarda la conoscenza della lingua *tout court*: nemmeno cioè per dire, come Hugonnard-Roche sembra fare, che Sergio in realtà padroneggiasse il siriano. Anzi, a maggior ragione ci si chiede come mai lo pseudo-Zaccaria, quasi contemporaneo di Sergio, si sia sentito in dovere di precisare che Sergio conosceva la lingua siriana come qualcosa in più, dato che, al contrario dei posteri, quanto alla sua opera di traduttore del *corpus* dionisiano egli è molto elogiativo. Non va dimenticato poi che lo stesso Ḥunayn (si confrontino i passi *supra* nella sezione delle testimonianze biografiche) non è sempre negativo sul lavoro di Sergio, perché vi riconosce un'evoluzione: a tale proposito, mettendo in relazione le notizie di Ḥunayn con quella dello pseudo-Zaccaria e con quanto Sergio stesso afferma nel prologo

¹⁸⁹ HUGONNARD-ROCHE 2004, 168 n. 1 menziona il lavoro dei traduttori dall'arabo in latino nella Spagna del XII secolo e, ancor prima di questi, il lavoro di collazione tra greco e siriano delle versioni galeniche eseguito da Ḥunayn ibn Ishāq.

¹⁹⁰ HUGONNARD-ROCHE 2004, 168.

¹⁹¹ HUGONNARD-ROCHE 2004, 134.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ HUGONNARD-ROCHE 2004, 134-135.

a Teodoro, si potrebbe davvero ipotizzare che non solo la sua capacità di tradurre, ma la padronanza stessa della lingua da parte sua avesse man mano subito un'evoluzione.

2. Approfondimento del contesto di Sergio: cenni sulla città, sul mestiere di medico e sull'appartenenza ecclesiastica

a. La città

Reš'aynā, “capo di fonte” così chiamata perché situata alle sorgenti di diversi affluenti dell'Eufrate, e soprattutto dello Ḥabur, fu città, come ricorda Michel Tardieu¹⁹⁴, poco significativa dal punto di vista delle attrattive architettoniche, ma fondamentale per posizione geografica in quanto dopo la pace di Gioviano (363) e l'assorbimento di Nisibi entro il territorio persiano, essa fu l'ultima città romana di fronte al confine con la Persia. La vita di una città di confine come Reš'aynā era determinata anzitutto dal suo statuto di avamposto militare: sappiamo che in essa era di stanza la III legione partica, sì che, come era caratteristico delle città di confine, la componente militare doveva avere un peso notevole nella vita della città. Luogo di passaggio obbligato per mercanti oltre che per soldati, approssimativamente equidistante (quindici parasanghe, circa 86,5 chilometri) da Ḥarran a nord-ovest e Nisibi a nord-est, scarso è anche il suo peso culturale rispetto a questi due centri, la cui influenza tuttavia Reš'aynā non potrà non aver avvertito. Dal punto di vista geo-ecclesiastico Reš'aynā era sede vescovile, e rientrava nella giurisdizione del patriarcato di Antiochia¹⁹⁵; tra la fine del V secolo e il principio del VI abbiamo la certezza che essa facesse parte della rete degli episcopati miafisiti, come testimonia il fatto già ricordato che lo pseudo-Zaccaria, nella medesima nota riguardante Sergio, dica “credente” il vescovo Pietro di Reš'aynā, il quale d'altronde è tra i partecipanti di parte severiana alla *collatio* che si tenne a Costantinopoli nel 532. Fu sotto questo vescovo, dice lo pseudo-Zaccaria, che Sergio compose un *memra* sulla fede, a quanto pare non pervenuto. Abbiamo il nome del successore di questo Pietro, che si chiamò Asilo e fu di parte calcedonese: sappiamo già dallo pseudo-Zaccaria che con lui Sergio ebbe dei contrasti, e lo vediamo poi in azione nella *Vita* di Giovanni di Tella, dov'è tra i vescovi convenuti appunto a Reš'aynā per incontrarvi il protagonista, catturato oltre confine dalle spie dell'imperatore¹⁹⁶. La

¹⁹⁴ TARDIEU 1990, 111. Per una descrizione della regione di Reš'aynā, cfr. ivi 110-112. A p. 112, n. 26 Tardieu ricorda che «il n'existe pas... de monographie à jour sur l'histoire de Ra's al-'Ayn»: l'osservazione rimane valida ancora oggi, venti anni dopo.

¹⁹⁵ Si veda la gerarchia presentata dal *taktikon*, cioè la lista di episcopati registrati in ordine gerarchico, conosciuto come *Notitia Antiochena*, databile al 570 e studiato da HONIGMANN 1925 e HONIGMANN 1947. Ne discutono anche DEVRESSE 1945 e LAURENT 1947. La *notitia* riflette dunque la situazione successiva al concilio del 553, ma non c'è motivo di dubitare che questa struttura risalisse anche ai decenni anteriori.

¹⁹⁶ Cfr. *infra*.

fonte miafisita mette ovviamente in pessima luce il vescovo Asilo, ritraendolo come ignorante in fatto di esegesi biblica, in occasione di una discussione sostenuta da Giovanni con gli ecclesiastici calcedonesi giunti per processarlo: ma questa circostanza la esamineremo in modo più dettagliato al punto d.

b. *Il medico*

La figura dell'archiatra, pagano o cristiano¹⁹⁷, costituiva nel VI secolo, come da almeno tre secoli in tutte le città dell'Oriente romano, una carica civile sulla quale non v'è purtroppo grande chiarezza: tuttavia le grandi linee del suo profilo sono state ricostruite, soprattutto dallo storico della medicina Vivian Nutton, con una ragionevole verosimiglianza. Nel suo articolo sugli architri, rimasto unico nel suo genere, lo studioso interveniva in un dibattito¹⁹⁸ riguardante la continuità tra le figure dei *demosioi hiatroi*, medici civili (cioè non di corte) dell'epoca ellenistica, di cui i papiri e le iscrizioni recano testimonianza dal IV secolo a. C. fino al II d. C., e gli architri, la cui presenza nelle città è testimoniata solo a partire dall'età degli Antonini. La prima categoria è ben nota soprattutto per l'Egitto grazie alle tracce che i papiri ne hanno preservate: assunti probabilmente da un organo cittadino, essi percepivano un salario pubblico e godevano di privilegi quali la prossenia o il diritto di possedere terre. Ora, Nutton rileva come la scomparsa della menzione dei *demosioi hiatroi* dalle iscrizioni nel II secolo d. C. coincida approssimativamente con la comparsa e l'intensificazione delle menzioni di architri in tutti i territori dell'impero, ma soprattutto nella parte orientale, ed è propenso a sostenere che in sostanza la figura dell'archiatra prosegua quella del medico pubblico. Lo studioso fa notare che in effetti le differenze tra medici pubblici e architri, se possono esservi

¹⁹⁷ Sul tema del legame tra medicina e cristianesimo si dispone ora del ricchissimo lavoro di SCHULZE 2005, su cui purtroppo non possiamo soffermarci: in breve, lo studioso ricostruisce la storia contrastata di questa relazione, che muove dai divieti di pratica medica imposti ai candidati al battesimo in testi come la *Tradizione apostolica* o gli scritti montanisti di Tertulliano, giungendo poi, però, a un'amplissima evidenza epigrafica, papirologica e letteraria della presenza di medici cristiani (la documentazione, raccolta alle pp. 46-134, è ampiamente esaustiva). La conclusione che Schulze ne trae è che fin dal IV secolo «Christentum und Medizin gingen in der alltäglichen Praxis... offenbar problemlos Hand in Hand» (SCHULZE 2005, 154). Le cause, spiega lo studioso, sono molteplici: senz'altro l'influsso profondo, nell'immaginario cristiano, esercitato fin da epoca molto alta, del motivo del Cristo medico ma, ancor più radicalmente, l'evidenza delle storie di guarigione dei Vangeli; la concezione del corpo come dono di Dio di cui prendersi cura. A queste cause spesso rilevate nella storia della ricerca, Schulze ne aggiunge altre due, di carattere socio-culturale: la caratterizzazione del mestiere di medico, a partire dalla fine dell'età repubblicana, come professione liberale e non più servile, e l'apertura progressiva del cristianesimo (si vedano *infra* in questo capitolo, par. 4, i passi tratti da Basilio e Gregorio di Nazianzo) alle *artes liberales*, che ne sollecitò dunque l'incontro anche con la *technē* medica, rientrando così quest'ultima nella "politica culturale" cristiana dell'*usus iustus* delle antiche scienze profane. Alle cause finora elencate noi stessi vorremmo aggiungere una terza, suggerita da Nutton nel suo articolo del 1984 (NUTTON 1984, 10) ma non presa in considerazione da Schulze: si può in effetti pensare che lo stringersi delle relazioni tra medicina e cristianesimo sia parte integrante del nuovo tessuto sociale che si fece progressivamente strada nell'impero sempre più cristianizzato, dopo che le gerarchie cristiane si erano progressivamente sostituite all'aristocrazia e alla borghesia pagane nel prendersi carico di diversi *officia* civili.

Inoltre, per ulteriori approfondimenti sull'articolazione dei rapporti tra cristianesimo e medicina nell'antichità si confrontino anche i numerosi articoli contenuti in BOUDON-MILLOT/POUDERON 2005, che si concentrano sulla concezione della medicina in singoli padri o sull'uso di metafore mediche nella prima letteratura cristiana.

¹⁹⁸ Principali protagonisti di questo dibattito erano stati BELOW 1953, e COHN-HAFT 1956.

state, non si accompagnano in ogni caso a un cambiamento sostanziale di percezione e atteggiamento delle comunità nei confronti dei dottori: importanti sono in tal senso testimonianze da Luciano, Galeno e Ulpiano. Egli ne conclude dunque che «archiatros frequently indicates a civic physician of some sort cannot be disputed... But when such civic physicians were instituted and what their duties and privileges were has been far more difficult to determine... the evidence so far known shows that the use of archiatros to describe a civic physician is unlikely to pre-date 50 A. D., possibly even 140 A. D.»¹⁹⁹. La prima testimonianza storica decisiva per gli archiatri è in effetti un editto di Antonino Pio del 140, di carattere finanziario, ove si decreta che le piccole città non possano concedere l'immunità fiscale (un'onorificenza tipica già prima di Cristo per i medici riconosciuti particolarmente meritevoli sotto il profilo morale o della padronanza del mestiere) più di cinque archiatri, quelle di medie dimensioni non più di sette e quelle maggiori fino a dieci. Altra testimonianza di rilievo è un editto di Valentiniano I del 368, volto a regolare il numero e l'attività degli archiatri a Roma, in base al quale ne veniva assegnato uno a ogni distretto della città; ma Nutton ricorda che si tratta pur sempre di testimonianze utili soltanto per illustrare la presenza e l'importanza del mestiere, non per stabilire una modalità unica dello svolgimento di tale attività che fosse valido in qualsiasi regione dell'impero: la velocità e ampiezza di diffusione della figura dell'archiatra e le caratteristiche di tale impiego dovevano variare anche sensibilmente da una zona all'altra. In ogni caso, tuttavia, l'evidenza epigrafica e legale testimonia quanto meno di una crescente stabilità del mestiere di medico in generale nei secoli dell'Impero, con la formazione di famiglie di medici che si trasmettevano la professione di padre in figlio. Inoltre lo studioso osserva, in un altro suo studio, come le testimonianze letterarie evidenzino anche un sempre più frequente impiego degli archiatri per incarichi non strettamente medici, e in generale un notevole ampliamento del loro *status*: «compared with the first three centuries of the Roman Empire, the doctor in late antiquity has a much greater public profile beyond the confines of his city and civic life. He becomes a bishop, a church leader, even a saint; an ambassador, a provincial governor, even the Master of Offices»²⁰⁰: le testimonianze citate al proposito sono le più svariate, da Girolamo (*Vir. ill.* 89, su Basilio di Ancira) a Epifanio (*Haer.* 67, su Ieracrate), da Gregorio di Nazianzo (*Or.* 7, sul fratello Cesario) a Socrate storico (VII, 8, su Maruta) e ad Agostino (*Conf.* IV, 3 ed ep. 138, su Vindiciano)²⁰¹. Poco più avanti, lo studioso prosegue: «there can be no doubt of the significance of medical men in late antiquity as envoys and mediators between Byzantium and Persia»²⁰². Nutton cita svariate testimonianze tratte da Procopio e Menandro, dalla *Storia ecclesiastica* dello pseudo-

¹⁹⁹ NUTTON 1977, 198.

²⁰⁰ NUTTON 1984, 12.

²⁰¹ NUTTON 1984, 12 n. 112.

²⁰² NUTTON 1984, 13.

Zaccaria e dalla *Cronaca di Seert*²⁰³; e proprio a questo punto egli cita Sergio: archiatra, ma anche prete (anche se, va detto, solo i titoli di alcune sue opere nei manoscritti attestano tale sua funzione²⁰⁴), e soprattutto incaricato alla fine della sua vita di un compito diplomatico delicato quale quello di recarsi fino alla lontana Roma per portare un papa presso l'imperatore, al fine di discutere il protrarsi o meno delle ostilità sul suolo italico tra l'esercito ostrogoto e le milizie imperiali.

Anche fonti non cristiane dell'epoca di Sergio menzionano medici: è soprattutto da ricordare il caso del medico Giacomo o Jacopo (si noti il nome cristiano *Iakōbos*), operante a cavallo tra V e VI secolo, di cui informa Damascio nella sua *Storia filosofica* e figlio del medico Esichio (ci troviamo nella generazione immediatamente precedente quella di Sergio). Secondo il riassunto di Fozio, la famiglia di questo Giacomo avrebbe vissuto ad Alessandria, pur essendo di origini siriane. In realtà, il padre Esichio aveva praticato per quarant'anni la professione, girando «quasi tutto il mondo», e senz'altro aveva soggiornato a Costantinopoli (questo lo leggiamo direttamente nel testo di Damascio riportato da Fozio) per esercitarla. Nonostante l'estensione dei viaggi di Esichio sia plausibilmente un'esagerazione, il dato mette in luce un elemento importante: se è vero, come ha studiato Nutton, che esistevano stirpi di architri e che il mestiere tendeva a divenire ereditario soprattutto in Oriente, abbiamo però qui l'indicazione di un'altra caratteristica: quella del medico che è sì tale per lignaggio, ma è anche itinerante. La professione si tramanda in famiglia, ma non viene esercitata dalla famiglia in forma sedentaria. Questo dà qualche conforto quanto meno alla supposizione che anche il nostro Sergio potesse non essere originario di Reš'aynā, ma ribadiamo che non può trattarsi che di una supposizione, in mancanza di prove ulteriori. D'altro canto, potremmo, con tutte le cautele del caso, azzardare anche l'ipotesi che egli avesse ricevuto ereditariamente il mestiere, poiché se dobbiamo fidarci di Ḥunayn ibn Ishāq²⁰⁵, egli traduceva Galeno già prima di recarsi a studiare ad Alessandria.

Del Giacomo menzionato poco sopra, Damascio tracciava nella sua *Storia filosofica* un ritratto altamente elogiativo, anzi uno dei più lusinghieri tra quelli che ci sono pervenuti del diadoco platonico. Originario di Damasco, Giacomo era “perfetto nella sua scienza” per la precisione della diagnosi e della cura. Egli primeggiava tra i medici suoi contemporanei, e per quanto ci riguarda è interessante, a conferma di quanto esposto sopra, il fatto che egli ricevesse un “salario municipale” e rifiutasse i compensi privati da parte dei ricchi, che anzi induceva, essendo “dolce e tenero di

²⁰³ Si vedano anche BLOCKLEY 1980 e BALDWIN 1984.

²⁰⁴ Così per esempio nel titolo dell'adattamento del trattato *Sulle cause del tutto* di Alessandro di Afrodisia nel ms. BM Add. 14658, f. 99va, ora in FIORI 2010a.

²⁰⁵ Si confronti *supra* la sesta notizia da noi citata dalla *Risāla* sulle traduzioni galeniche.

cuore” ad assistere i malati più poveri²⁰⁶. Durante un passaggio ad Atene aveva anche tentato di curare Proclo, il quale però per sottomettersi alle cure avrebbe dovuto infrangere i precetti alimentari della “legge pitagorica”. Ad Atene Damascio vide anche una statua che lo raffigurava; e, a conferma dell’importanza politica rivestita dai medici nella tarda antichità, veniamo informati anche del fatto che Giacomo era un *comes*.

Damascio ricorda poi un discepolo di Giacomo, Asclepiodoto, di formazione alessandrina: questi aveva ricevuto un’educazione soprattutto filosofica, carente sul piano della teologia platonica e caldaica, ma con doti particolari per le scienze naturali, la musica e la matematica; ci viene detto, comunque, che in certi campi della medicina superava addirittura il suo maestro, grazie in particolare al ricupero dell’elleboro quale pianta medicinale, abbandonata per tali funzioni da tempi antichi²⁰⁷. Anche questo personaggio ci mostra dunque tutta la ricchezza che una formazione filosofico-medica, al pari di quella di Sergio, poteva raggiungere: in particolare le discipline menzionate da Damascio in relazione ad Asclepiodoto ci restituiscono un quadro coincidente con quello abbozzato da Sergio in un paragrafo del suo *Discorso sulla vita spirituale*²⁰⁸, a riflettere una formazione filosofico-scientifica enciclopedica che prendeva senz’altro differenti direzioni di specializzazione – come nel caso di Asclepiodoto o di Sergio stesso, che divennero principalmente medici –, ma senza nulla sacrificare della ricchezza della cultura acquisita, come l’ampio spettro di argomenti trattato da Sergio nei suoi scritti ben dimostra. Sul significato dell’ampiezza di questa formazione “profana” ci soffermeremo ancora nelle battute conclusive di questo capitolo.

Se manteniamo però ancora per un istante il punto di vista particolare della medicina, questa ricchezza del *curriculum* di studi assume anche una valenza specifica in rapporto alla professione esercitata da Sergio. A cosa si pensava servissero, nel mestiere di medico, certe discipline, e quali radici aveva la formazione filosofica in medicina? Abbiamo appena accennato a come la medicina fosse una dottrina strettamente legata alla formazione filosofica, e da tempi ben anteriori all’epoca di Sergio. L’origine illustre cui richiamarsi è Galeno, che tematizzò l’argomento dedicandogli un intero opuscolo, il celebre *Che il medico eccellente è anche filosofo* che così si esprime: «il vero medico si rivela un amico della temperanza così come un sodale della verità. D’altronde gli è indispensabile esercitarsi anche nel metodo logico per sapere in quanti specie e generi si suddivida la totalità delle malattie e come in ciascuno dei casi si debba concepire un’indicazione dei

²⁰⁶ Si aprirebbe qui un altro importante capitolo della storia della medicina nell’antichità: la questione della filantropia dei medici e delle istituzioni filantropiche per la cura dei malati, in particolare poveri; queste ultime sembrano a Nutton 1984, 9-10, un’invenzione peculiarmente cristiana (ma con un *caveat*: si deve seriamente dubitare che tali istituzioni fossero centri di sapere medico oltre che di carità, almeno fino all’epoca degli Arabi). Si può leggere a questo proposito la sintesi di CONSTANTELOS 1968, che resta fondamentale; più recentemente è importante l’inedito studio di FATTI 2001 sugli *xenodochia*.

²⁰⁷ Damascio, *Phil. Hist.*, frammento 85D, 214-215.

²⁰⁸ Al par. 80, Sergio menziona come insieme coerente di discipline la geometria, la matematica, la musica, l’astronomia (cfr. FIORI 2008a, 41).

trattamenti»²⁰⁹. Questo brano rappresenta la sintesi della prospettiva di Galeno (perfettamente coerente con la concezione di Hadot della filosofia antica come «modo di vivere»), per cui il fatto che il medico è filosofo significa *anzitutto* che egli è temperante e amante della virtù, e di conseguenza che ha conoscenze ordinate e approfondite delle problematiche da lui affrontate. Le due componenti sono d'altronde assolutamente inscindibili: «se è vero che per svelare la natura del corpo, le differenze delle malattie e le indicazioni dei rimedi, bisogna essersi esercitati nella teoria logica e se, per consacrarsi assiduamente a questi esercizi, bisogna disprezzare il denaro ed esercitarsi alla temperanza, allora egli [*scil.* il medico] possiede tutte le parti della filosofia, la logica, la fisica e l'etica»²¹⁰. «Neppure penso che nessuno abbia bisogno di una dimostrazione del fatto che la filosofia è indispensabile ai medici per praticare virtuosamente il loro mestiere, dato che si vede spesso che sono i mercanti di droghe, e non i medici, ad amare il denaro e praticare il loro mestiere con uno spirito opposto a quello che gli sarebbe naturale»²¹¹. Il motivo, così modulato da Galeno, rimase canonico nei secoli successivi: sarà utile citare un esempio quasi coevo a Sergio e soprattutto proveniente dal suo stesso ambiente, quale l'esposizione di Giovanni Filopono nel suo trattato *Sull'Eternità del mondo contro Proclo*, in cui l'alessandrino celebrava Galeno per la saldezza delle sue conoscenze fisiche («Galeno... uomo di grande competenza nell'ambito della filosofia naturale, e applicatosi con non minor zelo ai concetti conformi alla filosofia della propria disciplina»²¹²). È poi anche vero che Filopono ha un atteggiamento ambiguo nei confronti della medicina in generale, poiché talora la svaluta a fronte della filosofia, come sapere puramente pratico, arte applicata («mestiere», di fatto: τέχνη) che non è coinvolta nelle problematiche più propriamente filosofiche²¹³.

²⁰⁹ Galeno, *Quod optimus medicus*, 1. 59-60: σωφροσύνης οὖν φίλος ὥσπερ γε καὶ ἀληθείας ἐταῖρος ὃ γ' ἀληθῆς ἰατρός ἐξεύρηται. καὶ μὲν δὴ καὶ τὴν λογικὴν μέθοδον ἀσκεῖν <ἀνάγκη> χάριν τοῦ γνῶναι, πόσα τὰ πάντα κατ' εἶδη τε καὶ γένη νοσήματα | ὑπάρχει καὶ πῶς ἐφ' ἐκάστου ληπτέον ἔνδειξιν τιν' ἰαμάτων.

²¹⁰ Galeno, *Quod optimus medicus* 1, 60-61: εἰ γάρ, ἵνα μὲν ἐξεύρη φύσιν σώματος καὶ νοσημάτων διαφορὰς καὶ ἰαμάτων ἐνδείξεις, ἐν τῇ λογικῇ θεωρίᾳ γεγυμνάσθαι προσήκει, ἵνα δὲ φιλοπόνως τῇ τούτων ἀσκήσει παραμένῃ, χρημάτων τε καταφρονεῖν καὶ σωφροσύνην ἀσκεῖν, πάντα δὴ τῆς φιλοσοφίας ἔχει τὰ μέρη, τό τε λογικὸν καὶ | τὸ φυσικὸν καὶ τὸ ἠθικόν.

²¹¹ Galeno, *Quod optimus medicus*, 1, 61 : οὐδὲ γὰρ οὐδ' ὅτι πρὸς τὸ χρῆσθαι καλῶς τῇ τέχνῃ φιλοσοφίας δεῖ τοῖς ἰατροῖς, ἀποδείξεως ἡγοῦμαί τινος χρήζειν ἑωρακότας γε πολλάκις ὡς φαρμακεῖς εἰσιν, οὐκ ἰατροὶ καὶ χρῶνται τῇ τέχνῃ πρὸς τοῦναντίον ἢ πέφυκεν οἱ φιλοχρήματοι.

²¹² Filopono, *De aet.* 9, XVII disc., sol. 5, p .599, 23-600, 1 Rabe: Γαληνός... ἀνὴρ φυσικώτατος τε καὶ οὐδὲν ἥττον τῆς ἰδίας ἐπιστήμης τὰ κατὰ φιλοσοφίαν ἠκριβωκῶς θεωρήματα.

²¹³ Filopono, *In Phys.*, CAG XVI, 240. 11-17: ὁ ἰατρός περὶ νεύρου σκοπῶν τὰς συμβαλλομένας αὐτῷ ἐνεργείας εἰς τὴν ὑποκειμένην αὐτοῦ τέχνην σκοπήσει, φέρε εἰπεῖν ὅτι κινήσεως αἰτιόν ἐστιν, οὐ μέντοι ζητήσει εἰ ἔστι τι εἶδος αὐτοῦ παρὰ τῷ δημιουργῷ, ἢ ἐξ ὕλης καὶ εἶδος συνέστηκεν, ἀλλ' ὅτι τῶν ἄλλων τυχὸν ξηρότερόν ἐστιν ἢ ψυχρότερον: οὕτω καὶ ὁ φυσικὸς οὐ περὶ παντός ἀπλῶς εἶδους διαλέξεται, ἀλλὰ μέχρι τινός, τοῦτο δὲ ἐστιν ὅσον μὴ τῆς ὕλης κεχώρισται.

L'interesse filosofico più spiccato in Sergio, insieme a quello per la logica già ampiamente analizzato da Hugonnard-Roche, fu quello per l'astronomia, ancora più strettamente legato alla medicina. Anche questo legame è un elemento tanto tradizionale da meritare una menzione fin dalla prima pagina dell'opuscolo galenico su medicina e filosofia, menzione tanto più significativa in quanto ancor più specificamente centrata sull'astronomia: «Egli [*scil.* Ippocrate] dice che l'astronomia, ed evidentemente la geometria che in genere la precede, contribuiscono in non piccola parte alla medicina»²¹⁴. La figura che di Sergio emerge da una cartografia dei suoi scritti non teologici è allora proprio quella di uno studioso i cui interessi, costruendosi sulla base della logica aristotelica a garanzia di un argomentare esatto e di una buona organizzazione del sapere – il che avviene secondo l'esempio galenico²¹⁵, come si è visto or ora rievocando il suo opuscolo, nella prima citazione che ne abbiamo tratto –, vertono poi intorno a due fuochi: la struttura e l'influsso del moto celeste sul mondo sublunare, e la cura del corpo. E questi due punti, nella loro inscindibile interconnessione, sono in effetti due capisaldi della «epistemologia» medica tardo-antica²¹⁶. Recentemente Daniel King, perseguendo la sua opera di valutazione del famoso manoscritto londinese BM Add 14658 in quanto raccolta organica di testi, ha tentato di ricostruire un quadro della coerenza di tutti questi interessi tra loro. Il suo studio serve ai nostri scopi nella misura in cui il manoscritto comprende insieme scritti astronomici e medici. È proprio Galeno, ricorda King, che nel suo trattato *Sui giorni critici*, riadattato in siriano da Sergio stesso nel suo opuscolo sull'influenza della luna, sostiene che i corpi celesti hanno un ruolo di una qualche importanza nel determinare certe patologie; ciò comportava dunque che il bravo medico dovesse conoscere le posizioni degli astri e i loro rispettivi effetti sulla salute umana. Non che nell'opera di Galeno i riferimenti astronomici abbondino; essi sono nondimeno presenti, e il trattato sui giorni critici fa comunque dell'influsso astrale sulla complessione corporea una tematica portante. Si tratta, come King la definisce, di una «limited astrology», che voleva contrapporsi all'astrologia “di strada”, che riteneva di poter prevedere qualsiasi evento futuro in base ai moti celesti; nel caso di Galeno, invece, la posizione dei corpi del cielo, in particolare la luna, ha un ruolo fisico misurabile, quindi ben delimitato, e nulla più. Questo legame epistemologico resterà nei secoli: per fare solo due esempi collocati a estremità cronologiche opposte, Oribasio, medico capo alla corte di Giuliano nel IV secolo, fa uso dell'astronomia per determinare quando sia conveniente assumere determinati medicinali: così per curare la rabbia, il preparato che può guarirla va predisposto solo dopo che sia

²¹⁴ Galeno, *Quod optimus medicus* 1, 53-54: ὁ μὲν γὰρ οὐ μικρὰν μοῖραν εἰς ἰατρικὴν φησὶ συμβάλλεσθαι τὴν ἀστρονομίαν καὶ δηλονότι τὴν ταύτης ἡγουμένην ἐξ ἀνάγκης γεωμετρίαν:

²¹⁵ Si pensi inoltre all'effettiva produzione *stricto sensu* logica di Galeno, ora di recente proposta in traduzione francese (=Galien. *Traité*s).

²¹⁶ Si veda ora il recente studio di NUTTON 2008.

sorta la costellazione del *Canis Major*²¹⁷; nel XIV secolo, d'altronde, il medico Giovanni Zaccaria Aktouarios, uno degli ultimi grandi dottori bizantini, riprendeva nel dettaglio la trattazione galenica dei *Giorni critici*, e non a caso nel secondo libro di un suo trattato sulla diagnosi, dimostrando così che l'eziologia delle patologie veniva ancora riportata in parte anche a fenomeni astronomici²¹⁸. Lo stesso studioso da cui traiamo queste informazioni cita anche un precedente elogio dell'*aktouarios*²¹⁹ Pantechnes, inserito nell'XI-XII secolo da Michele Italico nella sua monodia, in cui viene lodata in particolare la padronanza dell'astronomia da parte del personaggio celebrato. King fa poi notare come in effetti questo tipo di astrologia limitata sia molto simile a quella che si trova esposta nel *De mundo*, giustificando così l'interesse di Sergio per quel trattato, che da lui fu tradotto. E di certo l'interesse del nostro archiatra per la fisica celeste non andava oltre le sue preoccupazioni mediche, restando dunque nei limiti tracciati da Galeno secoli prima: in effetti la posizione di Sergio è estremamente chiara nel paragrafo 108 del suo discorso sulla vita spirituale: « [lo spirituale provato] conosce anche l'azione delle sfere, non come quei Caldei che hanno avuto l'insensatezza di dire che comprendevano gli eventi futuri dai calcoli dei movimenti e dalle configurazioni degli astri. Invece anche riguardo a questi [fenomeni] trova ancora una volta le cause esatte e vere per le quali le sfere girano così e compiono le albe e i tramonti che sono prescritti per natura in ordine al mantenimento dell'universo; e ciò che accadrebbe dell'universo stesso se esse non evolvessero così, e quale giovamento abbiano le creature dal fatto che le sfere sono state fatte così»²²⁰.

La presenza di Sergio nella città di Reš'aynā conferisce dunque a questo avamposto di confine, nonostante l'assenza in esso di una vita scolastica e filosofica quale fioriva invece nelle più illustri vicine, una posizione chiave nello sviluppo della cultura siriana: l'introduzione nella lingua siriana di Galeno e dello pseudo-Dionigi, nonché la prima riflessione critica sulla logica aristotelica, sono punti di svolta nel cammino di questa civiltà.

c. La rete ecclesiastica e culturale: cenni prosopografici

E' lo pseudo-Zaccaria che in VIII, 5 fornisce, elencando alcuni vescovi miafisiti che ebbero a patire l'esilio nel 518-19, l'esposizione più esaustiva del quadro geo-ecclesiastico in cui Sergio si muoveva: vengono nominati Atanasio di Ḥalab, Tommaso di Damasco, Tommaso di Dara, Giovanni di Tella, Tommaso di Imeria, Costantino di Laodicea, Pietro di Apamea, Pietro di

²¹⁷ Citato in THÉODORIDÈS 1984, 152 come *Easily procedured drugs, addressed to Eunapius*.

²¹⁸ HOHLWEG 1984, 127-128.

²¹⁹ Titolo del medico capo alla corte degli imperatori bizantini durante il tardo impero.

²²⁰ FIORI 2008a, 53.

Reš‘aynā, «e altri»²²¹. Molti di essi rimangono puri nomi per noi; tutta la lista viene collocata subito dopo il racconto, nello stesso capitolo, dell’esilio e della morte di Filosseno di Mabbug. Particolare rilievo, dopo la lista, viene dato a Giovanni bar Aphtonía, che non fu tuttavia vescovo, e a Mara di Amida, di cui si racconta che, esiliato dalla sua sede, aveva trovato rifugio grazie all’interesse dello stesso Giovanni nel villaggio di Qenneshre ove si trovava il nuovo monastero fondato da questi sulle rive dell’Eufrate; di lì era passato poi a Petra e quindi ad Alessandria, ove era morto. In questa breve prosopografia miáfisita dell’esilio, spiccano le annotazioni sulla preparazione intellettuale di questi personaggi: di Tommaso di Dara per esempio sappiamo poco, ma il cronista tiene a ricordare che parlava molto di fisica; di Mara di Amida è valorizzata l’abile padronanza della lingua greca, formata nel primo monastero diretto da Giovanni bar Aphtonía, a Seleucia sull’Oronte; parimenti si ricorda che nell’esilio alessandrino, Mara aveva allestito una grande biblioteca di «libri mirabili, nella quale vi è gran copia di molto profitto per i saggi e zelanti che amano la dottrina», trasferita ad Amida dopo la sua morte, per una causa che lo pseudo-Zaccaria dice di voler tralasciare. Di Mara infine viene riportato a conclusione del medesimo libro ottavo (VIII, 7) un commento a un passo del vangelo di Giovanni²²². Di Giovanni bar Aphtonía, poi, è rimasta anche una biografia anonima che integra le informazioni fornite dallo pseudo-Zaccaria, confermando che effettivamente la sua attività di archimandrita si era dispiegata tra Seleucia e Qenneshre, e aggiungendo che egli era stato anche innografo, commentatore in greco del Cantico dei Cantici²²³, e del greco fine conoscitore²²⁴. C’è poi Giovanni di Tella²²⁵, forse la figura più notevole di questa chiesa in esilio: la sua vita, scritta dal discepolo Elia di Dara, testimonia della buona formazione classica («*كسب العلم من كل لغة*»²²⁶, «litteris ac sapientia Graecorum»²²⁷) che egli aveva ricevuto in gioventù, per volontà della madre, seppure poi Giovanni avesse ripudiato quell’istruzione per l’ascesi cristiana e, segretamente, avesse coinvolto anche il suo precettore nelle pratiche ascetiche. Ne risulta senz’altro il quadro di una struttura ecclesiastica distribuita prima dell’esilio su un territorio che si dispiega tra Siria, Mesopotamia e Armenia, costituita da uomini per lo più, ma non unicamente, di madrelingua siriana e ben coltivati nella conoscenza del greco, della filosofia e dell’esegesi: un’élite ecclesiale, insomma, dalla netta marca intellettuale, contesto ideale anche per la formazione di un autore come lo pseudo-Dionigi che, come vorremmo dimostrare più oltre, fu legato a questa gerarchia.

²²¹ Ps.-Zacc, *Hist. eccl.* VIII, 5, 78-83 (textus t. II), 53-57 (versio t. II).

²²² Ps.-Zacc., *Hist. eccl.* VIII, 7, 83-87 (textus t. II), 57-60 (versio t. II).

²²³ Ciò che ne rimane è pubblicato in KRÜGER 1966.

²²⁴ La vita di Giovanni scritta da un suo anonimo discepolo è stata edita all’inizio del secolo scorso da Nau (cfr. *Bibliografia*). Per uno studio su questa biografia, cfr. WATT 1999.

²²⁵ Su questo importante protagonista della storia della chiesa miáfisita, si può leggere il ricco contributo di MENZE 2006, che per la prima volta delinea un profilo articolato del suo pensiero ecclesiologico; un ulteriore approfondimento recente in ANDRADE 2009.

²²⁶ *Vita Ioh. Ep. Tellae*, 39 (textus).

²²⁷ *Vita Ioh. Ep. Tellae*, 28 (versio)

Alcuni di questi personaggi ricompaiono insieme, oltre che nell'esilio, in occasione della *collatio* di Costantinopoli del 532. Qui troviamo Giovanni bar Aphthonia tra i membri della delegazione monofisita (i vescovi miafisiti richiamati dall'esilio da Giustiniano avevano dato a Giovanni l'incarico di mettere per iscritto le discussioni della *collatio*, in considerazione della sua eloquenza)²²⁸, e sono presenti Pietro di Reš'aynā e Giovanni di Tella, insieme ad altri quattro vescovi, i cui nomi troviamo nella lettera di Innocenzio di Maronea: "Sergio di Cirro (conosciuto anche come destinatario di una lettera di Severo), Tommaso della città di Germanicia, Filosseno di Dulichio, Nonno di Cercesina in Osroene, «et reliqui tam clerici tam monachi»²²⁹. Ci pare molto significativo che proprio in questa circostanza il nome di Dionigi venisse menzionato per la prima volta pubblicamente, e che per la prima volta ne fosse letto un testo. Fu dunque questa rete miafisita di vescovi-intellettuali, nel cui raggio d'azione rientrò anche l'attività pubblica di Sergio, a portare il *corpus* sulla scena della storia. D'altronde, Pietro di Reš'aynā è il vescovo di Sergio, traduttore di Dionigi: non si può non supporre che fra la traduzione sergiana e la presentazione del testo dionisiano nel 532 non vi sia qualche legame; tanto più che, come ha visto Franz Mali nella sua inedita *Habilitationschrift*, se la verosimile ipotesi della posteriorità al 532 delle didascalie introduttive fosse da accettare, la traduzione di Sergio, che le comprende, potrebbe essere stata effettuata proprio dopo il 532²³⁰.

d. *La posizione di Sergio nella città e rispetto alle Chiese del tempo*

Il successore di Pietro, Asilo, non poteva essere che calcedonese nella configurazione assunta dal patriarcato antiocheno sotto la direzione di Efrem di Amida; d'altra parte questa supposizione risulta confermata da un passaggio della vita di Giovanni di Tella scritta dal suo discepolo Elia, cui abbiamo già accennato, che ricorda come Giovanni, dopo essere stato catturato grazie a una vera e propria operazione di polizia internazionale sulle montagne oltre il confine romano, da cui

²²⁸ Il testo della confessione in ps.-Zacc, *Hist. eccl.* IX, 15, 115-123 (textus), 79-84 (versio), dove si trova anche la notizia qui menzionata relativa a Giovanni bar Aphthonia (ivi, 122 [textus], 84 [versio]). Le fonti siriane per la *collatio* sono raccolte da BROCK 1981. C'è poi un resoconto in forma epistolare del vescovo di parte calcedonese Innocenzio di Maronea, che è pervenuto in traduzione latina da un originale greco perduto, conservato in ACO 4/2, 169-184. Le discussioni critiche soprattutto in DIEKAMP 1938, 109-115; FRENZ 1972, 263-268 e SPEIGL 1984. Non vi è bibliografia specifica più recente, anche se riesami della questione si possono trovare in GRILLMEIER 1989, trad. it. 304-324, e in MENZE 2008, 58- 67 e 94-105; in JANSEN 2009 si leggono ora i frammenti di Teodoro di Mopsuestia che furono utilizzati durante la *collatio*.

²²⁹ Innocenzio di Maronea, *Epistula*, ACO IV, 2, 169.

²³⁰ MALI 1997, 292-310, osserva in effetti con ragione che pressoché tutte le didascalie delle opere dionisiane indicano destinatari di ambiente efesino: primo tra tutti Timoteo, che di Efeso sarebbe stato il primo vescovo, ed è il destinatario delle quattro opere maggiori. Questa cornice efesina, che ha sempre insospettito gli studiosi per il suo lessico del tutto difforme da quello interno degli scritti dionisiani, sarebbe stata aggiunta per iniziativa dei partecipanti al colloquio di Costantinopoli, dopo che il vescovo calcedonese Ipazio di Efeso aveva sollevato il dubbio che il *corpus* areopagitico fosse un falso: si sarebbe allora trattato, come dice Mali, di «überzeugen Hypatios» ammantando Dionigi di un'ambientazione che riflettesse sulla sede di Efeso un nuovo, prezioso prestigio apostolico. Se ciò fosse vero, dal momento che queste didascalie sono già presenti nella traduzione di Sergio, questa sarebbe stata effettuata o per lo meno terminata nel periodo che corre tra il 532, anno della *collatio*, e il 536, anno della morte di Sergio.

continuava a gestire la rete ecclesiale miafisita, fosse stato inizialmente condotto a Nisibi, poi a Dara e quindi a Reš‘aynā; qui egli doveva incontrare il patriarca antiocheno Efrem ed essere sottoposto a interrogatorio da parte di un’assemblea di vescovi²³¹: tra costoro è nominato in particolare proprio Asilo, di cui il biografo mette in rilievo l’atteggiamento malevolo e l’ignoranza riguardo alle Scritture (poco importa poi, dal nostro punto di vista, se le battute assegnategli siano state pronunciate davvero): invitato dai vescovi a ritrattare le sue posizioni per poter riprendere possesso della sua sede vescovile con onore, Giovanni avrebbe risposto con alcuni esempi biblici che esortano a non ritornare sui propri passi, tra cui Ez 46, 9. Asilo gli contesta l’inesistenza di quel passaggio nel libro di Ezechiele e Giovanni risponde, a lui anzitutto e agli altri vescovi: « *ܠܗܘܢ ܩܪܝܢ ܕܥܙܪܝܐ ܡܝܢ ܕܐܘܪܝܬܘܢ ܕܐܘܪܝܬܘܢ ܕܐܘܪܝܬܘܢ ܕܐܘܪܝܬܘܢ ܕܐܘܪܝܬܘܢ* »²³², che Brooks traduce «*Hac de causa erratis quod scripturas non novistis, nec Dei potentiam*»²³³. È questo l’Asilo che entra in contrasto con Sergio, il quale si lamenta presso Efrem per esserne stato insultato. Ora, noi non possiamo immaginarci quale fosse il motivo di un tale contrasto. Possiamo però ragionevolmente escludere che si trattasse di uno screzio su questioni professionali, in quanto la legislazione imperiale dell’epoca non prevedeva che il vescovo, che pure aveva voce in capitolo sulle competenze di alcune cariche civili, interferisse in alcun modo con l’attività dei medici. Sarebbe molto più facile supporre che Sergio, ricordato dallo pseudo-Zaccaria come un miafisita, entrasse per questo in

²³¹ *Vita Ioh. Ep. Tellae*,

²³² *Vita Ioh. Ep. Tellae*, 76 (textus).

²³³ *Vita Ioh. Ep. Tellae*, 48 (versio). Sul contrasto, non solo storico ma fortemente simbolico, tra Efrem di Amida e Giovanni di Tella ha scritto di recente pagine assai felici ANDRADE 2009, 219-231, che riassumiamo qui brevemente. La raffigurazione biografica di Giovanni da parte del discepolo Elia punta a fare dei due personaggi i poli opposti del modo in cui l’autorità e il rapporto con il potere si possono dare: Giovanni, nato da una famiglia altolocata e istruito nelle lettere greche, abbandonò tuttavia le prospettive di una carriera nell’amministrazione imperiale, scelse la vita ascetica e divenne vescovo solo su insistenza del clero miafisita. Efrem invece era giunto al patriarcato da alte cariche statali, facendo dell’episcopato un episodio della propria carriera politica; e da politico si comportò quando seppe tessere abilmente con i persiani una rete di relazioni che portassero alla cattura di Giovanni. Mentre la condotta di quest’ultimo consisté nel creare una comunione pacifica tra i cristiani di entrambi i lati della frontiera, le manovre di Efrem per farlo catturare sono la testimonianza dell’artificialità della pace che lega su basi esclusivamente diplomatiche due stati confinanti. Giovanni era un elemento socialmente non integrato rispetto al sistema di ognuno dei due imperi, ed Efrem esasperò questo aspetto ideologico quando, condottolo infine ad Antiochia, umiliò i miafisiti con un concilio di 132 vescovi che scomunicò i seguaci delle dottrine di Severo, convocando tale sinodo in occasione della festa per la ricostruzione della Grande Chiesa di Antiochia, che egli aveva fatto restaurare in seguito alle distruzioni dovute ai terremoti del 526 e del 528. Esponendo alla scomunica il fuorilegge “terrorista” (cfr. ANDRADE 2009, 224 n. 73) delle montagne nel periodo in cui si ricordava l’opera di ricostruzione di Efrem, sostiene Andrade, il patriarca sottolineava il contrasto tra la propria opera civilizzatrice e quella che, secondo Elia, i calcedonesi antiocheni ridicolizzavano come una «fuga» (ivi, 225 n. 76) in selvaggi deserti. Ma soprattutto Efrem riaffermava attraverso il motivo del «costruire» la propria legittimità episcopale (resa precaria dal fatto dell’accessione al patriarcato senza un precedente *status clericale*), poiché anche Giovanni, nella retorica miafisita, era visto simbolicamente come il «costruttore» (*ܩܘܘܼܢܐܼ*) di una *politeia* a base carismatica che non aveva bisogno di edifici di pietra per legittimarsi. Egli stesso, come evidenzia MENZE 2008, 90-92, rappresentava la sua attività con la metafora dell’edificare. Elia ebbe dunque buon gioco a raffigurare il sacco persiano di Antiochia nel 540 come la dimostrazione del fallimento del potere terreno di Efrem, incarnato in effimere cose materiali, e della legittimità divina dell’ “edificio” spirituale costruito da Giovanni, la cui distruzione scatenò la punizione su Antiochia. La vera Antiochia, suggerisce Elia paragonando il suo maestro a Ignazio d’Antiochia, non è quella degli sfarzosi edifici di Efrem, ma quella stabilita, nella comunione miafisita, tra le montagne di frontiera dal ribelle Giovanni; l’attacco della Persia porta invece alla luce la vera natura, violenta e artificiosa, del legame politico tra i due imperi.

conflitto col nuovo vescovo di parte avversa. D'altronde, i buoni rapporti con la parte calcedonese che caratterizzarono l'ultima fase della sua vita, insieme con i dati calunniosi che lo pseudo-Zaccaria conserva (l'amore smodato per le donne e il denaro), potrebbero indurci a dubitare di una simile interpretazione. Vogliamo qui tuttavia invitare a una lettura ancora più attenta della notizia biografica del nostro cronista: questi si sente infatti tenuto a riferire che egli fu credente **ܕܝ ܚܝܫܘܢܐ**, di sua volontà, ponendo questo elemento, si badi, in esplicito e voluto contrasto, tramite il **ܕܝ**, con il successivo membro parallelo **ܕܝ ܚܝܫܘܢܐ**: perché specificare questo elemento secondo una tale contrapposizione? Probabilmente per sottintendere che alla collaborazione con i calcedonesi negli ultimi mesi della sua vita non soggiacque un'adesione spontanea, e dunque sentita, al credo di quella confessione. Ma proprio questo fatto, questa concessione puramente politica di sé alla fazione avversa potrebbe essere stato ciò che scatenò contro di lui le calunnie, soprattutto quella di avidità. Tant'è che, come si è visto, l'anonima cronaca miafisita *ad annum 846 pertinens*, riprendendo letteralmente il testo dello pseudo-Zaccaria, espunge però gli aspetti negativi della personalità di Sergio. Tutto ciò peraltro non esclude, beninteso, che queste accuse potessero contenere un qualche fondo di verità.

3. Conclusione: tra Alessandria e la Siria. Il significato storico-culturale dell'opera di Sergio

Da quanto si è detto fin qui, emerge una figura intellettuale che pare non limitarsi semplicemente al profilo di un interprete della filosofia greca per un dotto *milieu* siriano: egli introduce quella filosofia nella cultura siriana come un corpo vivente di problemi attuali. Non si trattava di ricevere, al semplice fine di conservarla, l'eredità di un passato. Ciò è particolarmente evidente nel trattamento assai libero che Sergio si permette della terminologia *stricto sensu* filosofica di Dionigi, come si vede bene soprattutto nella MT. Certo non è vero, contrariamente a ciò che disse Bar Ebreo nel XIII secolo, che Sergio sia stato il primo a trasportare la filosofia greca nella cultura siriana. Perché senz'altro questa cultura aveva creato, nei secoli precedenti, una teologia propria dai tratti autoctoni, facendo quasi del tutto a meno, talora, di elaborazioni filosofiche che fossero, almeno direttamente, influenzate dal pensiero greco, come nel caso di Afraate; o disprezzandole esplicitamente quando esse iniziarono a diffondersi, come nel caso di Efrem²³⁴. Ma ciò non significa che l'opera di Sergio sia nata in un contesto del tutto vergine: prima di lui si era già formata, infatti, una vivace tradizione scolastica siriana tra Edessa e Nisibi che aveva già assimilato

²³⁴ Anche se, come ormai è ben noto, Efrem fece un uso talora anche consistente di concetti filosofici greci: lo ha dimostrato lo studio di POSSEKEL 1999.

gli stilemi della retorica greca²³⁵, leggeva in traduzione i padri cappadoci e i dottori della chiesa antiochena e cominciava, proprio ai tempi di Sergio, ad aprirsi alla filosofia in senso tecnico. Hugonnard-Roche ricorda però che non è possibile fissare una data precisa per questa apertura, e che non risulta che il *curriculum* della scuola di Nisibi comprendesse la logica aristotelica: Sergio fu probabilmente davvero il primo a scrivere un'opera espressamente dedicata a questa disciplina. L'istituzione scolastica siriana aveva comunque raggiunto un livello di sviluppo tale da collocarne i dottori al cuore dei dibattiti teologici in corso nella cristianità del centro dell'Impero. Il fenomeno delle scuole siriane di teologia era evidentemente qualcosa di importante nella storia del cristianesimo dell'epoca, anche perché rappresentava in certo modo una novità, tanto che Cassiodoro poteva scrivere, alla metà del VI secolo, che le scuole di Alessandria e di Nisibi erano modelli da imitare per fondare una scuola simile a Roma. In tale quadro, la conoscenza diretta della teologia e della filosofia greche diventava dunque indispensabile, come lo era stato quello della retorica, assunta inizialmente a scopi controversistici: secondo Sebastian Brock²³⁶ fu Mar Aba, cattolico di Seleucia-Ctesifonte tra 540 e 552, ad aprire il mondo scolastico siriano-orientale alla filosofia pagana – perché la scuola di Nisibi fu per l'appunto un centro di formazione dell'élite culturale siriano-orientale, e quindi le sue vicende ci danno pur sempre solo parzialmente l'idea del rapporto complessivo della cultura siriana con quella greca. L'élite ecclesiastica del mondo siriano-occidentale, identificata fin dagli anni '10 del VI secolo dall'appartenenza al miafisismo severiano, vive con la retorica e la filosofia elleniche un rapporto diverso, fatto di immediata partecipazione culturale (poiché la formazione dell'élite avveniva spesso direttamente in scuole greche: Alessandria, Berito) e, solitamente, di bilinguismo accentuato o perfetto, come si è visto sopra delineando il quadro di questa gerarchia. L'atteggiamento di Sergio, uomo pienamente inserito in quest'ultimo contesto, è dunque anzitutto il portato di questa diretta partecipazione alla cultura filosofica viva, come già affermavamo ricordando che il suo approccio alla filosofia non è quello di chi abbia un'eredità da tramandare, ma essendo anche il frutto maturo di un movimento culturale complessivo della cultura di lingua siriana (che alla sua morte doveva datare già da quasi un secolo), a prescindere dalle distinzioni tra le aree orientale e occidentale, tale atteggiamento fa di lui il primo che abbia saputo farsi voce cosciente di questo fenomeno, divenendo la prima personalità identificabile nella storia delle traduzioni siriane. Che tale sia la sua posizione lo testimonia anche un tratto del prologo al suo trattato maggiore sulle *Categorie*, in cui egli riformula in termini nuovi (ma guarda caso sempre ricorrendo a una metafora animale) quello stesso insegnamento che Basilio

²³⁵ HUGONNARD-ROCHE 2004, 172, ricorda che la retorica era entrata negli studi siriani a fini di controversia religiosa. Lo studioso francese menziona il caso di Narsai, che nel discorso in difesa dei tre dottori antiocheni Teodoro, Diodoro e Nestorio, organizza la propria argomentazione secondo moduli retorici classici. Il discorso è studiato in MCVÉY 1983.

²³⁶ BROCK 1982, 21-22.

di Cesarea aveva formulato, più di un secolo prima, nella sua *Oratio ad adulescentes*. Basilio scriveva:

«Come le api, a differenza degli altri animali che si limitano a godere del profumo e del colore dei fiori, sanno anche estrarne il miele, coloro che in quegli scritti [le opere profane] non cercano soltanto il diletto e il piacere, possono trarne qualche profitto per l'anima. Noi dobbiamo allora usare questi libri seguendo l'esempio delle api. Esse non vanno su tutti i fiori senza distinzione e neanche cercano di riportare qualsiasi cosa da quelli su cui si posano, ma ne traggono soltanto ciò che è loro utile da elaborare, e fanno a meno del resto. E noi, se saremo saggi, prenderemo da quegli scritti soltanto ciò che è conforme alla verità e lasceremo perdere il resto. E come accingendoci a cogliere dei fiori dal roseto ci applichiamo a evitare le spine, allo stesso modo, raccogliendo dai libri dei pagani ciò che è utile dobbiamo guardarci da ciò che è nocivo. La prima cosa da fare è dunque esaminare attentamente ogni dottrina e adattarla mettendo, come dice il proverbio dorico, la pietra al filo a piombo»²³⁷.

Per un intellettuale come Sergio, questo insegnamento era accessibile nel testo greco; ma per la cultura siriana, che già ai tempi di Sergio poteva avervi accesso in traduzione, conta ancora di più la formulazione che Gregorio di Nazianzo ne aveva dato, proprio commemorando Basilio nella sua orazione funebre e riprendendone gli argomenti per rendergli omaggio, fin alla similitudine dell'ape:

«11. Ritengo che tutti quelli di buon senso possano convenire su un punto, che la cultura detiene il primo posto tra tutti i beni umani. Non solo, però, quella più nobile e che ci appartiene, che, tenendo in dispregio ciò che nell'eloquenza è ornato e in cerca di plauso, si cura soltanto della salvezza e della bellezza dei pensieri, ma anche quella estranea a noi, che la maggior parte dei Cristiani rifiuta, ritenendola, a torto, nociva, pericolosa e causa di allontanamento da Dio.

Come, infatti, non bisogna disprezzare il cielo, la terra, l'aria e tutte le cose in essa contenute, per il fatto che alcuni ne hanno male usufruito, venerando le cose create da Dio al posto di Dio, ma, scegliendo tra queste cose ciò che è utile alla vita e ciò che arreca diletto, dobbiamo evitare ciò che è nocivo e non usare del creato contro il creatore, come fanno gli stolti, ma riconoscere dalle

²³⁷ *Oratio ad adulesc.* IV, 36-54: Ὡς γὰρ τῶν ἀνθέων τοῖς μὲν λοιποῖς ἄχρι τῆς εὐωδίας ἢ τῆς χροῦς ἐστὶν ἢ ἀπόλαυσις, ταῖς μελίτταις δ' ἄρα καὶ μέλι λαμβάνειν ἀπ' αὐτῶν ὑπάρχει, οὕτω δὴ κἀνταῦθα τοῖς μὴ τὸ ἡδὺ καὶ ἐπίχαρι μόνον τῶν τοιούτων λόγων διώκουσιν ἔστι τινὰ καὶ ὠφέλειαν ἀπ' αὐτῶν εἰς τὴν ψυχὴν ἀποθέσθαι. Κατὰ πᾶσαν δὴ οὖν τῶν μελιττῶν τὴν εἰκόνα τῶν λόγων ἡμῖν μεθεκτέον. Ἐκεῖναί τε γὰρ οὔτε ἅπασιν τοῖς ἄνθεσι παραπλησίως ἐπέρχονται, οὔτε μὴν οἷς ἂν ἐπιπτώσιν ὅλα φέρειν ἐπιχειροῦσιν, ἀλλ' ὅσον αὐτῶν ἐπιτήδειον πρὸς τὴν ἐργασίαν λαβοῦσαι, τὸ λοιπὸν χαίρειν ἀφήκαν: ἡμεῖς τε, ἦν σωφρονῶμεν, ὅσον οἰκεῖον ἡμῖν καὶ συγγενὲς τῇ ἀληθείᾳ παρ' αὐτῶν κομισάμενοι, ὑπερβησόμεθα τὸ λειπόμενον. Καὶ καθάπερ τῆς ῥόδωνιᾶς τοῦ ἄνθους δρεψάμενοι τὰς ἀκάνθας ἐκκλίνομεν, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν τοιούτων λόγων ὅσον χρησίμον καρπωσάμενοι, τὸ βλαβερὸν φυλαξόμεθα. Εὐθὺς οὖν ἐξ ἀρχῆς ἐπισκοπεῖν ἕκαστον τῶν μαθημάτων, καὶ συναρμόζειν τῷ τέλει προσήκε, κατὰ τὴν Δωρικὴν παροιμίαν, τὸν λίθον ποτὶ τὰν σπάρτον ἄγοντας.

cose costruite il loro costruttore... e come d'altra parte fuoco, cibo, ferro e altro non sono utilissimi o dannosissimi di per sé, ma soltanto in conseguenza dell'uso che se ne fa... così anche noi abbiamo accolto questa parte della cultura che si occupa dell'indagine e della contemplazione, e respinto ciò che porta ai demoni, all'errore e al fondo della rovina. In più siamo stati indotti a venerare Dio dal fatto che abbiamo conosciuto dal peggio il meglio, e abbiamo fatto della loro debolezza un punto di forza della nostra dottrina. Dunque, la cultura non va disprezzata... 13. Dopo avere ricevuto un'idonea istruzione in quel luogo, poiché non doveva rinunciare ad alcuno dei beni esistenti né essere inferiore per laboriosità all'ape, che da ogni fiore raccogli il meglio... Per lui l'eloquenza era un accessorio, dal momento che se ne serviva nella misura in cui tornava utile alla nostra filosofia... La filosofia, invece, era la sua occupazione principale, nel tentativo di spezzare i legami con il mondo e di ricongiungersi a Dio»²³⁸.

Sergio riprende questo insegnamento, ormai ovvio nella cultura greca cristiana del tempo, ma pronunciandolo chiaramente in siriano per la prima volta, proprio con il tono di chi debba contrastare atteggiamenti prevenuti nei confronti della filosofia²³⁹:

«Secondo una parola degli antichi, o fratello nostro Teodoro, l'uccello chiamato cicogna trova la gioia e si rinvigorisce quando abbandona i paesi abitati e raggiunge un luogo deserto, e vi stabilisce il suo rifugio fino alla fine della sua vita. Del pari, mi sembra, nessuno può comprendere la dottrina degli antichi né penetrare i segreti della scienza dei loro libri se non abbandona il mondo e i suoi affari, e se non si allontana anche dalla carne – non per il luogo ma per il pensiero – e non getta tutti i suoi desideri dietro di sé. È allora che la mente è libera di volgersi verso sé stessa e di guardare in sé stessa, e di vedere chiaramente ciò che da loro è stato scritto e di giudicare rettamente ciò che è stato detto con esattezza e ciò che non è stato affermato nello stesso modo, poiché non si trova che nulla le impedisca una simile maniera di vivere – nulla che si opponga alla sua leggerezza, sotto il peso della carne».

²³⁸ Greg. Naz. *Or.* 43, 11-13 passim: Οἶμαι δὲ πᾶσιν ἀνωμολογήσθαι τὸν νοῦν ἐχόντων, παιδευσιν τῶν παρ' ἡμῖν ἀγαθῶν εἶναι τὸ πρῶτον: οὐ ταύτην μόνην τὴν εὐγενεστέραν καὶ ἡμετέραν, ἢ πᾶν τὸ ἐν λόγοις κομψὸν καὶ φιλότιμον ἀτιμάζουσα μόνης ἔχεται τῆς σωτηρίας καὶ τοῦ κάλλους τῶν νοουμένων: ἀλλὰ καὶ τὴν ἕξωθεν, ἣν οἱ πολλοὶ Χριστιανῶν διαπτύουσιν, ὡς ἐπίβουλον καὶ σφαλερὰν καὶ Θεοῦ πόρρω βάλλουσαν, κακῶς εἰδότες. Ὡσπερ γὰρ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ ἀέρα καὶ ὅσα τούτων, οὐκ ἐπειδὴ κακῶς τινες ἐξειλίψασιν ἀντὶ Θεοῦ τὰ τοῦ Θεοῦ σέβοντες, διὰ τοῦτο περιφρονητέον: ἀλλ' ὅσον χρήσιμον αὐτῶν καρπούμενοι πρὸς τὴν ζωὴν καὶ ἀπόλαυσιν ὅσον ἐπικίνδυνον διαφεύγομεν, οὐ τῷ κτίσῃ τὴν κτίσιν ἐπανιστάντες κατὰ τοὺς ἄφρονας, ἀλλ' ἐκ τῶν δημιουργημάτων τὸν δημιουργὸν καταλαμβάνοντες, καὶ ὁφθαλμοῖς ὁ θεῖος Ἀπόστολος, αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς Χριστόν: ὡς δὲ καὶ πυρὸς καὶ τροφῆς καὶ σιδήρου καὶ τῶν ἄλλων οὐδὲν καθ' ἑαυτὸ χρησιμώτατον ἴσμεν ἢ βλαβερώτατον, ἀλλ' ὅπως ἂν δοκῇ τοῖς χρωμένοις: ἤδη δὲ καὶ τῶν ἐρπυστικῶν θηρίων ἔστιν ἃ τοῖς πρὸς σωτηρίαν φαρμάκοις συνεκεράσαμεν: οὕτω καὶ τούτων τὸ μὲν ἐξεταστικόν τε καὶ θεωρητικὸν ἐδεξάμεθα, ὅσον δὲ εἰς δαίμονας φέρει καὶ πλάνην καὶ ἀπωλείας βυθὸν διεπτύσαμεν: ὅτι μὴ κακὰ τούτων πρὸς θεοσέβειαν ὠφελήμεθα, ἐκ τοῦ χείρονος τὸ κρεῖττον καταμαθόντες, καὶ τὴν ἀσθένειαν ἐκείνων ἰσχὺν τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου πεποιημένοι. Οὐκ οὐκ ἀτιμαστέον τὴν παιδευσιν... Ἐπεὶ δὲ ἰκανῶς εἶχε τῆς ἐνταῦθα παιδείσεως, ἔδει δ' αὐτὸν μηδὲν τῶν καλῶν διαφυγεῖν, μηδὲ τῷ φιλοπόνῳ τῆς μελίσεως ἀπολειφθῆναι συλλεγοῦσης ἐκ παντὸς ἄνθους τὰ χρησιμώτατα.

²³⁹ E non è l'unico luogo in cui si avverta questa preoccupazione di Sergio. HUGONNARD-ROCHE 2004, 173-174 ricorda che in entrambi i prologhi delle sue opere logiche, Sergio raccomanda al lettore di «relire et persévérer dans l'étude en dépit des difficultés qu'il éprouverait à comprendre, et... il le presse d'éviter toute critique trop rapide».

Si noterà la coincidenza con il pensiero di Gregorio di Nazianzo soprattutto quanto al punto nodale di questa esposizione: il vaglio critico della filosofia profana si compie nel contesto di quella che Gregorio, secondo una tradizione consolidata, chiama la «nostra» filosofia, ossia la dottrina cristiana realizzata nell'ascesi. Allo stesso modo per Sergio, in completa conformità con questa forma di pensiero, la formazione filosofica (logica e fisica), che era la base del *cursus studiorum* neoplatonico culminante nell'esegesi di Platone, va reinterpretata nel contesto di un ben diverso *cursus*, non tanto scolastico, sembrerebbe, quanto piuttosto ascetico. Poiché l'asceta deve saper discernere ciò che è buono da ciò che è cattivo, il risultato di questa separazione sarà l'innesto della filosofia "pagana" su un percorso ascetico che, in Sergio, è interamente modellato sull'insegnamento di Evagrio Pontico (un allievo di Gregorio, a rinsaldare la continuità di questa tradizione di pensiero), dalla *praktikē* alla *physikē theōria* (ovvero ciò che vi è di buono nella fisica, reinterpretato come contemplazione biblica delle ragioni del mondo guidata dalla Sapienza di Dio), fino alla *theologia*. Questa progressione è chiara nel *Trattato sulla Vita spirituale*, che vede la filosofia ellenica come una componente fondamentale del percorso spirituale, ma innestandola sulla dottrina evagriana dei gradi di contemplazione: per terminare, e non sarà un caso, allo studio di Dionigi, cui il trattato stesso introduce. Vi si legge (cfr. parr. 101-113) che la conoscenza filosofica è un dono di Dio all'asceta, ed è posta sotto la tutela di due autorità (più esplicita la seconda, implicita la prima) che Sergio considera chiaramente complementari l'una all'altra: Evagrio e "Dionigi l'Areopagita". Ciò è tanto evidente che recentemente Paolo Bettiolo, seguito da Hugonnard-Roche²⁴⁰, ha proposto di interpretare la traduzione sergiana del *Corpus dionysianum*, profonda riscrittura platonica della filosofia cristiana precedente, come nuovo ideale *fine ultimo* per una formazione filosofica cristiana: ossia sostituto, almeno idealmente (poiché a quanto sappiamo il *corpus* non entrò poi a far parte dei *curricula* delle scuole siriache), dello studio di Platone in cui culminava il *cursus* delle scuole neoplatoniche che Sergio aveva frequentate – talché sarebbe anche avanzata implicitamente un'ipotesi sul perché Platone non sia mai stato tradotto in siriano: è un'implicazione che infatti Hugonnard-Roche ha colto nel contributo cui facciamo qui riferimento. È infatti naturale chiedersi *perché* si sia scelto di tradurre, e tanto precocemente, il *Corpus* dionisiano. Quella di Bettiolo è l'unica risposta tentata finora. Ve ne possono essere altre, legate forse al desiderio di disporre, anche in siriano, di un'autorità apostolica in appoggio al partito miafisita perdente nei dibattiti cristologici (e ciò spiegherebbe il fatto che Sergio traduca Dionigi su commissione), o quella che noi stessi proporremo più oltre in sede di commento al testo della

²⁴⁰ BETTILOLO 2005, 97-98. Lo studioso francese ha invece accennato a questa prospettiva in una comunicazione inedita dal titolo «Platon en syriaque», presentata alla seconda settimana di formazione del GRAL-GReco Arabo Latino. Incontro di culture, il 13 febbraio 2007. La comunicazione si può leggere in rete (cfr. la *Bibliografia*). Noi stessi abbiamo tentato una breve sintesi della questione nell'introduzione alla nostra traduzione del *Trattato sulla vita spirituale* di Sergio (FIORI 2008a, 3-12), e a tale sintesi alludono le presenti righe.

traduzione (il dibattito tutto interno al mondo siriano con “origenisti” e “messaliani”), ma non devono essere di necessità incompatibili una con l’altra: assai complesso era l’intreccio delle dispute dottrinali ed ecclesiologiche nel contesto in cui Sergio si muoveva, avendo peraltro voce in capitolo in molte di quelle dispute, data la ricchezza della sua formazione. Questo utilizzo di Dionigi potrebbe comunque spiegare l’assoluta mancanza di una traduzione di Platone in siriano e l’attenzione quasi esclusiva data ad Aristotele il quale invece, secondo i neoplatonici, non era che il grado propedeutico allo studio di Platone.

Nel *Discorso* di Sergio²⁴¹ è poi cruciale, ci pare, una certa concezione del magistero che sembra prendervi corpo e che è forse reminiscente delle origini alessandrine della figura del *didaskalos* cristiano. Tale concezione era stata già clementina e fu poi Origene a darle impulso: in *Stromati* VI, 161, 1, Clemente osservava: «Lo gnostico, che ha ricevuto da Dio la capacità di aiutare, giova agli uni dando una formazione con lo stare loro a fianco, agli altri incitandoli all’emulazione, agli altri ancora educando e ammaestrando mediante precetti: naturalmente ha ricevuto questi stessi aiuti dal Signore». E commenta Marco Rizzi: «per Clemente il maestro cristiano esercita la sua didascalia a imitazione (*mimēsis*) del Salvatore, come già per gli apostoli prima di lui»²⁴² (e cf. a tale proposito Sergio, al § 95: «tutti i maestri della verità che lo [*scil.* Gesù] imitano»). Ciò che sembra davvero originale in Sergio è che nel suo *Discorso* elementi evagriani e soprattutto origeniani giungano ad assumere, compenetrandosi, una nuova configurazione: Sergio tenta infatti di delineare un tipo di rapporto dove il maestro è anzitutto l’uomo che, attraverso un percorso tutto delineato con le categorie evagriane che abbiamo sottolineato in un recente articolo²⁴³, è divenuto *provato*. Vi accenna il par. 92 del *Discorso*, dove si legge «*padri e maestri (mallpōne)* spirituali” divenuti tali “con il loro studio assiduo e la loro lunga asceti», con ciò dovendosi intendere un’esperienza spirituale (la «lunga asceti») che non possa prescindere, per dirla con Paolo Bettiolo appunto in riferimento a Evagrio, da «un’attività intellettuale tesa alla formulazione esatta e nitida di una comprensione cristiana della vicenda umana»²⁴⁴ (lo «studio assiduo»).

Ciò che però risulta decisivo, in questa prospettiva, è il fatto che, come scrivevamo, tutto ciò sia realizzato nel contesto di un discorso che, per definire il contenuto del sapere trasmesso dal maestro, si ricollega al riferimento origeniano a *Sapienza* 7, 17-21²⁴⁵. Tale comune riferimento

²⁴¹ In questa discussione conclusiva sulla figura del maestro riprendiamo da molto vicino alcuni passaggi di un nostro contributo recente (FIORI 2009, 51-54). Per una discussione più ampia ed esaustiva sugli sviluppi dell’istruzione cristiana e non cristiana (e del loro rapporto) tra il IV e il VI secolo, si veda WATTS 2006.

²⁴² RIZZI 2002, 62.

²⁴³ FIORI 2009, 45-48.

²⁴⁴ BETTILOLO 2009, 54.

²⁴⁵ Per un confronto approfondito si veda FIORI 2009, 48-49.

biblico significa, tanto in Origene quanto in Sergio, la padronanza cristiana²⁴⁶ dei saperi profani, e prende un nuovo rilievo in quanto si spiega con la formazione del nostro autore in un contesto non monastico (su questo non abbiamo comunque alcuna informazione, ma sembra del tutto impossibile data la carriera mondana in cui Sergio rimase inserito fino alla fine della sua vita), bensì senza dubbio scolastico e cittadino: ovvero inquadrato fin dalla gioventù in un *curriculum* di studi di scuola ben precisi, quelli filosofici e scientifici di Alessandria, e poi continuato in una professione eminentemente civica qual era quella dell'archiatra. Questa concezione sergiana di quella che Bettio chiama «attività intellettuale tesa alla formulazione esatta e nitida» come intelligenza cristiana di saperi «tecnici» profani (cfr. il § 80 citato anche sopra: la geometria, la matematica, la musica, l'astronomia, facenti parte, come si ricordava, di un normale *curriculum* filosofico alessandrino²⁴⁷), fu ciò in cui Sergio dovette sentire profondamente affine l'esperienza della didascalia clementino-origeniana (rapporto di discepolato inscindibilmente filosofico-scientifico e spirituale, *altro* per quanto non alternativo al magistero ecclesiastico²⁴⁸), anch'essa non a caso permeata di conoscenze in senso stretto scientifiche, e anch'essa, per quanto tre secoli prima, fiorita in un contesto come quello alessandrino che alla formazione 'scientifica' in senso stretto fu sempre, attraverso le epoche, particolarmente sensibile; si pensi solo alla medicina, specialità di Sergio, la menzione della quale certo non mancava nelle opere di Origene²⁴⁹.

Sembra allora che Sergio cerchi di riattualizzare la figura alessandrina del *didaskalos*, ripartendo di nuovo da Alessandria e dalla formazione enciclopedica dei filosofi. Egli pare riconvertire la figura del filosofo-scienziato (nella cornice di una crescita ascetica maturata sotto l'influsso della dottrina di Evagrio, che dà le categorie entro cui pensare tale crescita) in quella di un maestro che è una guida intellettuale e spirituale insieme, e che afferma della propria sapienza: «è Lui, infatti, che mi ha dato la conoscenza senza menzogna» (Sap 7, 17). Tutto ciò, lo ribadiamo, senza che si debba pensare a una figura di solitario, anzi: come ricorda ancora Paolo Bettio, Sergio «non è un solitario, né un monaco che viva nei grandi, potenti e culturalmente ricchi conventi della Siria occidentale, ma un uomo di città, pienamente inserito nella vivace vita urbana del tempo»²⁵⁰, che elaborerà allora la sua concezione del maestro in relazione al mondo delle «*élites* ecclesiastiche e

²⁴⁶ Ossia la conoscenza delle *ragioni* delle cose (come d'altronde anche nella *physikē theōria* di Evagrio), donata da Dio.

²⁴⁷ Particolarmente rappresentativa la formazione del già sopra citato Asclepiodoto proprio ad Alessandria, così come ce la presenta Damascio nella sua *Storia filosofica*: cf. *Phil. Hist.*, frammento 85, 213-217. Ma in numerosi altri frammenti della *Storia* si vede ricorrere questo stesso abbinamento di discipline.

²⁴⁸ Su questo e sull'elemento di contrasto che inevitabilmente comportò, si veda soprattutto RIZZI 1999.

²⁴⁹ Si veda p. es. ROSELLI 1992.

Riguardo all'attenzione di Origene alle scienze profane, Gilles Dorival ha offerto un ricco dossier di testimonianze tratte dai testi dell'Alessandrino in un seminario tenuto a Bologna il 23 ottobre 2008 nel quadro del «Seminario Bolognese di Letteratura Cristiana Antica»; il titolo della sua lezione era significativamente «Origène et les savoirs antiques».

²⁵⁰ BETTIOLO 2003, 99.

cittadine» animate da «cristiani convinti, certo, ma sicuramente non ‘solitari’, nell’accezione più stretta che il termine serba»²⁵¹.

È vero che resta in fondo arduo stabilire se questa riattualizzazione, che rimane una nostra ipotesi, fosse di fatto l’intenzione di Sergio; tuttavia, è in tale direzione che potrebbero condurre almeno due elementi: la sua lettura diretta delle opere di Origene, ove l’Alessandrino talora problematizza esplicitamente il ruolo del *didaskalos*²⁵² in una misura tale da permettere a un lettore anche molto posteriore di prendere coscienza della sua natura; ma soprattutto la presenza intorno a Sergio, negli anni della formazione, di un contesto alessandrino che vedeva una tensione ancora forte tra la formazione filosofica pagana e l’educazione dei giovani cristiani, i quali almeno ad Alessandria non disponevano di fatto di un’istituzione chiaramente cristiana che garantisse loro un’istruzione di alto livello: lo testimoniano opere quali la *Vita di Severo* di Zaccaria o la *Storia Filosofica* di Damascio, o dialoghi come l’*Ammonio* di Zaccaria e il *Teofrasto* di Enea di Gaza; nella *Vita di Severo*, oltre ai contrasti con i pagani che i cristiani devono affrontare sia ad Alessandria che a Berito (*in città* quindi, e con loro pari nella scala sociale), vediamo anche, infatti, che per completare la loro formazione intellettuale in senso cristiano Zaccaria e Severo devono crearsi privatamente un canone di opere patristiche e una sorta di seminario in cui leggerle e discuterle²⁵³. Tale iniziativa non è certo nuova nella forma – si pensi ai cenacoli concepiti e sviluppati parallelamente alla formazione profana ricevuta dagli intellettuali cristiani in contesti non confessionali: era stato il caso degli studenti che si raccoglievano intorno a Diodoro di Tarso ad Antiochia, all’inizio del V secolo, nella forma di confraternite ascetiche che si differenziavano dal monachesimo del deserto in quanto restavano radicate in un ambiente cittadino e mondano cui i giovani facevano poi ritorno per la loro professione; o, ancora prima, all’esperienza di Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo ad Atene nel 355-358, rievocata da quest’ultimo nella già menzionata orazione funebre per Basilio²⁵⁴: forma più strettamente eremitica quest’ultima, che si voleva lontana dal mondo, ma orientata a una vita di cui l’attività intellettuale di studio della Scrittura e dei Padri fosse, accanto alla preghiera, una componente altrettanto essenziale. E si potrebbe ricordare il cenacolo dei discepoli di Didimo il Cieco nell’Alessandria del tardo IV secolo. Didimo rappresentava un modello di condotta ascetica nel mondo, nel contesto della vita cittadina, in alternanza di studio e preghiera: un modello che era visto da coloro che avevano scelto il deserto come *alternativo* al loro stile di vita. La lotta con i

²⁵¹ BETTILOLO 2003, 103.

²⁵² Si veda p. es. il passo di *HEz* 2, 2 discusso da RIZZI in *Introduzione a Encomio*, 75 e soprattutto l’autodefinizione di Origene in *HLv* 6, 6.

²⁵³ Zacharie, *Vie de Sévère*, 53.

²⁵⁴ Greg. Naz., *Or.* 43, 7-8.

demoni, il discernimento dei pensieri, erano per i solitari²⁵⁵, non per chi sceglieva il mondo come ancora, dopo più d'un secolo, Sergio, medico e forse anche prete, che proprio questi temi esclude infatti dalla sua trattazione – e non sarà un caso.

Ora, non diversamente dalle situazioni in cui questi più antichi esperimenti erano sorti, il contesto specifico di Sergio era tale da richiedere una proposta magisteriale forte da parte cristiana, rivolta proprio a coloro che come Zaccaria, Severo e i loro compagni, costituivano o avrebbero costituito i quadri dirigenti ecclesiastici espressi da un'élite cristiana squisitamente cittadina; e Sergio, con le sue letture origeniane, ne trovava una che si adeguava particolarmente bene alle esigenze di quel mondo, che anch'egli aveva attivamente frequentato. Ciò ch'è nuovo rispetto alle esperienze dei cappadoci o degli antiocheni è che tale proposta magisteriale cadeva in un mondo come quello alessandrino dell'inizio del VI secolo dove qualcosa stava cominciando a cambiare: perché se è vero che ancora alla fine del V secolo studenti e intellettuali cristiani e non cristiani disputano anche violentemente, è anche vero che è questa ormai l'epoca in cui in tutta la cristianità inizia a cogliersi l'esigenza, e la prima attuazione, di forme istituzionali d'organizzazione del sapere che siano propriamente cristiane. Pensiamo alla scuola di Nisibi, all'esperimento del *Vivarium* di Cassiodoro (che di Nisibi aveva notizia, probabilmente dagli *Instituta Regularia*, scritti dopo il 542 da Giunillo Africano²⁵⁶), agli studi in quella che si volle chiamare l' "università" di Costantinopoli da cui spiccò soprattutto la figura di Giovanni Lido: e, non ultima, proprio la scuola neoplatonica di Alessandria, il cui carattere strettamente 'pagano' dovette iniziare a incrinarsi proprio all'epoca in cui Sergio plausibilmente la frequentò: celebre e controversa è in effetti la notizia di Damascio per cui Ammonio sarebbe sceso a compromessi con il patriarca per avidità di denaro²⁵⁷. In realtà forse, dicono gli studiosi, per poter continuare a insegnare²⁵⁸, ipotesi cui si potrebbe dare un ulteriore sviluppo: che Ammonio si piegasse ai segni dei tempi, all'avanzata di una forma di intelligenza e di una volontà di organizzazione ormai cristiana del sapere filosofico istituzionale. Giovanni Filopono (senz'altro ben noto a Sergio, come i trattati di logica dell'archiatra attestano irrefutabilmente), con i suoi tre trattati, il *De opificio mundi* e i due *De aeternitate mundi*, testimonia della piena maturazione di tali premesse; e gli ultimi epigoni Davide, Elia e Stefano di Alessandria sono figure di maestri cristiani. Potrebbe dunque essere alla sollecitazione di questi nuovi sviluppi di un

²⁵⁵ Lo ricorda A. Guillaumont nella sua introduzione al *Traité Pratique*, 48 : « celui qu'Évagre appelle praktikos et auquel il s'adresse quand il traite de la *praktikè* (sic) est un moine, plus exactement un anachorète, qui s'est retiré du monde... La *praktikè*, en effet, telle qu'il l'expose, implique une anachorèse préalable et, déjà établie, l'*hésychia* ; l'enseignement consigné dans le *Traité pratique* est destiné non à des cénobites mais aux moines qui mènent la vie anachorétique »

²⁵⁶ Cassiod., *Inst.*, *Praef.* 1. Per Giunillo (†548-549), si legga ora MAAS 2003: il testo degli *Instituta regularia*, in una nuova edizione (la precedente era del 1880) con traduzione inglese ivi, 116-235.

²⁵⁷ *Philosophical History*, framm. 118B, 280-281.

²⁵⁸ SAFFREY 1954.

magistero cristiano non monastico che, verosimilmente, Sergio risponde con la sua meditazione sui maestri-asceti.

Appendice. Sergio come traduttore del *corpus* dionisiano: un'esplorazione sommaria dello stile attraverso un campione di testi

Grazie all'opera di Sebastian Brock, che da pioniere riuscì a delineare una periodizzazione tuttora ritenuta valida degli stili siriaci di traduzione²⁵⁹ e ora soprattutto al lavoro di Daniel King, che va compiendo approfondimenti su singoli traduttori, come Paolo di Callinico²⁶⁰, o *corpora* di traduzioni come quello di Cirillo di Alessandria²⁶¹, possiamo fruire di preziosi strumenti di orientamento anche nell'opera di Sergio.

Come è noto, Brock vide che tra il VI e il VII secolo si può individuare un discrimine nella tecnica siriana di traduzione, tra uno stile più libero e parafrastico e uno più rigorosamente letterale. Si va da un'estremità come quella della prima versione del *De spiritu sancto* di Basilio di Cesarea, datata da David Taylor al tardo IV secolo, versione tanto libera da costituire quasi un'opera a sé che ripete le idee basiliane riformulandole; alle traduzioni aristoteliche di Giorgio degli Arabi nell'VIII secolo, che rappresentano un esempio di traduzione servile. A metà strada tra questi due estremi, la fase in cui si colloca Sergio di Reš'aynā si può davvero definire un'età di passaggio, in cui senza aver ancora abbandonato le tendenze dell'epoca precedente iniziano a delinarsi quelle della seguente (non tanto però, evidentemente, da evitare i commenti sfavorevoli di un Foca o di uno Ḥunayn): come scrive King riferendosi alle anonime traduzioni di metà V secolo del Tomo di Proclo agli Armeni, e in particolare alla seconda versione, inizia a comparire una «sort of tendency towards equivalence in syntactical form (e.g. adverbs for adverbs) and in lexis (e.g. keeping ܐܝܢܐ for σῶμα and ܐܝܘܒܐ for σῶρξ, rather than mixing them up)... These tendencies are typical of the stage in the early sixth century»²⁶². In questa fase, cui appartiene anche Sergio, la polarità libero/letterale, come ha sempre notato King²⁶³, è troppo semplicistica per spiegare la complessità di strategie messe in atto dal traduttore. Richiamandosi alla tipologia di James Barr applicata alle versioni greche delle scritture ebraiche, King la ripropone come più utile.

²⁵⁹ BROCK 1979.

²⁶⁰ KING 2007.

²⁶¹ KING 2008.

²⁶² KING 2008, 21.

²⁶³ KING 2008, 63.

I livelli di letteralismo secondo Barr (riprendiamo la suddivisione da King²⁶⁴) sono diversi, ma qui ci interessano soprattutto i primi quattro:

1. La divisione in segmenti e la sequenza in cui questi sono disposti;
2. L'addizione o sottrazione di elementi;
3. L'equivalenza lessicale;

4. L'accuratezza e il livello di informazione semantica, ossia la capacità del traduttore, come l'avrebbe invece chiamata Brock, di effettuare delle *modulazioni*, ovvero delle trasposizioni nel lessico o nelle espressioni tali da creare un'equivalenza culturalmente rilevante tra la lingua d'origine e quella d'arrivo; alla modulazione Brock contrappone la semplice trasposizione, ossia il cambiamento di categoria grammaticale di una parola o gruppo di parole passando da una lingua all'altra;

King rielabora questo schema adattandolo al suo oggetto di analisi, le traduzioni da Cirillo, proponendo così una griglia di analisi ancora più articolata e così suddivisa²⁶⁵:

- «editing techniques», ovvero tecniche di rimaneggiamento del testo originale tali da modificarne sostanzialmente la fisionomia;

- «trattamento delle unità maggiori di traduzione», ossia l'approccio del traduttore al periodo o a unità discorsive anche più ampie, per rilevare se egli ne abbia cura o meno; conseguentemente, si può dare il caso del «ristrutturazione delle unità maggiori di traduzione», poiché i traduttori che hanno badato a questo livello del discorso si sono posti solitamente il problema di riuscire a tradurre in un siriano scorrevole e naturale, sì da dovere spesso intervenire sull'ordine delle proposizioni.

- Segue il livello delle «unità minori di traduzione»: a questo livello troviamo l'«ordine delle parole», ossia la successione delle parole nella frase; la «equivalenza formale delle costruzioni verbali», dal punto di vista morfologico e morfosintattico, nella quale è importante osservare il criterio di Brock delle trasposizioni e modulazioni; e la «equivalenza formale di tutte le altre costruzioni sintattiche». Infine «l'unità sintattica», comprendente le singole parole o le endiadi e certe figure retoriche, i «prestiti» e i «neologismi».

Appoggiandoci a questa suddivisione di King, affronteremo ora lo studio di alcuni casi esemplari tratti dalla versione sergiana dei DN la cui edizione segue la presente sezione, al fine di poter trarre qualche conclusione sulla sua tecnica (sempre tenendo presente che, come si ricordava, Sergio non lavorava da solo nel tradurre il *corpus*). Molte osservazioni, soprattutto sul livello lessicale della tecnica di traduzione, si troveranno piuttosto nelle note di commento alla nostra traduzione; diamo

²⁶⁴ KING 2008, 63-64.

²⁶⁵ KING 2008, 64-66.

καὶ ἐν ἑκάστῳ τῶν ἐκτυπωμάτων ὅλης καὶ ταύτης οὐσης καὶ ἐν οὐδενὶ κατ' οὐδὲν μέρος.

Anche questo infatti è comune, ed [è] proprio in modo unitario, a tutta la divinità, il fatto [cioè] che, tutta con tutta, ha parte con ciascuno che ad essa partecipi, senza mai aver parte con alcuno nemmeno per una sola parte: così come noi diciamo del punto che sta nel centro d'un circolo che esso ha parte con tutte le linee rette che sono tracciate dentro il circolo, pur essendo senza partecipazione a tutte; e così come inoltre diciamo del sigillo che, pur avendo parte molte impronte con la sua prima impronta, [6rb] è in ciascuno di esse tutto intero il medesimo senza essere né in una sola delle parti né in alcuno di essi. Ma la partecipazione della divinità causa di tutto sta anche al di sopra di questi [esempi], per il fatto che non ha contatto nonché una qualsivoglia altra partecipazione <e> mistione rispetto a coloro che partecipano a lei.

L'esordio vede un calco fedele nella successione dei termini, anche se interviene nondimeno una differenza tra greco e siriano nella resa di ἡνωμένον, che da participio-aggettivo diventa avverbio, ܐܘܢܘܡܝܢܘܢ; i termini seguenti sono comunque a calco perfetto: il verbo ἔστι alla terza singolare presente indicativo è tradotto fedelmente con ܐܘܨܬܝܢܐ, e così l'aggettivo τῆ ὅλη mediante il corrispettivo ܐܘܠܗܐܐܘܬܐ con suffisso pronominale; il sostantivo per la divinità non presenta in questo caso nessuno slittamento, venendo tradotto etimologicamente; la stretta corrispondenza rimane anche nel caso del greco τὸ, che trova un perfetto corrispettivo nel ܐܘܠܗܐܐܘܬܐ siriano; poi il nesso del soggetto in accusativo πᾶσαν αὐτήν ὅλην viene reso più liberamente, ma sempre con perfetta intelligenza del testo originale, mantenendone e anzi arricchendone il senso, con il nesso siriano ܐܘܠܗܐܐܘܬܐ ܕܐܘܠܗܐܐܘܬܐ. Il verbo consueto della partecipazione, ܐܘܠܗܐܐܘܬܐ, all'imperfetto come si conviene alla sua posizione sintattica in una completiva, viene anticipato rispetto all'ordine del greco, per evidenti ragioni di semplificazione sintattica; l'ordine parallelo dei membri, poi, viene subito recuperato con la corrispondenza ὑπ' ἑκάστου- ܐܘܠܗܐܐܘܬܐ ܕܐܘܠܗܐܐܘܬܐ e τῶν μετεχόντων- ܐܘܠܗܐܐܘܬܐ ܕܐܘܠܗܐܐܘܬܐ, ove ܐܘܠܗܐܐܘܬܐ è un complemento presente solo in siriano che però nulla aggiunge all'informazione del greco; una certa distanza si produce in seguito, quando Sergio sceglie di proseguire con una subordinata introdotta dal ܐܘܠܗܐܐܘܬܐ, laddove l'originale presenta invece una sequenza più brachilogica: l'ellittico καὶ ὑπ' οὐδενὸς πάλιν οὐδενὶ μέρει, di cui la subordinata siriana serve ad esplicitare il significato concessivo negativo: la divinità si partecipa tutta intera a ciascuna cosa, pur non partecipandosi a nessuno in una seppur minima parte. Questa funzione esplicativa della traduzione non comporta tuttavia la rinuncia alla massima aderenza: ὑπ' οὐδενὸς diviene ܐܘܠܗܐܐܘܬܐ ܕܐܘܠܗܐܐܘܬܐ; οὐδενὶ μέρει è reso ܐܘܠܗܐܐܘܬܐ ܕܐܘܠܗܐܐܘܬܐ ܕܐܘܠܗܐܐܘܬܐ; eppure, in questa aderenza l'ordine dei membri si è tuttavia modificato, passando il sintagma οὐδενὶ μέρει in prima posizione e quello ὑπ' οὐδενὸς in seconda; infine πάλιν, invece che con il più consueto e atteso ܐܘܠܗܐܐܘܬܐ, è tradotto con l'ܐܘܠܗܐܐܘܬܐ che viene collocato subito dopo il ܐܘܠܗܐܐܘܬܐ.

Nella continuazione, si osserva subito un procedimento tipico di Sergio nel caso dell'introduzione di similitudini. Dionigi passa subito all'esempio del cerchio, Sergio invece lo introduce con una transizione: al καθάπερ σημεῖον ἐν μέσῳ κύκλου viene a corrispondere ܕܠܗܘܢ ܕܠܗܘܢ ܕܠܗܘܢ ܕܠܗܘܢ ܕܠܗܘܢ ܕܠܗܘܢ. Come si vede, eccetto la breve espansione ܕܠܗܘܢ, l'aderenza è quasi assoluta, e anche fine, vista la scelta dello stato costruito, che meglio restituisce il carattere universale della relazione del centro e del cerchio, per rendere il senso generico del genitivo greco κύκλου senza articolo, che ha lo stesso scopo. Dopo una ripresa sintattica con il ܐ, resa necessaria al solo siriano dall'aggiunta della transizione di cui si diceva, il dettato continua a scorrere ben parallelo a quello greco: si osserva l'aggiunta del verbo ܕܠܗܘܢ, non indispensabile all'originale che lo può sottintendere; il sintagma πρὸς πασῶν τῶν... περικειμένων εὐθειῶν (che contiene tra l'altro una *variatio* nella preposizione del complemento d'agente) viene poi spezzato dall'altro sintagma ἐν τῷ κύκλῳ, incastro impossibile al siriano che però rimane per il resto quasi perfettamente aderente, traducendo prima πρὸς πασῶν etc. con il corrispondente ܕܠܗܘܢ ܕܠܗܘܢ ܕܠܗܘܢ ܕܠܗܘܢ ܕܠܗܘܢ ܕܠܗܘܢ, e affrettandosi poi a recuperare subito il sintagma mancante ἐν τῷ κύκλῳ con ܕܠܗܘܢ ܕܠܗܘܢ ܕܠܗܘܢ. Quasi perfettamente, si è detto, perché in realtà l'elemento περικειμένων è un poco svilito, dato che l'intera perifrasi ܕܠܗܘܢ ܕܠܗܘܢ ܕܠܗܘܢ si sforza piuttosto di tradurre εὐθειῶν, termine tecnico geometrico per la linea retta, mentre il suo participio aggettivale viene confinato al più generico ܕܠܗܘܢ.

Introdotta mediante lo stesso procedimento, e ancora non corrispondente all'originale, è la transizione all'esempio seguente del sigillo, il che comporta poi tutta una serie di riaggiustamenti sintattici che portano il siriano a differire dal greco, seppure ancora in minima misura. Dopo una traduzione precisa di ὡςπερ con ܐ ܕܠܗܘܢ, ritorna l'elemento ܕܠܗܘܢ, con la tipica aggiunta di un ܐܘܢܐ che non trova corrispondenza in greco; il fatto che il "sigillo" sia passato dal complemento di specificazione del greco al complemento di argomento del siriano, fa sì che esso si sleggi in siriano dalla dipendenza da ἐκτυπώματα, che passa a costituire il soggetto di una subordinata introdotta dal ܕܐ; all'interno di quest'ultima però la sequenza del greco inizialmente è ricalcata da vicino: ἐκτυπώματα col suo aggettivo πολλὰ (sir. ܕܠܗܘܢ), il verbo μετέχει tradotto con il corrispettivo ܕܠܗܘܢ; poi, come se Sergio avesse letto solo l'aggettivo ἀρχετύπου e l'avesse interpretato come un sostantivo, si limita a tradurre le due componenti; infine, con i due genitivi assoluti καὶ ἐν ἐκάστῳ τῶν ὅλης καὶ ταύτης οὐσης καὶ ἐν οὐδενὶ κατ' οὐδὲν μέρος (scil. οὐσης) il siriano ricalca l'originale, omettendo solo di rendere ἐκτυπωμάτων in quanto del sostantivo per "impronta", ܕܠܗܘܢ, il siriano ha già fatto più abbondante uso e può riferirvisi con una semplice ripresa epanalettica. Tuttavia, poiché Sergio ha già fatto una subordinata di quella che per

il greco era la reggente, ora, laddove il greco ha una subordinata, egli inserisce la reggente, ma riportando a subordinata, di nuovo con $\kappa\alpha\iota$, il secondo genitivo assoluto greco, che è più ellittico poiché manca del verbo, ripetendo così il procedimento che si era visto già in azione per la sequenza $\kappa\alpha\iota \ \upsilon\pi' \ \omicron\upsilon\delta\epsilon\nu\omicron\varsigma \ \pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu \ \omicron\upsilon\delta\epsilon\nu\iota \ \mu\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota$ di cui sopra. Peraltro, ripetendo il procedimento utilizzato in quest'ultima sequenza, Sergio inverte gli elementi $\epsilon\nu \ \omicron\upsilon\delta\epsilon\nu\iota$ e $\kappa\alpha\tau' \ \omicron\upsilon\delta\epsilon\nu \ \mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$ legandoli con la congiunzione $\kappa\alpha\iota$.

Esempio 2, DN II, 7, 132, 1-4, syr. 7ra.

$\kappa\alpha\iota \ \kappa\alpha\tau' \ \omicron\upsilon\delta\epsilon\nu \ \mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma \ \kappa\alpha\iota \ \kappa\alpha\tau' \ \omicron\upsilon\delta\epsilon\nu \ \mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma \ \kappa\alpha\iota \ \kappa\alpha\tau' \ \omicron\upsilon\delta\epsilon\nu \ \mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$
 $\kappa\alpha\iota \ \kappa\alpha\tau' \ \omicron\upsilon\delta\epsilon\nu \ \mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma \ \kappa\alpha\iota \ \kappa\alpha\tau' \ \omicron\upsilon\delta\epsilon\nu \ \mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma \ \kappa\alpha\iota \ \kappa\alpha\tau' \ \omicron\upsilon\delta\epsilon\nu \ \mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$
 $\kappa\alpha\iota \ \kappa\alpha\tau' \ \omicron\upsilon\delta\epsilon\nu \ \mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma \ \kappa\alpha\iota \ \kappa\alpha\tau' \ \omicron\upsilon\delta\epsilon\nu \ \mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma \ \kappa\alpha\iota \ \kappa\alpha\tau' \ \omicron\upsilon\delta\epsilon\nu \ \mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$
 $\kappa\alpha\iota \ \kappa\alpha\tau' \ \omicron\upsilon\delta\epsilon\nu \ \mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma \ \kappa\alpha\iota \ \kappa\alpha\tau' \ \omicron\upsilon\delta\epsilon\nu \ \mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma \ \kappa\alpha\iota \ \kappa\alpha\tau' \ \omicron\upsilon\delta\epsilon\nu \ \mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$

Πάλιν, ὅτι μὲν ἐστὶ πηγαία θεότης ὁ πατήρ, ὁ δὲ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τῆς θεογόνου θεότητος, εἰ οὕτω χρῆ φάναι, βλαστοὶ θεόφυτοι καὶ οἶον ἄνθη καὶ ὑπερούσια φῶτα, πρὸς τῶν ἱερῶν λογίων παρειλήφαμεν. Ὅπως δὲ ταῦτά ἐστίν, οὔτε εἰπεῖν οὔτε ἐννοῆσαι δυνατόν.

Inoltre poi, *che* il Padre è fonte della divinità, mentre il Figlio e lo Spirito sono come delle scaturigini, se è opportuno dire così, e come fiori che stanno al di sopra di tutte le nature, e splendori della divinità generatrice, lo abbiamo appreso dai libri divini; ma [abbiamo appreso] che non è possibile dire né conoscere *come* stiano queste cose.

La brevità e semplicità formale di questo esempio, abbinata alla complessità del suo contenuto, si presta bene a un'analisi dell'atteggiamento di Sergio nei confronti sia delle unità minori di traduzione sia di quelle maggiori.

Si osserva infatti in questo caso una fedele aderenza alla sequenza sintattica greca complessiva, con il calco della prolessi della subordinata in entrambi i periodi qui presi in esame.

A livello microscopico, la resa può essere aderente fino alla traduzione del $\pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu$ iniziale con $\kappa\alpha\iota$. A ben vedere, tuttavia, i dettagli divergenti non mancano. Non viene anticipato, come in greco, il verbo rispetto alla $\pi\eta\gamma\alpha\acute{\iota}\alpha \ \theta\epsilon\acute{o}\tau\eta\varsigma\text{-}\kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\tau' \ \omicron\upsilon\delta\epsilon\nu\iota$; questa stessa non è resa come sintagma aggettivo + sostantivo, bensì con un nesso di specificazione, secondo un uso altrove replicato da Sergio per il caso dell'aggettivo $\pi\eta\gamma\alpha\acute{\iota}\alpha$: cf. p. es. p. 150, 2, syr. 14ra, $\pi\eta\gamma\alpha\acute{\iota}\alpha \ \acute{\alpha}\kappa\tau\acute{\iota}\varsigma\text{-}\kappa\alpha\iota \ \kappa\alpha\tau' \ \omicron\upsilon\delta\epsilon\nu\iota$: si può ipotizzare che Sergio non disponga di una formazione aggettivale della radice *nb'*, ma anche e soprattutto che sia condizionato dalla tradizione patristica in cui del Padre si usa dire che egli è "fonte di X", e non che è "X fontale"; tuttavia il termine per "padre", $\kappa\alpha\tau'$, viene mantenuto in ultima posizione. L'aderenza strutturale si ripresenta poi subito con la proposizione successiva, coordinata della subordinata precedente: $\omicron \ \delta\epsilon \ \upsilon\iota\omicron\varsigma \ \kappa\alpha\iota \ \tau\omicron \ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\text{-}\kappa\alpha\iota \ \kappa\alpha\tau' \ \omicron\upsilon\delta\epsilon\nu\iota$; la

prolessi greca del genitivo immediatamente successivo, τῆς θεογόνου θεότητος, non può essere attuata anche in siriano per semplici ragioni di ordine sintattico della lingua d'arrivo, sì che Sergio, per mantenere comunque la corrispondenza strutturale, anticipa un elemento, βλαστοὶ θεόφυτοι- ܒܠܫܬܘܝ ܩܘܕܘܫܝܬܘܝ, in modo che vi sia pur sempre un membro che lasci il discorso in sospeso prima dell'inciso εἰ οὕτω χρῆ φάναι, così come nell'originale. Anche qui, tuttavia, bisogna osservare che nel dettaglio Sergio lascia cadere un elemento del greco, l'aggettivo θεόφυτοι, cui effettivamente non si saprebbe ritrovare un parallelo nella traduzione. Dopo l'inciso, che ricalca etimologicamente l'originale, si notano altre variazioni ancora: se già l'οἶον che in greco troviamo solo di fronte a ἄνθη καὶ ὑπερούσια φῶτα è posto in siriano (nella traduzione ܘܢܝܘܢ) anche davanti ai ܒܠܫܬܘܝ che traducevano βλαστοὶ, ora laddove nell'originale ὑπερούσια sono solo i φῶτα, in siriano l'aggettivo viene inversamente trasferito ai soli ἄνθη; il senso, palesemente, non cambia, ma è significativo della libertà che Sergio sente di potersi concedere nei confronti del testo che ha di fronte. Solo in conclusione della subordinata viene il genitivo che in greco precedeva gli altri membri, la cui resa però fa perdere all'aggettivo θεογόνου la sua pregnanza, col ridursi al semplice ܩܘܕܘܫܝܬܘܝ: ulteriore differenza di dettaglio. Infine viene la reggente, con una torsione sintattica non molto naturale per il siriano: in essa però il verbo non viene collocato in fondo come nel greco, cosa che d'altronde Sergio evita quasi sempre, e i λόγια, con una soluzione assai frequente (anzi non vi è che MT I, nei testi da noi finora esaminati, in cui a λόγια corrisponda il più pertinente ܩܘܕܘܫܝܬܘܝ), sono resi con una delle locuzioni possibili, ܩܘܕܘܫܝܬܘܝ ܩܘܕܘܫܝܬܘܝ.

Dopo aver assistito a un tale sforzo di coerenza sintattica con l'originale, si può osservare come Sergio porti avanti tale coerenza fino alla coda del ragionamento. Il pregnante parallelismo contrastivo sintattico del greco, ὅτι μὲν ἐστὶ...Ὅπως δὲ ταῦτά ἐστιν viene mantenuto, con il risultato di un ordine sintattico che in siriano è senz'altro meno naturale: prima la subordinata Ὅπως δὲ ταῦτά ἐστιν-ܘܢܝܘܢ ܩܘܕܘܫܝܬܘܝ ܩܘܕܘܫܝܬܘܝ, poi la reggente οὔτε εἰπεῖν οὔτε ἐννοῆσαι δυνατόν-ܩܘܕܘܫܝܬܘܝ ܩܘܕܘܫܝܬܘܝ ܩܘܕܘܫܝܬܘܝ, all'interno della quale tuttavia Sergio, ancora una volta, non arriva a inserire il nesso verbale copula + predicato nominale in fondo alla proposizione. Questa riproduzione della prolessi anche in siriano non è allora casuale, dato che in generale Sergio è attento a rendere il suo dettato leggibile e naturale: si deve dedurre che il traduttore presta un'attenzione anche al livello macroscopico del discorso, ossia a quelle che King ha chiamato le unità maggiori di traduzione. In questi due periodi, la prolessi delle subordinate assume un carattere di parallelismo retorico che le pone in netta contrapposizione l'una all'altra proprio mediante la loro messa in evidenza sintattica. Sergio percepisce questa architettura del discorso e sacrifica la scorrevolezza della sintassi siriana per poterla restituire nella lingua d'arrivo.

natura propria della mente stessa, mediante la quale aderisce alle cose che stanno al di là di lei; con questa, allora, è necessario che intendiamo le cose divine, e non con quei [concetti] che sono propri a noi: bensì, allontanando tutti noi stessi da tutti noi stessi ed elevandoci, diventiamo tutti interi di Dio. Meglio è essere di Dio piuttosto che essere di noi stessi, perché soltanto così le cose della casa di Dio sono donate a coloro che sono con Dio.

Anche questo passaggio rappresenta un buon esemplare dell'atteggiamento di Sergio a fronte delle unità minori di traduzione. Nel primo periodo il traduttore, poiché la sintassi siriana glielo permette, mantiene rigorosamente l'ordine delle parole greche, facendo corrispondere, nell'ordine, ܡܢ a δέον, ܕܠܗܘܢ a εἰδέναι, il nesso ܕܗܘܢܐ al nesso καθ' ἡμᾶς (e cogliamo questa occasione per ricordare che Sergio rende sempre κατά con ܕܠܗܘܢ, quando sia utilizzato in tal senso), il verbo ܦܫܬܘܢܐ a ἔχειν, e addirittura ܡܘܢܐ a μὲν; l'infinito sostantivato εἰς τὸ νοεῖν è ricalcato nell'infinito siriano ܕܠܗܘܢܐ. Le corrispondenze proseguono con la relativa, tra δι' ἧς e ܡܢܐ; poi la sintassi siriana richiede che il verbo ܦܫܬܘܢܐ preceda il complemento oggetto, mentre in greco βλέπει si trova in fondo alla proposizione; il complemento stesso, poi, è una traduzione fedele fin nella scelta di preporre il dimostrativo ܗܘܢܐ in funzione di articolo, a ricalcare l'articolo τὰ di τὰ νοητὰ. In seguito Sergio, a riprova della sua intelligenza di traduttore, si concede qualche respiro, trasformando l'unica proposizione subordinata a due membri del greco (τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν... τὴν δὲ ἔνωσιν ὑπεραίρουσαν τὴν νοῦ φύσιν) in due frasi coordinate, tramite la ripetizione del verbo ܦܫܬܘܢܐ; l'aderenza al senso del discorso dionisiano resta totale, perché l'elemento forte del periodo, il δὲ su cui si impernia la descrizione della potenza dell'intelletto in due momenti, visione e unione, è presente anche in siriano (ܡܘܢܐ), con l'aggiunta di un ܕܠܗܘܢܐ chiarificatore. In quel che segue fino alla fine del periodo, mentre si osserva una stretta aderenza del siriano all'ordine delle parole del greco, ci interessa soprattutto vedere la scelta che Sergio ha attuato per rendere il participio ὑπεραίρουσαν, che viene ridotto al semplice nesso relativo ܕܗܘܢܐ ܕܠܗܘܢܐ, che spesso traduce anche diversi altri composti dionisiani in ὑπερ-, senza molto riguardo per le corrispondenze etimologiche – salvo poi trovare luoghi in cui invece Sergio si mostra più attento a queste ultime (si confronti l'indice). Il secondo periodo conferma una volta di più, fin dall'attacco e anzi soprattutto da esso, la fedeltà di Sergio al ritmo stesso della frase dionisiana. Il periodo greco comincia con il sintagma κατά ταύτην, poiché è questo che Dionigi intende mettere in rilievo qui, dal momento che è il suo contrasto con il successivo καθ' ἡμᾶς a strutturare l'intero periodo: Sergio non manca di accorgersene, ponendone dunque anch'egli il corrispettivo in prima sede. Si tratta di un caso simile a quello dell'esempio 2, ma in questa occasione il siriano scorre più naturalmente. Anche il semplice elemento οὖν è ripreso nel ܡܘܢܐ; l'unica inversione che notiamo, riportabile alle necessità sintattiche del siriano, è quella τὰ θεῖα νοητέον-ܕܗܘܢܐ ܕܠܗܘܢܐ ܡܢܐ ; τὰ θεῖα, come si

vede abitualmente in Sergio per gli aggettivi sostantivati (si vedano anche gli altri esempi), è reso con il sintagma dimostrativo + aggettivo; il membro successivo del periodo, rappresentato in greco da un participio predicativo ἐξίσταμένους, è svolto normalmente in siriano come una subordinata introdotta da ܠܢ; molto interessante è, da un punto di vista etimologico, la scelta da parte di Sergio del verbo per tradurre il concetto di estasi che il participio greco significa: ܕܩܪܡܝܥܝܢܐ, utilizzato in senso transitivo e la cui radice è talora usata da Sergio quando il concetto, probabilmente sgradito alla sua personale indole evagriana²⁶⁷, si presenta – ma più frequente è ܕܩܪܡܝܥܝܢܐ, radice che veicola il significato di «migrazione»; si confrontino DN IV, 13, 158, 19, syr. 17va; DN IV, 13, 159, 4 e 13, syr. 17vb e 18ra, tutti passi contenuti dunque nel capitolo III del presente lavoro e tutti esempi dell'uso di ܕܩܪܡܝܥܝܢܐ; o MT I, 1, 142, 9-11, syr. 77rb, di cui diamo il testo siriano in nota poco oltre, che ripresenta invece la radice ܕܩܪܡܝܥܝܢܐ. La traduzione è tuttavia ineccepibile dal punto di vista etimologico. Si osservi attentamente, in quel che segue, un esempio molto rappresentativo di ciò che Sergio può fare con la complessa sintassi dionisiana per rendere più scorrevole la lettura del siriano: egli interrompe la corrispondenza tra il participio predicativo greco e la subordinata con ܠܢ, non facendola proseguire oltre il primo participio; il secondo, γίγνομένους, viene fatto diventare un secondo verbo principale, ܕܩܪܡܝܥܝܢܐ, dopo aver introdotto invece un secondo verbo subordinato (ܕܩܪܡܝܥܝܢܐ) che non ha riscontro nella tradizione del greco che conosciamo: possiamo forse immaginare che esso sia stato aggiunto da Sergio per illustrare il concetto di «allontanamento» espresso dal verbo precedente che, come si è detto, non faceva parte per il nostro traduttore dell'armamentario concettuale consueto. Inoltre, proprio in uno dei passi succitati in cui ritorna il concetto di «estasi» (il già sopra menzionato passo MT I, 1, 142, 9-11, syr. 77rb²⁶⁸), Sergio trovava già abbinate le due idee di estasi e di ascesa, avendo forse buon gioco a riproporle in coppia anche qui, a scopo esplicativo. La struttura sintattica complessiva si allontana dunque dal greco, pur non sacrificando in fondo nulla dell'intelligibilità del suo significato originale. In ciò che segue, la corrispondenza parola per parola è invece restaurata fino nell'ordine dei membri, con la semplice aggiunta dello ܕܩܪܡܝܥܝܢܐ, che serve al siriano per meglio chiarire il concetto della superiorità dell'appartenenza a Dio piuttosto che a sé stessi. Infine il breve periodo conclusivo, introdotto in siriano da un ܕܩܪܡܝܥܝܢܐ esplicativo che sostanzialmente traduce il γὰρ greco, riprende l'originale parola per parola introducendovi tuttavia un ܕܩܪܡܝܥܝܢܐ per cui non si saprebbe ritrovare una qualche corrispondenza esatta nel testo dionisiano, ma che serve semplicemente a spiegare più chiaramente

²⁶⁷ Si vedano a questo proposito i nostri contributi in FIORI 2009, 56-57 e FIORI 2010b.

²⁶⁸ ܕܩܪܡܝܥܝܢܐ ܕܩܪܡܝܥܝܢܐ ܕܩܪܡܝܥܝܢܐ ܕܩܪܡܝܥܝܢܐ ܕܩܪܡܝܥܝܢܐ. ܕܩܪܡܝܥܝܢܐ ܕܩܪܡܝܥܝܢܐ ܕܩܪܡܝܥܝܢܐ ܕܩܪܡܝܥܝܢܐ: infatti, con il *distacco* di te stesso da te stesso e da tutte le altre cose, che *distacca* in purezza e scioglie da tutto, tu entri nel raggio Essenziale della tenebra divina, dopo aver gettato via da te tutte le nature e dopo esserti sciolto da tutto, e *dopo esserti elevato*.

il concetto: confermando una volta di più, nell’assoluta fedeltà di Sergio, la sua attenzione primaria all’intelligibilità del testo d’arrivo. È se mai molto interessante la scelta di tradurre τὰ θεῖα in modo insolito, mantenendo sì l’uso tipico di rendere l’articolo greco col dimostrativo siriano, ma sostituendo poi al più consueto ܙܘܪܘܟܐ (si confronti infra l’indice greco-siriano, e d’altronde poco sopra in questo stesso esempio) l’espressione composita ܙܘܪܘܟܐ ܕܘܚܘܕܐ.

Esempio 5. DN V, 5, 183, 13-17, syr. 29rb.

ܕܘܚܘܕܐ ܙܘܪܘܟܐ ܕܘܚܘܕܐ ܙܘܪܘܟܐ ܕܘܚܘܕܐ ܙܘܪܘܟܐ ܕܘܚܘܕܐ ܙܘܪܘܟܐ ܕܘܚܘܕܐ
ܕܘܚܘܕܐ ܙܘܪܘܟܐ ܕܘܚܘܕܐ ܙܘܪܘܟܐ ܕܘܚܘܕܐ ܙܘܪܘܟܐ ܕܘܚܘܕܐ ܙܘܪܘܟܐ ܕܘܚܘܕܐ
ܕܘܚܘܕܐ ܙܘܪܘܟܐ ܕܘܚܘܕܐ ܙܘܪܘܟܐ ܕܘܚܘܕܐ ܙܘܪܘܟܐ ܕܘܚܘܕܐ ܙܘܪܘܟܐ ܕܘܚܘܕܐ
ܕܘܚܘܕܐ ܙܘܪܘܟܐ ܕܘܚܘܕܐ ܙܘܪܘܟܐ ܕܘܚܘܕܐ ܙܘܪܘܟܐ ܕܘܚܘܕܐ ܙܘܪܘܟܐ ܕܘܚܘܕܐ
ܕܘܚܘܕܐ ܙܘܪܘܟܐ ܕܘܚܘܕܐ ܙܘܪܘܟܐ ܕܘܚܘܕܐ ܙܘܪܘܟܐ ܕܘܚܘܕܐ ܙܘܪܘܟܐ ܕܘܚܘܕܐ

Kai pās mēn aiōn kai chrónos ēx autō, pantōs dē kai aiōnos kai chrónou kai pantōs ōpwsoun ōntos ō proōn ārchē kai aiōtia, kai panta autōu metéchei, kai oudenōs tōn ōntōn āpostatei "kai autōs ēsti prō panton, kai ta panta en autōi sunēstēken", kai āplōs, eī ti ōpwsoun ēstin, en tōi proōnti kai ēsti kai ēpinōeītai kai sōzetai

ogni secolo e ogni tempo [derivano] da Lui. Principio quindi e causa di tutti i secoli, di tutti i tempi e di tutto ciò che esiste è Colui che esisteva per primo, e tutto ciò che esiste possiede una qualche partecipazione da Lui, né [Egli] si allontana affatto da alcuno degli esseri divenuti, e preesiste a tutto e in Lui tutto sussiste^e e, per dirla in sintesi, tutto ciò che esiste, in qualsiasi modo esista, esiste ed è pensato in colui che è primo, e in Lui, inoltre, vive.

L’inizio del periodo greco non ha una vera e propria corrispondenza in siriano dal punto di vista sintattico: esso comprende infatti due principali coordinate, che nel siriano invece vengono spezzate, divenendo la prima proposizione conclusiva del periodo precedente, e la seconda proposizione iniziale del nuovo periodo. Si osserva subito dunque, a livello di macrostruttura, l’intelligente libertà che Sergio si concede nella massima aderenza al senso del testo dionisiano: quando, nel primo esempio da noi presentato, la struttura retorica generale del discorso coinvolgeva l’organizzazione stessa della sintassi, Sergio si era sforzato di mantenerla comprendendone l’importanza; qui invece, poiché Dionigi conferisce alle prime due frasi un rilievo retorico meno spiccato (se paragonato all’esempio precedente), Sergio preferisce, senza cambiare nulla del senso complessivo del discorso, spezzarle e distribuirle in due periodi diversi.

A livello di microstruttura invece, per esempio, l’ordine delle parole greche della prima frase è rigorosamente ricalcato; nella seconda compare semplicemente uno ܕܘܚܘܕܐ aggiuntivo che serve da legame esplicativo col periodo precedente. Il periodo è svolto con una certa indipendenza dal greco, che si distacca troppo dall’ordine sintattico del siriano, presentando la sequenza genitivo-predicativo del soggetto-soggetto, ossia l’inverso di ciò che nella lingua d’arrivo sarebbe naturale, con tanto di

πλησιάζουσι; Καίτοι ἔδει τὰ τῶν μειζόνων ἐκ θεοῦ δωρεῶν μετέχοντα καὶ κρείττονα εἶναι καὶ τῶν λοιπῶν ὑπερέχειν. Ἀλλ' εἰ μὲν ἀνούσια καὶ ἄζωά τις ὑπετίθετο τὰ νοερά, καλῶς ἂν εἶχεν ὁ λόγος.

Tuttavia, forse qualcuno dirà: perché - visto che [28va] Colui-che-è si estende su tutto assai più che la vita, e a sua volta la vita eccede la sapienza e le cose viventi sono da più delle cose che soltanto sono, e di quelle che vivono a loro volta sono da più quelle senzienti, e [da più] di queste ultime, ancora, [sono] quelle razionali - anche rispetto a quelle razionali le menti sono a loro volta migliori, e si dice che sono rivolte a Dio e più vicine a lui? «Ed ecco, dice [...] quelle che ricevono doni migliori da Dio dovrebbero essere migliori e più elevate delle altre». Ma [solo] se si supponesse che le realtà spirituali sono senza *ousia* e senza vita, il ragionamento farebbe bene a esprimersi così.

Il sintagma iniziale καίτοι φαίη τις, molto ricorrente nel trattato a introdurre dialetticamente le obiezioni di un interlocutore immaginario, riceve qui quella che è d'altronde la sua traduzione pressoché costante in tutta la versione di Sergio: ܥܪ ܟܝܘܢܐ ܚܝܢܐ ܕܠܟܐ. Si tratta di una resa non del tutto letterale, ma perfettamente equivalente nel senso, secondo l'abitudine di Sergio che non si piega mai alla traduzione parola per parola laddove essa non produca un effetto naturale nella lingua d'arrivo. L'esigenza di naturalezza coniugata con l'attenzione a ogni dettaglio del testo d'origine presiede anche al prosieguo della traduzione: il genitivo assoluto del greco, inserito nell'interrogativa diretta, viene per primo in greco come in siriano, mediante una traduzione perfettamente equivalente dal punto di vista sintattico, ossia una proposizione introdotta da ܚܘܕܝܢܐܘܝܐ; Il verbo ὑπερεκτεινομένης regge però per *apò koinou* i due complementi oggetti τὴν ζωὴν e τὴν σοφίαν, il che non è possibile al siriano; Sergio ricorre quindi a una soluzione notevole: decide di sdoppiare il verbo, distribuendo l'esatta corrispondenza etimologica tra la prima resa ܡܕܝܢܐܘܝܐ, per cui si mantiene il legame con l'elemento -εκτεινομένης, e la seconda, dove il verbo ܡܕܝܢܐ riprende l'elemento ὑπερ- del greco, con estensione di senso nell'elemento ܡܕܝܢܐܘܝܐ. Arrivato a questo punto, chiusa la subordinata, Sergio ricalca fedelmente tutta la progressione di comparazioni della interrogativa, ma ovviamente mantenendo lo stesso procedimento per cui in siriano viene invertito l'ordine del greco, che presenta il secondo termine di paragone al primo posto: tuttavia, come di consueto, nessun elemento dell'originale è perduto. Si osservi come non vi sia alcun timore, da parte di Sergio, di inserire piccoli avverbi esplicativi, come nel caso del ܡܕܝܢܐܘܝܐ di ܡܕܝܢܐܘܝܐ ܡܕܝܢܐܘܝܐ per tradurre il semplice τῶν ὄντων. Nel periodo successivo, dopo un attacco di decifrazione difficoltosa per via dei guasti meccanici del manoscritto, ritroviamo la resa già osservata nell'esempio precedente, con la radice ܡܕܝܢܐ, per il verbo μετέχω; gli incastri del greco impossibili per il siriano vengono sciolti in sequenze più naturali, per cui ad esempio il complesso τὰ τῶν μειζόνων ἐκ θεοῦ δωρεῶν μετέχοντα viene dipanato nella sequenza ܡܕܝܢܐܘܝܐ ܡܕܝܢܐܘܝܐ ܡܕܝܢܐܘܝܐ è infine istruttivo osservare come Sergio, non facendo diventare

segnati con lettere da *'ōlap* fino a *kap-dōlat*; ora, il primo periodo del testo greco qui esaminato viene spezzato proprio tra due di questi sottoparagrafi. Non è scontata l'ipotesi che si tratti di un errore di traduzione di Sergio: perché dal punto di vista logico, il suo ragionamento è a ben vedere molto più conseguente di quello contenuto nel testo greco tradito. Sta di fatto comunque che egli interpreta la prima unità, che è una protasi di periodo ipotetico, come avente un senso in sé perfettamente compiuto, e la mantiene nel sottoparagrafo *gōmal*, intendendo: «se il *male*²⁶⁹ è in Dio, esso sussiste secondo un'esistenza reale». Invece il senso del greco è più semplicemente: «se il bene è in Dio un'esistenza....». Ciò che segue è poi l'apodosi dello stesso periodo, «allora colui che muti dal bene sarà Dio qualche volta, qualche altra invece no». Quest'ultimo membro del periodo è dislocato in un sottoparagrafo diverso, rendendo il senso complessivo un poco oscuro, a riprova che non sempre la versione di Sergio, come spesso afferma Perczel, aiuta a intendere meglio la bizzarra sintassi dionisiana: il gioco delle fedeltà e dei fraintendimenti tra i due testi è più articolato. Ma appunto di fraintendimento qui si tratta, ed è piuttosto un'eccezione: altrimenti, abbiamo ormai constatato che la tendenza generale di Sergio è quella ad essere molto fedele, ma sempre con estrema intelligenza e una precisa gerarchia di valori (prima di tutto l'intelligibilità e la naturalezza del siriano), al testo originale. Si noti come prosegue il testo, con il ricalco accurato, da parte di Sergio, della posizione di rilievo accordata da Dionigi al dativo *μεθέξει* nel corrispettivo *ܡܝܬܝܘܢܝܘܬܝܗܘܢ*, posto ugualmente all'inizio della frase per mantenergli la stessa importanza; anche l'attacco del periodo, *εἰ δὲ*, viene fedelmente riprodotto dal corrispondente *ܐܝܢ ܕܥܝܢܝܗܘܢ*; invece, come di consueto, l'ordine verbo-complemento oggetto viene invertito, dato che anche in questa occasione tale ordine non è portatore di particolari significati, permettendo così di mantenere maggiore naturalezza al siriano senza danni per la comprensione del testo. Notiamo solo la scelta di coordinare per asindeto *ܘܥܝܢܝܗܘܢ* laddove il greco utilizza il *καὶ* per *καὶ ποτε*; ma in fondo non possiamo essere del tutto sicuri che non si tratti qui di un errore del copista, che potrebbe aver lasciato cadere un *waw*: è necessario sospendere il giudizio, mantenendo a testo la forma asindetica che è comunque plausibile nell'*usus* di Sergio (si veda, nell'esempio 4, la coordinazione tra *ܘܥܝܢܝܗܘܢ* e *ܘܥܝܢܝܗܘܢ*) ma non esprimendo una valutazione definitiva dal punto di vista della tecnica di traduzione.

Da questi esempi, non numerosi ma assai rappresentativi, possiamo comunque trarre già alcune parziali conclusioni.

²⁶⁹ Non il bene, con totale rovesciamento dell'originale! Non ci soffermiamo però in questa sede sulle possibili ragioni di questo così sostanziale mutamento (ragione dottrinale o svista scribale), limitandoci ad analizzare il fraintendimento sintattico.

c. Breve sintesi delle osservazioni sulla tecnica di traduzione di Sergio.

Dai pochi esempi che abbiamo considerato, emerge già molto nettamente una tendenza generale di Sergio traduttore:

1) A livello lessicale (unità minori di traduzione) Sergio sceglie la via della estrema prossimità al testo; ma questa prossimità è caratterizzata sempre dalla massima intelligenza e dall'attenzione a preservare l'intelligibilità alla lingua d'arrivo; egli ricerca spesso degli equivalenti etimologici per i termini che si trova a dover tradurre;

2) analogamente, a livello sintattico (unità maggiori di traduzione), sia la naturalezza del dettato siriano, sia il rispetto del testo greco e la stretta aderenza al suo ritmo sintattico e retorico sono per lui di estrema importanza. A meno che non si presentino casi in cui l'organizzazione retorica del greco porti con sé il senso stesso del testo, come nell'esempio 2, Sergio dà la priorità alla componente della naturalezza, per cui l'aderenza sintattica viene mantenuta finché il siriano la possa sopportare; altrimenti, egli cerca sempre di trovare forme alternative alla sintassi greca che mantengano però intatto in ogni particolare il senso dell'originale: in breve, così come a livello lessicale Sergio si sforza il più delle volte di trovare degli equivalenti etimologici pregnanti, anche a livello sintattico egli ritrova forme della frase che possano equivalere "a calco" a quelle dell'originale, come si osserva alla fine dell'esempio 6.

Essendo quella delineata ai punti 1) e 2) la tendenza generale, i tratti di testo, pur presenti, in cui essa non è rispettata saranno da considerare piuttosto delle eccezioni, di cui di volta in volta bisognerà indagare la motivazione specifica. In generale, vediamo sempre all'opera l'atteggiamento di uno scrittore nei confronti di un lavoro letterario; in nessun caso Sergio si avvicina al testo dionisiano con l'idea di darne una "versione di servizio". Ci si rende conto di come queste conclusioni possano suscitare perplessità, se paragonate con quanto si diceva circa l'eventuale minore dimestichezza di Sergio col siriano che col greco. Bisogna però tenere pur sempre conto dell'evoluzione dell'abilità traduttiva del nostro autore, di cui ci è credibile testimone Hunayn e, insieme a ciò, del fatto che siamo pressoché certi di dover attribuire la versione dionisiana agli anni tardi di Sergio; inoltre, non va dimenticato che Sergio per sua stessa ammissione ha realizzato questa versione con l'ausilio di un collaboratore. E se l'aiuto che costui ha portato all'opera dell'archiatra è stato analogo a quello che, secondo le parole stesse di Sergio, aveva a suo tempo portato Teodoro per Galeno, si tratta allora proprio di una cura al livello dello stile. Resta però difficile capire in quale misura questo livello sia da attribuire al collaboratore Stefano: ci pare tuttavia plausibile ricondurlo in non trascurabile proporzione a quanto sappiamo circa l'evoluzione della padronanza della lingua da parte di Sergio.

III
EDIZIONE E TRADUZIONE DEI *NOMI DIVINI* NELLA VERSIONE DI SERGIO
DI REŠ‘AYNĀ

1. Descrizione del manoscritto

Inauguriamo qui il lavoro di edizione, traduzione e commento di quella versione siriana del *Corpus dionysiaca* che nel 1952 Polycarpe Sherwood propose di attribuire a Sergio di Resh'aynā, con forti argomenti²⁷⁰.

Questa traduzione è conservata in un solo manoscritto. Vergato in un estrangelo molto regolare di forma un poco appiattita, che rivela una mano della fine del VII (secondo Agnes S. Lewis che lo descrisse per la prima volta²⁷¹) o, secondo Stenning nell'appendice al catalogo di Lewis²⁷², dell'VIII secolo, esso proviene dal monastero di S. Caterina del Sinai ed è stato classificato da Lewis come *Sinaiticus Syriacus* 52. Consiste di 119 fogli pergamenei, le cui misure Paul Géhin, misurando i ritrovamenti dell'Ambrosiana, ha calcolato in 300×197²⁷³; essi sono scritti su due colonne, per una media di 38 linee a colonna (da 35 a 39); del tutto privo di scoli, contiene solo poche annotazioni a margine, di mani evidentemente molto posteriori, se non molto recenti: tali note sono state infatti aggiunte soprattutto per rendere più agevole la lettura di vocaboli già resi pressoché illeggibili a causa del deterioramento materiale del ms.; esso è poi mutilo dell'inizio e della fine. Le annotazioni si trovano ai ff:

- BN Syr 42r a destra della colonna a, in basso (ܪܫܝܢܝܢܐ, linea 31);
- 3v, a destra della colonna a, al centro (ܘܢܝܢܝܢܐ, apparentemente riferito a ܪܫܝܢܝܢܐ, le cui prime lettere in effetti si leggono male, linea 17);
- 3v, a destra della colonna a, sempre in basso (ܘܢܝܢܝܢܐ, riferito alla terzultima linea, ma si legge peggio della parola stessa che corregge; in serto);
- 75v, a destra della colonna a, in alto (ܝܪܫܝܢܝܢܐ, linea 5; in serto);
- 90r, a sinistra della colonna a, in alto (ܪܫܝܢܝܢܐ (?) ܘܢܝܢܝܢܐ; in estrangelo);
- 97vb, a sinistra della colonna b, al centro (ܪܫܝܢܝܢܐ, linea 18, in serto)
- 98v, a destra della colonna a, al centro (ܪܫܝܢܝܢܝܢܐ, linea 20, che sembra essere piuttosto una correzione del ms. che dà ܪܫܝܢܝܢܐ; in serto);
- 100v, subito sopra la prima linea della colonna a e poi a destra della medesima in alto (ܪܫܝܢܝܢܝܢܐ, ripetuto due volte - forse da mani diverse? -: riferito alla linea 2; in serto).

Il copista utilizza poi di quando in quando un tipico sistema grafico diversificato per la segnalazione delle citazioni, a seconda che siano bibliche, da Padri (come i misteriosi “Clemente” o, soprattutto, “Ieroteo”) o da avversari con cui Dionigi si pone in polemica. I segni utilizzati sono i tre consueti

²⁷⁰ SHERWOOD 1952.

²⁷¹ LEWIS 1894, 51. Diverse scorrettezze: il numero di fogli (118 invece che 119), le misure, la datazione.

²⁷² LEWIS 1894, 131.

²⁷³ LEWIS 1894, 51 dà 20×19 cm; KAMIL 1970, 153, numero 66[52] dà più correttamente 30×20.

per questo tipo di citazioni, posti ripetutamente accanto a ogni riga per tutta l'estensione di testo occupata dalla citazione: in ordine di apparizione, il primo ha una forma a forcilla puntata < oppure >, il secondo è in tutto simile a una zayin incrociata in senso obliquo da due punti, il terzo è una breve linea orizzontale con un punto sopra e uno sotto ÷ (in altri manoscritti per le citazioni di avversari si trova altrimenti una semplice linea senza punti). Diamo di seguito la lista delle ricorrenze di questi segni e la loro estensione, in questo caso limitatamente a DN:

-Citazioni segnate con < · o · >:

BN Syr 44ra ultime tre linee dx; BN Syr 45ra 2-5, 19-26 dx; BN Syr 46ra 4-9, 31-35 dx; BN Syr 46vb 4-19, 28-35dx; BN Syr 47ra 28, 30-36 dx; BN Syr 47vb 11-14, 31-36 dx; BN Syr 48ra 5-8, 10 sx; BN Syr 48rb 29-34 sx; BN Syr 48va 30-36 dx; 49ra 1-3, 16-24 dx; BN Syr 49va 18-31 dx; BN Syr 50ra 10-13dx; BN Syr 50rb 4-5, 21-22 dx; BN Syr 51ra 16-18, 27-28 dx; 2ra 5-11, 22-25, 31-37 dx; 2rb 1-34 dx; 2va 10-18, 20-31dx; 3rb 27-30 dx; 3va 21-25 dx; 3vb 36-37 dx; 4ra 1-3, 5-10 dx; 9ra 9-20 dx; 9vb 9-14 dx; 13vb 18-21 dx; 17ra 12-15 sx e dx (tranne l. 15 che presenta la forcilla solo a dx), 30-31 dx; 17va 6-8 dx; 17vb 12-14 dx.

-Citazioni segnate con %:

8ra 2-38 dx; 8rb 1-36 dx; 17ra 25-26 dx; 18va 5-20, 23-39 dx; 18 vb 1-13, 15-19, 22-36 dx; 23rb 33-37 dx; 31 va 12-15 dx.

-Citazioni segnate con ÷:

37vb 29-37 dx; 38va ultime cinque linee; 38vb 1-16.

Ricorrono poi delle intestazioni in capo alla pagina, collocate ai seguenti ff. (per tutto il ms.):

BN Syr 378 43v-44r (ⲛⲟⲩⲓⲛⲓⲛⲟⲩ ⲛⲓⲛⲓⲛⲟⲩ ⲛⲓⲛⲓⲛⲟⲩ)

BN Syr 378 49v-50r (ⲛⲟⲩⲓⲛⲓⲛⲟⲩ ⲛⲓⲛⲓⲛⲟⲩ ⲛⲓⲛⲓⲛⲟⲩ)

BN Syr 378 42v-Sin syr. 52 1r (ⲛⲟⲩⲓⲛⲓⲛⲟⲩ ⲛⲓⲛⲓⲛⲟⲩ ⲛⲓⲛⲓⲛⲟⲩ)

6v-7r (ⲛⲟⲩⲓⲛⲓⲛⲟⲩ ⲛⲓⲛⲓⲛⲟⲩ ⲛⲓⲛⲓⲛⲟⲩ)

12v-13r (ⲛⲟⲩⲓⲛⲓⲛⲟⲩ ⲛⲓⲛⲓⲛⲟⲩ ⲛⲓⲛⲓⲛⲟⲩ)

18v-19r (ⲛⲟⲩⲓⲛⲓⲛⲟⲩ ⲛⲓⲛⲓⲛⲟⲩ ⲛⲓⲛⲓⲛⲟⲩ)

24v-25r (ⲛⲟⲩⲓⲛⲓⲛⲟⲩ ⲛⲓⲛⲓⲛⲟⲩ ⲛⲓⲛⲓⲛⲟⲩ)

30v-31r (ⲛⲟⲩⲓⲛⲓⲛⲟⲩ ⲛⲓⲛⲓⲛⲟⲩ ⲛⲓⲛⲓⲛⲟⲩ)

36v-37r (ⲛⲟⲩⲓⲛⲓⲛⲟⲩ ⲛⲓⲛⲓⲛⲟⲩ ⲛⲓⲛⲓⲛⲟⲩ)

42v-43r (ⲛⲟⲩⲓⲛⲓⲛⲟⲩ ⲛⲓⲛⲓⲛⲟⲩ ⲛⲓⲛⲓⲛⲟⲩ)

48v-49r (ⲛⲟⲩⲓⲛⲓⲛⲟⲩ ⲛⲓⲛⲓⲛⲟⲩ ⲛⲓⲛⲓⲛⲟⲩ)

54v-55r (ⲛⲟⲩⲓⲛⲓⲛⲟⲩ ⲛⲓⲛⲓⲛⲟⲩ ⲛⲓⲛⲓⲛⲟⲩ)

60v-61r (ⲛⲟⲩⲓⲛⲓⲛⲟⲩ ⲛⲓⲛⲓⲛⲟⲩ ⲛⲓⲛⲓⲛⲟⲩ)

66v-67r (ܘܠܩܘܫܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ)
 78v-79r (ܘܠܩܘܫܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ)
 84v-85r (ܘܠܩܘܫܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ)
 90v-91r (ܘܠܩܘܫܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ)
 96v-97r (ܘܠܩܘܫܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ)
 102v-103r (ܘܠܩܘܫܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ)
 104v-105r (ܘܠܩܘܫܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ)

I trattati sono disposti nell'ordine DN, CH, MT, EH, Ep.

Recenti recuperi di parte del materiale mancante all'inizio del ms. (trovato nel sesto fascicolo del miscellaneo parigino BN Syr. 378 e in un frammento dell'Ambrosiana di Milano²⁷⁴) permettono di capire che il *corpus* era effettivamente introdotto dal trattato originale di Sergio *Sulla vita spirituale*²⁷⁵, che l'archiatra di Reš'aynā aveva destinato a introdurre gli scritti dionisiani. Il manoscritto del Sinai inizia con DN I, 4 592C; dai ff. 42-54 del ms. della Bibliothèque Nationale (cioè il secondo fascicolo e l'ultimo foglio del primo, poiché il f. 42 è da far seguire al f. 54) si recupera l'inizio di DN insieme ai paragrafi LXIV (dalla terza linea)-CXXIV dell'edizione Sherwood del trattato di Sergio; dal ms. A296inf. dell'Ambrosiana (=Chabot 55) proviene un foglio (f. 86) che va posto prima del f. 43 del BN Syr. 378 e va letto dal *verso* al *recto*. Esso contiene i paragrafi LVI-LXIV dell'edizione Sherwood (solo fino alla seconda linea del LXIV), talché siamo in grado di leggere il trattato di Sergio, così come in origine apparteneva al Sin. Syr. 52, dal paragrafo LVI fino alla fine²⁷⁶.

Infine, nel catalogo dei ritrovamenti recenti nella biblioteca del monastero di santa Caterina, opera della madre Filotea del Sinai²⁷⁷ (ove lo si legga con l'integrazione fondamentale di un ulteriore contributo di Paul Géhin²⁷⁸) si segnala la scoperta di un ulteriore tratto di testo del *Discorso* di Sergio, contenuto in 10 fogli (un quaternione e due fogli singoli): Géhin osserva che «les relevés du catalogue ne permettent pas d'évaluer avec précision la part conservée»²⁷⁹, e così è purtroppo: tuttavia, a quanto pare, l'*incipit* della parte ritrovata (nel foglio segnato dalla m. Filotea come 1r) si ritroverebbe nel paragrafo V; il *desinit* nel XLIX.

²⁷⁴ QUASCHNING-KIRSCH 2000 (e vedere anche PERCZEL 1999, 81 n.3. I due studiosi hanno scoperto i fascicoli indipendentemente uno dall'altro).

²⁷⁵ SHERWOOD, 1960-1961.

²⁷⁶ GÉHIN 2006.

²⁷⁷ PHILOTHÉE DU SINAI 2008.

²⁷⁸ GÉHIN 2009.

²⁷⁹ GÉHIN 2009, 87.

Per quanto riguarda la fine, il ms. sinaitico si interrompe sulle prime parole della sesta Ep.; ma nel 1995 Sebastian Brock ha pubblicato e fornito la riproduzione fotografica di otto frammenti provenienti dalla fine del ms., contenenti altre parti delle ultime Ep.; purtroppo però sono assai danneggiati²⁸⁰.

La traduzione di Sergio contenuta nel manoscritto è quasi del tutto inedita, a eccezione di tre testi brevi ma assai rilevanti:

- a) il primo capitolo di MT, edito da Jean-Michel Hornus nel 1970²⁸¹ con a fronte l'edizione del primo capitolo dell'altra, più tarda traduzione siriana degli scritti areopagitici;
- b) la quarta Ep., integralmente edita e tradotta in inglese da István Perczel nel 2004²⁸²;
- c) e c'è infine il già discusso lavoro di Werner Strothmann sulla *Myron-Weihe*²⁸³ (1978), ossia su EH IV, che deve ancora essere considerato il punto di riferimento principale per un lavoro di edizione del CD.

2. *La tradizione indiretta*

Per quanto attiene alla tradizione indiretta a nostra disposizione riguardo alla traduzione dionisiana di Sergio, le nostre ricerche ci hanno condotto finora a risultati senz'altro ancora molto parziali. Abbiamo tuttavia individuato alcune testimonianze sicure, una per la MT e due per i DN.

- a) Dai DN, si ritrova citato un brano di IV, 27 (173, 20- 174, 3; syr. 24vb) in un ms. londinese la cui mano è attribuita da Wright al secolo IX-X (BM Add. 17191, f. 64r, Wright 864²⁸⁴): il frammento vi si trova presentato come tratto «dagli inni del santo Ieroteo», il che è evidentemente dovuto al contesto del capitolo dionisiano, che insieme a tutto il tratto IV, 18-35 (ossia la digressione sulla natura del male) è presentato come opera di Ieroteo. La collazione di questo brano col testo trasmesso dal Sin syr. 52 è data in apparato.
- b) Sempre dai DN, si trova un brano di IV, 11 (156, 14-19; Syr. 16vb) in una citazione di Isacco di Ninive, contenuta nella omelia 22 della raccolta di Bedjan²⁸⁵.
- c) Dalla MT, infine, si legge un brano citato da Babai il Grande. Il testo è tratto dalla fine del primo e dall'inizio del secondo capitolo di MT (corrispondente a 144, 3-145, 5, syr. 78rab): Babai cita testualmente questo stralcio della traduzione di Sergio nell'introduzione al suo commentario breve

²⁸⁰ BROCK 1995, 101-105, e 227-230 ill. 230-237.

²⁸¹ HORNUS 1970.

²⁸² PERCZEL 2004.

²⁸³ STROTHMANN 1978.

²⁸⁴ WRIGHT 1871, 1013.

²⁸⁵ BEDJAN 1909, 169.

alle *Centurie gnostiche* di Evagrio Pontico. Il testo è conservato in un solo manoscritto, il Vat. Syr. 178 (18rab per il testo che qui ci interessa), ed è edito da Frankenberg nel suo *Evagrius*²⁸⁶. Babai non cita a memoria, ma ha senz'altro davanti a sé una copia del testo: il frammento infatti coincide quasi perfettamente con il testo tradito dal ms. Sin. Syr. 52, tranne che per taluni particolari di grafia delle parole e per un singolo caso un poco più rilevante.

3. *Qualità e leggibilità del manoscritto Sin. Syr. 52: un appunto metodologico*

Il caso del *codex unicus* Sin. Syr. 52 è particolarmente fortunato: è un ottimo manoscritto, a quanto pare quasi privo di errori scribali (anche se talora ci si imbatte in errori anche notevoli), e ciò si può affermare sulla base della sua sorprendente aderenza al testo greco così come è stato ricostruito da Suchla, Ritter e Heil; poiché il ms. siriano, come si diceva, ha una datazione alta, così come la traduzione che esso contiene, il fatto dimostra reciprocamente la qualità del lavoro editoriale moderno, pur non svolto sulla totalità dei manoscritti greci e, evidentemente, l'antichità delle lezioni che gli editori hanno avuto a loro disposizione.

Tuttavia, da un punto di vista metodologico sarebbe sbagliato basarsi sulla forte aderenza della versione sergiana al testo critico greco per sviluppare il confronto tra l'una e l'altro come se la prima derivasse direttamente dal secondo; perché per quanto il nostro attuale testo greco possa essere simile (e di fatto lo è) a quello che Sergio utilizzava, di certo non si trattava dello *stesso* testo. Bisogna dunque essere molto cauti, e trattare due testi così eterogenei (un'edizione critica e un testimone, unico peraltro, ancora inedito) come paralleli e non come se fossero posti in una concatenazione cronologica di causa-effetto. Dato questo parallelismo, si presenteranno tre casi: 1) in quello della stretta vicinanza della versione all'edizione critica dell'originale (talora fino a eleganze etimologiche nella resa) si potrà facilmente concludere, come si diceva, all'antichità della lezione scelta per l'edizione critica moderna: ed è la maggioranza dei casi; 2) in certe situazioni di distacco anche notevole, poi, si può spesso rintracciare una precisa ragione dottrinale per cui Sergio, in base alla sua formazione e alla sua cultura, ha deciso di scrivere qualcosa che non collima con il testo greco di Suchla: in questi casi si può allora supporre che il testo greco utilizzato da Sergio fosse comunque uguale o simile a quello critico moderno, però con riserva perché manca pur sempre la conferma dei fatti; 3) vi sono infine quei casi in cui la divergenza tra greco e siriano è tale da dover sospendere il giudizio, proprio in ragione del parallelismo testuale di cui si è detto: i due testi non avendo punti di contatto cronologico e causale, e in mancanza di ragioni per spiegare la

²⁸⁶ FRANKENBERG 1912, 38-41.

distanza del siriano dal greco, bisognerà evitare una conclusione definitiva. Certo rimane la possibilità di formulare ipotesi circa tendenze specifiche dell'*usus scribendi*, o meglio *vertendi*, di Sergio: la tendenza a rendere i concetti in modo esteso, o semplificato, o perifrastico. Se, dopo uno studio ben più vasto della tecnica di traduzione del nostro autore, si riuscisse a stabilire l'effettiva esistenza di tali tendenze, si potrebbe azzardare di riportare quelle che *sembrano* perifrasi o semplificazioni o ampliamenti di concetti al caso n. 2), ovvero quello in cui si hanno ragioni ben determinate per supporre che il testo greco sottostante fosse più simile all'attuale edizione critica che alla versione sergiana, e che Sergio se ne distaccasse a ragion veduta.

Infine, un problema, comunissimo e frustrante, con cui si ha a che fare lavorando sul Sin. Syr. 52 è, talora, il cattivo stato della pergamena, spesso macchiata, e dell'inchiostro, che in moltissime pagine è pervenuto a un alto grado di consunzione; sì che il lettore ha spesso a che fare con lacune meccaniche in alcuni tratti del testo (soprattutto nelle Ep.). Fortunatamente, non è un caso eccessivamente frequente per DN (i due trattati meno leggibili essendo piuttosto CH ed MT, nella zona centrale del ms.), in cui non più di singole lettere o parole restano illeggibili; inoltre, talvolta non è difficile ricuperarle grazie al prezioso aiuto della lettura a infrarossi o grazie a divinazioni, ci pare, non troppo avventurose.

Convenzioni

[]	Nel siriano, espunzione o segnalazione di lacuna; nella traduzione, integrazione di parole necessaria per l'intelligibilità del discorso.
< >	Integrazione
†	Passo illeggibile a causa di lacune meccaniche
BN	Bibliothèque Nationale Paris Syr. 378
ms.	Sinaiticus Syriacus 52
Bedjan	BEDJAN 1909

I punti diacritici sono conformi al testo manoscritto, salvo dove altrimenti indicato.

Il testo greco, integrato per confronto, è quello dell'edizione critica di Beate Regina Suchla, edito in PTS 33, 107-231. Il testo siriano ne segue la scansione per pagine.

❖❖ ܟܘܠܟܘܢ ܟܘܠܟܘܢ ܟܘܠܟܘܢ ܟܘܠܟܘܢ

❖❖ ܟܘܠܟܘܢ ܟܘܠܟܘܢ ܟܘܠܟܘܢ ܟܘܠܟܘܢ ܟܘܠܟܘܢ ܟܘܠܟܘܢ ܟܘܠܟܘܢ

❖ ❖ ❖ ❖ ܟܘܠܟܘܢ ܟܘܠܟܘܢ ܟܘܠܟܘܢ ܟܘܠܟܘܢ ܟܘܠܟܘܢ

ܟܘܠܟܘܢ ܟܘܠܟܘܢ ܟܘܠܟܘܢ ܟܘܠܟܘܢ ܟܘܠܟܘܢ ܟܘܠܟܘܢ ܟܘܠܟܘܢ ܟܘܠܟܘܢ

ܟܘܠܟܘܢ ܟܘܠܟܘܢ ܟܘܠܟܘܢ ܟܘܠܟܘܢ ܟܘܠܟܘܢ ܟܘܠܟܘܢ ܟܘܠܟܘܢ ܟܘܠܟܘܢ

ܟܘܠܟܘܢ ܟܘܠܟܘܢ

(107.) ΤΩΙ ΣΥΜΠΡΕΣΒΥΤΕΡΩΙ ΤΙΜΟΘΕΩΙ ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ

Ο ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΣ ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ

<I>

<1> Nūn dē, ō makāriē, metā tās theologikās ūpotypōseis epī tēn tōn theiōn onomatōn anāptuxin, ōs ēfiktōn, meteleūsōmai. Ἐστω δὲ καὶ νῦν ἡμῖν ὁ τῶν λογίων θεσμὸς προδιωρισμένος τὸ τὴν ἀλήθειαν ἡμᾶς

Discorso primo, sulle denominazioni divine.

I. Capitolo primo, [che funge da] proemio, sul discorso divino e sullo scopo del trattato.

Al prete, mio collega, Timoteo: da Dionigi prete, salve.

1. Ormai, o beato, dopo le *Posizioni sul discorso divino*, io passo, per quanto possibile, alle spiegazioni delle denominazioni divine. Sia dunque da noi, anche qui, prima definita la legge dei libri divini, che mostra la verità

delle cose che sono dette su Dio *non secondo la persuasione della sapienza umana ma secondo la dimostrazione^a* della potenza che muoveva lo spirito di coloro che ci parlarono di Dio, grazie alla quale siamo anche congiunti, **[53va]** ineffabilmente e incomprendibilmente, con le cose che non si dicono né si comprendono, secondo un'unione che è migliore della nostra facoltà razionale e alla nostra operazione intellettuale. Per dirla in breve, dunque, non bisogna in nessun caso osare dire né pensare alcunché, della divinità nascosta e che sta al di sopra di tutte le nature, eccetto quelle cose che divinamente ci furono annunciate dalla dottrina divina. In effetti, solo a Lei attribuiremo la conoscenza più alta di tutto dell'Essenza superiore a qualsiasi ragione, a qualsiasi mente e a qualsiasi natura che è, tendendo tanto più verso l'alto quanto più ci è concesso

.
[53vb]
[54ra]

(109.) θεαρχικῶν λογίων ἀκτίς, πρὸς τὰς ὑπερτέρας αὐγὰς τῆ περι τὰ θεῖα σωφροσύνη καὶ ὀσιότητι συστελλομένους. Καὶ γὰρ εἴ τι δεῖ τῆ πανσόφῳ καὶ ἀληθεστάτῃ θεολογία πείθεσθαι, κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἐκάστου τῶν νοῶν ἀνακαλύπτεται τὰ θεῖα καὶ ἐποπτεύεται τῆς θεαρχικῆς ἀγαθότητος ἐν σωστικῇ δικαιοσύνη τῶν ἐν μέτρῳ τὴν ἀμετρίαν θεοπρεπῶς ὡς ἀχώρητον ἀποδιαστελλούσης. Ὡσπερ γὰρ ἄληπτα καὶ ἀθεώρητα τοῖς αἰσθητοῖς ἐστι τὰ νοητὰ καὶ τοῖς ἐν πλάσει καὶ τύπῳ τὰ ἀπλᾶ καὶ ἀτύπῳ, τοῖς τε κατὰ σωμάτων σχήματα μεμορφωμένοις ἢ τῶν ἀσωμάτων ἀναφῆς καὶ ἀσχημάτιστος ἀμορφία, κατὰ τὸν αὐτὸν τῆς ἀληθείας λόγον ὑπέρεκειται τῶν οὐσιῶν ἢ ὑπερούσιος ἀπειρία καὶ τῶν νοῶν ἢ ὑπὲρ νοῦν ἐνότης. Καὶ πάσαις διανοίαις ἀδιανόητόν ἐστι τὸ ὑπὲρ διάνοιαν ἔν, ἄρρητόν τε λόγῳ παντὶ τὸ ὑπὲρ λόγον ἀγαθόν, ἐνάς ἐνοποιὸς ἀπάσης ἐνάδος καὶ ὑπερούσιος οὐσία καὶ νοῦς ἀνόητος καὶ λόγος ἄρρητος, ἀλογία καὶ ἀνοησία καὶ ἀνωθυμία κατὰ μηδὲν τῶν ὄντων οὐσα καὶ αἴτιον μὲν τοῦ εἶναι πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μὴ ὄν ὡς πάσης οὐσίας ἐπέκεινα καὶ ὡς ἂν αὐτὴ περι ἑαυτῆς

287
288 ms.

il raggio delle parole riguardanti il principio della divinità, così che scrutiamo gli splendori che ci sono superiori raccogliendoci con la santità e la pietà che [si devono manifestare] nei confronti della scienza su Dio. Bisogna infatti che obbediamo al discorso divino, vero e sapiente, in tutto ciò su cui ci ammaestra, [cioè] che secondo la misura di ciascuno degli esseri divenuti sono rivelate e conosciute **[53vb]** le cose della “casa di Dio”, in quanto la bontà del principio della divinità, secondo una giustizia vivificante, separa, come si conviene a Dio, l’incommensurabilità dell’infinità dalle cose che esistono secondo il numero e secondo la limitazione. Come infatti non sono comprensibili e visibili per i sensi le cose che sono conoscibili con l’intelletto, né, d’altra parte, alle cose che sono secondo la forma e l’impronta sono manifeste quelle semplici, non plasmate e prive d’impronta, né, d’altronde, per le cose la cui forma si dà in figure corporee è comprensibile l’infermità intoccabile e senza figura degli incorporei; del pari, secondo il modo vero, superiore a tutte le *ousiai* è l’infinità più alta di tutte le nature, e più alta di tutti gli intelletti è l’unione più alta di ogni mente e non è compreso mai da tutte le coscienze Lui che è Uno al di sopra di tutte le coscienze, e tutte le parole non lo esprimono, Lui che è Bene al di sopra di tutte le parole. **[54ra]** Infatti è l’uno che è unificatore di tutto ciò che è uno, e natura che è al di sopra di tutte le nature, e mente che non è conosciuta e parola che non è detta, e non è parola, d’altronde, né conoscenza né denominazione, ed è, ma [non è] nessuna delle cose che sono, e pur essendo causa dell’essere di tutto, Egli stesso non è, in quanto è al di là di tutte le nature o come Egli stesso riguardo a sé

svelerà perfettamente e intelligentemente.

2. Su questa divinità, dunque, nascosta e più alta di ogni natura, come dicemmo, è necessario non osare dire né pensare alcunché, eccetto le cose che divinamente ci furono annunciate dalle parole divine. Infatti, come conformemente alla bontà essa svelò di sé nei libri santi, anche il concetto e la *theoria* di cosa essa sia è senza conoscenza per tutti gli esseri divenuti, in quanto è separata da tutti, in superiorità a tutti, per sua propria essenza. Perciò tu trovi che molti dei santi che parlarono di essa, non soltanto [54rb] la celebrano come invisibile e infinita, ma anche la dicono incomprensibile e imperscrutabile, in quanto non v'è assolutamente traccia di qualcosa che abbia potuto mai transitare alla sua infinità nascosta. Non per questo, tuttavia, non vi è più partecipazione in assoluto del Bene primo con alcuno degli esseri divenuti, ma pur permanendo saldamente in sé stesso, esso fa splendere il suo raggio, più alto di tutte le nature, su ognuno degli esseri divenuti, conformemente alla propria bontà secondo la misura degli splendori dell'[essere divenuto che ne partecipa]; e attrae verso l'alto alla conoscenza comprensibile di Lui, alla partecipazione a Lui, alla verso la somiglianza a Lui possibile a tutti gli intelletti (*hawne*) divini, quelli che, come è loro lecito, e come si addice ai santi, si tendono verso di Lui senza ergersi impossibilmente verso l'altezza che è superiore alla manifestazione, che è loro donata in modo proporzionato e, d'altra parte, non scivolano nella caduta verso la bassezza per il languore che [attira] verso il peggio, ma [54va] saldamente e senza deflettere si tendono verso la manifestazione, [verso quella] soltanto che rifulge su di loro

כּוֹסֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן
 כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן
 כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן
 כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן
 כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן
 כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן
 כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן
 כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן
 כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן
 כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן
 כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן
 כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן
 כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן
 כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן
 כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן
 כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן
 כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן
 כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן
 כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן כִּפְּזֵי יַיִן

(111.) ἑλλάμψεων ἔρωτι μετ' εὐλαβείας ἱεραῶς σωφρόνως τε καὶ ὀσίως ἀναπτερουμένοις.

^{<3>} Τούτοις ἐπόμενοι τοῖς θεαρχικοῖς ζυγοῖς, οἱ καὶ τὰς ὅλας διακυβερνώσι τῶν ὑπερουρανίων οὐσιῶν ἀγίας διακοσμῆσεις, τὸ μὲν ὑπὲρ νοῦν καὶ οὐσίαν τῆς θεαρχίας κρούφιον ἀνεξερευνητοῖς καὶ ἱεραῖς νοδὸς εὐλαβείαις, τὰ δὲ ἄρρήτα σώφρονοι σιγῇ τιμῶντες, ἐπὶ τὰς ἐλλαμπούσας ἡμῖν ἐν τοῖς ἱεροῖς λογίοις αὐγὰς ἀνατεινόμεθα. Καὶ πρὸς αὐτῶν φωταγωγοῦμεθα πρὸς τοὺς θεαρχικοὺς ὕμνους ὑπ' αὐτῶν ὑπερκοσμίως φωτιζόμενοι καὶ πρὸς τὰς ἱεραῶς ὕμνολογίας τυπούμενοι πρὸς τὸ καὶ ὄραν τὰ συμμέτρως ἡμῖν δι' αὐτῶν δωρούμενα θεαρχικὰ φῶτα καὶ τὴν ἀγαθοδότιν ἀρχὴν ἀπάσης ἱεραῶς φωτοφανείας ὕμνεϊν, ὡς αὐτὴ περὶ ἑαυτῆς ἐν τοῖς ἱεροῖς λογίοις παραδédωκεν. Οἷον, ὅτι πάντων ἐστὶν αἰτία καὶ ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ ζωὴ καὶ τῶν μὲν ἀποπιπτόντων αὐτῆς ἀνάκλησις τε καὶ ἀνάστασις, τῶν δὲ πρὸς τὸ τοῦ θεοειδοῦς παραφθαρτικὸν ἀπολισθησάντων ἀνακαινισμὸς καὶ ἀναμόρφωσις, τῶν δὲ κατὰ τινα σάλον ἀνίερων παρακινουμένων ἴδρουσις ἱερὰ καὶ τῶν ἐστηκότων ἀσφάλεια καὶ τῶν ἐπ' αὐτὴν ἀναγομένων ἀνατακτικὴ χειραγωγία καὶ τῶν φωτιζομένων

e con tutta la castità santa volano con pietà e perfezione verso l'amore proporzionato della luce che si sporge verso di loro.

3. Sottomettendoci dunque a quelle sante usanze che dirigono anche tutte le schiere sante delle *ousiai* sovracelesti, onoreremo con un pio silenzio colui che è ineffabile. E celebreremo ciò che è nascosto ed è al di sopra di ogni mente e al di sopra di ogni natura del principio della divinità, con la castità santa e imperscrutabile dell'intelletto e ci tenderemo verso i raggi che ci sono manifestati nell'insegnamento delle parole divine, e dai quali noi siamo illuminati alle lodi divine, in quanto viene fatta rifulgere da essi su di noi la luce sovramondana e ci è impresso il sigillo, secondo il discorso santo, della lode, sì che potremo vedere le luci della divinità principale, quelle che ci sono donate per mano Sua secondo la misura di ciò che ci occorre. E la celebreremo **[54vb]** come donatrice dei beni capitali di tutte le manifestazioni della luce santa, come essa stessa disse e tramandò di sé ai santi negli insegnamenti divini. Per esempio tramandò che è Causa di tutto e principio di tutto ciò che esiste, ousia, vita, e poi chiamata e risuscitazione di coloro che erano decaduti da lei; e rinnovamento e riforma di coloro che deviano verso la corruzione del loro aspetto divino; e santo stabilimento di coloro che in agitazioni turpi si e si agitano; così infatti è anche stabilità di coloro che stanno, e di coloro che vengono esaltati verso di lei è guida²⁸⁹ elevatrice; e ancora è splendore di coloro che vengono illuminati e compimento

²⁸⁹ A questo termine corrisponde in siriano ܩܘܣܝܐ ܕܥܘܣܝܐ, ossia letteralmente “che stende la mano”, a tradurre letteralmente il corrispettivo greco χειραγωγία.

.פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו
 פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו
 פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו
 פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו
 פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו
 פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו
 פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו
 פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו
 פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו
 פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו פלפולתו

(112.) ἔλλαμψις καὶ τῶν τελουμένων τελεταρχία καὶ τῶν θεουμένων θεαρχία καὶ τῶν
 ἀπλουμένων ἀπλότης καὶ τῶν ἐνιζομένων ἐνότης, ἀρχῆς ἀπάσης ὑπερουσίως
 ὑπεράρχιος ἀρχὴ καὶ τοῦ κρυφίου κατὰ τὸ θεμιτὸν ἀγαθὴ μεταδότις καί, ἀπλῶς εἰπεῖν,
 ἢ τῶν ζώντων ζωὴ καὶ τῶν ὄντων οὐσία, πάσης ζωῆς καὶ οὐσίας ἀρχὴ καὶ αἰτία διὰ τὴν
 αὐτῆς εἰς τὸ εἶναι τὰ ὄντα παρακτικὴν καὶ συνοχικὴν ἀγαθότητα.

≤4> Ταῦτα πρὸς τῶν θείων λογίων μεμνήμεθα. Καὶ πᾶσαν, ὡς εἰπεῖν, τὴν ἱερὰν τῶν
 θεολόγων ὑμνολογίαν εὐρήσεις πρὸς τὰς ἀγαθοουργοὺς τῆς θεαρχίας προόδους
 ἐκφαντορικῶς καὶ ὑμνητικῶς τὰς θεωνυμίας διασκευάζουσιν. Ὅθεν ἐν πάσῃ σχεδὸν
 τῇ θεολογικῇ πραγματείᾳ τὴν θεαρχίαν ὀρῶμεν ἱερῶς ὑμνουμένην ὡς μονάδα μὲν καὶ
 ἐνάδα διὰ τὴν ἀπλότητα καὶ ἐνότητα τῆς ὑπερφυοῦς ἀμερείας, ἐξ ἧς ὡς ἐνοποιοῦ
 δυνάμεως ἐνιζόμεθα καὶ τῶν μεριστῶν ἡμῶν ἕτεροτήτων ὑπερκοσμίως
 συμπτυσομένων εἰς θεοειδῆ μονάδα συναγόμεθα καὶ θεομίμητον ἔνωσιν, ὡς

²⁹⁰ פל: פל BN.

di tutte le cose che sono rese compiute, principio della divinità di tutte le cose che diventano divine, semplicità delle cose che vengono rese semplici, unione delle cose che vengono unite, e principio di tutti i principi, essendo superiormente al di sopra di ogni principio di principi; e comunicatrice dei beni che si accompagnano alla sua Interiorità come occorre a coloro che ne partecipano e, per dirla in generale, vita di coloro che vivono e natura dell'essere e principio e causa di ogni vita e di tutte le nature [BNSyr **42ra**] a motivo della bontà che fece venire all'essere tutto ciò che è e ve lo mantiene affinché sussista.

4. Queste [cose] dunque apprendemmo dai libri divini. E trovi che, per così dire, tutta la celebrazione santa di coloro che parlano di Dio predispose celebrativamente e misticamente le denominazioni divine in base alle potenze operatrici di beni dell'operazione del principio della divinità. Perciò in quasi tutta l'opera della dottrina divina, noi vediamo che il principio della divinità è confessato così [...] ²⁹¹, come “uno” e come “lui solo uno”, e questo a causa della semplicità e dell'unità proprie della sua superiore indivisione, dalla quale come da una potenza unificatrice noi siamo unificati, essendo ricongiunta da lei in modo eccellente la nostra divisa alterità, veniamo raccolti in un'unicità simile a Dio, e inoltre in un'unione a lui rassomigliante. E poi come

²⁹¹ In questa posizione si trovava un avverbio purtroppo illeggibile. Abbiamo ipotizzato un'estensione della lacuna meccanica ammontante a 4 lettere.

Trinità, a motivo dell'evidenza triipostatica della fecondità più alta di tutte le nature dalla quale anche *deriva ogni paternità* [42rb] *che è in cielo e sulla terra*; e poi come causa di tutto ciò che esiste poiché tutto è venuto all'essere a motivo della sua bontà creatrice di nature; ed [è] poi [celebrata come] sapiente e buona perché tutti gli esseri divenuti, quelli che hanno conservato senza corruzione i movimenti naturali della loro creazione, sono da essa stati colmati di divino equilibrio melodico e di santo splendore di gloria. Inoltre la divinità s'è fatta natura: [è celebrata dunque] anche [come] amante degli uomini in modo efficace ed eccellente, poiché in una delle sue ipostasi davvero prese parte in comunione a tutte le cose che ci sono proprie: in quanto chiama a sé e solleva e innalza la bassezza della nostra umanità; da essa dunque ineffabilmente fu composto il semplice Gesù. Ed egli che è eternamente esistente assunse un'estensione temporale, e fu all'interno della nostra natura egli che è al di là di tutti gli ordini che sono in tutte le nature in quanto possiede anche la stabilità delle proprietà della sua essenza senza mutamento e senza confusione. Quelle dunque, con altre luci manifestate da Dio, in modo coerente alle parole divine ci trasmise misticamente la tradizione [42va] nascosta dei nostri maestri

:כָּוֵן כָּוֵן
 כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן
 כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן כָּוֵן
 כָּוֵן
 כָּוֵן
 כָּוֵן
 כָּוֵן

(114.) ἐκφαντορικῶς ἡμῖν ἔδωρήσατο, ταῦτα καὶ ἡμεῖς μεμνήμεθα νῦν μὲν ἀναλόγως ἡμῖν διὰ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων τῆς τῶν λογίων καὶ τῶν ἱεραρχικῶν παραδόσεων φιλανθρωπίας αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ καὶ τοῖς οὐσι τὰ ὑπερούσια περικαλυπτούσης καὶ μορφᾶς καὶ τύπους τοῖς ἀμορφώτοις τε καὶ ἀτυπώτοις περιτιθείσης καὶ τὴν ὑπερφυῆ καὶ ἀσχημάτιστον ἀπλότητα τῇ ποικιλίᾳ τῶν μεριστῶν συμβόλων πληθυσούσης τε καὶ διαπλαττούσης. Τότε δέ, ὅταν ἄφθαρτοι καὶ ἀθάνατοι γενώμεθα καὶ τῆς χριστοειδοῦς καὶ μακαριωτάτης ἐφικώμεθα λήξεως, «πάντοτε σὺν κυρίῳ» κατὰ τὸ λόγιον «ἐσόμεθα» τῆς μὲν ὄρατῆς αὐτοῦ θεοφανείας ἐν πανάγνοις θεωρίαις ἀποπληρούμενοι φανοτάταις μαρμαρυγαῖς ἡμᾶς περιουγαζούσης ὡς τοὺς μαθητὰς ἐν ἐκείνῃ τῇ θειοτάτῃ μεταμορφώσει, τῆς δὲ

c. 1 Ts 4, 17

divini, cose a cui anche noi ci atteniamo. Ora dunque la misericordia della dottrina divina e la tradizione superiore dei santi tramite i veli divini, secondo la nostra misura, ci nasconde nelle cose che sono percepite quelle che sono conosciute, e in quelle che sono quelle che sono al di sopra della natura, in quanto pone a motivo di noi sigillo e forme alle cose che sono senza sigillo e senza forme, e compone e moltiplica, attraverso la varietà dei simboli divisi, la semplicità superiore che è, al di sopra di tutte le nature, senza figura e senza forma. Ma quando saremo immortali e incorruttibili, allora entreremo anche nell'ordinamento beato che è assimilato a Cristo, *essendo sempre con nostro Signore*^c, come dice la Voce vivente, ed essendo anche colmati, con rivelazioni pure in tutto, dalla manifestazione visibile del nostro Dio, allorché essa risplenderà su di noi con dei raggi fulgidi, allo stesso modo che sui discepoli in quella sua metamorfosi divina che [avvenne] sul monte.

Ora, del dono superiore della sua luce intelligibile noi parteciperemo con una mente (*madd'o*) spirituale e [42vb] impassibile; e saremo mescolati nella sua unione più alta di ogni mente (*madd'o*) con i movimenti beati e inafferrabili dei raggi, fulgidi al di sopra di ogni cosa, dell'elemento spirituale (*ruhonuto*) della nostra mente (*madd'an*), che è plasmato divinamente a divina somiglianza degli intelletti (*hawne*) che stanno al di sopra del cielo. La Verità delle parole divine dice infatti che noi saremo *come degli angeli* e dei *figli di Dio*, [noi] che siamo *figli della risurrezione*^d. Ora infatti per quanto possiamo utilizziamo simboli che si addicono alle parole divine, e ci tendiamo a partire da quelli, secondo la nostra misura, anche verso la verità semplice e unita delle visioni intelligibili e divine. E dopo tutta la conoscenza delle forme divine dell'essere in senso principale [ottenibile] secondo la nostra misura intellettuale (*b-hawno*), metteremo a riposo e faremo cessare le nostre operazioni spirituali e ormai siamo mossi, secondo quanto ci è dato, verso lo splendore superiore a tutte le nature, nel quale dimorano fin dal principio, sovraineffabilmente, tutti i limiti di tutte le conoscenze: splendore che non è oggetto possibile di pensiero, né di discorso né ancora, assolutamente, di intellezione o di intelligenza, [Sin syr. **Ira**] poiché esso è esterno a tutto ed è al di sopra di ogni intelligibilità, e in esso fin da principio sono contenuti, insieme alle nature, tutti i limiti di tutte le potenze e di tutte le conoscenze che sono in natura, essendo la sua Presenza superiore grazie a una potenza che non è contenuta da nulla, neppure da tutti gli intelletti che stanno al di sopra di ogni cielo. Se è vero infatti che tutte le conoscenze sono [conoscenze] delle nature che sono, e perciò in esse [conoscenze] stanno anche i loro limiti, è chiaro che colui che è al di là di tutte le nature è lontano e esterno anche da tutte le conoscenze.

5. Ma se esso è superiore e remoto da ogni parola e da tutte le conoscenze e

da ogni mente e, per dirla in sintesi, è più alto di tutte le *ousiai*, contiene tutto, regge tutto, precede tutto ed è lontano da tutto ed è, insomma, incomprendibile a chiunque, e non cade sotto i sensi né sotto il pensiero né sotto l'opinione, non ha denominazione, non è detto né percepito né concepito, come mai è un trattato *sulle* [1rb] *denominazioni divine* quello che qui sta venendo scritto da noi, dato che si sta dimostrando che la divinità più alta di tutte le nature è senza nome e senza denominazione? Tuttavia, come dicemmo quando scrivevamo *sui fondamenti del discorso divino*, Colui che è uno, inintelligibile, più alto di tutte le nature, Bene in sé, che è per così dire Trinità e Uno, eguale nell'Essenza ed eguale nella Bontà, è impossibile a intendersi e a dirsi. Ma anche le partecipazioni delle schiere unite a Dio delle potenze sante, quelle che, sia che si debba denominarle movimenti intellettuali sia che [le si chiami] mescolanze spirituali, furono unite con la bontà superiore a tutte le manifestazioni e più alta di tutte le conoscenze, anche quelle sono incomprendibili e inintelligibili, e sono di coloro soltanto che al di sopra della conoscenza propria degli angeli furono stimati degni di esserne gli annunciatori. A queste dunque vengono uniti, al modo degli angeli, come è possibile, gli intelletti mondi simili a Dio, quando riposeranno [1va] e cesseranno da ogni movimento di operazione intellettuale: ed è questa

l'unione degli intelletti che vengono divinizzati con la luce che è al di sopra della loro divinità²⁹², che essi celebrano in modo appropriato mediante la separazione²⁹³ della sua eminenza, che è al di sopra di tutte le nature; e poiché splendettero di essa [luce], veramente e superiormente, e brillarono in virtù della loro unione beata con essa, celebrarono che è la causa di tutte le nature non essendo alcuna cosa, in quanto è alta, separata e esterna a tutto quanto. Cosa dunque sia il principio della divinità più alto di tutte le *ousiai*, cioè la superiorità d'essenza dell'eccellenza della Bontà, non come ragione né come potenza né come mente, né come vita né ancora come *ousia* alcuna ci è dato di celebrare: nemmeno ad alcuno, perfino, di coloro che, al di sopra di tutta la verità, sono amanti della verità. Ma confessano che è così in quanto esterna a ogni potenza, movimento, vita, fantasia, opinione, denominazione, ragione, intellesione, pensiero, *ousia*, natura, stato, stabilità, [1vb] quiete, unione, limite e infinità e, inoltre, è superiormente separata e remota da tutte le nature che sono come sono. Poiché però, in quanto sostanza specifica della Bontà, è causa del venire ad essere di tutto ciò che esiste, la provvidenza divina del principio della divinità dev'essere celebrata da tutti coloro di cui è causa. Perché tutto quanto esiste in lei e a motivo di lei, ed *essa è prima di tutto e in lei tutto sussiste*^e, e perché era portatrice all'essere e sussistenza di tutto, e tutto ciò che esiste la desidera: le nature razionali e intellettuali tuttavia la desiderano in maniera intellettuale, invece quelle al disotto di esse in maniera sensibile, e quelle ancora più in basso la desiderano con un movimento di animale o per una virtù naturale e

²⁹² Si noti l'importante aggiunta da parte di Sergio del suffisso possessivo: la luce sta al di sopra della divinità, sì, ma nello specifico di quella degli angeli, come a dire che in effetti né la divinizzazione né tantomeno l'unione assimilano in modo indifferenziato alla divinità suprema, rispetto alla quale la creatura, sia pure la più alta, rimane subordinata.

²⁹³ Equivalente tecnico, nel siriano di Sergio, di ἀφάρεσις: cfr. anche MT II, 145, 8- 78va; III, 147, 16.18- 79rb; 150, 5.6.8- 80ra.

costante della loro sostanza.

6. Sapevano queste cose dunque i santi che parlano della divinità e perciò celebrarono che è senza denominazione - pur nominando con ogni denominazione lei che è senza denominazione - sull'esempio del [passo] dove dicono che il principio della divinità, in una [2ra] delle visioni mistiche della manifestazione simbolica, rimproverò colui che le aveva detto: *mostrami com'è il tuo nome*^f. Ragion per cui è come se lo allontanasse da tutta la conoscenza delle denominazioni divine, quando dice: *perché chiedi del mio nome?*^g *Ché è mirabile*^h. O forse che quello non è un nome mirabile, dato che è *al di sopra di tutti i nomi*ⁱ il fatto che non abbia nome, e che *fu superiore al di sopra di ogni nome che si nomini, sia in questo secolo che nel secolo a venire*^j? La chiamarono tuttavia con ogni denominazione, come quando la introducono ancora nell'atto di dire: *Io sono colui che sono*^k, e inoltre vita, luce, Dio, verità, e come [in] ogni [passo] in cui quei sapienti in Dio nominano con tutte le denominazioni la causa di tutto a partire da tutte le cose di cui è causa; cioè come bene, come giusto, come saggio, come amato, come Dio degli dèi, come Signore dei signori, come Santo dei santi, come "Colui-che-è-[2rb]in-eterno", come causa dei secoli, come datore di vita, e ancora come sapienza, come mente, e poi come ragione, come

conoscitore in quanto possiede fin da principio tutti i depositi di tutte le conoscenze, come potente, come Re dei re, come Antico dei giorni, come non soggetto a invecchiamento né a mutamento, e inoltre come salvezza, come giustizia, come santificazione, come rifugio (*beit guso*)¹, come superiore, nella sua grandezza, a tutto e come [parlante] *nella voce del discorso sottile*^m. Ma dicono che si trova anche negli intelletti, nelle anime, nei corpi, e in cieli e in terra, e insieme il medesimo e in un solo modo dentro il mondo, nel mondo e al di là del mondo e, ancora, al di sopra del cielo e al di sopra delle nature; e lo chiamano poi sole, stella, fuoco, acqua, venti, rugiada e nuvola, e anche pietra e roccia, e ancora tutto ciò che è, eppure nulla di ciò che esiste.

7. Così dunque alla causa di tutto che è [2va] al di sopra di tutto si addicono entrambe le cose: il fatto di essere affatto priva di denominazione e, d'altronde, il fatto che è denominata con tutti i nomi di tutto ciò che esiste, sì che si troverà che essa regna su tutto e in lei si trova tutto in quanto sospende (tutto) a sé come alla causa, al principio e al limite di tutto; e ancora che, come dice la voce vivente, essa sarà *tutto*

*in tutto*ⁿ e si celebrerà secondo verità che essa è istitutrice di tutto, esistenziatrice, perfezionatrice, reggitrice di tutto, e ancora conservatrice e nutrice e convertitrice di tutto a se stessa, ed è tali cose in quanto unita con tutto senza [esserne] trattenuta, ed esterna e separata da tutto senza cedimento; poiché non soltanto è causa reggitrice di tutto e della vita e della compiutezza del [tutto], sì che in base a tali [proprietà] solamente o a un'altra [manifestazione di] provvidenza la si denomini Bontà più alta di tutte le denominazioni; ma la perfezione delle sue provvidenze, essa che è anche Una e causa di tutto, precontenne tutto in modo universale e illimitato, con benefici. Perciò è adeguato che sia celebrata e denominata a partire da tutte le nature.

8. E per questo motivo i santi che parlano di lei non la celebrano solo con quelle denominazioni **[2vb]** divine che ricevettero dalle provvidenze particolari o da quelle universali o da coloro sui quali vengono quelle provvidenze, ma la denominano con le loro santità anche a partire da altre cose che in visioni, ovviamente divine, erano rivelate o risplendevano in altro modo sugli iniziati ai misteri della rivelazione o sui profeti. Così in base a svariate cause e potenze denominavano la Bontà più alta di tutte le manifestazioni e di tutti i nomi e le attribuivano tipi e forme o di uomini o di fuoco o di girasole, e poi ne parlano nelle loro celebrazioni in termini di occhi, orecchie, capelli, volto, mani, ali, braccia, spalle,

.כְּחֵסֶה יִסְתָּר מִן הַיָּד הַזֹּאת * וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת * וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת *
 וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת * וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת * וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת *
 וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת * וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת * וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת *
 וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת * וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת * וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת *
 וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת * וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת * וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת *
 וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת * וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת * וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת *
 וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת * וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת * וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת *
 וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת * וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת * וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת *
 וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת * וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת * וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת *
 וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת * וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת * וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת *
 וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת * וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת * וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת *
 וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת * וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת * וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת *
 וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת * וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת * וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת *
 וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת * וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת * וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת *
 וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת * וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת * וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת *
 וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת * וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת * וְיִשְׁמַר מִן הַיָּד הַזֹּאת *

(121.) ὀπίσθια καὶ «πόδας» ὑμνοῦσιν. Στεφάνους τε καὶ θώκους καὶ ποτήρια καὶ κρατῆρας αὐτῇ καὶ ἄλλα ἄττα μυστικὰ περιπλάττουσι, περὶ ὧν ἐν τῇ Συμβολικῇ θεολογίᾳ κατὰ δύναμιν ἐροῦμεν. Nūn δέ, ὅσα τῆς παρουσίας ἐστὶ πραγματείας, ἐκ τῶν λογίων συναγαγόντες καὶ ὡσπερ τινὶ κανόνι τοῖς εἰρημένοις χρώμενοι καὶ πρὸς αὐτὰ σκοποῦντες ἐπὶ τὴν ἀνάπτυξιν τῶν νοητῶν θεωνυμιῶν προῖωμεν καί, ὅπερ ἀεὶ κατὰ πᾶσαν ἡμῖν θεολογίαν ὁ ἱεραρχικὸς θεσμὸς ὑφηγεῖται, θεοπτικῇ διανοίᾳ τὰς θεοφανεῖς ἐποπτεύσωμεν, κυρίως εἰπεῖν, θεωρίας καὶ ὧτα ἱερὰ ταῖς τῶν ἱερῶν θεωνυμιῶν ἀναπτύξεσι παραθώμεθα τοῖς ἀγίοις τὰ ἅγια κατὰ τὴν θείαν παράδοσιν ἐνιδρύνοντες καὶ τῶν ἀμύστων αὐτὰ γελώτων καὶ ἐμπαιγμῶν ἐξαιρούμενοι, μᾶλλον δὲ αὐτούς ἐκείνους, εἶπερ ὄλως εἰσὶ τοιοῦδε τινὲς ἄνθρωποι, τῆς ἐπὶ τούτῳ θεομαχίας ἀπολυτρούμενοι. Σοὶ μὲν οὖν ταῦτα φυλάξαι χρεῶν, ὦ καλὲ Τιμόθεε, κατὰ τὴν ἱερωτάτην ὑφήγησιν καὶ μήτε ῥητὰ μήτε ἔκφορα τὰ θεῖα ποιεῖν εἰς τοὺς ἀμυήτους. Ἐμοὶ δὲ δῶη ὁ θεὸς θεοπρεπῶς ὑμῆσαι τὰς τῆς ἀκλήτου καὶ ἀκατονομάστου θεότητος ἀγαθουργικὰς πολυωνυμίας, καὶ μὴ περιέλοι «λόγον ἀληθείας» ἀπὸ τοῦ στόματός μου.

p. Sal 118, 43

²⁹⁵ מל: מל ms.
²⁹⁶ שמעך: שמעך ms.

schiena e piedi. Così del pari rappresentarono e dissero di lei corone, seggi, calici, crateri e molte altre [supplettili] che sono dette in senso mistico, delle quali parliamo secondo la nostra capacità quando scriviamo del discorso simbolico su Dio. Ciò che tuttavia si addice a questo trattato **[3ra]** che [ora] veniamo componendo, lo raccoglieremo dalle parole divine e ci serviremo delle cose dette come di una regola affinché guardando fisso in esse produciamo bene la spiegazione delle denominazioni divine e - ciò che sempre, di ogni discorso divino, ci trasmette la legge della gerarchia - con una intelligenza fissa in Dio Lo scrutiamo per quanto ci è concesso e fissiamo lo sguardo nei suoi splendori divini o, per dirla più precisamente, nella contemplazione-theoria di lui, e porgiamo fissamente orecchi santi alla spiegazione delle denominazioni divine, ponendo ciò che è santo di fronte a ciò che è santo, come vuole la nostra divina tradizione, e le sottraiamo, tramite una copertura nascosta, dalla derisione e dallo scherno di coloro che non sono iniziati ai misteri. Anzi con ciò liberiamo quegli stessi, se mai esistano del tutto uomini di tal fatta, dalla lotta con Dio. Tu dunque, o Timoteo, uomo illustre, è necessario che serbi [segrete] queste cose, secondo i comandamenti delle narrazioni divine, che tu non le renda rivelabili né tantomeno dicibili a coloro che non **[3rb]** sono iniziati al mistero. A me invece Dio permetta di celebrarlo come gli si addice con la molteplicità delle denominazioni sante della divinità non denominabile e assolutamente innominabile, e non faccia mancare dalla mia bocca la *parola di verità*^o.

Fine del primo capitolo.

Capitolo secondo, sull'unità e la divisione del discorso divino, e di quale sia l'unità e la divisione divina.

1. Quanto dunque a tutta l'esistenza divina – quello che essa è –, la denominazione “esistenza della bontà” la definisce e la mostra con una celebrazione che [è basata] sulle parole divine. Infatti cos'altro è da apprendere dalla voce divina quando essa dice che il principio stesso della divinità, indicando sé stesso, disse: *Perché tu mi domandi di [colui che è] buono?*^a *Non c'è buono se non l'unico Dio*^b. Questo dunque anche in altri [libri] è stato da noi investigato e mostrato, che cioè tutte le denominazioni adeguate per la divinità dovunque [esse si trovino], non fu in modo particolare che vennero poste, bensì riguardo a tutta intera la divinità piena, [3va] perfetta e compiuta vennero celebrate dai libri divini, e tutti i nomi assolutamente e non in modo diviso, e in modo generale, non in modo parziale, furono applicati a tutta l'esistenza di tutta la perfezione della divinità. Ecco infatti che, come anche nei *Fondamenti circa il discorso divino* abbiamo fatto conoscere, se uno affermasse che non di tutta intera la Divinità è stato detto questo, ma commettesse un'insolenza e scindesse biasimevolmente l'essenza che è unita al di sopra di ogni unione, si dica a costui che anche il Verbo stesso, buono per sua essenza, disse: *Io sono buono*^c; e qualcuno, ancora, tra

i profeti ispirati celebra: *lo spirito è buono*^d e, ancora, dice: *Io sono 'HYH*, cioè *colui che è*^e. Se dunque non dicessero che questo viene predicato riguardo a tutta intera la divinità, ma costringessero la definizione a riguardare una parte sola, come [potrebbero] consentire a ciò che fu detto: *Così dice colui che è, e colui che era e colui che viene, l'Onnipotente*^f e, ancora, *tu sei come sei*^g e, ancora, che è *spirito santo che uscì dal Padre*^h? [3vb] E se dicessero che non tutto il principio di divinità è vita, come [potrebbe essere] vera la Parola divina che dice che *come il Padre risuscita i morti e [li] vivifica, così anche il Figlio vivifica quelli che vuole*ⁱ, e, ancora, che è *lo spirito che vivifica*^j? Invece la Divinità tutta intera possiede anche una signoria che [si estende] su tutto. Riguardo infatti alla divinità sia generante che generata, tu non potresti dire, come mi sembra, quante volte le parole viventi annuncino come Signore [non solo] il Padre e il Figlio, ma anche riguardo allo Spirito insegnino che *lo Spirito è Signore*^k. Ma anche “Giusto” e “Sapiente”, a loro volta, sono celebrati di tutta la divinità: e poi luce, causa di tutto e perfezionatrice delle cose che vengono divinizzate, e per dirla in sunto tutte le altre cose [che sono proprie] di tutto intero il Principio di divinità, le parole divine le assumono nelle celebrazioni divine che gli si addicono: la voce vivente infatti celebra in modo generale e riassuntivo, quando dice che *tutto è da Dio*^l; in modo invece singolare e distinto,

quando dice che *tutto è stato creato tramite lui e a motivo di lui^m, e tutto [4ra] sussiste in luiⁿ*; e, ancora, *tu invii il tuo Spirito, e sono creati^o*. E per dirla in sintesi, il Verbo stesso Dio ha detto *io e il Padre mio siamo uno^p*, e tutto ciò che mio Padre ha è mio^q e, ancora, *tutto ciò che è mio è tuo e ciò ch'è tuo è mio^f*. E poi tutto ciò che è del Padre e di lui, lo attribuisce anche allo spirito divino in modo di partecipazione e unione: cioè le operazioni divine, e poi la venerazione, la causa della fonte che non cessa della santità e la partizione dei doni che sono conformi al bene. E come mi pare, nessuno di quelli che sono fatti crescere con intellezioni corrette dei libri divini fa mai obiezione contro queste [affermazioni] né osa dire che tutte le proprietà che si addicono a Dio non vengano predicate di tutto intero il principio di divinità, secondo la capacità del discorso della dottrina perfetta che [tratta] di Dio. Poiché dunque queste cose sono state dette così da noi, qui in modo sintetico e in breve, in altri trattati in modo esauriente, [esse] sono state mostrate e definite dagli insegnamenti divini, [4rb] è necessario che intendiamo che ogni denominazione che noi assumiamo, la assumiamo per dare spiegazioni in generale su tutta intera l'esistenza divina.

2. Se poi uno andrà in giro a dire di noi che con ciò introduciamo confusione riguardo alla distinzione che si addice alla divinità, noi di un discorso del genere pensiamo che neppure esso possa persuadere di essere vero. Se infatti esista in assoluto uno che si erga contro i libri divini,

...καὶ ὁμοίως ἡ ἀπολογία ἀποσκοπεῖ ἐπὶ τὴν θεολογικὴν ἐπιστήμην αὐτοῦ χειραγωγίας; Εἰ δὲ εἰς τὴν τῶν λογίων ἀλήθειαν ἀποσκοπεῖ, τούτω καὶ ἡμεῖς κανόνι καὶ φωτὶ χρώμενοι πρὸς τὴν ἀπολογία, ὡς οἰοί τε ἔσμεν, ἀκλινῶς βαδιούμεθα φάσκοντες, ὡς ἡ θεολογία τὰ μὲν ἡνωμένως παραδίδωσι, τὰ δὲ διακεκριμένως, καὶ οὔτετὰ ἡνωμένα διαριεῖν θεμιτὸν οὔτε τὰ διακεκριμένα συγχεῖν, ἀλλ' ἐπομένους αὐτῇ κατὰ δύναμιν ἐπὶ τὰς θείας μαρμαρυγὰς ἀνανεύειν. Καὶ γὰρ ἐκεῖθεν τὰς θείας ἐκφαντορίας παραλαβόντες ὡσπέρ τινα κανόνα κάλλιστον ἀληθείας τὰ ἐκεῖ κείμενα φρουρεῖν ἐν ἑαυτοῖς ἀπλήθυντα καὶ ἀμείωτα καὶ ἀπαράτρεπτα σπεύδομεν ἐν τῇ φρουρᾷ τῶν λογίων φρουρούμενοι καὶ πρὸς αὐτῶν εἰς τὸ φρουροῦντας αὐτὰ φρουρεῖσθαι δυναμούμενοι. 3 Τὰ μὲν οὖν ἡνωμένα τῆς ὅλης θεότητός ἐστιν, ὡς ἐν ταῖς Θεολογικαῖς ὑποτυπώσεσι διὰ πλειόνων ἐκ τῶν λογίων ἀπεδείξαμεν, τὸ ὑπεράγαθον, τὸ ὑπέρθεον, τὸ ὑπερούσιον, τὸ ὑπέρζωον, τὸ ὑπέροσφον καὶ ὅσα τῆς ὑπεροχικῆς ἐστὶν ἀφαιρέσεως, μεθ' ὧν καὶ τὰ αἰτιολογικὰ πάντα, τὸ ἀγαθόν, τὸ καλόν, τὸ ὄν, τὸ ζωογόνον, τὸ σοφόν καὶ ὅσα ἐκ τῶν ἀγαθοπρεπῶν αὐτῆς

(125.) μενος, πόρρω που πάντως ἔσται καὶ τῆς καθ' ἡμᾶς φιλοσοφίας, καὶ εἰ μὴ τῆς ἐκ τῶν λογίων αὐτῷ θεοσοφίας μέλει, πῶς ἂν ἡμῖν μελήσῃ τῆς ἐπὶ τὴν θεολογικὴν ἐπιστήμην αὐτοῦ χειραγωγίας; Εἰ δὲ εἰς τὴν τῶν λογίων ἀλήθειαν ἀποσκοπεῖ, τούτω καὶ ἡμεῖς κανόνι καὶ φωτὶ χρώμενοι πρὸς τὴν ἀπολογία, ὡς οἰοί τε ἔσμεν, ἀκλινῶς βαδιούμεθα φάσκοντες, ὡς ἡ θεολογία τὰ μὲν ἡνωμένως παραδίδωσι, τὰ δὲ διακεκριμένως, καὶ οὔτετὰ ἡνωμένα διαριεῖν θεμιτὸν οὔτε τὰ διακεκριμένα συγχεῖν, ἀλλ' ἐπομένους αὐτῇ κατὰ δύναμιν ἐπὶ τὰς θείας μαρμαρυγὰς ἀνανεύειν. Καὶ γὰρ ἐκεῖθεν τὰς θείας ἐκφαντορίας παραλαβόντες ὡσπέρ τινα κανόνα κάλλιστον ἀληθείας τὰ ἐκεῖ κείμενα φρουρεῖν ἐν ἑαυτοῖς ἀπλήθυντα καὶ ἀμείωτα καὶ ἀπαράτρεπτα σπεύδομεν ἐν τῇ φρουρᾷ τῶν λογίων φρουρούμενοι καὶ πρὸς αὐτῶν εἰς τὸ φρουροῦντας αὐτὰ φρουρεῖσθαι δυναμούμενοι. 3 Τὰ μὲν οὖν ἡνωμένα τῆς ὅλης θεότητός ἐστιν, ὡς ἐν ταῖς Θεολογικαῖς ὑποτυπώσεσι διὰ πλειόνων ἐκ τῶν λογίων ἀπεδείξαμεν, τὸ ὑπεράγαθον, τὸ ὑπέρθεον, τὸ ὑπερούσιον, τὸ ὑπέρζωον, τὸ ὑπέροσφον καὶ ὅσα τῆς ὑπεροχικῆς ἐστὶν ἀφαιρέσεως, μεθ' ὧν καὶ τὰ αἰτιολογικὰ πάντα, τὸ ἀγαθόν, τὸ καλόν, τὸ ὄν, τὸ ζωογόνον, τὸ σοφόν καὶ ὅσα ἐκ τῶν ἀγαθοπρεπῶν αὐτῆς

quegli starà lontano e a distanza anche da questa nostra sapienza di conoscenza; se infatti [costui] non si applica alla sapienza divina che [viene] dai libri santi, come ci applicheremo noi a tirare quel tale verso il significato del discorso che [tratta] della divinità? Qualora invece uno indirizzi lo sguardo della sua mente verso la verità della dottrina divina, verso costui noi, usando la regola e la luce, veniamo senza deviazione a rendere ragione per quanto possiamo, e diciamo che la dottrina divina alcuni dei suoi concetti santi ce li trasmette in maniera unita, altri in maniera distinta [4va] e perciò non bisogna scindere le cose che sono unite, né confondere quelle distinte; [bisogna] invece che ci tendiamo, seguendo come possiamo la dottrina vivente, verso i fulgori santi della sua luce. Di lì infatti accogliamo gli splendori divini in guisa di regole eccellenti della verità; e da allora ci preoccupiamo di conservare in noi stessi senza mutamento le cose che sono riposte in essa [dottrina], senza togliere da esse né aggiungere mai ad esse, né, ancora, operando in esse mutamento alcuno, quale che sia. Così noi siamo protetti dalla custodia delle parole divine e siamo rinforzati in quanto, custodendole, saremo anche custoditi da loro.

3. Dunque quelle che sono unite in generale di tutta la divinità, come mostrammo nei *Fondamenti sul discorso divino* tramite molteplici [esempi tratti] dai libri divini, sono per esempio queste: “al di sopra del bene”, “al di sopra della divinità”, “al di sopra della natura”, “al di sopra della vita”, “al di sopra della sapienza” e tutte le altre cose che, al di là di tutto, secondo eccellenza sono predicate di Dio; insieme alle quali, poi, sono celebrate [4vb] tutte quelle che sono predicate in base [al fatto che è] causa: cioè il bene, il giusto, colui che è, il vivificatore, il sapiente e tutti gli altri nomi con i quali, in base ai doni superiori, è chiamata la causa di tutti i beni. Invece quelli distinti singolarmente sono per esempio questi: il nome e l’esistenza che stanno al di sopra della natura del Padre e poi del Figlio e dello Spirito, in quanto non si introduce, per loro tramite, la minima confusione né, assolutamente, mistione. C’è poi ancora una cosa, insieme a queste, che è distinta, l’esistenza perfetta, che è solidale a noi, e immutabile di Gesù,

δωρεῶν ἢ πάντων ἀγαθῶν αἰτία κατονομάζεται. Τὰ δὲ διακεκριμένα τὸ πατρὸς ὑπερούσιον ὄνομα καὶ χρῆμα καὶ υἱοῦ καὶ πνεύματος οὐδεμιᾶς ἐν τούτοις ἀντιστροφῆς ἢ ὅλως κοινότητος ἐπεισαγομένης. Ἔστι δὲ αὖθις πρὸς τούτῳ διακεκριμένον ἢ καθ’ ἡμᾶς Ἰησοῦ

e tutti i misteri naturali della misericordia che [è] in lui.

4. Bisogna poi, come mi sembra, che ritorniamo più ampiamente, e [lo] esponiamo come da capo, al modo perfetto dell'unione, quella vera, e della distinzione, cosicché sia coerente e conseguente tutto il discorso, rifuggendo esso da ogni varietà e l'oscurità, e definendo secondo la sua capacità le cose dette in modo ordinato, intelligibile e distinto. Gli iniziati ai misteri della tradizione divina che ci fu tramandata chiamano poi, come anche in altri [luoghi] è stato detto da me, "unioni **[5ra]** divine" le stabilità più alte di tutto nascoste e irremovibili dell'essenza superiore a tutto ciò ch'è ineffabile e inconoscibile; e "sue distinzioni" dicono che sono le visioni e le rivelazioni, adeguate al bene, di esso, [cioè] del principio della divinità, e ci mostrano poi, seguendo le parole divine, che anche dentro queste stesse unione e distinzione ci sono ancora altre unioni e distinzioni particolari. Innanzitutto riguardo all'unione divina, e riguardo all'eccellenza d'essenza che [è stabilita] su tutte le *ousiai*, dicono che ciò che è unito e partecipe alla Trinità principio dei principi è l'"esistenza che sta al di sopra della natura", la "divinità che è al di sopra di ogni dio", il "Bene che è al di sopra di tutti i beni", l'"identità d'essenza, che sta al di là di tutto, dell'intera proprietà che [a sua volta sta] al di là di tutto"; e l'"unità che [sta] al di sopra di ogni principio di unità", e ancora "ciò che è ineffabile

ed è suoni molteplici”, l’“inconoscibilità a partire da qualsiasi cosa”, la “conoscibilità **[5rb]** in ogni cosa”, la “composizione di tutto” e la “separazione di tutto” e, ancora, “ciò che è al di sopra di ogni composizione e di ogni separazione”, e “sussistenza e stabilità che è in ciascuna”, se conviene dir così, “delle ipostasi del principio della divinità”, poiché l’ipostasi essenziale, al di sopra di ogni unione, è unita interamente senza essere confusa in nulla. Come – per dirla con esempi visualizzabili che siano adeguati per quanto possibile –, le luci delle lampade che sono in una sola stanza: tutte le loro luci infatti sono mischiate con tutte una nell’altra, pur possedendo anche, singolarmente, la distinzione definita di una dall’altra; e sono unite per così dire nella loro distinzione; e nella loro unione, d’altra parte, sono distinte. E vediamo che mentre ci sono molte lampade in una casa, in una sola luce si uniscono tutte le loro luci, e splendono senza distinzione d’un unico fulgore; e nessuno, come mi pare, che possa distinguere la luce di una qualsiasi tra le lampade da [quelle] delle altre, o le loro dall’aria che contiene tutte le loro luci; **[5va]** né, d’altronde, [che possa] vedere questa senza quella, poiché sono tutte mescolate una con all’altra senza confusione. Ma anche se si fa uscire una delle lampade dalla casa, si fa uscire con essa anche tutta la sua luce, senza che si porti via con essa assolutamente alcunché dalle altre luci, né, d’altra parte, che [essa] lasci a quelle alcunché di proprio: poiché, come ho detto, c’era unione perfetta di tutte con tutte senza confusione di alcun genere

in quanto non è confusa sotto alcun rispetto. Ma esse si comportano così in quanto proprio la luce che è in esse si trova in un corpo, cioè nell'aria, e risplende a partire dal fuoco che attiene alla materia. Però, laddove è stabilita in modo superiore l'unione più alta di tutte nature, cosa si capirà? Che noi non diciamo solo che essa è al di sopra dell'unione che sta nei corpi, ma [che è] anche al di sopra di quella che sta nelle anime e di quella, ancora, che sta negli intelletti stessi, la quale [unione] possiedono anche, in modo mescolato senza confusione al di sopra del mondo, tutte con tutte le luci **[5vb]** splendenti e simili a Dio che sono al di sopra del cielo, secondo una partecipazione proporzionata alla misura di coloro che partecipano all'unione superiore posta al di sopra di tutto.

5. C'è però, nel discorso divino e più alto delle nature, anche una distinzione, non [consistente] solo [in] ciò che ho detto, [cioè] che ciascuna delle ipostasi dell'essenza esiste in essa unione che è senza mistione e senza confusione, ma anche [nel] fatto che le [caratteristiche] che sono [proprie] dell'essenza dell'eccellenza della divinità onnigenerante non si convertono una nell'altra, e l'una non si predica dell'altra. Sola fonte, infatti, dell'essenza della divinità è il Padre, il Padre non essendo il Figlio e, a sua volta, il Figlio non essendo il Padre: al contrario in tal modo, santamente e divinamente, le celebrazioni divine conservano a ciascuna delle ipostasi del principio della divinità le sue proprietà. Queste dunque sono le unioni e le distinzioni che ineriscono all'unione e all'essenza quelle ineffabili. Se "distinzione divina" è quell'abbassamento, conforme alla bontà, che [si volge] alle manifestazioni **[6ra]**, in quanto l'unità divina al di sopra di ogni unione grazie alla sua bontà si moltiplica e si riproduce, sono di fatto unite secondo la distinzione divina le

partecipazioni che impartecipabilmente ne derivano: cioè le operazioni della creazione delle *ousiai*, la vivificazione della vita, il dono della sapienza ai sapienti, e tutte le altre largizioni della bontà causa di tutto, secondo le quali sono celebrate, a partire da tutti i facenti parte e i fatti partecipi, tutte le cose che partecipabilmente sono donate nella partecipazione. Anche questo infatti è comune, ed [è] proprio in modo unitario, a tutta la divinità, il fatto [cioè] che, tutta con tutta, ha parte con ciascuno che ad essa partecipi, senza mai aver parte con alcuno nemmeno per una sola parte: così come noi diciamo del punto che sta nel centro d'un circolo che esso ha parte con tutte le linee rette che sono tracciate dentro il circolo, pur essendo senza partecipazione a tutte; e così come inoltre diciamo del sigillo che, pur avendo parte molte impronte con la sua prima impronta, **[6rb]** è in ciascuno di esse tutto intero il medesimo senza essere né in una sola delle parti né in alcuno di essi. Ma la partecipazione della divinità causa di tutto sta anche al di sopra di questi [esempi], per il fatto che non ha contatto nonché una qualsivoglia altra partecipazione <e> mistione rispetto a coloro che partecipano a lei.

6. Ma forse qualcuno dirà che il sigillo non è tutto e lo stesso in tutte le impronte che [sono tratte] da esso. Noi diciamo che di questo la causa non è il sigillo, ma [il sigillo lo] è perché esso dà sé stesso, tutto e il medesimo, a tutte [le impronte]; e quindi è la differenza di coloro che partecipano ad esso a far sì che essi non siano simili all'impronta del prototipo, essa che, in rapporto a quelli, è tutta intera unica e la medesima. Se infatti fossero trovati docili e duttili, sì da essere uguali [al sigillo], e non segnati

né refrattari né duri né molli, ancora, né estenuati, allora riceverebbero l'impronta con precisione in quanto pura, chiara e permanente in essi. Qualora invece **[6va]** manchi in essi qualcosa della disponibilità che si è detta, è ciò che manca la causa della dissomiglianza, della imprecisione e di tutte le altre cose che accadono alla mancata disponibilità alla partecipazione. È distinto poi, nell'azione dell'essenza divina che [si esercita] su di noi, anche il fatto che il Dio Verbo divenne da noi come noi in tutto, egli che è al di sopra delle nature, e fece e subì tutte le cose che sono distintamente e singolarmente opere della sua divinità umana. A queste cose infatti né il Padre né lo Spirito presero affatto parte, a meno che non si dica che [vi presero parte] secondo una sola volontà misericordiosa, propria della bontà conveniente a Dio e³⁰⁸ secondo tutta l'opera divina intera che, più alta di tutto e ineffabile, aveva agito tutta intera anche quando divenne come noi colui che è senza mutamento, in quanto egli [è] Dio e Verbo Dio. Così dunque noi ci preoccupiamo di unire, col discorso, e di distinguere le caratteristiche della divinità, come anch'esse sono unite, in verità, e distinte.

7. Perché le cause superiori di quelle unioni e distinzioni **[6vb]**, come le abbiamo trovate nei libri divini le abbiamo esposte per quanto ci fu possibile in modo particolareggiato per ciascuna di esse nei *Fondamenti sul discorso divino*:

³⁰⁸ Si è sostituita la congiunzione alla preposizione presente nel manoscritto, poiché solo così si può mantenere il parallelismo tra «una sola volontà» e «tutta intera l'operazione» che si ritrova nel greco; e d'altronde solo così il giro sintattico del testo siriano riacquista un senso intelligibile.

[...].³⁰⁹ [7ra] οὐδὲν ἕτερον νοοῦμεν
 ἢ τὰς εἰς ἡμᾶς ἐξ αὐτῆς προαγομένης
 δυνάμεις ἐκθεωτικὰς ἢ οὐσιοποιούς ἢ
 ζωογόνους ἢ σοφοδώρους. Αὐτῇ δὲ
 κατὰ τὴν πᾶσων τῶν νοερῶν ἐνεργειῶν
 ἀπόλυσιν ἐπιβάλλομεν οὐδεμίαν ὀρῶντες
 θέωσιν ἢ ζωὴν ἢ οὐσίαν, ἣτις ἀκριβῶς
 ἐμφερῆς ἐστὶ τῇ πάντων ἐξηρημένην
 κατὰ πᾶσαν ὑπεροχὴν αἰτία.

³⁰⁹ Sine puncto in manuscripto.

alcune tra quelle che sono state dette sviluppandole e spiegandole con un discorso veritiero, e applicando pensieri puri e santi alle visioni splendide dei libri divini, ad altre invece come a dei [...] nascosti unendoci nel silenzio al di sopra di tutti i movimenti di operazione conoscitiva, come abbiamo appreso dalla tradizione divina. Infatti, tutte le [cose] divine insieme a quelle che sono state dette da noi sono conosciute soltanto per partecipazione ad esse; ma esse in sé stesse, come siano nel loro principio e nella loro essenza, sono al di sopra della mente e al di sopra di tutte le conoscenze e di tutte le nature. Se infatti chiamassimo il Nascondimento Essenziale di Dio o “vita” o “natura” o “luce” o “parola”, non concepiremmo null’altro che le potenze che sono emesse su di noi da lui, quelle che divinizzano e producono le nature e vivificano e danno la sapienza. Verso di lui [7ra] però spingiamo i movimenti della nostra mente con lo scioglimento e la cessazione di tutte le operazioni conoscitive se non concepiamo nessuna divinità, o vita, o natura che assomigli in modo appropriato alla causa, quella che secondo ogni eccellenza è lontana da tutto.

Inoltre poi, *che* il Padre è fonte della divinità, mentre il Figlio e lo Spirito sono come delle scaturigini, se è opportuno dire così, e come fiori che stanno al di sopra di tutte le nature, e splendori della divinità generatrice, lo abbiamo appreso dai libri divini; ma [abbiamo appreso] che non è possibile dire né conoscere *come* stiano queste cose.

8. Ma fino a questo [punto] è tutta la potenza della nostra operazione intellettuale, che ...³¹⁰ che ogni paternità e figliolanza divina dal principio di paternità e dal principio di figliolanza, esso che è separato e più alto rispetto a tutto, è elargita a noi e inoltre alle potenze che stanno al di sopra del cielo; grazie al quale [principio] gli intelletti che sono simili a Dio diventano anche e sono chiamati dei, figli di dei e padri di dei, in quanto è evidente che una paternità e figliolanza del genere sono state effettuate in modo spirituale, [7rb] cioè non corporalmente né materialmente ma intelligibilmente, essendo evidente che lo Spirito Dio è al di sopra di ogni incorporeità e della divinità intelligibile, e che il Padre e il Figlio operano in modo superiore, al di là di ogni paternità e figliolanza santa e divina. Perché non hanno mai somiglianza esatta le cause e le cose che da esse cause derivano; ma le cose che derivano dalle cause possiedono soltanto immagini delle cause nei limiti del possibile. Invece le cause sono separate e superiori rispetto alle cose di cui sono causa, secondo tutta la potenza del principio loro propria. Per usare qui anche esempi che siano vicini a noi, io dico che i piaceri e le tristezze sono detti essere la causa dell'azione della gioia e della sofferenza; essi però di per sé stessi non gioiscono né soffrono, e per parte sua il fuoco che scalda e arde non si dice mai

³¹⁰³¹⁰ Si presenta qui un termine di difficile lettura, del quale siamo riusciti a ricotruire solo la preposizione e l'ultima lettera. Le lettere illeggibili sono almeno tre.

che si scaldi o arda. Così dunque se si dice che vive ciò che [7va] è esso stesso vita, o che è illuminato ciò che è esso stesso luce, non si dice correttamente, secondo il mio ragionamento; a meno che forse tali cose non si dicano in un modo diverso, e cioè si dica: le [qualità] che ci sono nelle cose che ne derivano esistono molteplicemente ed essenzialmente fin dall'inizio nelle cause.

9. Ma anche ciò ch'è più evidente per noi di tutta la trattazione della divinità, cioè la generazione che è conforme a noi del Dio nostro Gesù, anch'essa è senza discorso per ogni ragione e senza conoscenza [possibile] per ogni mente, anche per quella mente, ancora, che tra gli angeli è prima; e il fatto che fu reso natura e generato in forma umana, come mistero lo apprendemmo dalla tradizione. Non sappiamo poi come, dal sangue che era in una vergine, con una legge che è al di sopra di ogni natura fu plasmato e formato; neppure, d'altronde, come con piedi che possedevano una gravità corporea e un peso terrestre, senza che si bagnassero camminasse al di sopra della natura cedevole e umida [dell'acqua] e ancora tutte le altre cose che sono proprie della trattazione corporea (*physiologia*), e più alta [7vb] di ogni natura, di Gesù. Queste cose sono state dette a sufficienza in altri luoghi da noi; e anche dal nostro maestro, il grande Ieroteo, nell'introduzione dei trattati composti da lui *Sul discorso dell'Essenza* sono celebrate in modo di gran lunga superiore. Cose, che il nostro santo maestro seppe e pensò a partire dalla tradizione dei santi e divini iniziati del mistero di Gesù; o a partire da un'indagine meditata dei libri santi, per il molto suo lavoro

.θυσιαί μὲν εἰς ταῦτα, τὰ δὲ ἄλλα ἐπιπνοίας καὶ τριβῆς ἔτι καὶ ἐκ τίνος ἐμνήθη θειοτέρας ἐπιπνοίας οὐ μόνον μαθῶν ἀλλὰ καὶ παθῶν τὰ θεῖα κακὰ τῆς πρὸς αὐτὰ συμπαθείας, εἰ οὕτω χρή φάναι, πρὸς τὴν ἀδίδακτον αὐτῶν καὶ μυστικὴν ἀποτελεσθεὶς ἔνωση καὶ πίστιν. Καὶ ἵνα τὰ πολλὰ καὶ μακάρια θεάματα τῆς κρατίστης ἐκείνου διανοίας ἐν ἐλαχίστοις παραθώμεθα, τάδε περὶ τοῦ Ἰησοῦ φησιν ἐν ταῖς συνηγμέναις αὐτῷ Θεολογικαῖς στοιχειώσεσιν·

<10> Ἡ πάντων αἰτία καὶ ἀποπληρωτικὴ τοῦ υἱοῦ θεότης ἢ τὰ μέρη τῆς οὐσίας σύμφωνα διασώζουσα καὶ οὔτε μέρος οὔτε ὅλον οὔσα καὶ ὅλον καὶ μέρος, ὡς πᾶν καὶ μέρος καὶ ὅλον ἐν ἑαυτῇ συνειληφύια καὶ ὑπερέχουσα καὶ προέχουσα, τελεία μὲν ἐστὶν ἐν τοῖς ἀτελέσιν ὡς τελετάρχης, ἀτελής δὲ ἐν τοῖς τελείοις ὡς ὑπερτελής καὶ προτέλειος, εἶδος εἰδοποιὸν ἐν τοῖς ἀνειδέοις ὡς εἰδεάρχης, ἀνειδέος ἐν τοῖς εἶδεσιν ὡς ὑπὲρ εἶδος, οὐσία ταῖς ὅλαις οὐσίαις ἀχράντως ἐπιβατεύουσα καὶ ὑπερουσίως ἀπάσης οὐσίας ἐξηρημένη, τὰς ὅλας ἀρχὰς καὶ τάξεις ἀφορίζουσα καὶ πάσης ἀρχῆς καὶ τάξεως ὑπεριδρυμένη. Καὶ μέτρον ἐστὶ τῶν ὄντων καὶ αἰῶν καὶ ὑπὲρ αἰῶνα καὶ πρὸ αἰῶνος, πλήρης ἐν τοῖς ἐνδεέσιν, ὑπερπλήρης ἐν τοῖς πλήρεσιν, ἀρόρητος, ἀφθνεύς, ὑπὲρ νοῦν, ὑπὲρ ζῶην, ὑπὲρ οὐσίαν.

³¹¹ ἡ: ἡκα ms.

e la sua esperienza che [si fece] di essi, o forse fu a partire da un movimento spirituale e divino che riflesse su di lui che egli apprese quelle cose in modo sommo, in quanto non fu solo con la parola che apprese le cose che pertengono a Dio, ma anche con il saggiarle fu in esse e le conobbe, e a partire dai legami della sua mescolanza con esse, se è opportuno dire così, fu reso perfetto nella loro somma unione e nella fede misteriosa che non si apprende. E per mostrare con poche [parole] le rivelazioni molteplici e beate del suo pensiero eccelso, esporremo qui ciò che è detto da lui su Gesù nei trattati che da lui sono raccolti sull' **[8ra]** introduzione del discorso divino.

10. Dice dunque così: «la divinità di Gesù, essa che è causa e perfezione di tutto, essa che conserva le parti del tutto in uguaglianza con sé, mentre essa non è parte né tutto; ed è, pure, tutto e parte in quanto contiene in sé il tutto e la parte, in quanto anche è superiore ad essi e li precede, è perfetta nell'imperfetto in quanto perfezione e imperfetta, d'altronde, nelle cose perfette in quanto superiore a ogni perfezione e compimento. È poi anche forma creatrice di forme nelle cose che sono prive di forme in quanto principio delle forme, e ancora senza forma nelle forme in quanto più alta di tutte le forme; e *ousia* che santamente è stabilita in tutte le *ousiai*, e d'altronde più alta di tutte le *ousiai*, in quanto è al di là di tutte. Ed essa definisce tutte le *archàs* e le autorità in quanto è superiore ed è collocata al di sopra di ogni principio (*rish*) e di ogni autorità. E poi è misura di tutte le nature e loro durata in quanto essa è al di là della durata e prima delle durate **[8rb]** e ancora è piena nelle cose difettose e al di sopra della pienezza nelle cose piene. E non si dice e non se ne parla ed è al di sopra della mente, al di sopra della vita e al di sopra della natura,

13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200.

(135.) Ὑπερφυῶς ἔχει τὸ ὑπερφυές, ὑπερουσίως τὸ ὑπερούσιον. Ὅθεν ἐπειδὴ καὶ ἕως φύσεως ὑπὲρ φιλανθρωπίας ἐλήλυθε καὶ ἀληθῶς οὐσιώθη καὶ ἀνήρ ὁ ὑπέρθεος ἐχρημάτισεν, ἴλεω δὲ εἶη πρὸς ἡμῶντὰ ὑπὲρ νοῦν καὶ λόγον ὑμνούμενα, κὰν τούτοις ἔχει τὸ ὑπερφυές καὶ ὑπερούσιον, οὐ μόνον ἢ ἀναλλοιώτως ἡμῖν καὶ ἀσυγχύτως κεκοινώνηκε μηδὲν πεπονθῶς εἰς τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πρὸς τῆς ἀφθέγκτου κενώσεως, ἀλλ' ὅτι καὶ τὸ πάντων καινῶν καινότατον ἐν τοῖς φυσικοῖς ἡμῶν ὑπερφυῆς ἦν ἐν τοῖς κατ' οὐσίαν ὑπερούσιος πάντα τὰ ἡμῶν ἐξ ἡμῶν ὑπὲρ ἡμᾶς ὑπερέχων.

<11> Τούτων μὲν οὖν ἄλις. Ἐπὶ δὲ τὸν τοῦ λόγου σκοπὸν προῖωμεν τὰ κοινὰ καὶ ἠνωμένα τῆς διακρίσεως τῆς θείας ὀνόματα κατὰ τὸ ἡμῖν ἐφικτὸν ἀνελίττοντες. Καὶ ἵνα σαφῶς περὶ πάντων ἐξῆς προδιορισώμεθα, διάκρισιν θείαν εἶναι φαμέν, ὡς εἴρηται, τὰς ἀγαθοπρεπεῖς τῆς θεαρχίας προόδους. Δωρουμένη γὰρ πᾶσι τοῖς οὐσι καὶ ὑπερχέουσα τὰς τῶν ὄλων ἀγαθῶν μετουσίας ἠνωμένως μὲν διακρίνεται, πληθύεται δὲ ἐνικῶς καὶ πολλαπλασιάζεται ἐκ

in quanto in modo sovraeccellente possiede l'eccellenza e in modo sovraessenziale [possiede] l'essenza, e perciò, venendo anche fino alla natura per l'amore della sua misericordia ed essendo stato generato veramente ed essendo divenuto uomo egli che è il Dio che sta al di sopra di tutto – nelle sue grazie abbia misericordia, poiché diciamo cose che sono più alte della ragione e della mente –, anche in quelle cose possedeva un'altezza di *ousia* e un'eccellenza d'essenza. Non solo per il fatto che, pur essendosi partecipato a noi senza mutamento e senza confusione, non subì difetto la sua sovraeccellenza dalla sua spoliazione ineffabile, ma anche (ed è fatto nuovo più di tutte le novità) [per il fatto] che pur divenendo in tutte le [caratteristiche] della nostra natura, era al di sopra della natura e al di sopra dell'*ousia*, ancora, [proprio] nelle [caratteristiche] della nostra umanità e in tutte le nostre [caratteristiche] che derivano da noi, e si innalzava al di sopra di noi.

11. Ma fin qui sono sufficienti queste [nozioni]. Veniamo **[8va]** ormai allo scopo del trattato spiegando per quanto possiamo le denominazioni comuni e unite della distinzione santa, affinché siano definite tutte limpidamente. Noi diciamo che la distinzione divina consiste, come anche dicemmo sopra, nelle processioni, conformi alla Bontà, del principio della divinità: poiché infatti dona dal suo tesoro a tutte le nature, in quanto è superiore ad esse, la partecipazione di tutti i beni, si distingue [pur] nell'unità e si moltiplica [pur] nella singolarità e si riproduce

... καὶ ἐκ τούτου ὁ θεὸς ὑπερουσίως, δωρεῖται δὲ τὸ εἶναι τοῖς οὐσι καὶ παράγει τὰς ὅλας οὐσίας, πολλαπλασιάζεσθαι λέγεται τὸ ἐν ὄν ἐκεῖνο τῇ ἐξ αὐτοῦ παραγωγῇ τῶν πολλῶν ὄντων μένοντος οὐδὲν ἥττον ἐκείνου καὶ ἑνὸς ἐν τῷ πληθυσμῷ καὶ ἠνωμένου κατὰ τὴν πρόοδον καὶ πλήρους ἐν τῇ διακρίσει τῶ πάντων εἶναι τῶν ὄντων ὑπερουσίως ἐξηρημένον καὶ τῇ ἐνιαίᾳ τῶν ὄλων προαγωγῇ καὶ τῇ ἀνελαττώτῳ χύσει τῶν ἀμειώτων αὐτοῦ μεταδόσεων. Ἀλλὰ καὶ ἐν ὄν καὶ παντὶ μέρει καὶ ὄλῳ καὶ ἐνὶ καὶ πλήθει τοῦ ἑνὸς μεταδιδούς ἐν ἐστὶν ὡσαύτως ὑπερουσίως οὔτε μέρος ὄν τοῦ πλήθους οὔτε ἐκ μερῶν ὄλον. Καὶ οὕτως οὔτε ἐν ἐστὶν οὔτε ἑνὸς μετέχει. Πόρρω δὲ τούτων ἐν ἐστὶν ὑπὲρ τὸ ἐν, τοῖς οὐσιν ἐν καὶ πλήθος ἀμερές, ἀπλήρωτον ὑπερπλήρες, πᾶν ἐν καὶ πλήθος παράγον καὶ τελειοῦν καὶ συνέχον. Πάλιν τῇ ἐξ αὐτοῦ θεώσει τῷ κατὰ δύναμιν ἐκάστου θεοειδεῖ θεῶν πολλῶν γιγνομένων δοκεῖ μὲν εἶναι καὶ λέγεται τοῦ ἑνὸς θεοῦ διάκρισις καὶ πολλαπλασιασμός, ἔστι δὲ οὐδὲν ἥττον ὁ ἀρχίθεος καὶ ὑπέρθεος ὑπερουσίως εἰς θεός, ἀμέριστος ἐν τοῖς μεριστοῖς, ἠνωμένος ἑαυτῷ καὶ τοῖς πολλοῖς ἀμιγῆς καὶ ἀπλήθυντος. Καὶ τοῦτο ὑπερφῶς ἐννοήσας ὁ κοινὸς ἡμῶν καὶ τοῦ καθηγεμόνος ἐπὶ τὴν θείαν φωτοδοσίαν χειραγωγός, ὁ πολὺς τὰ θεῖα, «τὸ φῶς τοῦ

³¹² ↪ supplevi

senza mutamento dall'Uno. Dico poi che, per esempio, poiché Dio è essenziale al di sopra della natura e concede di essere a tutti gli esseri divenuti e fa venire all'essere tutte le *ousiai*, per questo, pur moltiplicandosi abbondantemente, è detto l'Unica Essenza che è; e [ciò pur] nel divenire dal quale deriva tutta la molteplicità delle nature che divengono, permanendo egli uno allo stesso modo nella molteplicità e pieno e unito nella distinzione della sua creazione, in quanto crea in modo superiore a tutti gli esseri divenuti con un'unica creazione **[8vb]** di tutte le nature, e nella molteplicità, ancora, senza diminuzione dei suoi doni che non vengono meno³¹³. Ma del pari, pur essendo uno e donando della sua unità a ogni parte, a ogni intero, e poi ancora all'uno e al molteplice, allo stesso modo è uno anche al di sopra della natura, non essendo una parte [tratta] dal molteplice né, d'altronde, un intero [formato a partire] dalle parti, e così dunque si trova che non è l'uno né ha parte con l'uno, ma è uno al di là di queste cose e al di sopra dell'uno che è negli esseri divenuti e, ancora, molteplice senza parte, e non pienezza dell'eccellenza della pienezza, facendo venire all'essere e portando a compimento e contenendo l'uno e il molteplice. Inoltre poi, in virtù della divinità che [proviene] da esso secondo la somiglianza che è proporzionata alla facoltà di ciascuno, vengono all'essere molteplici dèi, e si dice e sembra ed è distinzione e molteplicità dell'unico Dio; però a maggior ragione anche così esiste senza divisione un unico Dio principio degli dèi e più alto degli dèi che è unito a loro che sono distinti, e non molteplice, né mischiato con sé stesso né con altri³¹⁴. **[9ra]** Poiché questo intese in modo superiore la guida comune mia e del mio maestro, che [ci conduce] verso il dono luminoso: egli, che anche è abbondante nella sua divinità ed è luce del

³¹³ La nostra traduzione è qui un poco forzata, per fare tornare un senso che la traduzione di Sergio non ha. Infatti del complicato periodo greco, che si regge sul verbo λέγεται da cui dipende il solo infinito πολλαπλασιάζεσθαι, e in cui è incastonato il triplice genitivo assoluto μένοντος... καὶ ἠνωμένου... καὶ πλήρους, Sergio non pare essere venuto a capo: egli manca di cogliere appunto la reggenza del verbo principale e traduce come se da quest'ultimo dipendesse non l'infinito πολλαπλασιάζεσθαι ma semplicemente quello che in greco è un participio attributivo, ὄν, come predicativo del soggetto.

³¹⁴ Qui la traduzione di Sergio si basa su un'interpretazione del testo greco che presuppone una punteggiatura diversa da quella data da Suchla. Quest'ultima, tuttavia, sembra in effetti molto più ragionevole di quella sergiana. Tra l'altro la traduzione sergiana presupporrebbe l'assenza di ἐν nell'espressione τοῖς μεριστοῖς, assenza però non attestata in nessun caso dalla tradizione greca.

mondo^s, così dice divinamente nei suoi scritti santi: *se c'è chi è chiamato dio o in cielo o sulla terra, in quanto anche ci sono molti dèi e molti signori, ma per noi unico è Dio il Padre dal quale è tutto, e noi siamo in lui; e unico Signore è Gesù Cristo, per tramite del quale tutto esiste e anche noi esistiamo per tramite suo*^l. Davvero infatti nelle cose che sono divine le unioni prevalgono sulle distinzioni e precedono il loro inizio, e sono allo stesso modo unite anche dopo l'unica distinzione immutabile che [si produce] dall'Uno. Sono dunque, queste, distinzioni comuni e unite di tutta la divinità che sono anche processioni delle sue rivelazioni conformi alla sua bontà. Noi tentiamo, secondo la nostra facoltà, di celebrarle a partire dalle denominazioni divine che sono esposte nei libri santi; essendo però anzitutto necessario che ci sia reso noto **[9rb]** questo, come abbiamo detto: che ogni denominazione divina dell'azione della bontà, di qualsiasi tra le ipostasi della divinità sia posta, è opportuno attribuirla a tutto il principio della divinità senza polemica. Fine del capitolo secondo.

Capitolo terzo, (su) cosa sia la potenza della preghiera, sul beato Ieroteo, sul rispetto e sullo scritto di teologia.

Per prima cosa dunque esamineremo quella denominazione divina che è, con la sua bontà, rivelatrice perfetta di tutte le processioni dell'azione di Dio, invocando anzitutto con una supplica la Trinità principio della Bontà e al di sopra del Bene, che è essa stessa rivelatrice di tutte le proprie azioni buone. Ma è necessario anzitutto che ci accostiamo ad essa tramite la preghiera in quanto [rivolta] al principio di ogni bontà poiché, protendendoci verso di essa, tanto più conosceremo i doni buoni che [vengono] da presso di lei: dal momento che essa è vicina a tutto, ma ad essa nulla è vicino. Quindi, allorché in effetti la invocheremo con preghiere pure e con mente [9va] schietta e con prontezza che [si volge] alla sua unione divina, allora ci avvicineremo a lei. Essa poi non è in un luogo di modo che sia remota da qualcuno, né passa di qui a là; ma anche il dirsi che essa è in tutto e in ogni luogo, (è) assai carente rispetto all'infinità più alta di tutto e che tutto contiene. Noi dunque tendiamoci tramite la preghiera verso l'altezza superiore degli splendori divini

... αὐτῶν. καὶ ἀναστὰς ἡμεῖς εἰς τὸ πρῶτον ἐπέβημεν ἐπὶ τὸ πρῶτον
χερσῶν ἀμοιβαίαις δραττόμενοι καθέλκειν μὲν αὐτήν ἐδοκοῦμεν, τῶ ὄντι δὲ οὐ
κατήγομεν ἐκείνην ἄνω τε καὶ κάτω παροῦσαν, ἀλλ’ αὐτοὶ ἡμεῖς ἀνηγόμεθα πρὸς τὰς
ὑψηλοτέρας τῶν πολυφώτων ἀκτίνων μαρμαρυγὰς. Ἡ ὥσπερ εἰς ναῦν ἐμβεβηκότες
καὶ ἀντεχόμενοι τῶν ἐκ τίνος πέτρας εἰς ἡμᾶς ἐκτεινομένων πεισμάτων καὶ οἷον ἡμῖν
εἰς ἀντίληψιν ἐκδιδομένων οὐκ ἐφ’ ἡμᾶς τὴν πέτραν, ἀλλ’ ἡμᾶς αὐτοὺς τῶ ἀληθεῖ καὶ
τὴν ναῦν ἐπὶ τὴν πέτραν προσήγομεν. Ὡσπερ καὶ τὸ ἔμπαλιν, εἴ τις τὴν παραλίαν
πέτραν ἐστῶς ἐπὶ τῆς νηὸς ἀπώσεται, δράσει μὲν οὐδὲν εἰς τὴν ἐστῶσαν καὶ ἀκίνητον
πέτραν, ἑαυτὸν δὲ ἐκείνης ἀποχωρίσει, καὶ ὅσω μᾶλλον αὐτήν ἀπώσεται, μᾶλλον
αὐτῆς ἀκοντισθήσεται. Διὸ καὶ πρὸ παντός καὶ μᾶλλον θεολογίας εὐχῆς ἀπάρχεσθαι
χρεῶν οὐχ ὡς ἐφελκομένους τὴν ἀπανταχῆ παροῦσαν καὶ οὐδαμῆ δύναμιν, ἀλλ’ ὡς
ταῖς θεαῖς μνήμαις καὶ ἐπικλήσεσιν ἡμᾶς αὐτοὺς ἐγχειρίζοντας αὐτῇ καὶ ἐνοῦντας.
2> Καὶ τοῦτο δὲ ἴσως ἀπολογίας ἄξιον, ὅτι τοῦ κλεινοῦ καθηγεμόνος ἡμῶν Ἰεροθέου
τὰς Θεολογικὰς στοιχειώσεις ὑπερφυῶς συναγαγόντος ἡμεῖς ὡς οὐχ ἰκανῶν ἐκείνων
ἄλλας τε καὶ τὴν παροῦσαν θεολογίαν συνεγραψάμεθα. Καὶ γὰρ, εἰ μὲν ἐκεῖνος ἐξῆς
διαπραγματεύεσθαι πάσας τὰς θεολογικὰς πραγματείας ἠξίωσε καὶ μερικαῖς
ἀνελίξεσι διήλθεν ἀπάσης θεολογίας κεφάλαιον, οὐκ ἂν ἡμεῖς ἐπὶ τοσοῦτον ἢ μανίας
ἦ

(139.) ἀγαθῶν ἀκτίνων ὑψηλοτέραν ἀνάνευσιν, ὥσπερ εἰ πολυφώτου σειρᾶς ἐκ τῆς
οὐρανίας ἀκρότητος ἠρτημένης, εἰς δεῦρο δὲ καθηκούσης καὶ ἀεὶ αὐτῆς ἐπὶ τὸ πρῶτον
χερσῶν ἀμοιβαίαις δραττόμενοι καθέλκειν μὲν αὐτήν ἐδοκοῦμεν, τῶ ὄντι δὲ οὐ
κατήγομεν ἐκείνην ἄνω τε καὶ κάτω παροῦσαν, ἀλλ’ αὐτοὶ ἡμεῖς ἀνηγόμεθα πρὸς τὰς
ὑψηλοτέρας τῶν πολυφώτων ἀκτίνων μαρμαρυγὰς. Ἡ ὥσπερ εἰς ναῦν ἐμβεβηκότες
καὶ ἀντεχόμενοι τῶν ἐκ τίνος πέτρας εἰς ἡμᾶς ἐκτεινομένων πεισμάτων καὶ οἷον ἡμῖν
εἰς ἀντίληψιν ἐκδιδομένων οὐκ ἐφ’ ἡμᾶς τὴν πέτραν, ἀλλ’ ἡμᾶς αὐτοὺς τῶ ἀληθεῖ καὶ
τὴν ναῦν ἐπὶ τὴν πέτραν προσήγομεν. Ὡσπερ καὶ τὸ ἔμπαλιν, εἴ τις τὴν παραλίαν
πέτραν ἐστῶς ἐπὶ τῆς νηὸς ἀπώσεται, δράσει μὲν οὐδὲν εἰς τὴν ἐστῶσαν καὶ ἀκίνητον
πέτραν, ἑαυτὸν δὲ ἐκείνης ἀποχωρίσει, καὶ ὅσω μᾶλλον αὐτήν ἀπώσεται, μᾶλλον
αὐτῆς ἀκοντισθήσεται. Διὸ καὶ πρὸ παντός καὶ μᾶλλον θεολογίας εὐχῆς ἀπάρχεσθαι
χρεῶν οὐχ ὡς ἐφελκομένους τὴν ἀπανταχῆ παροῦσαν καὶ οὐδαμῆ δύναμιν, ἀλλ’ ὡς
ταῖς θεαῖς μνήμαις καὶ ἐπικλήσεσιν ἡμᾶς αὐτοὺς ἐγχειρίζοντας αὐτῇ καὶ ἐνοῦντας.

<2> Καὶ τοῦτο δὲ ἴσως ἀπολογίας ἄξιον, ὅτι τοῦ κλεινοῦ καθηγεμόνος ἡμῶν Ἰεροθέου
τὰς Θεολογικὰς στοιχειώσεις ὑπερφυῶς συναγαγόντος ἡμεῖς ὡς οὐχ ἰκανῶν ἐκείνων
ἄλλας τε καὶ τὴν παροῦσαν θεολογίαν συνεγραψάμεθα. Καὶ γὰρ, εἰ μὲν ἐκεῖνος ἐξῆς
διαπραγματεύεσθαι πάσας τὰς θεολογικὰς πραγματείας ἠξίωσε καὶ μερικαῖς
ἀνελίξεσι διήλθεν ἀπάσης θεολογίας κεφάλαιον, οὐκ ἂν ἡμεῖς ἐπὶ τοσοῦτον ἢ μανίας
ἦ

e beati. Ciò avviene in effetti a somiglianza di una colonna tesa dall'alto dell'attaccatura del cielo e che giunge fino a noi, e noi tenendola e applicandoci sempre, una mano dopo l'altra, per avvicinarci all'alto, pensiamo di volgerla verso di noi; mentre in verità non è lei che noi abbassiamo, visto che è in alto e in basso, bensì siamo noi che saliamo verso i fulgori sublimi degli splendori dalla molta luce. Ed è come se stessimo su una nave e ci tenessimo alle [sporgenze] che ci sono protese da una roccia e date in aiuto: non è la roccia a volgersi verso di noi, ma noi, in verità, [9vb] che assieme alla nave ci siamo avvicinati a quella.

Così come d'altronde si fa il contrario di questo, cioè stando su una nave sulla riva del mare si spinge una roccia: allora infatti alla roccia, che è stabile al suo posto e non si muove, non si fa alcuna offesa, ma ci si allontana e ci si stacca da essa; e quanto più la si spinge tanto più anche ci si allontana da essa. Perciò prima di tutto, e tanto più prima del discorso su Dio, è necessario iniziare con la preghiera, non in quanto attiriamo a noi la potenza che è in ogni posto, pur non essendo in [alcun] luogo, ma in quanto tramite commemorazioni sante e parole che sono offerte in spirito, noi affidiamo noi stessi e ci uniamo a lei.

2. Ma d'altronde è forse degno che giustifichiamo anche questo: come mai, se il nostro grande maestro Ieroteo raccolse ed espose in modo eccellente tutti i *Concetti della theoria del discorso divino*, noi, come non fossero sufficienti quelli, abbiamo scritto altri trattati insieme a quello scritto sul discorso divino. Diciamo allora che se quel santo non avesse consentito [10ra] che producessimo in modo progressivo tutte le dimostrazioni della sua opera di teologia, ed esponessimo per concetti divisi uno per uno tutto l'insegnamento e il discorso divino, in tal caso noi non saremmo arrivati a una follia o a una

stoltezza tali da presumere di noi stessi che potessimo sapere nell'ambito del discorso divino qualcosa di più intelligente ed elevato rispetto a lui, o dire due volte invano le stesse cose, con vaniloquio. Inoltre danneggeremmo anche colui che ci fu maestro e amico, e dai cui libri *santi* fummo illuminati, dopo il divino Paolo, se rapinassimo a nostro beneficio il suo insegnamento e la sua dimostrazione divina. Ma poiché in verità egli scrisse sul discorso divino come si conviene a un'intelligenza veneranda, ci espose perciò in sintesi delle definizioni generali, e racchiuse molteplici [cose] in una ammonendo noi, per quanto possiamo, e gli altri maestri che [lo] sono come noi di anime infantili, a discernere, semplificare e interpretare con un discorso che sia commisurato alla nostra capacità le complessità sintetiche che in modo generale [10rb] e unitario furono espresse dalla potenza intellettuale e santa di [quell'] uomo. E tu d'altronde ci hai esortati molte volte a far questo, e ci hai mandato il libro di lui in quanto [troppo] superiore ed elevato; perciò anche noi limitiamo il maestro delle intelligenze perfette e venerande per coloro che sono più alti dei molti, e inoltre poniamo i suoi libri santi come seconda dottrina, che [si colloca per importanza] dopo l'annuncio divino. È dunque per quelli come noi che scriviamo il discorso divino, secondo la misura della nostra capacità; se infatti è *dei perfetti il cibo vero*^a, è chiaro che questo sarà dato a un altro grado di perfezione, che è ancora superiore. Correttamente dunque è stato detto da noi che la vista autorivelata delle intellezioni divine e la³¹⁷ loro dottrina generale ha bisogno di una potenza superiore e veneranda. Invece i concetti della *theoria* degli insegnamenti che portano a questo, si adattano a coloro che, pur [più] in basso rispetto a quelle [intellezioni divine], vogliono essere santificatori e santificati.

³¹⁷ La lezione del manoscritto, “della” dottrina, sembrerebbe da emendare; ma non è detto che Sergio abbia tradotto davvero con una congiunzione coordinante, poiché in effetti due manoscritti greci molto antichi, uno dei quali (Fa) si è già dimostrato più vicino a Sg, danno διδασκαλίας, “dell'insegnamento”: è ciò che Sergio, errore o meno che fosse, potrebbe aver visto.

Ma questo ci preserva assai opportunamente anche dall'avvicinarci affatto alle cose che con sintetica delucidazione furono dette da lui che è il nostro maestro [10va] divino, e dal provare a dire due volte qualcosa sulla interpretazione di alcuna delle parole divine che furono spiegate da lui: poiché anche tra i capi dei sacerdoti mossi in Dio - quando anche noi, come tu sai, *e voi* e molti tra i santi fratelli ci eravamo riuniti per la vista del corpo, quello principio di vita e ricettacolo di divinità - apparve grande. C'era lì anche il fratello di Dio, Giacomo, e inoltre Pietro, la vetta suprema e veneranda di coloro che parlano di Dio. Sembrò loro bene, dopo la visione di quel [corpo], che tutti i capi dei sacerdoti celebrassero, ciascuno come poteva, l'incomprensibile Bontà della debolezza della manifestazione, che avviene per noi, del principio della divinità; e, come tu sai, più di tutti quegli altri santi iniziati al mistero - [ma] dopo quel coro benedetto di coloro che parlano di Dio - fu lodato, e sembrò a tutti che partisse tutto intero insieme con quelli, e si allontanasse da tutte le cose visibili mentre [10vb] celebrava, e fosse tutto in partecipazione con ciò che era da lui celebrato, e si stimò e si conobbe, da parte di tutti coloro dai quali era ascoltato e, ancora, da tutti coloro che lo vedevano e lo conoscevano e non lo conoscevano, che era un celebrante santo e mosso in Dio. E cosa ho da dirti riguardo alle cose di cui parlò lì divinamente? Come so, se non vado errato, di aver spesso sentito da te molti degli inni, quelli spirituali, così dunque adesso hai scrupolo di seguire le cose divine non così come viene e di omettere i misteri che furono detti da noi in quanto [cose] nascoste, e superiori ai molti e a noi manifesti e noti.

3. Ma nel momento in cui bisognava far parte ai molti e avvicinarli quanto possibile alla scienza divina, tu sai di quale eccellenza era rispetto a molti dei maestri santi: cioè per il lungo esercizio, per la purezza della mente, per la precisione delle dimostrazioni [11ra] e per il resto degli altri discorsi spirituali. Quindi mai ci proporremmo di guardare fisso nel sole di quegli, del tutto migliore di noi. Così infatti, per quanto ci riguarda, noi sentiamo in noi stessi e sappiamo che non siamo sufficientemente capaci per intendere le intellezioni divine, e neppure per dire ed esprimere le magnificenze della conoscenza di Dio, che non si dicono³¹⁸, e d'altronde siamo lontani e manchevoli anche rispetto alla intelligenza sulla verità del discorso divino che è propria degli uomini santi; e ad ogni modo, a motivo del molto rispetto non saremmo arrivati a questo punto, di ascoltare affatto o dire qualcosa sulla filosofia divina, se non avessimo posto nella nostra coscienza che non bisogna essere pigri nei riguardi delle conoscenze “possibili” delle cose divine. A questo dunque ci persuasero ad arrivare non solo i desideri naturali della mente, che aspirano sempre ardentemente a quelle *theoriai* “possibili” che stanno al di sopra della natura, ma anche il superiore imperativo delle leggi divine, che ci interdice di indagare le cose che sono più alte di noi in quanto sono superiori alla nostra misura

³¹⁸ Questa variante sergiana parrebbe dare ragione alla correzione $\acute{\omega}\varsigma \acute{\alpha}\rho\rho\eta\tau\alpha$ di Rc, vaticano del X sec. Cfr LILLA 1980, 143.

[11rb] e non sono da noi comprese; e [le stesse leggi] ci ordinano di apprendere con accuratezza tutte le cose che ci sono accordate e donate e di farne parte, conformemente alla Bontà, anche agli altri. Dunque anche noi, seguendo questi [comandamenti] e non trascurando né avendo timore, ancora, né cessando dalla ricerca “comprensibile” delle cose divine, né tollerando di abbandonare senza aiuto coloro che non possono scrutare le cose che sono da più di noi, abbiamo consentito di scrivere su questi [argomenti], non osando introdurre alcunché di nuovo, bensì soltanto discernendo e chiarendo, con ricerche sottili che scrutano mano a mano, ciascuna delle cose che in modo generale in forma condensata furono dette dal nostro maestro veramente santo in Dio, [cioè appunto] Ieroteo. È finito il capitolo terzo.

כאן נראה כי המילה "אשר" היא שם עצם, כפי שמופיע בפרק
השני, וכן גם המילה "אשר" בפרק השלישי, שם היא משמשת
כשם עצם.

בפרק [11va] נראה כי המילה "אשר" היא שם עצם, כפי שמופיע
בפרק השני, וכן גם המילה "אשר" בפרק השלישי, שם היא משמשת
כשם עצם. *כאן נראה כי המילה "אשר" היא שם עצם, כפי שמופיע
בפרק השני, וכן גם המילה "אשר" בפרק השלישי, שם היא משמשת
כשם עצם.

IV.:

1. Eien dē sūn, ep' autēn hēdh tō lōgō tēn āgathōnumiān khōrōmen, hēn ēxērhēmēnos
oī theolōgoi tē hupērhēō theōtēti kai apō pāntōn āphōrizousin autēn, ōs oīmāi, tēn
theārchikēn huparxin āgathōtēta lēgontes, kai ōti tō einai tāgathōn ōs ouōiōdes
āgathōn eīs pānta tā ōnta diatēinei

Cap. IV. Capitolo quarto, sulla luce della Bontà, sull'amore bello, sulla migrazione della mente, sullo zelo, sul fatto che il male non è un'essenza e non è divenuto da ciò che è, né è nelle cose che sono.

1.Ora dunque [11va] veniamo col discorso alla denominazione di Bontà, che coloro che parlano di Dio attribuiscono alla divinità altissima sopra tutti gli dèi distinguendola come superiore a tutto e, come mi sembra, chiamando Bene l'esistenza [stessa] del principio della divinità. Poiché per sua essenza il bene, in quanto è bene essenzialmente, distribuisce la sua bontà su tutti gli esseri divenuti.

Come infatti questo sole visibile, non volendo o pensando, bensì per il fatto di essere così [com'è] illumina tutto ciò che può ricevere la sua luce secondo la capacità della propria natura, così anche il bene essenziale, al di sopra del sole come un archetipo che sia superiore alla sua immagine oscura, in virtù della sua essenza essenzialmente lancia su ognuno secondo la sua misura gli splendori di tutti i beni. A motivo di esso fin dall' «in principio» tutte le nature intelligenti e intelligibili e tutte le potenze e le loro operazioni sono state messe in natura e apprestate, e a motivo di questo inoltre anche esistono e posseggono vita che non difetta e non viene meno, ed esistono in purezza [11vb] al di sopra di ogni corruzione, morte, materia e generazione e sono poste al di sopra di ogni mutamento che scorre, non sta fermo in un solo [stato] e inclina sempre da questo a quello. Perciò in quanto sono senza corpo e senza materia, sono intelligibili, e in quanto poi sono menti al di sopra del mondo, sono intelligenti, e risplendono adeguatamente nella conoscenza di tutti gli esseri divenuti e fanno giungere ai loro affini dei loro fulgori ciò che è necessario; e possiedono stabilità dal bene e di lì hanno l'indeclinabilità e la preservazione e la tenuta della loro sostanza, e inoltre il nutrimento spirituale di tutti i beni, poiché desiderandolo posseggono il fatto di essere e di essere belli, ed essendo fatti secondo il suo stampo per quanto possibile ed essendo stabiliti, sono simili alla bontà e fanno parte a coloro che sono dopo di loro, come ingiunge loro la legge divina, dei doni che giungono³²⁰ loro dalla bontà.

2. Di lì infatti derivano a loro anche gli ordini superiori al mondo³²¹, l'unione della loro armonia equilibrata, le mescolanze delle [12ra] une con le altre, le distinzioni inconfuse, gli aiuti che elevano rivolti agli inferiori, affinché [questi] siano innalzati alle potenze che sono migliori di loro, la provvidenza [esercitata] sulle cose seconde da quelle che sono superiori ad esse, la preservazione delle potenze delle loro proprietà,

δυνάμεις, αἱ περὶ τὰ δεύτερα πρόνοιαι τῶν πρεσβυτέρων, αἱ τῶν οἰκείων ἐκάστης
δυνάμεως φρουραὶ καὶ περὶ ἑαυτ

³²⁰ *خَد* è pt singolare maschile: per *كسكسكس* ci si aspetterebbe ovviamente un pt. plurale femminile, ma già da Paolo (cfr. 1cor 2, 12) questo peculiare sostantivo riceve un trattamento particolare, concordando al maschile singolare.

³²¹ Correggiamo qui il testo tradito in base alla consuetudine del traduttore, che rende normalmente ὑπερκόσμιος con l'espressione al singolare *كحلح*; il plurale «mondi» tradito dal ms. sarà dovuto probabilmente a un'assimilazione al plurale precedente. Si veda, per un esempio tra molti possibili, poco oltre: IV, 6, 150, 2- 14ra.

le circonvoluzioni irremovibili su sé stesse, i movimenti uguali e principali che sono i medesimi sempre verso il desiderio del Bene primo, insieme a tutte le altre cose che da noi sono dette nel trattato sulle schiere e gli ordini degli angeli, e le altre cose ancora che sono proprie del sommo sacerdozio celeste, ossia le purificazioni adeguate agli angeli e le luci alte più del mondo e il compimento di tutta la perfezione divina, cose che derivano da lui, la fonte della Bontà ch'è causa di tutto, dalla quale fu loro donata la somiglianza dei beni, affinché manifestino intelligibilmente in loro il Bene nascosto e segreto e siano angeli, come a dire messaggeri rivelatori del silenzio divino e portatori dell'apparizione di ogni splendore nascosto che è nel segreto. Ma dopo queste menti **[12rb]** sante e divine vi sono le anime e inoltre tutti i beni che stanno nelle anime, i quali pure esistono a motivo della Bontà superiore a tutti i beni: il fatto di essere pensanti e di possedere per natura vita incorruttibile e di poter tendere alla vita angelica, di essere elevate tramite loro come da guide beate verso il Bene principio di tutti i beni ed essere secondo gli ordini di questa loro misura in partecipazione con le manifestazioni che scaturiscono di lì e ricevere secondo la loro capacità dei sublimi doni della somiglianza al Bene, insieme a tutte le altre cose che sono bene enumerate da noi nei trattati sull'anima. Ma anche sulle anime senza ragione, se conviene dir così, o sugli animali si stenta a capire che tutti quelli che sono portati per l'aria, quelli che camminano sulla terra e poi quelli che sulla terra strisciano e poi quelli che dimorano nell'acqua, o la cui vita è nell'acqua e sulla terra insieme, e quelli che si insinuano e vivono nascondendosi all'interno della terra

בְּהִלְכֵךְ אֶתְּפֹהֶם וְתִשָּׁעַ הַבְּעָעִים לְחֶמְדָּה: חַסְדֵיךָ בְּרַחֵם הַבְּעָעִים יִשְׁמְרוּךָ [12va] שְׂמֵחַ טַלְמֵד
יִבְרָכְךָ בְּשֵׁמֶךָ אֵת מֵלֶכְךָ חַסְדֵיךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ ³²² תִּפְעֵם מֵהַלְּחֵץ * אֵת תִּפְעֵם הַלְּחֵץ חַסְדֵיךָ:
בְּרַחֵם הַטַּלְמֵד יִשְׁמְרוּךָ וְהַבְּעָעִים יִשְׁמְרוּךָ מִיָּד אֵת מֵלֶכְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ * חַסְדֵיךָ חַסְדֵיךָ
עַד: מֵ, נִשְׁמְרוּךָ הַטַּלְמֵד יִשְׁמְרוּךָ: עַד הַטַּלְמֵד יִשְׁמְרוּךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ;
חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ;
חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ;
חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ;
חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ;
חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ;
חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ;
חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ;
חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ;
חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ;
חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ;
חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ;
חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ;
חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ;
חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ חַסְדֵיךָ לְבָבְךָ;

(146.) ἐγκεκαλυμμένα ζῆ και ἐγκεχωσμένα και ἀπλῶς ὅσα τὴν αἰσθητικὴν ἔχει ψυχὴν ἢ ζωὴν, και ταῦτα πάντα διὰ τὰγαθὸν ἐψύχωνται και ἐζῶνται. Και φυτὰ δὲ πάντα τὴν θρηπτικὴν και κινητικὴν ἔχει ζωὴν ἐκ τὰγαθοῦ, και ὄση ἄψυχος και ἄζωος οὐσία διὰ τὰγαθὸν ἔστι και δι' αὐτὸ τῆς οὐσιώδους ἔξεως ἔλαχεν.

33 Eι δὲ και ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα ἔστιν, ὥσπερ οὖν ἔστι, τὰγαθόν, και τὸ ἀνειδεὸν εἰδοποιεῖ. Και ἐν αὐτῷ μόνῳ και τὸ ἀνούσιον οὐσίας ὑπερβολὴ και τὸ ἄζων ὑπερέχουσα ζωὴ και τὸ ἄνουν ὑπεραίρουσα σοφία και ὅσα ἐν τὰγαθῷ τῆς τῶν ἀνειδέων ἔστιν ὑπεροχικῆς εἰδοποιίας. Και, εἰ θεμιτὸν φάναι, τὰγαθοῦ τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα και αὐτὸ τὸ μὴ ὄν ἐφίεται και φιλονεικεῖ πως ἐν τὰγαθῷ και αὐτὸ εἶναι τῷ ὄντως ὑπερουσίῳ κατὰ τὴν πάντων ἀφαίρεσιν.

4 Ἀλλ' ὅπερ ἡμᾶς ἐν μέσῳ παραδραμὸν διαπέφευγε, και τῶν οὐρανίων ἀρχῶν και ἀποπερατώσεων αἰτία τὰγαθόν, τῆς ἀναυξοῦς και ἀμειώτου και ὅλων ἀναλλοιώτου ταύτης εὐροίας, και τῶν ἀψόφων, εἰ οὕτω χρή φάναι, τῆς παμμεγέθους οὐρανοπορίας κινήσεων και τῶν ἀστρώων τάξεων και εὐπρεπειῶν και φώτων και ἰδρύσεων και τῆς ἐνίων ἀστέρων μεταβατικῆς πολυκινήσιος και τῆς τῶν δύο φωστήρων, οὐς τὰ λόγια

³²² חסדי; חסד ms.
³²³ חסד clausi.

e, per dirla in sintesi, tutti coloro che possiedono anima [12va] vitale soltanto sensibile, anche costoro, tutti quanti, è grazie al Bene che sono animati e vivono. Infatti, anche tutte le piante, esse che possiedono soltanto vita nutritiva e generativa³²⁴, anch'esse sono rese natura dal Bene. E persino ogni *ousia* che è senza anima e senza vita, a motivo del Bene esiste e a motivo di esso inoltre ha anche la sorte di uno stato naturale³²⁵.

3. Se dunque il Bene sta al di sopra di tutto, come ciò che è anche essenza, è evidente che esso dà forma a tutto ciò che era senza forma; perciò in esso solo la non-essenza è [tale] per eccellenza di essenza, e la non-vita a sua volta, similmente, della vita, e la non-intelligenza a sua volta, similmente, della sapienza e tutte le altre cose per cui nel bene accade che l'eccellenza produttrice di forme consiste nelle forme che sono senza forme. E se è opportuno dire così, anche ciò che non è desidera ciò che è Bene al di là di tutto, e prova in qualche modo a essere [12vb] nel Bene, per il fatto che [esso] è al di là di tutte le *ousiai* in virtù della separazione della dimora che è al di là di tutto.

4. Ma [c'è una] cosa che avevamo tralasciato nel mezzo del discorso, e non avevamo ricordato; la diciamo ora, ossia che anche di tutti i principi e i limiti celesti è causa il Bene, e di tutta questa varietà che non cresce né diminuisce né muta affatto, e ancora dei movimenti silenziosi, se è opportuno dire così, dell'immensità del corso della sfera e dell'ordine e della bellezza delle stelle, e dello splendore e della natura di queste; e poi del movimento scorrevole e dai molti mutamenti delle altre tra le stelle e della periodicità delle rivoluzioni dei due luminari, quelli che il libro divino chiama grandi, - [periodicità che consiste nel] cominciare dagli stessi luoghi e tornare agli stessi, dai quali definendo i nostri giorni e le nostre notti, sono contati anche i mesi e gli anni, e sono distinti e misurati e ordinati e divengono tutti i corsi della rivoluzione del tempo e delle cose che cadono sotto i tempi.

καλεῖ μεγάλους, ἀπὸ τῶν αὐτῶν εἰς τὰ αὐτὰ περιοδικῆς ἀποκαταστάσεως, καθ' ἃς αἱ παρ' ἡμῖν ἡμέραι καὶ νύκτες ὀριζόμεναι καὶ μῆνες καὶ ἐνιαυτοὶ μετρούμενοι τὰς τοῦ χρόνου καὶ τῶν ἐν χρόνῳ κυκλικὰς κινήσεις

³²⁴ L'unica spiegazione possibile per questa traduzione è che Sergio leggesse, nel suo originale, non κινητικὴν ma γενητικὴν. Tale alternativa non è tuttavia segnalata in apparato dall'editrice.

³²⁵ Aggiungiamo in traduzione un verbo «avere» non presente in siriano, ma necessario per dare un senso all'incompleto testo di Sergio, in cui il copista non solo ha ripetuto pleonasticamente al termine del periodo il sintagma ὡς ἀπὸ, «a motivo di esso», ma ha anche lasciato incompleta la sintassi.

Cosa si dovrebbe dire del mero [13ra] raggio del sole? Perché anche la sua luce deriva dal bene ed è d'altronde immagine del bene. Perciò anche con la denominazione di luce si celebra il Bene, in guisa di un archetipo che si vede nell'immagine che ne deriva. Come infatti la bontà della divinità che è al di là di tutto si estende dalle *ousiai* superiori e venerabili e fino alle ultime, ed è inoltre al di sopra di tutte, dal momento che quelle elevate non raggiungono la sua altezza, né d'altronde quelle basse oltrepassano il suo perimetro, ma illumina anche tutto ciò che può essere illuminato, e crea e vivifica e mantiene e porta a compimento ed è misura di tutti gli esseri divenuti ed eternità, numero, ordine, e poi perimetro, causa, compimento, così anche è immagine manifestatrice della bontà divina questo sole grande che splende [su] tutto ed è sempre luminoso. Anch'esso infatti, essendo la somiglianza - per quanto remota assai - di quell'essenza buona in molti, illumina tutto ciò che può ricevere la sua luce, e la sua luce si distribuisce su tutto; ed estende poi gli splendori dei suoi raggi di sopra e di sotto su tutto [13rb] il mondo visibile. E se qualcosa non ha parte con la sua luce, ciò non è [il risultato] di debolezza o pochezza della sua manifestazione illuminatrice, bensì delle cose che a causa dell'inettitudine della loro capacità che non percepisce le luci, non si tendono alla partecipazione alla sua luce. Ecco infatti vediamo che il raggio, passando dentro molte cose che sono così [inette alla ricezione],

מְבִיחַ לְעֵינַי אֶת הַיָּדֵי וְעַתָּה אֵין לִי כֹחַ לְעֵשׂוֹת הַצְּדָקָה וְעַתָּה אֵין לִי כֹחַ לְעֵשׂוֹת הַצְּדָקָה
 וְעַתָּה אֵין לִי כֹחַ לְעֵשׂוֹת הַצְּדָקָה וְעַתָּה אֵין לִי כֹחַ לְעֵשׂוֹת הַצְּדָקָה וְעַתָּה אֵין לִי כֹחַ לְעֵשׂוֹת הַצְּדָקָה
 וְעַתָּה אֵין לִי כֹחַ לְעֵשׂוֹת הַצְּדָקָה וְעַתָּה אֵין לִי כֹחַ לְעֵשׂוֹת הַצְּדָקָה וְעַתָּה אֵין לִי כֹחַ לְעֵשׂוֹת הַצְּדָקָה
 וְעַתָּה אֵין לִי כֹחַ לְעֵשׂוֹת הַצְּדָקָה וְעַתָּה אֵין לִי כֹחַ לְעֵשׂוֹת הַצְּדָקָה וְעַתָּה אֵין לִי כֹחַ לְעֵשׂוֹת הַצְּדָקָה
 וְעַתָּה אֵין לִי כֹחַ לְעֵשׂוֹת הַצְּדָקָה וְעַתָּה אֵין לִי כֹחַ לְעֵשׂוֹת הַצְּדָקָה וְעַתָּה אֵין לִי כֹחַ לְעֵשׂוֹת הַצְּדָקָה
 וְעַתָּה אֵין לִי כֹחַ לְעֵשׂוֹת הַצְּדָקָה וְעַתָּה אֵין לִי כֹחַ לְעֵשׂוֹת הַצְּדָקָה וְעַתָּה אֵין לִי כֹחַ לְעֵשׂוֹת הַצְּדָקָה
 וְעַתָּה אֵין לִי כֹחַ לְעֵשׂוֹת הַצְּדָקָה וְעַתָּה אֵין לִי כֹחַ לְעֵשׂוֹת הַצְּדָקָה וְעַתָּה אֵין לִי כֹחַ לְעֵשׂוֹת הַצְּדָקָה
 וְעַתָּה אֵין לִי כֹחַ לְעֵשׂוֹת הַצְּדָקָה וְעַתָּה אֵין לִי כֹחַ לְעֵשׂוֹת הַצְּדָקָה וְעַתָּה אֵין לִי כֹחַ לְעֵשׂוֹת הַצְּדָקָה
 וְעַתָּה אֵין לִי כֹחַ לְעֵשׂוֹת הַצְּדָקָה וְעַתָּה אֵין לִי כֹחַ לְעֵשׂוֹת הַצְּדָקָה וְעַתָּה אֵין לִי כֹחַ לְעֵשׂוֹת הַצְּדָקָה
 וְעַתָּה אֵין לִי כֹחַ לְעֵשׂוֹת הַצְּדָקָה וְעַתָּה אֵין לִי כֹחַ לְעֵשׂוֹת הַצְּדָקָה וְעַתָּה אֵין לִי כֹחַ לְעֵשׂוֹת הַצְּדָקָה
 וְעַתָּה אֵין לִי כֹחַ לְעֵשׂוֹת הַצְּדָקָה וְעַתָּה אֵין לִי כֹחַ לְעֵשׂוֹת הַצְּדָקָה וְעַתָּה אֵין לִי כֹחַ לְעֵשׂוֹת הַצְּדָקָה

(148.) ἐκεῖνα φωτίζει, καὶ οὐδὲν ἔστι τῶν ὄρατῶν, οὐ μὴ ἐφικνεῖται κατὰ τὸ τῆς οἰκείας αἴγλης ὑπερβάλλον μέγεθος. Ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν γένεσιν τῶν αἰσθητῶν σωμάτων συμβάλλεται καὶ πρὸς ζωὴν αὐτὰ κινεῖ καὶ τρέφει καὶ αὖξει καὶ τελειοῖ καὶ καθαίρει καὶ ἀνανεοῖ. Καὶ μέτρον ἐστὶ καὶ ἀριθμὸς ὥρῶν, ἡμερῶν καὶ παντὸς τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου τὸ φῶς. Αὐτὸ γάρ ἐστι τὸ φῶς, εἰ καὶ τότε ἀσχημάτιστον ἦν, ὅπερ ὁ θεῖος ἔφη Μωϋσῆς καὶ αὐτὴν ἐκείνην ὀρίσαι τὴν πρώτην τῶν καθ' ἡμᾶς ἡμερῶν τριάδα. Καὶ ὡςπερ πάντα πρὸς ἑαυτὴν ἢ ἀγαθότης ἐπιστρέφει καὶ ἀρχισυναγωγός ἐστι τῶν ἐσκεδασμένων ὡς ἐναρχικὴ καὶ ἐνοποιὸς θεότης, καὶ πάντα αὐτῆς ὡς ἀρχῆς, ὡς συνοχῆς, ὡς τέλους ἐφίεται. Καὶ τὰγαθὸν ἐστίν, ὡς τὰ λόγια φησιν, ἐξ οὗ τὰ πάντα ὑπέστη καὶ ἔστιν ὡς ἐξ αἰτίας παντελοῦς παρηγμένα καὶ ἐν ᾧ τὰ πάντα συνέστηκεν ὡς ἐν παντοκρατορικῷ πυθμένι φρουρούμενα καὶ διακρατούμενα καὶ εἰς ὃ τὰ πάντα ἐπιστρέφεται καθάπερ εἰς οἰκεῖον ἕκαστα πέρας καὶ οὐ ἐφίεται πάντα, τὰ μὲν νοερὰ καὶ λογικὰ γνωστικῶς, τὰ δὲ αἰσθητικὰ αἰσθητικῶς, τὰ δὲ αἰσθήσεως ἄμοιρα τῇ ἐμφύτῳ κινήσει τῆς ζωτικῆς ἐφέσεως, τὰ δὲ ἄζωα καὶ μόνον ὄντα τῇ πρὸς μόνην τὴν οὐσιώδη μέθεξιν ἐπιτηδειότητι. Κατὰ τὸν αὐτὸν τῆς ἐμφανοῦς εἰκόνοσ λόγον καὶ τὸ φῶς συνάγει καὶ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτὸ πάντα τὰ ὄρῶντα, τὰ κινούμενα, τὰ φωτιζόμενα,

illumina le ultime che sono al di là di esse, e non c'è alcuna delle nature visibili che non sia raggiunta dalla molteplice grandezza della sua manifestazione. Ma la sua luce aiuta anche la generazione di tutti i corpi sensibili, e li muove verso la vita, li nutre e li accresce, li porta poi a compimento, li purifica e li rinnova; ed è anche misura e numero delle ore, dei giorni e di tutto il tempo di qui: essa infatti è la luce, anche se allora non era formata, di cui anche il grande e divino Mosè dice che definiva anche la prima triade di giorni secondo il nostro [mondo]³²⁶. E come inoltre la bontà tutto converte a sé, ed è il sommo raccoglimento di tutte le cose disperse, in quanto [13va] divinità principale e unificatrice, e tutto la desidera in quanto principio, in quanto mantenitrice e in quanto perfezionatrice; e il Bene è ciò, come dice la Parola vivente, *da cui tutto divenne e fu istituito e venne all'essere* come dalla causa perfetta di tutto, e inoltre *tutto sussiste in lui*, come venendo tenuto e custodito in una fine onnipotente; e inoltre *tutto è a motivo di lui*, come tornando ciascuno a lui come al proprio limite, e tutto lo desidera, cioè le cose razionali e intelligibili intelligibilmente, le sensibili sensibilmente; e quelle che sono prive di sensazione lo desiderano col movimento d'animale che è piantato in esse; e le cose che non sono vive ma esistono soltanto, soltanto con la potenza che si [rivolge] alla partecipazione naturale; così nello stesso modo di questa immagine visibile, anche la luce raduna e converte a sé tutto ciò che è visibile, tutto ciò che è conosciuto, tutto ciò che è illuminato

³²⁶ Cfr. Gn 1, 1-13.

e tutto ciò che è riscaldato, e per dirla in sintesi tutto ciò che è tenuto dai suoi splendori. Anche perciò è sole: perché [13vb] serve tutto³²⁸, e tiene e raduna tutti coloro che sono dispersi, in quanto tutte le nature sensibili lo desiderano, per vederlo o per essere mosse o ancora per essere illuminate, e per essere riscaldate; e lo desiderano in assoluto anche per essere unite dalla sua luce. E non affermo secondo il discorso degli antichi che, poiché dio è il sole e fattore dell'universo, da solo amministri questo mondo visibile, ma dico che tutti *gli aspetti invisibili* di Dio *fin dalla fondazione del mondo sono visibili* alle sue creature col pensiero, *e la sua potenza e la sua divinità che [durano] in eterno*^a.

5. Ma di queste cose parliamo nei trattati *sul discorso simbolico riguardante Dio*; ora invece celebriamo e parliamo della denominazione intelligibile di luce del bene essenziale. Con la luce intelligibile dunque viene denominato il Bene, perché riempie della sua luce intelligibile ogni intelletto che sta al di sopra del cielo, scaccia ogni errore e ignoranza da tutte le anime in cui viene a esistere, fa parte a tutte dello splendore della sua luce santa, pulisce i loro occhi intelligibili [14ra] dalla tenebra dell'ignoranza che li incrostava, li smuove e li apre, ché sono stati tratenuti nel molto peso dell'oscurità, ed estende loro anzitutto bagliori proporzionati, e poi [estende loro] ciò che ha il sapore della potenza della luce: e lo desiderano di più; di più allora si estende loro il bagliore, e di più anche splende su di loro, *perché di più amò*³²⁹, e sempre li introduce al loro cospetto secondo la loro misura che [dipende] dal [grado di] elevazione.

³²⁸ Gioco di parole sulla radice *אור*, che ricalca in versione semitica la paretimologia platonica tratta da *Cratilo* 409a.

³²⁹ Lc 7, 47. Ma in questo caso il testo della Pšitta è sensibilmente differente (cfr. indice biblico, cap. V).

6. Dunque luce intelligibile è chiamato il Bene che sta al di sopra di tutte le luci, in quanto fonte di splendori e in quanto somma delle scaturigini dell'effusione di luce, essa che rifulge dalla sua eccellenza su ogni mente che sta al di sopra del mondo, nel mondo e dentro il mondo, e ringiovanisce e rinnova tutte le loro potenze intelligibili e inoltre le circoscrive tutte con la grandezza della sua eccellenza, e su tutte si innalza con la sua sublimità lontana da tutto e, per dirla in sintesi, come signoria della potenza illuminante ha raccolto tutti in sé, in quanto è principio della luce e al di sopra della luce ed elevata su tutti e prima di tutti **[14rb]** e radunatrice e unificatrice di tutti gli [enti] razionali e intelligibili. Come infatti l'ignoranza è discriminante di coloro che sbagliano, così pure la presenza della luce intelligibile è radunatrice e unitrice di coloro che sono illuminati, e ancora perfezionatrice, e convertitrice a sé stessa di tutto ciò che davvero esiste; e allontana dalle molteplici divisioni, dalle visioni varie e dalle fantasie mutevoli, e riconduce all'unica conoscenza vera, pura ed esatta, e colma di luce unificante.

7. Questo bene dunque viene celebrato poi dai santi che parlano della sua divinità anche come bello e come bellezza, come carità e come adorato

καὶ ὡς ἐπὶ τῶν καλλοποιῶν καὶ κεχαριτωμένων ὡραιότητος θεωνυμίας. Τὸ δὲ
καλὸν καὶ κάλλος οὐ διαιρετὸν ἐπὶ τῆς ἐν ἐνὶ τὰ ὅλα συνειληφυσίας αἰτίας. Ταῦτα γὰρ
ἐπὶ μὲν τῶν ὄντων ἀπάντων εἰς μετοχὰς καὶ μετέχοντα διαιροῦντες καλὸν μὲν εἶναι
λέγομεν τὸ κάλλους μετέχον, κάλλος δὲ τὴν μετοχήν τῆς καλλοποιῶν τῶν ὅλων καλῶν
αἰτίας. Τὸ δὲ ὑπερούσιον καλὸν κάλλος μὲν λέγεται διὰ τὴν ἀπ' αὐτοῦ πᾶσι τοῖς οὔσι
μεταδιδομένην οἰκειῶς ἐκάστω καλλονὴν καὶ ὡς τῆς πάντων εὐαρμοστίας καὶ ἀγλαΐας
αἴτιον δίκην φωτὸς ἐναστράπττον ἅπασι τὰς καλλοποιούς τῆς πηγαίας ἀκτίνος αὐτοῦ
μεταδόσεις καὶ ὡς πάντα πρὸς ἑαυτὸ καλοῦν, ὅθεν καὶ κάλλος λέγεται, καὶ ὡς ὅλα ἐν
ὅλοις εἰς ταῦτὸ συναῖνον, καλὸν δὲ ὡς πάγκαλον ἅμα καὶ ὑπέγκαλον καὶ αἰεὶ ὄν κατὰ
τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως καλὸν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον οὔτε
αὐξανόμενον οὔτε φθίνον, οὐδὲ τῇ μὲν καλόν, τῇ δὲ αἰσχροὺς οὐδὲ τότε μὲν, τότε δὲ οὐ,
οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχροὺς οὔτε ἔνθα μὲν, ἔνθα δὲ οὐ ὡς τισὶ μὲν ὄν
καλόν, τισὶ δὲ οὐ καλόν, ἀλλ' ὡς αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ μεθ' ἑαυτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν καλόν
καὶ ὡς παντὸς καλοῦ τὴν πηγαίαν καλλονὴν ὑπεροχικῶς ἐν ἑαυτῷ προέχον. Τῇ γὰρ
ἀπλή καὶ ὑπερφυεῖ τῶν ὅλων καλῶν φύσει πᾶσα καλλονὴ καὶ πᾶν καλόν ἐνοειδῶς
κατ' αἰτίαν προϋφέστηκεν. Ἐκ τοῦ καλοῦ τούτου

(151.) εὐπρεπεῖς εἰσι τῆς καλλοποιῶν καὶ κεχαριτωμένης ὡραιότητος θεωνυμίας. Τὸ δὲ
καλὸν καὶ κάλλος οὐ διαιρετὸν ἐπὶ τῆς ἐν ἐνὶ τὰ ὅλα συνειληφυσίας αἰτίας. Ταῦτα γὰρ
ἐπὶ μὲν τῶν ὄντων ἀπάντων εἰς μετοχὰς καὶ μετέχοντα διαιροῦντες καλὸν μὲν εἶναι
λέγομεν τὸ κάλλους μετέχον, κάλλος δὲ τὴν μετοχήν τῆς καλλοποιῶν τῶν ὅλων καλῶν
αἰτίας. Τὸ δὲ ὑπερούσιον καλὸν κάλλος μὲν λέγεται διὰ τὴν ἀπ' αὐτοῦ πᾶσι τοῖς οὔσι
μεταδιδομένην οἰκειῶς ἐκάστω καλλονὴν καὶ ὡς τῆς πάντων εὐαρμοστίας καὶ ἀγλαΐας
αἴτιον δίκην φωτὸς ἐναστράπττον ἅπασι τὰς καλλοποιούς τῆς πηγαίας ἀκτίνος αὐτοῦ
μεταδόσεις καὶ ὡς πάντα πρὸς ἑαυτὸ καλοῦν, ὅθεν καὶ κάλλος λέγεται, καὶ ὡς ὅλα ἐν
ὅλοις εἰς ταῦτὸ συναῖνον, καλὸν δὲ ὡς πάγκαλον ἅμα καὶ ὑπέγκαλον καὶ αἰεὶ ὄν κατὰ
τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως καλὸν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον οὔτε
αὐξανόμενον οὔτε φθίνον, οὐδὲ τῇ μὲν καλόν, τῇ δὲ αἰσχροὺς οὐδὲ τότε μὲν, τότε δὲ οὐ,
οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχροὺς οὔτε ἔνθα μὲν, ἔνθα δὲ οὐ ὡς τισὶ μὲν ὄν
καλόν, τισὶ δὲ οὐ καλόν, ἀλλ' ὡς αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ μεθ' ἑαυτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν καλόν
καὶ ὡς παντὸς καλοῦ τὴν πηγαίαν καλλονὴν ὑπεροχικῶς ἐν ἑαυτῷ προέχον. Τῇ γὰρ
ἀπλή καὶ ὑπερφυεῖ τῶν ὅλων καλῶν φύσει πᾶσα καλλονὴ καὶ πᾶν καλόν ἐνοειδῶς
κατ' αἰτίαν προϋφέστηκεν. Ἐκ τοῦ καλοῦ τούτου

e con tutte le altre denominazioni adeguate della magnificenza gloriosa e autrice della bellezza. Ma bello e bellezza non bisogna che siano divisi quando vengano predicati della causa prima, essa che in uno contiene tutto; noi dividiamo infatti le partecipazioni e quelli che partecipano quando pensiamo agli esseri divenuti: allora in effetti diciamo che è bello ciò che partecipa della bellezza. Bellezza [14va] chiamiamo poi la partecipazione alla causa di tutte le bellezze, quella produttrice del bello. Ma colui che è bello al di sopra dell'essenza, è lui stesso chiamato anche bellezza a causa della bellezza che è donata da lui a tutti gli esseri divenuti, secondo la capacità [ricettiva] di ciascuno di essi, e in quanto è la causa della bella congruenza e dell'attitudine di tutto, facendo riflettere su tutto a somiglianza della luce i bagliori produttori di bellezza della fonte dei suoi raggi, e poi in quanto attira tutto e ritorna alla sua bellezza, ragion per cui anche è chiamata bellezza, [cioè] come radunatrice di tutto in tutto verso sé. È denominata anche bellezza in quanto è bella in tutto ed è superiore a tutte le bellezze ed è sempre ugualmente bella senza mutamento, e [lo è] nei medesimi riguardi senza cambiamento, poiché né viene a esistere né viene meno né si accresce né diminuisce, e poiché non è bella per un aspetto e brutta per un altro, e neppure una volta è così e una volta no, né riguardo a qualcosa è bella e riguardo a qualcos'altro è brutta, e neppure in un luogo è così [14vb] e in un luogo no, sì da essere bella per alcuni e brutta per altri; bensì in quanto essa di per sé stessa con sé stessa è sempre bella in un unico modo, e in quanto prepossiede eccellentemente in sé la fonte della bellezza di tutto ciò che è bello. Infatti nella natura semplice ed elevata di tutte le cose belle, tutta la bellezza e ogni bello preesistono in unione con la causa³³⁰. Da questo bello

³³⁰ La frase così come si presenta in siriano è a nostro avviso priva di senso. Le ipotesi possibili sulla sua forma originaria sono due, di cui la prima è probabilmente più economica, ragion per cui l'abbiamo scelta per la traduzione: 1. Mancava in realtà ܐܢܝܢܐ ܕܡܢܐ ܕܡܢܐ di fronte a ܕܡܢܐ ܕܡܢܐ : ciò restituirebbe alla coppia ܕܡܢܐ ܕܡܢܐ la funzione di soggetto della frase che essa ha anche in greco. In questo caso però i due soggetti, uno maschile e uno femminile, concordano entrambi *ad sensum* con il solo pronome maschile conclusivo che funge da copula; 2. il soggetto rimane, come per tutto il periodo precedente, ܕܡܢܐ , e dunque ܕܡܢܐ ܕܡܢܐ sono interpretati come due genitivi che hanno la stessa funzione sintattica del precedente genitivo ܕܡܢܐ .

αὐτὸ δὲ καλὸν εἶναι κατὰ τὸν οἰκεῖον λόγον ἕκαστα καλὰ, καὶ διὰ τὸ καλὸν αἰ
 πάντων ἐφαρμογαὶ καὶ φιλίαι καὶ κοινωναί, καὶ τῷ καλῷ τὰ πάντα ἤνωται, καὶ ἀρχὴ
 πάντων τὸ καλὸν ὡς ποιητικὸν αἷτιον καὶ κινουὺν τὰ ὅλα καὶ συνέχον τῷ τῆς οἰκειᾶς
 καλλονῆς ἔρωτι καὶ πέρας πάντων καὶ ἀγαπητὸν ὡς τελικὸν αἷτιον, τοῦ καλοῦ γὰρ
 ἕνεκα πάντα γίγνεται, καὶ παραδειγματικόν, ὅτι κατ' αὐτὸ πάντα ἀφορίζεται. Διὸ καὶ
 ταυτὸν ἐστὶ τὰγαθῷ τὸ καλόν, ὅτι τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν πάντα
 ἐφίεται, καὶ οὐκ ἔστι τι τῶν ὄντων, ὃ μὴ μετέχει τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ. Τολμήσει δὲ
 καὶ τοῦτο εἰπεῖν ὁ λόγος, ὅτι καὶ τὸ μὴ ὄν μετέχει τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ, τότε γὰρ καὶ
 αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν, ὅταν ἐν θεῷ κατὰ τὴν πάντων ἀφαίρεσιν ὑπερουσίως
 ὑμνεῖται. Τοῦτο τὸ ἐν ἀγαθὸν καὶ καλὸν ἐνικῶς ἐστὶ πάντων τῶν πολλῶν καλῶν καὶ
 ἀγαθῶν αἷτιον. Ἐκ τούτου πᾶσαι τῶν ὄντων αἰ οὐσιώδεις ὑπάρξεις, αἰ ἐνώσεις, αἰ
 διακρίσεις, αἰ ταυτότητες, αἰ ἕτερότητες, αἰ ὁμοιότητες, αἰ ἀνομοιότητες, αἰ κοινωναί
 τῶν ἐναντίων, αἰ ἀσυμμιξίαι τῶν ἡνωμένων, αἰ πρόνοιαι τῶν ὑπερτέρων, αἰ
 ἀλληλουχίαι τῶν ὁμοστοίχων, αἰ ἐπιστροφαί τῶν καταδεεστέρων, αἰ πάντων ἑαυτῶν
 φρουρητικαὶ καὶ ἀμετακίνητοι μοναὶ καὶ ἰδρύσεις, καὶ αὐθις αἰ πάντων ἐν πᾶσιν
 οἰκείως ἑκάστῳ κοινωναί καὶ ἐφαρμογαὶ καὶ ἀσύγχυτοι φιλίαι καὶ ἀρμοναί τοῦ
 παντός, αἰ ἐν τῷ παντὶ συγκράσεις, αἰ ἀδιάλυτοι συνοχαὶ τῶν ὄντων, αἰ ἀνέκλειπτοι
 διαδοχαὶ τῶν γινομένων, αἰ στάσεις πᾶσαι καὶ αἰ κινήσεις αἰ τῶν νοῶν, αἰ τῶν

(152.) πᾶσι τοῖς οὐσι τὸ εἶναι κατὰ τὸν οἰκεῖον λόγον ἕκαστα καλὰ, καὶ διὰ τὸ καλὸν αἰ
 πάντων ἐφαρμογαὶ καὶ φιλίαι καὶ κοινωναί, καὶ τῷ καλῷ τὰ πάντα ἤνωται, καὶ ἀρχὴ
 πάντων τὸ καλὸν ὡς ποιητικὸν αἷτιον καὶ κινουὺν τὰ ὅλα καὶ συνέχον τῷ τῆς οἰκειᾶς
 καλλονῆς ἔρωτι καὶ πέρας πάντων καὶ ἀγαπητὸν ὡς τελικὸν αἷτιον, τοῦ καλοῦ γὰρ
 ἕνεκα πάντα γίγνεται, καὶ παραδειγματικόν, ὅτι κατ' αὐτὸ πάντα ἀφορίζεται. Διὸ καὶ
 ταυτὸν ἐστὶ τὰγαθῷ τὸ καλόν, ὅτι τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν πάντα
 ἐφίεται, καὶ οὐκ ἔστι τι τῶν ὄντων, ὃ μὴ μετέχει τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ. Τολμήσει δὲ
 καὶ τοῦτο εἰπεῖν ὁ λόγος, ὅτι καὶ τὸ μὴ ὄν μετέχει τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ, τότε γὰρ καὶ
 αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν, ὅταν ἐν θεῷ κατὰ τὴν πάντων ἀφαίρεσιν ὑπερουσίως
 ὑμνεῖται. Τοῦτο τὸ ἐν ἀγαθὸν καὶ καλὸν ἐνικῶς ἐστὶ πάντων τῶν πολλῶν καλῶν καὶ
 ἀγαθῶν αἷτιον. Ἐκ τούτου πᾶσαι τῶν ὄντων αἰ οὐσιώδεις ὑπάρξεις, αἰ ἐνώσεις, αἰ
 διακρίσεις, αἰ ταυτότητες, αἰ ἕτερότητες, αἰ ὁμοιότητες, αἰ ἀνομοιότητες, αἰ κοινωναί
 τῶν ἐναντίων, αἰ ἀσυμμιξίαι τῶν ἡνωμένων, αἰ πρόνοιαι τῶν ὑπερτέρων, αἰ
 ἀλληλουχίαι τῶν ὁμοστοίχων, αἰ ἐπιστροφαί τῶν καταδεεστέρων, αἰ πάντων ἑαυτῶν
 φρουρητικαὶ καὶ ἀμετακίνητοι μοναὶ καὶ ἰδρύσεις, καὶ αὐθις αἰ πάντων ἐν πᾶσιν
 οἰκείως ἑκάστῳ κοινωναί καὶ ἐφαρμογαὶ καὶ ἀσύγχυτοι φιλίαι καὶ ἀρμοναί τοῦ
 παντός, αἰ ἐν τῷ παντὶ συγκράσεις, αἰ ἀδιάλυτοι συνοχαὶ τῶν ὄντων, αἰ ἀνέκλειπτοι
 διαδοχαὶ τῶν γινομένων, αἰ στάσεις πᾶσαι καὶ αἰ κινήσεις αἰ τῶν νοῶν, αἰ τῶν

fu dunque dato a tutti gli esseri divenuti che ciascuno di loro fosse bello secondo la capacità della propria natura, e inoltre a motivo di lui esistono anche la congruenza, la partecipazione e l'amicizia di tutti gli esseri divenuti, e tutto ciò che esiste è unito al bello; ed è principio di tutto in quanto causa produttrice, e poi muove tutto e tiene tutto con l'amore che [si volge] alla sua bellezza, è limite di tutto ed è adorato da tutto in quanto causa perfezionatrice: a causa di ciò che è bello, infatti, viene a esistere tutto ciò che è prodotto. È poi anche la causa contornante³³¹ di tutto, poiché in base ad essa tutto è definito e distinto, e perciò la stessa cosa è il bello e buono, poiché **[15ra]** tutto desidera il bello e buono secondo tutte le cause e non c'è alcuno tra gli esseri nel quale non ci sia partecipazione al Bello e Bene. Il discorso osa dire che anche ciò che non è partecipa del Bello e Bene: infatti anch'esso è bello e buono in Dio allorché, nella distinzione e nella rimozione da tutto ciò che è, se ne parli al di sopra della natura. Dunque questo unico Buono e Bello è in modo unito la causa di tutte le molte cose buone e belle. Da esso infatti sono tutte le esistenze naturali degli esseri divenuti, tutte le unioni, tutte le distinzioni, tutte le comunioni, tutte le particolarità e ogni somiglianza e dissomiglianza e ancora la partecipazione [reciproca] delle cose che [sono tra loro] opposte, e poi l'inconfusione delle cose che sono unite, e le cure [da parte] di quelle che sono superiori, la solerzia [reciproca] di quelle che sono simili e la conversione di quelle che sono inferiori, e la stabilità e fermezza di tutti gli esseri divenuti che si preservano secondo natura gli uni gli altri e non si muovono; e, ancora, la partecipazione di tutti gli esseri divenuti con tutti, secondo la misura **[15rb]** di ciascuno di essi, e poi la congruenza, la parentela e l'amicizia inconfusa dell'universo, e ancora le divisioni che ci sono nell'universo, gli stabili possessi degli esseri divenuti e le successioni senza fine delle cose che divengono, e ancora tutte le quieti e i moti degli intelletti, delle

³³¹ Traduciamo così, approssimativamente, ma non riusciamo a intendere fino in fondo cosa significhi $\epsilon\iota\sigma\phi\alpha$ in rapporto all'originale $\pi\alpha\rho\alpha\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$; l'idea di contorno tuttavia può legarsi in qualche modo a quella di definizione e distinzione.

anime e dei corpi, poiché ciò che è al di sopra di tutte le quieti e di³³³ tutti i moti è quiete e moto di tutto, ponendo in riposo e facendo stare fermo ciascuno degli esseri nella potenza sua propria e, ancora, muovendolo al movimento della propria natura.

8. Anche gli intelletti divini si dice che si muovono: ma in circolo, quando sono uniti agli splendori senza inizio né fine del Bello e del Bene; in linea retta, quando si abbassano alla sollecitudine che [benefica] le cose che stanno in basso; e in modo del tutto corretto si dice che si muovono anche a spirale poiché, anche mentre operano la sollecitudine su coloro che stanno in basso rispetto a loro, senza mutamento rimangono nella loro fermezza, e dimorano senza fine in rotazione intorno alla causa di ogni stabilità che è bella e buona.

9. Anche il movimento dell'anima [15va] in circolo è l'entrata, che avviene verso sé stessa, dalle cose che sono fuori di lei, e le circonvoluzioni unitarie delle sue facoltà intelligibili, il che le conferisce, come in un circolo, il fatto di non errare, bensì di tornare sé stessa dalle cose molteplici che stanno al di fuori di lei e di radunare dapprima sé stessa in sé stessa così che, quando sia divenuta somiglianza dell'uno, diverrà anche una sola cosa quanto alle proprie facoltà che sono unite unitariamente, e sarà condotta così al Bello e al Bene, quello che è uno al di sopra di tutto e il medesimo senza inizio né fine. A spirale, poi, si muove l'anima quando secondo la sua potenza splende nelle conoscenze sante non in modo intelligibile e unitivo, ma in modo razionale e con dimostrazioni particolari, e come

³³³ Il greco non dà in alcun luogo della tradizione un appiglio al \supset che si trova in siriano. Lo riteniamo da emendare anche perché non si vede neppure cosa potrebbe significare in un'eventuale intenzione del traduttore.

con operazioni varie e diverse. [Di] movimento in linea retta si muove l'anima, poi, non quando entra in sé e si muove secondo una spiritualità unitaria (questo, infatti, come dissi, è del moto in circolo), ma quando esce verso le cose che la circondano e si eleva dalle cose che [stanno] fuori di lei come [15vb] da simboli vari e molteplici, verso *theoriai* semplici e unite.

10. Dunque di questi tre movimenti intelligibili e di tutti gli altri, sensibili, che ci sono nell'universo e, ancor prima di questi, delle quieti e delle fermezze e della stabilità di ciascuno degli esseri divenuti, è causa e mantenitore e termine bello e buono colui che è al di sopra di tutte le quieti e i moti: egli, a causa del quale esistono ogni stato e ogni moto, e dal quale e nel quale e sul quale e a motivo del quale è tutto. Infatti da lui e a motivo di lui esistono l'*ousia* e la vita tutta delle menti e delle anime, e ogni piccolezza e uguaglianza e grandezza, e tutte le misure di ogni natura, e poi le corrispondenze e le composizioni e le mescolanze di tutti gli esseri divenuti con tutta la loro natura, e le loro parti; e poi ogni uno e ogni molteplice e tutti i legami delle parti e le unioni di ogni molteplice, e le compiutezze della totalità; e poi il modo delle azioni, e la quantità e la molteplicità e l'infinità, e le mistioni e le distinzioni, e ancora ogni infinità, ogni limite e, ancora, tutte le definizioni e tutti [16ra] gli ordinamenti; e poi ogni superiorità, gli elementi, le specie, ogni *ousia*, ogni potenza, ogni operazione, ogni fermezza, ogni sensazione, ogni parola e ancora ogni concetto, ogni intellezione e ogni pensiero, ogni unità e, per dirla in sintesi, tutto ciò che è, è dal Bello e Bene e nel Bello e Bene, e d'altra parte si converte al Bello e Bene. E ancora, tutto ciò che è e diviene, è e diviene a motivo del Bello e Bene; ed è verso di esso, ancora, che tutto mira e da esso è mosso e tenuto,

e a motivo di lui e in lui è istituito ciascun principio, cioè esemplare, finale, efficiente, formale ed elementale e, per dirla chiaramente, ogni inizio, ogni possesso e ogni termine e tutto ciò che è come è, [lo] è dal Bello e Bene; e poi, tutto ciò che è³³⁴, in modo eccelso e al di sopra della natura è nel Bene e Bello, ed è principio e termine di tutto pur essendo al di sopra del principio e al di sopra del termine: perché *tutto [è] da lui e per tramite suo e in lui e a motivo di lui*^c, [16rb] come dice la parola santa. Tutto dunque desidera il Bello e Bene, e per tutto esso è amabile e adorabile, e a sua somiglianza e a causa sua le cose inferiori amano in modo convertitivo quelle che sono superiori a loro, e d'altra parte quelle che sono dello stesso ordine, in modo di comunione amano quelle del loro stesso ordine, e a loro volta quelle che sono superiori nella loro sollecitudine amano quelle che sono loro inferiori e a loro volta si amano ciascuna di loro l'un l'altra per loro stessa sostanza. Inoltre tutto ciò che è, fa e sceglie tutto ciò che fa e sceglie per il fatto di desiderare il Bello e Bene. Io poi dico con diritto (*parrhesia*) una *parola di verità*^d anche in questo, che [cioè] il principio e causa di tutto, a causa della grandezza della sua bontà, ama tutto e crea tutto e tutto porta a compimento, e mantiene tutto e fa convertire a sé tutto; e quindi l'amore santo è Bene dal Bene e a causa del Bene. Infatti questo amore operatore di beni, produttore di tutti gli esseri divenuti, in quanto eccellentemente era nel Bene fin dall' "in principio", non permise che [16va] la sua casa fosse senza frutti, bensì ha mosso l'[amore] a creare secondo l'eccellenza generatrice del tutto.

³³⁴ In greco "tutto ciò che *non è*": il siriano (a meno che non si debba supporre una caduta di un \aleph , il che diverrebbe stranamente sistematico considerando il caso di V, 1 *infra* e anche altri casi come in MT) fa perdere significato a ciò che immediatamente segue: il concetto era che ciò che non esiste, esiste tuttavia in senso sovranaturale nel Bene-Bello.

11. Non si pensi di noi che predichiamo le denominazioni dell'amore al di fuori dei libri santi: è infatti assai stolto, come mi sembra, e senza scienza, il fatto che non si guardi al valore dello scopo delle cose che vengono dette, ma alle denominazioni e alle parole meramente. E questo non avviene di coloro che vogliono capire il significato divino [dei nomi], bensì di coloro che accolgono solamente i meri suoni dei vocaboli, li trattengono all'esterno facendoli arrivare fino al loro orecchio e non vogliono sapere che cosa significhi una qualsiasi denominazione, e come si debba comprendere un nome mediante altre denominazioni e parole che lo spieghino con chiarezza. Essi infatti dimorano soltanto nelle lettere, e in sillabe senza intelligenza, e soltanto nella composizione dei nomi e delle parole, nelle quali non c'è conoscenza, e non risalgono alla comprensione spirituale, propria della loro anima, ma solo all'esterno intorno alle loro labbra e nelle loro orecchie, e così stoltamente, come se non fosse permesso far conoscere il numero quattro tramite [16vb] due e due, o dire linea retta invece di linee semplici, o ancora posto invece di luogo, o un'altra cosa di quelle che fanno sapere la stessa cosa con molte parti del discorso. Bisognerebbe infatti che sapessero, secondo il valore del giusto discorso, che le lettere, le sillabe, i nomi, i segni e le parole si utilizzano a motivo delle sensazioni; quando invece la nostra anima si muoverà con operazioni spirituali verso le cose divine³⁴⁴, allora saranno migliori per noi le sensazioni che sono percepibili come anche, d'altronde, le facoltà spirituali dell'anima saranno migliori quando l'anima diventerà somiglianza di Dio grazie all'unione che non si comprende, e risplenderà dei raggi della luce dell'eccellenza grazie ai suoi movimenti che sono senza occhi. Quando invece la nostra mente tramite le cose sensibili si affretti a muoversi verso l'alto, verso i concetti della *theoria* spirituale, sono sotto ogni riguardo più magnifiche le successioni evidenti

κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ὅτι στοιχείοις καὶ συλλαβαῖς καὶ λέξεσι καὶ γραφαῖς καὶ λόγοις χρώμεθα διὰ τὰς αἰσθήσεις. Ὡς ὅταν ἡμῶν ἡ ψυχὴ ταῖς νοεραῖς ἐνεργείαις ἐπὶ τὰ νοητὰ κινεῖται, περιττὰ μετὰ τῶν αἰσθητῶν αἰ αἰσθήσεις ὥσπερ καὶ αἰ νοεραὶ δυνάμεις, ὅταν ἡ ψυχὴ θεοειδῆς γενομένη δι' ἐνώσεως ἀγνώστου ταῖς τοῦ ἀπροσίτου φωτὸς ἀκτίσιν ἐπιβάλλει ταῖς ἀνομμάτοις ἐπιβολαῖς. Ὅταν δὲ ὁ νοῦς διὰ τῶν αἰσθητῶν ἀνακινεῖσθαι σπεύδει πρὸς θεωρητικὰς νοήσεις, τιμιώτεραι πάντως εἰσὶν αἰ ἐπιδηλότεραι τῶν

³⁴⁴ Per la preferenza accordata in questo caso alla lezione di Isacco, cfr. subito *infra* ܠܘܟܠܘܢ ܥܠܘܢ, DN IV, 12, 157, 16 - 17rb.

... *(transcription of the text in the image)*

(157.) αἰσθήσεων διαπορθμεύσεις, οἱ σαφέστεροι λόγοι, τὰ τρανέστερα τῶν ὀρατῶν. Ὡς ὅταν ἀτράνωτα ἦ τὰ παρακείμενα ταῖς αἰσθήσεσιν, οὐδὲ αὐταὶ τῷ νῶ παραστῆσαι τὰ αἰσθητὰ καλῶς δυνησονται. Πλήν ἵνα μὴ ταῦτα εἰπεῖν δοκῶμεν ὡς τὰ θεῖα λόγια παρακινουῦντες, ἀκουέτωσαν αὐτῶν οἱ τὴν ἔρωτος ἐπωνυμίαν διαβάλλοντες· «Ἐράσθητι αὐτῆς», φησί, «καὶ τηρήσει σε». «περιχαράκωσον αὐτήν, καὶ ὑψώσει σε· τίμησον αὐτήν, ἵνα σε περιλάβῃ», καὶ ὅσα ἄλλα κατὰ τὰς ἐρωτικὰς θεολογίας ὑμνεῖται. <12> Καίτοι ἔδοξέ τισι τῶν καθ' ἡμᾶς ἱερολόγων καὶ θειότερον εἶναι τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα τοῦ τῆς ἀγάπης. Γράφει δὲ καὶ ὁ θεῖος Ἰγνάτιος· «Ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται». Καὶ ἐν ταῖς προεισαγωγαῖς τῶν λογίων εὐρήσεις τινὰ λέγοντα περὶ τῆς θείας σοφίας· «Ἐραστὴς ἐγενόμην τοῦ κάλλους αὐτῆς». Ὡστε τοῦτο δὴ τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα μὴ φοβηθῶμεν μηδέ τις ἡμᾶς θορυβεῖτω λόγος περὶ τούτου δεδιπτόμενος. Ἐμοὶ γὰρ δοκοῦσιν οἱ θεολόγοι κοινὸν μὲν ἡγεῖσθαι τὸ τῆς ἀγάπης καὶ τοῦ ἔρωτος ὄνομα, διὰ τοῦτο δὲ τοῖς θείοις μάλλον ἀναθεῖναι τὸν ὄντως ἔρωτα διὰ τὴν ἄτοπον τῶν τοιούτων ἀνδρῶν πρόληψιν. Θεοπρεπῶς γὰρ τοῦ ὄντως ἔρωτος οὐχ ὑφ' ἡμῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸς τῶν λογίων αὐτῶν ὑμνουμένου τὰ πλήθη μὴ χωρήσαντα τὸ ἐνοειδὲς τῆς ἐρωτικῆς θεωνυμίας οἰκειῶς ἑαυτοῖς ἐπὶ τὸν μεριστὸν καὶ

e. Prv 4, 6-8 f. Sap 8, 2

delle sensazioni e le parole chiare e tutte le cose che sono evidenti nelle cose che si vedono, perché quando non sono chiare le cose che non sono vicine alla sensazione, neppure [17ra] le sensazioni stesse possono mostrare bene alla mente le cose sensibili. Tuttavia, perché non ci sembri di dire le stesse cose, e di smuovere qualcosa dai libri divini, ascoltino le parole dei libri santi coloro che vogliono accusare le denominazioni d'amore: dice dunque il libro della Sapienza: *amala, sì che ti conservi, e abbracciala, sì che ti esalti, e onoralà, sì che ti sostenga*^e, insieme a tutte le altre cose ancora che si trovano nelle trattazioni divine dell'amore.

12. È parso ad alcuni dei nostri maestri divini che la denominazione di amore fosse più divina di [quella di] carità. Scrive anche il santo Ignazio: «il mio amore è crocifisso»³⁴⁵, ma anche nelle prime introduzioni dei libri divini tu trovi qualcuno che dice della sapienza divina: *ho amato la sua bellezza*^f; quindi noi non temiamo questa denominazione di amore e neppure siamo spaventati o smossi da un tale nome. Mi pare dunque che i santi che parlano di Dio [17rb] tengano per comuni la denominazione di carità e [quella] di amore, e perciò alle cose divine è necessario applicare l'amore vero, per [smentire] la falsa opinione di tali uomini. Poiché³⁴⁶ infatti l'amore vero non viene accolto in modo divino soltanto da noi, ma anche dai libri divini, in quanto la moltitudine degli uomini non afferra l'unità della denominazione divina di amore, perciò deviarono, conformemente alla loro capacità, verso questo amore parziale,

³⁴⁵ *Ep. Rm. VII, 2.*

³⁴⁶ Non avendo a nostro avviso rettamente inteso il significato del genitivo assoluto greco, che è avversativo o concessivo piuttosto che causale, Sergio rende di difficile comprensione la consequenzialità non tanto sintattica quanto logica di tutto il periodo che segue.

corporale e diviso, che non è l'amore vero, bensì uno falso, piuttosto, e un decadimento dell'amore che davvero è. Neppure infatti si trova che la moltitudine degli uomini afferri l'unità dell'unico amore divino. Perciò, in quanto sembra che questa denominazione sia difficile per i più, è attribuita alla sapienza divina per la loro ascesa e la loro elevazione che è [rivolta] verso la conoscenza dell'amore vero, e ancora perché si sciolgano dalla difficoltà che lo riguarda e si convertano alla [17va] sua verità. Così come spesso ciò ha anche qualcosa di turpe per coloro che errano nelle cose terrene in base al loro malvagio pensiero, per il fatto che si dice: *era distinto per me il tuo amore dall'amore di donne*^g. Per coloro che rettamente ascoltano le parole divine, alla medesima potenza è attribuita dai santi che parlano di Dio la denominazione di carità e di amore, secondo la capacità delle parole sante. E ciò è proprio di una potenza - unificante, compositiva, mescolante in modo eminente nel Bello e Bene - che esiste prima di tutto a motivo del Bello e Bene e ancora è donata dal Bello e Bene, a motivo del Bello e Bene e mantiene tutti coloro che appartengono a un solo ordine secondo una mistione comune, e muove coloro che sono capi alla sollecitudine verso coloro che sono inferiori e rinsalda poi coloro che sono inferiori per il tramite delle loro conversioni, che [si rivolgono] a quelli che stanno più in alto.

13. L'amore divino fa anche migrare, e non lascia che coloro che amano siano di sé stessi,

ma di coloro che sono da loro amati. E fanno sapere che quelli che sono superiori sono della provvidenza che [si rivolge] a quelli che sono inferiori, **[17vb]** quelli poi che [vengono] dallo stesso ordine sono del possesso l'uno dell'altro, e anche [che] quelli che sono inferiori sono della conversione spirituale verso le cose che stanno prima di loro. Perciò anche il grande Paolo, in quanto fu nella presa dell'amore divino e gustò la forza che fa migrare la mente, disse con bocca divina: *ormai non sono io che vivo, ma vive in me Cristo*^h. Dunque da vero amante che migra dalle cose terrene, come disse anche egli stesso, verso Dio, non visse per sé stesso, ma visse la vita di colui che amava, in quanto ben più adorabile. Bisogna poi osare dire anche questo in favore della verità: che anche colui stesso che è causa di tutto, per amore bello e buono di tutti gli esseri divenuti, a causa dell'eccellenza della bontà del suo amore, divenne fuori di sé stesso con provvidenza che [si estende] su tutti gli esseri divenuti; e ha bisogno, in certo qual modo, e migra per bontà, per carità e per amore che [si rivolgono] a tutto, e dall'amore superiore a tutto e separato da tutto si abbassa poi in tutto, con una potenza che si eleva su tutto, **[18ra]** migrante³⁴⁷, che mai non muta o si allontana da sé. Perciò lo chiamano anche zelo coloro che si occupano di pensiero divino, sia in quanto abbondante e d'altronde superiore per l'amore buono che [si rivolge] a tutti gli esseri divenuti, sia in quanto risveglia tutto allo zelo trascinatore del desiderio amoroso di lui, e lo mostrano come zelante; ma chiamano poi zelo tutto ciò che lo desidera e ancora chiamano zelo tutti coloro sui quali da lui viene la provvidenza e, per dirla in sintesi, l'amore e colui che è amato sono del Bello e del Bene, e nel Bello e nel Bene si stabiliscono, e a motivo del Bello e Bene sono e divengono.

³⁴⁷ Sugeriamo questa traduzione conformemente all'indicazione di Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* II, c. 4239.

14. Cosa vogliono dire i santi che parlano di Dio col chiamarlo talora amore e carità, talora amato e adorato? Infatti della prima cosa è causa, produttore e generatore, la seconda invece lo è egli stesso; per l'una si muove, per l'altra invece muove, o ancora, poiché egli si muove in sé stesso e esce da sé stesso, per questo lo chiamano adorato e amato [18rb], in quanto bello e buono; e lo denominano d'altronde amore e carità in quanto è insieme innalzatore e potenza che muove da sé stessa³⁴⁹, egli che è l'unico ad essere grazie a sé stesso bello e buono, e in quanto è in certo modo manifestatore di sé per mezzo di sé, e buona processione dell'unione che è separata da tutto, e poi il movimento amorevole semplice mosso da sé e operante da sé, che si premuove nel buono e scaturisce dal buono verso tutti gli esseri divenuti e poi si converte da tutti verso il buono, nel quale si mostra in modo eccellente che l'amore divino è senza inizio né fine, poiché ruota a somiglianza di un circolo eterno in rotazione che non devia, a motivo del Bene, dal Bene, nel Bene e sul Bene; e nelle medesime cose e sulle medesime si estende sempre e rimane, e ritorna al suo principio. Di queste cose dunque riferì divinamente anche il santo nostro sommo sacerdote, nei trattati che riguardano gli inni d'amore, dei quali pure non è brutto ricordarsi qui, e stabilirli in guisa di capo santo al corpo di.

³⁴⁹ Manca qui un corrispondente per il κινήτικόν di greco 160, 6, che va necessariamente inserito per fare tornare il senso della proposizione; non contando il fatto che ἡδὲ ἑαυτὸν non traduce precisamente ἐφ' ἑαυτόν.

[18va] questo nostro discorso che riguarda l'amore.

15. *Dai trattati del santo Ieroteo sugli inni d'amore.*

«L'amore di cui parliamo, sia divino sia angelico, sia spirituale sia dell'anima sia naturale, è necessario che pensiamo che sia una potenza unitrice e mescolatrice che muove sempre le cose che sono superiori alla provvidenza di quelle che sono inferiori e poi quelle che sono di pari rango all'aver parte le une con le altre e, infine, che muove quelle che sono inferiori alla conversione verso quelle che sono da più di loro e superiori».

16. *Ancora del medesimo, dagli stessi inni d'amore.*

«Poiché abbiamo distinto molteplici amori, che derivano da uno solo, e abbiamo detto mano a mano quali siano le conoscenze delle potenze d'amore, del mondo e di al di sopra del mondo, sulle quali si elevano ulteriormente, secondo lo scopo che ci siamo posti del trattato, gli ordini e i ranghi intelligibili e spirituali dell'amore, al di sopra dei quali a loro volta si elevano ulteriormente gli amori divini autoconosciuti, quelli che sono anche davvero amori belli e sono da noi celebrati fin [18vb] qui, secondo la nostra capacità; ormai torniamo di nuovo, prendiamo tutti quegli amori, complichiamoli e raccogliamoli in un solo amore unito, che è padre di tutti [gli amori]. Raccogliamo dapprima, di tra le molte, le due potenze comuni dell'amore, sulle quali pure a sua volta si eleva e domina sotto ogni riguardo la causa distinta di tutti gli amori, che sta al di là di tutto, alla quale tende, secondo la capacità naturale di ognuno degli esseri divenuti, l'amore universale che è proprio di tutti gli esseri divenuti».

17. *Ancora del medesimo dagli inni sull'amore.*

«Vieni», dice, «raccolgiamo ancora tutti gli amori in uno solo e diciamo: una soltanto è la potenza semplice che muove da sé verso la mescolanza unificante, dal Bene e fino a quello che è ultimo di tutti gli esseri divenuti, e di nuovo da questo si eleva indietro tramite tutto verso il Bene, tornando circolarmente da sé tramite sé su di sé e complicandosi verso sé stessa sempre negli stessi modi».

18. «Ma si dirà: se il Bello e Bene è [19ra] amabile, adorabile e desiderabile per tutti – lo desidera infatti anche ciò che non è, come abbiamo detto, e si sforza in un certo senso anch'esso di essere in lui – ed è il foggiatore di quelli che sono senza forma e ciò che non è, e viene predicato di esso, in senso essenziale, al di sopra di tutto³⁵⁰: come mai il branco dei demoni non desidera il Bello e Bene? Essi infatti, in quanto si sono inclinati verso la materia e sono caduti dal desiderio del Bene che [è provato] nell'ordinamento degli angeli, si dice che sono diventati la causa di tutti i mali per sé e per tutti gli altri che sono trattenuti nei mali. Come mai poi in generale, essendo stata la schiatta dei demoni generata dal Bene, [essa] non è somiglianza del Bene? O come mai, se il bene è stato generato dal Bene, [esso] è mutato? E cos'è ciò che lo ha reso cattivo?»

³⁵⁰ Questa traduzione rispecchia il senso che sicuramente inerisce al testo greco; è vero però che la punteggiatura del corrispondente testo siriano, così com'è tradita dal Sin. Syr. 52, non legittima necessariamente la versione che ne diamo.

E ancora, cos'è il male in generale e da quale principio è stato istituito, e in quale degli esseri divenuti si trova? E ancora, come mai il Bene ha voluto produrlo? E poi, se l'ha voluto, come ha potuto? E se [invece] il male deriva da un'altra causa, quale causa [19rb] è un'altra causa per gli esseri divenuti, all'infuori del Bene? E come mai, peraltro, visto che esiste la provvidenza che [si estende] sugli esseri divenuti, esiste il male – sia che venga all'essere in assoluto sia che non venga tolto – e come mai inoltre qualcuno degli esseri divenuti desidera il male contro al Bene?»

19. *'Olap.* Queste cose dunque dice forse il discorso, indagando su tali [argomenti]. Noi invece gli domanderemo di scrutare nella verità delle cose. Anzitutto infatti diciamo questo con diritto: che il male non deriva dal bene, e se deriva dal bene esso non è il male: infatti non è del fuoco raffreddare, né del bene il fare cose non buone. E se tutti gli esseri divenuti derivano dal bene, in quanto questa è la natura del bene, creare e vivificare tutto, mentre [quella del male] è di corrompere e distruggere tutto, non v'è alcuno degli esseri divenuti che sia stato creato dal male, né d'altronde il male stesso esiste, se è un male per sé; e se non è neppure questo, il male non è sotto ogni riguardo male, ma v'è anche in esso qualcosa [19va] del bene, foss'anche [consistente] nell'esistere semplicemente; e se tutti gli esseri divenuti desiderano il Bene e Bello, e se tutto ciò che fa qualcosa, [lo] fa a causa di ciò che pare essere buono, e ogni fine di tutto ciò che sembra buono possiede un principio e un compimento - non v'è infatti nulla che guardi alla natura del male e [poi] faccia ciò che fa -, come potrà il male [trovarsi] negli esseri divenuti? E se, in generale, [vi] si trova, come il male può essere privo di questo desiderio? E se tutto ciò che esiste è stato istituito dal bene, e il bene stesso è al di là di tutto, anche ciò che non è esiste nel bene come essente: il male però non esiste [allora] come qualcosa che è, se no non è sotto ogni riguardo male, né d'altronde ciò che non è esiste, poiché non esiste in nessun caso qualcosa che non esista assolutamente - se non ciò che è, al di sopra di tutto, nel Bene in senso essenziale. Il Bene infatti è anche,

καὶ ἑαυτῷ κακὸν εἶη. Καὶ εἰ μὴ τοῦτο, οὐ πάντα κακὸν τὸ κακόν, ἀλλ'ἔχει τινὰ τὰγαθοῦ, καθ' ἣν ὅλως ἔστι, μοῖραν. Καὶ εἰ τὰ ὄντα τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἐφίεται καὶ πάντα, ὅσα ποιεῖ, διὰ τὸ δοκοῦν ἀγαθὸν ποιεῖ καὶ πᾶς ὁ τῶν ὄντων σκοπὸς ἀρχὴν ἔχει καὶ τέλος τὰγαθόν, οὐδὲν γὰρ εἰς τὴν τοῦ κακοῦ φύσιν ἀποβλέπον ποιεῖ, ἃ ποιεῖ, πῶς ἔσται τὸ κακὸν ἐν τοῖς οὖσιν ἢ ὅλως ὄν τῆς τοιαύτης ἀγαθῆς ὀρέξεως παρηρημένον; Καὶ εἰ τὰ ὄντα πάντα ἐκ τὰγαθοῦ καὶ τὰγαθὸν ἐπέκεινα τῶν ὄντων, ἔστι μὲν ἐν τὰγαθῷ καὶ τὸ μὴ ὄν ὄν, τὸ δὲ κακὸν οὔτε ὄν ἔστιν, εἰ δὲ μὴ οὐ πάντα κακόν, οὔτε μὴ ὄν, οὐδὲν γὰρ ἔσται τὸ καθόλου μὴ ὄν, εἰ μὴ ἐν τὰγαθῷ κατὰ τὸ ὑπερούσιον λέγοιτο. Τὸ μὲν οὖν ἀγαθὸν ἔσται καὶ

rispetto a ciò che è detto essere in generale, e al di sopra di ciò che non è, molto anteriore. Ora, il male [19vb] non è nelle cose che sono né in quelle che non sono, tuttavia è tanto più remoto anche da ciò che non è, ed estraneo al bene e pensato senza sostanza. Dunque forse qualcuno dirà: donde viene il male? Se infatti il male non c'è, la virtù e il male sono la stessa cosa e [sono lo stesso] l'un intero e l'[altro] intero, e una parte del [tutto è lo stesso] secondo la parte, o allora il male non è ciò che contrasta la virtù, pur essendo tanto opposte la santità e l'impudicizia, e la giustizia e l'iniquità. E non dico solo quanto al giusto e all'iniquo, e al santo e all'impudico, ma anche prima della distinzione che appare all'esterno tra l'ambito del virtuoso e ciò che gli è opposto, nell'anima, ben prima, sono in generale distinti e remoti i mali dai beni, e anche le passioni d'altronde lottano e combattono con i pensieri [razionali], e anche a partire da questi [fatti] è necessario concedere che ci sia un qualche male opposto al bene, poiché il bene non è opposto a sé stesso, ma in quanto generato che [proviene] da [20ra] un unico principio e da un'unica causa, [esso] gioisce della partecipazione, dell'unione e dell'amicizia delle altre cose. Ma neppure il bene che è minore è opposto al maggiore, poiché neppure un calore che sia inferiore, o un freddo, sono opposti a quelli che sono più abbondanti di loro. Il male è dunque negli esseri divenuti e si oppone e lotta contro il bene. Anche se infatti il male è corruzione degli esseri divenuti, [ciò] non lo esclude dal fatto di esistere, bensì si trova, anche così, che [esso] è, ed è pure generatore di esseri divenuti. O forse che la corruzione di una cosa non diventa spesso generatrice di altre cose? E così si trova che il male aiuta anche al compimento del tutto e garantisce di per sé stesso al tutto di non essere manchevole.

20. (*Bet?*) Il discorso veridico dice dunque, oltre a queste cose, che il male in quanto è male

παντὸς συμπλήρωσιν συντελοῦν καὶ τῷ ὅλῳ τὸ μὴ ἀτελὲς εἶναι δι' ἑαυτὸ παρεχόμενον.

≤20> Ἐρεῖ δὲ πρὸς ταῦτα ὁ ἀληθὴς λόγος, ὅτι τὸ κακόν, ἢ κακόν,

non produce mai né *ousia* né creatura, ma rende soltanto malvagia e corrompe, per quanto lo riguarda, tutta la sostanza degli esseri divenuti. Se poi uno dicesse [20rb] che il male produce qualcosa e, a partire dalla corruzione di ciò che è corrotto da lui, dà l'essere ad altri, così gli risponderà veridicamente la sentenza: non in quanto corrompe, il male dà ad altri di venire all'essere, ma la corruzione e il male altro non fanno che corrompere e rendere malvagio; la creatura e l'*ousia*, invece, sono create a motivo del bene; così infatti si trova che il male è corruzione per quanto lo riguarda, ma produttore a motivo del bene; inoltre poi, nel suo essere male, esso stesso né è né è produttore di esseri divenuti: a motivo del bene invece è, ed è buono e inoltre è produttore di cose buone. Infatti non c'è nulla che sia, la medesima cosa secondo il medesimo unico [aspetto], buono e cattivo, né d'altronde corruzione e divenire sono la stessa potenza della medesima unica cosa secondo il medesimo unico aspetto; neppure poi sono affatto la Potenza stessa o la Corruzione stessa. Il male in sé dunque non esiste, non è buono e inoltre non [20va] è produttore di nulla, neppure fattore di esseri divenuti o di cose buone. Il bene invece, nelle cose in cui è perfettamente, produce per loro beni perfetti, non mischiati e compiuti; quelli che ne partecipano in grado inferiore, sono buoni come cose manchevoli che si mischiano, a motivo dell'inferiorità del bene. Perciò il male non è del tutto non-bene e non-produzione di beni, ma ciò che è maggiormente o in minore misura vicino al bene, secondo la sua produzione è anche buono, perché il Bene perfetto che si estende in tutti gli esseri divenuti non si ferma solo alle *ousiai* che, abbondanti nei beni, sono rivolte a lui, ma si estende anche fino alle cose che stanno all'ultimo rango anche se ad alcune molto, ad altre meno, ad altre in misura ancora inferiore, all'ultimo grado, secondo che ciascuno degli esseri divenuti può partecipare di esso secondo la propria misura. Gli uni infatti partecipano perfettamente del Bene, gli altri ne sono privati quali più e quali meno, gli altri posseggono comunione col bene in modo oscuro, e ad altri ancora

ἀγαθότης οὐ μέχρι μόνον χωρεῖ τῶν περὶ αὐτὴν παναγάθων οὐσιῶν, ἐκτείνεται δὲ ἄχρι τῶν ἐσχάτων, ταῖς μὲν ὀλικῶς παροῦσα, ταῖς δὲ ὑφειμένως, ἄλλαις δὲ ἐσχάτως, ὡς ἕκαστον αὐτῆς μετέχειν δύναται τῶν ὄντων. Καὶ τὰ μὲν πάντα τοῦ ἀγαθοῦ μετέχει, τὰ δὲ μᾶλλον καὶ ἥττον ἐστέρηται, τὰ δὲ ἀμυδροτέραν ἔχει τοῦ ἀγαθοῦ μετουσίαν καὶ ἄλλοις

[20vb] il Bene si avvicina secondo una qualche somiglianza peregrina. Se infatti il Bene non si accostasse secondo la misura di ciascuno degli esseri divenuti, si troverebbe che quelli che sono assai superiori e divini, possiederebbero un rango inferiore rispetto [a quello] degli ultimi³⁵⁶. E anche, come sarebbe possibile che ciascuno partecipasse singolarmente del bene se non fosse adatta la natura di ciascuno alla comunione con esso? Ora, questa è la *grandezza della potenza*¹ del bene che dà potenza anche a quelli che ne sono privi e alla privazione stessa di esso per il fatto che partecipano di esso per quanto possibile. E, se bisogna dire la verità con diritto, anche quelli che lo contrastano si trova che esistono e combattono con la sua potenza. Anzi, per dirla così, in breve, tutti gli esseri divenuti, in quanto sono, sono buoni e [vengono] anche dal bene; quando invece siano privi del bene, non sono buoni e neppure sono in assoluto. Quindi nel caso delle altre potenze, come del calore o del freddo, capiamo questo [21ra], che le cose che vengono riscaldate o raffreddate esistono, anche se si allontanano da esse il calore e il freddo; vi sono molte cose che esistono prive anche della vita e della mente: Dio è separato e remoto perfino da tutte le *ousiai*, essendo ben al di sopra della natura. E per dirla in sintesi, tutte le altre cose, anche se la potenza che le contempera si allontana da loro o non è affatto in esse, restano sé stesse, e possono essere, mentre ciò che in ogni modo

³⁵⁶ Il testo greco dà “ultimi”, ma il siriano traduce “altri”, apparentemente per una facile confusione tra nun e yud. Il problema tuttavia è stranamente diffuso nel manoscritto: in altri due casi, e per coincidenza nella stessa espressione, lo scriba sembra confondere i due aggettivi corradicali. Si tratta dell’espressione ἔσχατον ἀπήχημα, in entrambi i casi tradotta in siriano ܕܢܘܢܐ ܕܝܘܕܐ, ossia letteralmente «secondo una somiglianza altra, peregrina». Una delle due ricorrenze è proprio in questa pagina, alla linea 1; l’altra si trova in VI, 1, 191, 5- 32rb. Non è facile capire se l’ “errore”, in quanto ricorre in casi significativi, possa meccanicamente risalire al copista. Abbiamo comunque corretto il testo, ma ci curiamo di segnalare che tale soluzione resta niente affatto scontata.

è lontano dal bene non esiste affatto in assoluto: ma non era neppure, né d'altronde è possibile che fosse. Dico come uno lascivo: questi, se è privo del bene secondo il desiderio che è in lui, per questo [aspetto] non esiste, e neppure d'altronde brama ciò che esiste, eppure partecipa in quanto tale del bene, [seppure] secondo questa somiglianza oscura dell'amicizia e dell'unione. Anche l'ira, a sua volta, partecipa del bene per il fatto che si muove, che desidera correggere e convertire le cose [21rb] che sembrano essere cattive verso ciò che sembra essere bello. Infatti anche ciò che desidera una vita turpe, in quanto [già] solo desidera la vita, quella che peraltro gli sembra essere bella, per il motivo stesso di desiderare in assoluto e di desiderare la vita e di guardare alla vita che è bella per lui, per questo egli partecipa anche del Bene. E se toglie completamente di mezzo il bene, non si trova che esista *ousia* né vita né movimento né desiderio né ancora alcun'altra cosa. Perciò il fatto che vi sia generazione dalla corruzione non è potenza del male, ma presenza di un bene inferiore, come anche la malattia è [sì] mancanza del temperamento, [ma] non di tutto. Se lo fosse di tutto, anche la malattia non sussisterebbe; invece persiste ed è malattia perché possiede una [forma di] consistenza, cioè un temperamento difettoso nel quale sussiste ed è. Ciò che infatti è remoto sotto ogni riguardo dal bene, non è, e non è nel novero degli esseri divenuti [21va], mentre ciò che è mischiato [con un parte di bene], a motivo del bene che è in esso, è in tutto; e il medesimo esiste nel novero degli esseri divenuti e possiede consistenza nella [misura] in cui partecipa al bene. Anzi è per questo che tutti gli esseri divenuti esistono in maggiore e minore misura: per il fatto di partecipare al bene, e pertanto ciò che non è in uno dei modi in assoluto non esiste per nulla; ciò che invece in parte è e in parte no, non è nella [misura] in cui è decaduto da ciò che sempre è; nella [misura] in cui partecipa di ciò che è, secondo questa [misura] esiste, e anche ciò che in quello vi è di non essente è mantenuto e fatto sussistere in ciò che è, per quanto è³⁵⁷.

ἀγαθοῦ μετέχει. Μᾶλλον δὲ τὰ ὄντα πάντα κατὰ τοσοῦτον ἔσται μᾶλλον καὶ ἦττον, καθ' ὅσον τοῦ ἀγαθοῦ μετέχει, καὶ γὰρ καὶ ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ εἶναι τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄν οὔτε ἔσται. Τὸ δὲ πῆ μὲν ὄν, πῆ δὲ μὴ ὄν, καθ' ὅσον μὲν ἀποπέπτωκε τοῦ ἀεὶ ὄντος, οὐκ ἔστι, καθ' ὅσον δὲ τοῦ εἶναι μετείληφε, κατὰ τοσοῦτον ἔστι καὶ τὸ ὅλως εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν αὐτοῦ διακρατεῖται καὶ διασώζεται.

³⁵⁷ Questa frase dà un senso differente da quello del greco, a causa della presenza di preposizioni che eliminano la coordinazione tra l'essere e il non essere dell'originale, subordinando questo a quello: ciò che non è viene conservato *in* ciò che è. Non troviamo tuttavia in apparato una lezione alternativa che giustifichi tale slittamento.

Così del pari il male, quello che è del tutto decaduto dal bene, non esiste nelle cose che sono più buone né in quelle che lo sono meno: ciò che invece è in parte buono e in parte non è buono, contrasta il bene, ma non tutto il bene. Anche questo viene mantenuto in virtù della partecipazione al [21vb] bene, e il bene unifica con sé la privazione di sé, in virtù della partecipazione rivolta a lui. Qualora infatti il bene sia del tutto remoto, non può esserci mai nulla di tutto buono, né d'altronde di misto [di bene e male] né ancora che sia di per sé stesso male. Se infatti il male è un bene minore, è chiaro che con l'assenza completa del bene è venuto a mancare ogni bene perfetto e imperfetto. Quindi il male è e si vede solo allora, quando [cioè] per alcuni che esso contrasta è male, mentre sostiene altri che in rapporto ad esso sono buoni. Perché non è possibile che le stesse cose combattano le une con le altre per gli stessi motivi e sotto gli stessi riguardi. Dunque da tutte queste cose è stato dimostrato che il male non è alcunché che esista.

21. *Gōmal*. Ma il male non è affatto neppure nel novero degli esseri divenuti. Se infatti tutti gli esseri divenuti derivano dal bene, e il bene è in tutti e li contiene tutti, è evidente che il male non c'è tra gli esseri divenuti: e se ci fosse, lo si troverebbe [22ra] nel bene, ma non è possibile che sia nel bene, perché neppure nel fuoco si trova ciò che raffredda. Allora non è possibile neppure che ciò che rende malvagio si trovi in ciò che vuole rendere buono anche il male. Qualora si dica che è in esso, come è possibile che il male sia nel bene? Se infatti deriva da quest'ultimo, il fatto è turpe e non può essere: *non è possibile infatti, come dicono le Parole veridiche, che un albero buono produca frutti cattivi*^j, e neppure d'altronde è possibile ciò che è detto dopo questo. Ma se non deriva dal bene, viene da un altro principio, allora, e da un'altra causa: se no, o il male viene dal bene, o il bene dal male; se però questo non è possibile, da un principio e da una causa differenti derivano il bene e il male; ed ecco, non si dà mai il caso che la dualità sia un principio, perché l'Uno è il principio di ogni dualità.

≤21≥ Ἀλλὰ οὐδὲ ἐν τοῖς οὐσίῳ ἐστὶ τὸ κακόν. Εἰ γὰρ πάντα τὰ ὄντα ἐκ τἀγαθοῦ, καὶ ἐν πᾶσι τοῖς οὐσίῳ καὶ πάντα περιέχει τἀγαθόν, ἢ οὐκ ἔσται τὸ κακόν ἐν τοῖς οὐσίῳ ἢ ἐν τἀγαθῷ ἔσται. Καὶ μὴν ἐν τἀγαθῷ οὐκ ἔσται, καὶ γὰρ οὐδὲ ἐν πυρὶ τὸ ψυχρὸν οὐδὲ τὸ κακύνεσθαι τῷ καὶ τὸ κακὸν ἀγαθύνονται. Εἰ δὲ ἔσται, πῶς ἔσται ἐν τἀγαθῷ τὸ κακόν; Εἰ μὲν ἐξ αὐτοῦ, ἄτοπον καὶ ἀδύνατον. «Οὐ δύναται» γὰρ, ὡς ἡ τῶν λογίων ἀλήθειά φησι, «δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς πονηροὺς ποιεῖν» οὐδὲ μὴν τὸ ἀνάπαλιν. Εἰ δὲ οὐκ ἐξ αὐτοῦ, ἐξ ἄλλης δηλονότι ἀρχῆς καὶ αἰτίας. Καὶ γὰρ ἢ τὸ κακὸν ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ ἔσται ἢ τὸ ἀγαθὸν ἐκ τοῦ κακοῦ ἢ, εἰ μὴ τοῦτο δυνατόν, ἐξ ἄλλης ἀρχῆς καὶ αἰτίας ἔσται καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν. Πᾶσα γὰρ δυάς οὐκ ἀρχή, μονάς δὲ ἔσται πάσης δυάδος ἀρχή.

Perciò è turpe che da una sola e medesima [22rb] unica cosa ne discendano due che si contrastano tra loro: se no, neppure il loro principio si trova semplice e unico, ma diviso e scisso in due, e muta ed è opposto a sé stesso; neppure è possibile che si diano mai due principi degli esseri divenuti, che si contrastino gli uni con gli altri, poiché sarebbero opposti anche l'uno all'altro e a tutto. Se infatti si concedesse questo, si troverebbe che anche Dio non ci è superiore, né d'altronde è al di fuori di una qualsivoglia miseria, se [cioè concediamo che] esista qualcosa che impedisce anche Lui; troviamo poi anche tutti gli esseri divenuti nella confusione, e a combattere sempre gli uni contro gli altri ed ecco, il bene dà a tutti gli esseri divenuti amicizia e comunione, e da parte di tutti i santi che parlano di Dio si celebra che è poi egli stesso pace e donatore di pace. Per questo gli esseri divenuti sono detti amici reciproci e tutti in pace gli uni con gli altri, e sono generazione di una vita armoniosa, seguono l'unico Bene e sono fratelli e uguali e in pace gli uni con gli altri. Quindi il male non è in Dio [22va], né d'altronde il male è divino, e neppure poi il male viene da Dio; se no, non sarebbe buono: ma se Egli è buono, crea cose buone e porta all'essere cose buone, e non è una volta così e una volta così; se no, gli capiterebbe il mutamento sotto questi riguardi, e il cambiamento, e la causa di ciò si troverebbe in ciò che è divino al di sopra di tutto. Se infatti il male è in Dio, esso è un'essenza.

Dōlat. Allora si troverebbe che Dio muta dal bene, che una volta lo è e un'altra non lo è³⁵⁸; se poi possiede il bene per partecipazione, e lo ha da un altro, talvolta lo ha e talaltra no; dunque non è da Dio che deriva il male, né d'altronde è in Dio: né essenzialmente né occasionalmente.

22. Neppure negli angeli è il male. Se l'angelo buono infatti è rivelatore del bene divino, è evidente che anche l'angelo buono è ciò che è da lui annunciato [22vb], a causa della partecipazione con esso, e perciò l'angelo è icona di

<22> Ἀλλ' οὐτε ἐν ἀγγέλοις ἐστὶ τὸ κακόν. Εἰ γὰρ ἐξαγγέλλει τὴν ἀγαθότητα τὴν θεϊαν ὁ ἀγαθοειδὴς ἄγγελος ἐκεῖνο ὦν κατὰ μέθεξιν δευτέρως, ὅπερ κατ' αἰτίαν τὸ ἀγγελλόμενον πρώτως, «εἰκόν» ἐστὶ τοῦ

³⁵⁸ Qui il mutamento dal greco è sostanziale: la frase greca εἰ δὲ ἐν τῷ θεῷ τὰγαθόν... è stata spezzata tra un paragrafo e l'altro, con la scomparsa, inoltre di τὰγαθόν che anzi diventa <ⲗⲏⲛⲓ> in siriano, dunque l'opposto. L'inizio del paragrafo a a questo punto dell'argomentazione è peraltro molto controverso e difficile da giustificare.

ἀλλὰ ἡ ἀρετὴ τῶν ἀγγέλων οὐκ ἔστιν ἀπολύτως ἀκριβής, ἀλλὰ ἡ ἀρετὴ τῶν ἀνθρώπων ὁμοιωμένη τῇ ἀρετῇ τῶν ἀγγέλων, ἀλλὰ ἡ ἀρετὴ τῶν ἀνθρώπων ὁμοιωμένη τῇ ἀρετῇ τῶν ἀγγέλων, ἀλλὰ ἡ ἀρετὴ τῶν ἀνθρώπων ὁμοιωμένη τῇ ἀρετῇ τῶν ἀγγέλων...
 ἀλλὰ ἡ ἀρετὴ τῶν ἀγγέλων οὐκ ἔστιν ἀπολύτως ἀκριβής, ἀλλὰ ἡ ἀρετὴ τῶν ἀνθρώπων ὁμοιωμένη τῇ ἀρετῇ τῶν ἀγγέλων, ἀλλὰ ἡ ἀρετὴ τῶν ἀνθρώπων ὁμοιωμένη τῇ ἀρετῇ τῶν ἀγγέλων...
 ἀλλὰ ἡ ἀρετὴ τῶν ἀγγέλων οὐκ ἔστιν ἀπολύτως ἀκριβής, ἀλλὰ ἡ ἀρετὴ τῶν ἀνθρώπων ὁμοιωμένη τῇ ἀρετῇ τῶν ἀγγέλων, ἀλλὰ ἡ ἀρετὴ τῶν ἀνθρώπων ὁμοιωμένη τῇ ἀρετῇ τῶν ἀγγέλων...
 ἀλλὰ ἡ ἀρετὴ τῶν ἀγγέλων οὐκ ἔστιν ἀπολύτως ἀκριβής, ἀλλὰ ἡ ἀρετὴ τῶν ἀνθρώπων ὁμοιωμένη τῇ ἀρετῇ τῶν ἀγγέλων, ἀλλὰ ἡ ἀρετὴ τῶν ἀνθρώπων ὁμοιωμένη τῇ ἀρετῇ τῶν ἀγγέλων...
 ἀλλὰ ἡ ἀρετὴ τῶν ἀγγέλων οὐκ ἔστιν ἀπολύτως ἀκριβής, ἀλλὰ ἡ ἀρετὴ τῶν ἀνθρώπων ὁμοιωμένη τῇ ἀρετῇ τῶν ἀγγέλων, ἀλλὰ ἡ ἀρετὴ τῶν ἀνθρώπων ὁμοιωμένη τῇ ἀρετῇ τῶν ἀγγέλων...
 ἀλλὰ ἡ ἀρετὴ τῶν ἀγγέλων οὐκ ἔστιν ἀπολύτως ἀκριβής, ἀλλὰ ἡ ἀρετὴ τῶν ἀνθρώπων ὁμοιωμένη τῇ ἀρετῇ τῶν ἀγγέλων, ἀλλὰ ἡ ἀρετὴ τῶν ἀνθρώπων ὁμοιωμένη τῇ ἀρετῇ τῶν ἀγγέλων...

(170.) θεοῦ ὁ ἄγγελος, φανέρωσις τοῦ ἀφανοῦς φωτός, «ἔσοπτρον» ἀκραιφνές, διειδέστατον, ἀλώβητον, ἀχραντον, «ἀκηλίδωτον», εἰσδεχόμενον ὅλην, εἰ θέμις εἰπεῖν, τὴν ωραιότητα τῆς ἀγαθοτύπου θεοειδεῖας καὶ ἀμιγῶς ἀναλάμπων ἐν ἑαυτῷ, καθάπερ οἶόν τέ ἐστι, τὴν ἀγαθότητα τῆς ἐν ἀδύτοις σιγῆς. Οὐκ ἄρα οὐδὲ ἐν ἀγγέλοις ἐστὶ τὸ κακόν. Ἀλλὰ τῷ κολάζειν τοὺς ἁμαρτάνοντάς εἰσι κακοί. Τούτῳ γοῦν τῷ λόγῳ καὶ οἱ σωφρονισταὶ τῶν πλημμελούντων κακοὶ καὶ τῶν ἱερέων οἱ τὸν βέβηλον τῶν θείων μυστηρίων ἀπειργοντες. Καίτοι οὐδὲ τὸ κολάζεσθαι κακόν, ἀλλὰ τὸ ἄξιον γενέσθαι κολάσεως, οὐδὲ τὸ κατ' ἄξιαν ἀπειργεσθαι τῶν ἱερῶν, ἀλλὰ τὸ ἐναγῆ καὶ ἀνιέρον γενέσθαι καὶ τῶν ἀχράντων ἀνεπιτήδειον.

<23> Ἀλλ' οὔτε οἱ δαίμονες φύσει κακοί. Καὶ γὰρ εἰ φύσει κακοί, οὔτε ἐκ τὰγαθοῦ οὔτε ἐν τοῖς οὐσιν οὔτε μὴν ἐξ ἀγαθῶν μετέβαλον φύσει καὶ ἀεὶ κακοὶ ὄντες. Ἐπειτα ἑαυτοῖς εἰσι κακοὶ ἢ ἕτεροις; Εἰ μὲν ἑαυτοῖς, καὶ φθειροῦσιν ἑαυτούς, εἰ δὲ ἄλλοις, πῶς φθειρόντες ἢ τί φθειρόντες· οὐσίαν ἢ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν; Εἰ μὲν οὐσίαν, πρῶτον μὲν

Dio, e manifestazione della luce nascosta, e inoltre specchio puro e luminoso, nel quale non vi è assolutamente macchia, né sporczia né impurità, che riceve, se è opportuno dire così, tutta la bellezza del bene della somiglianza divina e splendente in sé stesso senza mistione alcuna, per quanto è possibile, della bontà divina del silenzio nascosto e segreto. Perciò, neanche negli angeli c'è il male. Ma forse qualcuno dirà che sono cattivi per il fatto di punire i peccatori. Quanto a questo allora anche quelli che promulgano una sentenza contro i peccatori sono cattivi, e poi anche quei preti che tengono lontani i contaminati dai santi misteri, ed ecco: il punire non è male, bensì il fatto di essere degno di punizione, né d'altronde è male il fatto di impedire, a secondo quanto uno ne è degno, dal santuario, bensì il fatto di essere impuro, contaminato, e senza **[23ra]** dignità per il santuario.

23. Neppure i demoni, poi, sono per natura cattivi. Se infatti fossero cattivi per natura, non sarebbero stati creati dal bene e non sarebbero tra gli esseri divenuti; neppure poi si sarebbero mutati dalla Bontà diventando demoni, se fossero stati cattivi sempre, per natura. Così di fatto sarebbero cattivi verso sé stessi e non verso altri³⁵⁹; ma se essi sono cattivi verso sé stessi, corrompono gli altri e corrompono anche sé stessi; se invece sono cattivi per gli altri, come fanno a corromperli, e cosa di essi corrompono: forse la natura, o la potenza, o l'azione? Se infatti corrompono la natura, non è che questo sia contro natura, perché non corrompono quelli che per natura sono senza corruzione, bensì quelli che sono passibili di corruzione, non essendo affatto neppure quest'[ultimo fatto] in tutto e per tutto un male. Nessuno degli esseri divenuti è nemmeno corrotto in quanto *ousia* e in quanto natura, bensì per mancanza di temperamento naturale s'indebolisce la forza della composizione e dell'equilibrio del temperamento³⁶⁰, e non resta senza **[23rb]** mutamento. Questa debolezza non diviene completamente essere; se no, toglierebbe la corruzione insieme con ciò che è corrotto e si troverebbe che una simile corruzione corromperebbe anche sé stessa. Perciò neppure questo è un male, bensì un bene che è inferiore. Non c'è infatti alcunché che sotto ogni riguardo sia privo del bene

οὐ παρὰ φύσιν, τὰ γὰρ φύσει ἄφθαρτα οὐ φθείρουσιν, ἀλλὰ τὰ δεκτικὰ φθορᾶς. Ἐπειτα οὐδὲ τοῦτο παντὶ καὶ πάντῃ κακόν. Ἀλλ' οὐδὲ φθείρεται τι τῶν ὄντων, καθ' ὃ οὐσία καὶ φύσις, ἀλλὰ τῇ ἐλλείψει τῆς κατὰ φύσιν τάξεως ὁ τῆς ἀρμονίας καὶ συμμετρίας λόγος ἀσθενεῖ μένειν ὡσαύτως ἔχων. Ἡ δὲ ἀσθένεια οὐ παντελής, εἰ γὰρ παντελής, καὶ τὴν φθορὰν καὶ τὸ ὑποκείμενον ἀνεῖλε, καὶ ἔσται ἡ τοιαύτη φθορὰ καὶ ἑαυτῆς φθορά. Ὅστε τὸ τοιοῦτον οὐ κακόν, ἀλλ' ἐλλειπὲς ἀγαθόν. Τὸ γὰρ πάντῃ ἄμοιον τοῦ ἀγαθοῦ οὔτε ἐν τοῖς

³⁵⁹ Frase sensibilmente diversa dal greco, che porta invece il senso "se sono cattivi, lo sono *o* verso sé *o* vero altri".

³⁶⁰ Notare come pur mantenendo i concetti dionisiani Sergio abbia inserito una terminologia medica e fisica più pertinente, con il ritorno al concetto di temperamento già visto poco sopra.

אחרי כן, אחר שישנו לא פחות משישה עשרה קצוות, כן, כל זמן שהשדה
הוא מעוצב כן. * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? *
הוא מעוצב כן. * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? *
הוא מעוצב כן. * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? *
הוא מעוצב כן. * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? *
הוא מעוצב כן. * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? *
הוא מעוצב כן. * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? *
הוא מעוצב כן. * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? *
הוא מעוצב כן. * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? *
הוא מעוצב כן. * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? *
הוא מעוצב כן. * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? *
הוא מעוצב כן. * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? *
הוא מעוצב כן. * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? *
הוא מעוצב כן. * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? *
הוא מעוצב כן. * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? *
הוא מעוצב כן. * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? *
הוא מעוצב כן. * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? * כיצד יחסית? *

(171.) οὖσιν ἔσται, καὶ περὶ τῆς εἰς δύναμιν καὶ ἐνέργειαν φθορᾶς ὁ αὐτὸς λόγος. Εἶτα πῶς οἱ ἐκ θεοῦ γενόμενοι δαίμονες εἰσι κακοί; Τὸ γὰρ ἀγαθὸν ἀγαθὰ παράγει καὶ ὑψίστησι. Καίτοι λέγονται κακοί, φαίη τις ἂν, ἀλλ'οὐ, καθ' ὃ εἰσίν, ἐκ τἀγαθοῦ γὰρ εἰσι καὶ ἀγαθὴν ἔλαχον οὐσίαν, ἀλλὰ, καθ' ὃ οὐκ εἰσὶν ἀσθενήσαντες, ὡς τὰ λόγια φησι, τηρῆσαι «τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν». Ἐν τίνι γάρ, εἰπέ μοι, κακύνεσθαι φαμεν τοὺς δαίμονας, εἰ μὴ ἐν τῇ παύσει τῆς τῶν θείων ἀγαθῶν ἕξεως καὶ ἐνεργείας; Ἄλλως τε, εἰ φύσει κακοί οἱ δαίμονες, αἰεὶ κακοί. Καίτοι τὸ κακὸν ἄστατόν ἐστιν. Οὐκοῦν, εἰ αἰεὶ ὡσαύτως ἔχουσιν, οὐ κακοί, τὸ γὰρ αἰεὶ ταυτὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἴδιον. Εἰ δὲ οὐκ αἰεὶ κακοί, οὐ φύσει κακοί, ἀλλ' ἐνδεία τῶν ἀγγελικῶν ἀγαθῶν. Καὶ οὐ πάντη ἄμοιροι τοῦ ἀγαθοῦ, καθ' ὃ καὶ εἰσὶ καὶ ζῶσι καὶ νοοῦσι καὶ ὄλως ἐστὶ τις ἐν αὐτοῖς ἐφέσεως κίνησις.

k. Gd 6

361 אשון: אשוןי ms.

e in assoluto esista tra gli esseri divenuti. Quanto alla corruzione della potenza o dell'azione, poi, medesimo sarà per noi il ragionamento dimostrativo.

Qualcuno forse dirà anche questo: come mai i demoni vengono da Dio, e però sono cattivi? Il bene infatti porta sempre all'essere e costituisce prodotti buoni, ma ecco, i demoni sono detti cattivi. Però non è secondo la creazione che i demoni sono detti essere cattivi, visto che derivano dal bene, ragion per cui toccò loro anche un'ousia buona; bensì sono detti cattivi secondo ciò che non sono, [cioè] per il fatto che disperarono³⁶², come dice la Parola vivente nella lettera cattolica di Tommaso, e non [23va] *conservarono la loro preminenza*^k. Per cos'altro infatti, dimmi, i demoni sono detti essere cattivi, se non per gli allontanamenti dall'esercizio e l'azione delle divine opere buone?

He. E così ancora diremo: se i demoni sono cattivi per natura, sono cattivi in eterno, e poiché il male non ha consistenza, se sono in eterno così, non sono cattivi, ché il fatto che qualcosa consista sempre senza mutamento, è una cosa sola col bene. Se dunque non è [vero] che sono sempre cattivi, non è per natura che sono cattivi, bensì sono così per mancanza di beni angelici, e non sotto ogni riguardo sono privi del bene: infatti, nella [misura] in cui sono, vivono e pensano e v'è in essi in assoluto il movimento di un qualche desiderio del bene, non sono privi di bene. Si dice che sono cattivi perché si indebolirono rispetto alla loro azione naturale. Allora è il loro mutamento ad essere per loro un male, e la loro uscita dalle cose buone, e poi il loro cambiamento, la loro mancanza [23vb], la loro debolezza, e ancora la fuga, la caduta, l'indebolimento della loro libera volontà, che conservava la perfezione che era in loro.

Waw. Così ancora, cos'è il male dei demoni se non amore brutto e concupiscenza senza mente, e fantasia senza concetti? Infatti, anche se tali cose esistono nei demoni, tuttavia non [vi esistono] sotto ogni riguardo e in ogni caso né, inoltre, esse sono cattive di per sé stesse. Perché quanto agli altri animali, non l'azione di tali [cose], ma la loro distruzione è per gli animali la corruzione e il male. L'azione loro spesso anzi conserva e vivifica la natura dell'animale.

Κακοὶ δὲ εἶναι λέγονται διὰ τὸ ἀσθενεῖν περὶ τὴν κατὰ φύσιν ἐνέργειαν. Παρατροπή οὖν ἐστὶν αὐτοῖς τὸ κακὸν καὶ τῶν προσηκόντων αὐτοῖς ἔκβασις καὶ ἀτευξία καὶ ἀτέλεια καὶ ἀδυναμία καὶ τῆς σωζούσης τὴν ἐν αὐτοῖς τελειότητα δυνάμεως ἀσθένεια καὶ ἀποφυγὴ καὶ ἀπόπτωσις. Ἄλλως τε τί τὸ ἐν δαίμοσι κακόν; Θυμὸς ἄλογος, ἄνους ἐπιθυμία, φαντασία προπετής. Ἄλλὰ ταῦτα, εἰ καὶ ἔστιν ἐν δαίμοσιν, οὐ πάντη οὐδὲ ἐπὶ πάντων οὐδὲ αὐτὰ καθ' αὐτὰ κακά. Καὶ γὰρ ἐφ' ἑτέρων ζώων οὐχ ἡ σχέσις τούτων, ἀλλ' ἡ ἀναίρεσις ἐστὶ καὶ φθορὰ τῷ ζῳῷ καὶ κακόν. Ἡ δὲ σχέσις σώζει καὶ εἶναι ποιεῖ τὴν ταῦτα ἔχουσαν τοῦ ζῳοῦ φύσιν.

³⁶² In realtà, questa è solo un'allusione a Giuda 5 che letteralmente dice "non crederemo", $\alpha\upsilon\tau\alpha\sigma\tau\alpha\ \alpha\lambda$; solo quel che segue il waw è veramente citazione letterale da Gd 6; mentre il copista segna erroneamente tutto il pezzo dal "bensì" come citazione, col segno % accanto alla colonna.

Allora non per il fatto che lo sia per natura la schiatta dei demoni è cattiva, bensì anzi per il fatto di non esserlo. E d'altronde non è mutato tutto il bene che era stato dato loro, ma furono loro a cadere da tutto il bene che era stato dato loro, e i doni angelici che erano stati loro donati, non diciamo che mutarono e perirono³⁶³, bensì sono perfettamente splendenti, anche se essi non li vedono [24ra] per il fatto che chiusero le loro facoltà di vedere il bene per non guardarlo. Allora, per il fatto che sono naturalmente, derivano dal bene, sono buoni e desiderano il Bene e Bello: nella [misura] in cui infatti desiderano essere, vivere e pensare, desiderano delle cose che sono. E solo per la privazione, per la fuga e per la caduta dai beni che giovavano loro sono detti cattivi. Allora sono cattivi per ciò in cui non sono, e quando desiderano il male, d'altronde, desiderano ciò che non esiste del tutto.

24. Ma forse qualcuno dirà che le anime sono cattive: questo però, se è detto per il fatto che si rivolgono a quelle malvagie per la loro cura e per la loro salvezza, non è un male, bensì anzi è un bene e [deriva] dal bene che rende buono anche il male. Qualora invece si parli del fatto che diventano cattive, in cosa ci è possibile pensare che abbia luogo il male se non nella mancanza dell'azione e dell'esercizio delle buone azioni e a causa inoltre della debolezza che è nella deviazione e nella caduta? In effetti anche dell'aria che sta intorno a noi predichiamo l'oscurità a causa della [24rb] mancanza e dell'assenza della luce. La luce però è sempre luce e illuminatrice anche dell'oscurità. Allora il male non c'è nei demoni né in noi in quanto essenza cattiva, bensì c'è in noi in quanto diminuzione e mancanza di compiutezza dei nostri beni³⁶⁴.

³⁶³ Ancora una volta al plurale «doni» si riferiscono due verbi al singolare maschile.

³⁶⁴ Il breve riaffacciarsi del tema dei demoni alla fine giustifica ragionevolmente la confluenza dell'intero par. 24 dentro il paragrafo *waw* del siriano.

25. *Zayn*. Neppure negli animali senza ragione esiste il male. Se infatti togli da loro l'ira, la concupiscenza e tutte le altre cose secondo cui sono detti cattivi, si trova che gli animali non lo sono per loro natura. Qualora infatti il leone perda la sua forza e la grandezza della sua potenza, non è nemmeno leone. E se il cane fosse uguale con ogni persona, non sarebbe cane, perché del cane è il riconoscere e proteggere il suo padrone e attaccare gli estranei. Allora, ciò che non corrompe la natura non è un male, mentre corruzione della natura è la debolezza e mancanza dei movimenti, dell'azione e delle facoltà naturali. E se tutto ciò che esiste da creazioni possiede un compimento nel tempo, è evidente che nemmeno ciò che è manchevole è del tutto al di fuori [24va] di tutta la natura.

26. *Het*. Ma neppure tutta la natura è male: se infatti tutti i movimenti naturali derivano dalla natura comune, non ve n'è alcuno tra essi che le sia opposto; a ciascuna delle nature particolari, però, c'è qualcosa di opposto, poiché talvolta è naturale, talaltra non è secondo natura. Infatti ciò che è contro natura per ciascuna delle nature, è diverso da un caso all'altro: ciò che è contro natura per questo, è secondo natura per l'altro. Il male della natura è ciò che è contro natura, cioè la privazione delle proprietà della natura; perciò non esiste mai una natura cattiva, ma è male per la natura il non poter mettere in atto le proprietà della natura.

27. *Tet*. D'altronde il male non è neppure nei corpi. La bruttezza e la malattia sono mancanza di forme e privazione di temperamenti. Questo non è però sotto ogni riguardo un male, bensì un bello che è minore. Se infatti avviene completamente [24vb] lo scioglimento di ogni bellezza, di ogni forma e di ogni temperamento, si perde anche la natura del corpo. Che neanche per l'anima il corpo sia causa di male³⁶⁷, è evidente

<27> Ἀλλ' οὐδὲ ἐν σώμασι τὸ κακόν. Αἰσχος γὰρ καὶ νόσος ἔλλειψις εἴδους καὶ στέρησις τάξεως. Τοῦτο δὲ οὐ πάντη κακόν, ἀλλ' ἦττον καλόν. Εἰ γὰρ παντελῆς γένοιτο λύσις κάλλους καὶ εἴδους καὶ τάξεως, οἰχήσεται καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα. Ὅτι δὲ οὐδὲ κακίας αἴτιον τῆ ψυχῆ τὸ σῶμα, δῆλον

³⁶⁷ La trad. indiretta dà "di mali", ma il nostro ms. dà, col singolare, una lezione più aderente al greco.

dal fatto che anche se è senza corpo, può essere nel male, come diciamo anche dei demoni. Allora nelle menti, nelle anime e nei corpi questo è il male, la debolezza e la caduta dal movimento del loro bene.

28. *Yūd.* Ma non sta in piedi nemmeno ciò che pensano molti, che nella materia è il male. Infatti quello che dicono, che la materia di per sé stessa è il male, non è vero in nessun caso, perché naturale è anche il fatto di partecipare del decoro, della bellezza e della forma; se invece, quando la materia è fuori da queste [prerogative], essa è in sé senza specie e senza forma, come può fare qualcosa la materia, essa che di per sé stessa, secondo il loro ragionamento, non può nemmeno essere oggetto di azione da parte di alcunché? D'altronde, come fa la materia ad essere un male? Se infatti non esiste affatto una sua natura [25ra], è evidente che non è un bene né un male; se invece esiste in quanto tale, poiché tutto deriva dal bene, anch'essa deriva dal bene, e si trova allora che o il bene è produttore di male, o il male, in quanto viene dal bene, è esso stesso buono o, ancora, si trova che il male è produttore di bene, o che il bene è bene in quanto viene dal male, o che ci sono due principi che dipendono anch'essi da un altro principio. Se, come dicono, anche la materia è necessariamente richiesta per la compiutezza di tutto il cosmo, come fa a essere un male? Perché una cosa è il male, un'altra ciò che è necessario a quella. Come fa, poi, il bene a portare la creazione all'essere a partire da ciò ch'è male, o come può essere male ciò che ha bisogno del bene? Il male infatti rifugge sempre decisamente dalla natura del bene. Inoltre come potrebbe la materia generare e nutrire la natura se è anche [25rb] del male? Perché il male, in quanto è male, non genera nulla, né accresce mai, né d'altronde crea assolutamente niente né vivifica. Se dicessero che la materia non produce il male nelle anime, ma le tira in basso verso di sé, come potrebbe questo essere vero? Infatti ecco, molte delle anime mirano alle cose buone, e come potrebbe essere questo se la materia le tirasse sotto ogni riguardo verso il male?

δύο αὐθις ἀρχαί, καὶ αὐταὶ ἄλλης μιᾶς ἐξημμέναι κορυφῆς. Εἰ δὲ ἀναγκαῖόν φασι τὴν ὕλην πρὸς συμπλήρωσιν τοῦ παντὸς κόσμου, πῶς ἢ ὕλη κακόν; Ἄλλο γὰρ τὸ κακόν καὶ ἄλλο τὸ ἀναγκαῖον. Πῶς δὲ ὁ ἀγαθὸς ἐκ τοῦ κακοῦ παράγει τινὰ πρὸς γένεσιν; Ἡ πῶς κακόν τὸ τοῦ ἀγαθοῦ δεόμενον; Φεύγει γὰρ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν τὸ κακόν. Πῶς δὲ γεννᾷ καὶ τρέφει τὴν φύσιν ἢ ὕλη κακὴ οὐσα; Τὸ γὰρ κακόν, ἢ κακόν, οὐδενός ἐστι γεννητικὸν ἢ θρεπτικὸν ἢ ὅλως ποιητικὸν ἢ σωστικόν. Εἰ δὲ φαῖεν αὐτὴν μὲν οὐ ποιεῖν κακίαν ἐν ψυχαῖς, ἐφέλκεσθαι δὲ αὐτάς, πῶς ἔσται τοῦτο ἀληθές; Πολλὰ γὰρ αὐτῶν εἰς τὸ ἀγαθὸν βλέπουσιν. Καίτοι πῶς ἐγίνετο τοῦτο τῆς ὕλης πάντως αὐτάς εἰς τὸ κακόν ἐφέλκο-

... *[25va]* ... *[25vb]* ... *[25vb]* ...

(175.) μένης; Ὡστε οὐκ ἐξ ὕλης ἐν ψυχαῖς τὸ κακόν, ἀλλ’ ἐξ ἀτάκτου καὶ πλημμελοῦς κινήσεως. Εἰ δὲ καὶ τοῦτό φασι τῇ ὕλῃ πάντως ἔπεσθαι, καὶ ἀναγκαία ἢ ἄστατος ὕλη τοῖς ἐφ’ ἑαυτῶν ἰδρῦσθαι μὴ δυναμένοις, πῶς τὸ κακὸν ἀναγκαῖον ἢ τὸ ἀναγκαῖον κακόν;

<29> Ἀλλ’ οὐδὲ τοῦτο, ὃ φαμεν· Ἡ στέρησις κατὰ δύναμιν οἰκείαν μάχεται τῷ ἀγαθῷ. Ἡ γὰρ παντελῆς στέρησις καθόλου ἀδύναμος, ἢ δὲ μερικὴ οὐ, καθ’ ὃ στέρησις, ἔχει τὴν δύναμιν, ἀλλὰ καθ’ ὃ οὐ παντελῆς ἐστὶ στέρησις. Στερήσεως γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ μερικῆς οὔσης οὐπω κακόν, καὶ γενομένης καὶ ἢ τοῦ κακοῦ φύσις ἀπελήλυθεν.

<30> Συνελόντι δὲ φάναι· Τὸ ἀγαθὸν ἐκ μιᾶς καὶ τῆς ὅλης αἰτίας, τὸ δὲ κακὸν ἐκ πολλῶν καὶ μερικῶν ἐλλείψεων. Οἶδεν ὁ θεὸς τὸ κακόν, ἢ ἀγαθόν, καὶ παρ’ αὐτῷ αἰ αἰτίαι τῶν κακῶν δυνάμεις εἰσὶν ἀγαθοποιοί. Εἰ τὸ κακὸν ἀἰδῖον καὶ δημιουργεῖ καὶ δύναται καὶ ἔστι καὶ δρᾷ, πόθεν αὐτῷ ταῦτα; Ἡ ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ ἢ τῷ ἀγαθῷ ἐκ τοῦ κακοῦ ἢ ἀμφοῖν ἐξ ἄλλης αἰτίας; Πᾶν τὸ κατὰ φύσιν ἐξ αἰτίας ὠρισμένης γεννᾶται. Εἰ τὸ κακὸν ἀναίτιον καὶ ἀόριστον, οὐ κατὰ φύσιν, οὐδὲ γὰρ ἐν τῇ φύσει τὸ παρὰ φύσιν, οὐδὲ ἀτεχνίας ἐν τῇ τέχνῃ λόγος. Ἄρα ἢ ψυχὴ τῶν κακῶν αἰτία καθάπερ τὸ

Allora non è a partire dalla materia che esiste il male nelle anime, bensì a partire da qualche movimento deviante e confuso che esiste in esse. Se però dicessero che anche questo consegue alla materia sotto ogni riguardo e [che] la materia senza stabilità è necessariamente richiesta per le cose che a partire dalle anime non riescono ad avere stabilità e stare in riposo, come può essere necessariamente richiesto il male, o ciò che è richiesto necessariamente come può essere un male?

29. *Yūd-ōlap*. Ma nemmeno questo, che è da noi chiamato privazione, contrasta con il bene quanto alla potenza [25va] sua propria, poiché la privazione perfetta in assoluto è sempre senza potenza; la privazione particolare di una cosa per volta, invece, non per il fatto di essere privazione possiede potenza, ma per il fatto di non essere perfettamente privazione sotto ogni riguardo. Ma la privazione del bene, quando lo sia in una parte, non è ancora male, e se lo diventa, la natura del male viene meno.

30. *Yūd-bet*. Quindi in sintesi diciamo così: che il bene deriva da un'unica causa e da tutta l'unica causa, mentre il male deriva da mancanze molteplici e che sono in disaccordo una con l'altra.

Yūd-gōmal. E che d'altronde Dio conosce il male come un bene, e perciò per lui le cause dei mali sono potenze produttrici di beni.

Yūd-dōlat. Inoltre, se il male è un'essenza, è evidente che anche crea, può, è e agisce: da dove gli [vengono] queste cose? È evidente che o dal bene, o al bene dal male, o a entrambi da un'altra causa.

Yūd-he. Tutto ciò che esiste secondo natura è generato da [25vb] una causa definita. Ma il male, se è senza causa e senza definizione, non è secondo natura, poiché non è in natura ciò che sta al di fuori della natura, né d'altronde è in una qualsivoglia arte ciò che sta al di fuori dell'arte.

Yūd-waw. Forse che è l'anima la causa dei mali, come anche il fuoco

fuoco è causa dell'incendio, e riempie di male tutto ciò che le si avvicina? O forse la natura dell'anima è buona, e soltanto nelle sue azioni è a volte così e altre volte diversa? Se infatti è nella sua natura il suo essere cattiva, allora da dove le viene l'essere, se non da una causa buona e produttrice di tutti gli esseri divenuti? Ma se l'anima deriva da questa, [...] dato che tutti sono sua progenie, sono beni³⁷². Se però nella sua azione è cattiva, neanche questo è senza mutamento: se no, donde derivano le virtù, se non da ciò che è somiglianza del bene? Resta [26ra] dunque da dire che il male è debolezza e mancanza di bene.

31. *Yud-zayn*. La causa dei beni è unica. Se però il male è l'opposto dei beni, come mai sono molteplici le cause dei mali³⁷³? Per cause intendo non i movimenti e le potenze produttrici di mali, bensì debolezza, indebolimento, mistione confusa delle cose che non si assomigliano. Neppure in [condizione di] stabilità e immutabilità si trovano i mali, ma sono senza limite e senza definizione, e sommergono le altre cose che sono anch'esse innumerevoli.

Yud-het. Il bene è principio e fine di tutto, anche dei mali. A causa del bene infatti tutto viene a esistere, sia che sia buono sia che sia l'opposto. Infatti, anche ciò che è opposto lo facciamo per il fatto di desiderare il bene. Infatti nessuno fa ciò che fa guardando al male. Perciò

³⁷² È difficile pensare in questo caso che Sergio abbia ommesso di tradurre la proposizione *πῶς κατ' οὐσίαν κακόν*, di cui tuttavia manca un corrispettivo in siriano. Si direbbe piuttosto che essa sia caduta nel nostro manoscritto, ragion per cui ci siamo sentiti di supporre una lacuna per questo passo.

³⁷³ Il testo tradito dal manoscritto riporta una proposizione interrogativa: «come mai sono molteplici le cause dei mali?», anche se è evidente che la frase deve essere affermativa, trattandosi di una logica deduzione. Azzardiamo dunque una espunzione, poiché bastantemente economica: eliminando il solo avverbio interrogativo *ܘܟܝܢ* si ottiene già una proposizione che ricalca quella greca.

il male non ha sostanza, ma è insostanziale in quanto è a causa del bene [26rb] che viene a esistere, e non grazie a sé stesso.

32. *Yud-tet*. Bisogna dunque porre che l'essere del male è per accidente e a motivo di qualcos'altro, non da un qualche principio suo proprio. Perciò quello che viene a esistere da esso sembra che sia bello, in quanto è prodotto a causa del bene. Non è bello in verità per il fatto che ciò che non è un bene, noi pensiamo che sia un bene. Si vede dunque che altro è ciò che noi desideriamo, altro ciò che da noi è fatto, e ormai il male risulta essere fuori della via della nostra concupiscenza, fuori dallo scopo che ci è posto, fuori della natura, fuori della causa, fuori del principio, fuori della fine, fuori della definizione, fuori del consiglio e fuori della sostanza: perciò è privazione di bene e mancanza, debolezza, illimitate, smisuratezza, senza scopo, senza bellezza, senza vita, senza pensiero, senza ragione, senza compiutezza, senza stabilità, senza causa, senza definizione, senza [26va] generazione e poi cessazione, debole, confuso, brutto, tortuoso, e ancora oscuro e senza natura, ed è ciò che non è affatto in alcun modo.

Kap. Ma come può il male fare in assoluto qualcosa in mistione col bene? Infatti ciò che sotto ogni riguardo è privo del bene, non è nulla del tutto e non può fare nulla; se il bene infatti esiste davvero, ed è consigliere di tutto e onnipotente e fa tutto, come può fare qualcosa ciò che è opposto al bene, essendo privo di natura, di consiglio, di potenza e di azione?

Kap-ōlap. Non in ogni cosa e in ogni luogo le medesime cose

sono sempre male: bensì per un demone è male l'essere al di fuori di una mente che si conforma alla bontà, per l'anima lo è l'essere al di fuori della ragione che le si addice, e per il corpo poi l'essere al di fuori della natura.

33. *Kap-bet*. Ora, come fa a esistere il male in senso assoluto, se c'è una provvidenza nel mondo? Se infatti c'è una provvidenza, come può esserci anche [26vb] il male? Ormai, [abbiamo visto che] il male, nella misura in cui è male, non è sostanza, e [il male] non è nel novero degli esseri divenuti, poiché non v'è alcuno degli esseri divenuti sul quale non sia la provvidenza, e ormai [è chiaro] che il male non è un essere divenuto. Se non vi è affatto in esso mistione dal bene, e se non esiste alcuno degli esseri divenuti che non partecipi del bene, il male è mancanza di bene, perché non c'è alcuno degli esseri divenuti che sia del tutto privo sotto ogni riguardo del bene: in tutti gli esseri divenuti c'è la provvidenza divina e non v'è alcuno sul quale non sia la provvidenza: anche dei mali che vengono ad essere la provvidenza si serve come si addice al bene, secondo l'utilità e l'esigenza, degli uni o di altri, poiché come è opportuno a ciascuno degli esseri divenuti la provvidenza viene su di lui, e pertanto non accettiamo neppure il discorso vano che viene fatto dai più. Dicono infatti che «è necessario che la provvidenza, anche se non vogliamo, ci tiri verso la virtù», e non sanno che il corrompere la natura [27ra] non è proprio della provvidenza. Perciò, in quanto vivifica necessariamente la natura di ciascuno degli esseri divenuti, provvede a quelle cose che possiedono moto libero, a seconda della potenza dei loro moti, e sia a quelle che sono universali che a quelle che sono particolari provvede secondo l'opportunità in modo universale e particolare, cioè secondo che la natura delle cose sulle quali viene la provvidenza riceve i beni che sono donati da tutta la provvidenza divina a ciascuno degli esseri divenuti secondo la facoltà della sua natura.

34. *Kap-gōmal*. Quindi il male non esiste e non è neppure negli esseri divenuti poiché in nessun caso esiste il male in quanto male; e il fatto che il male venga ad essere non è per potenza, ma viene ad essere a causa della debolezza. Anche i demoni infatti, ciò che sono lo sono a partire dal bene e sono buoni; il male invece deriva loro dalla decadenza dei beni che si addicevano loro, ed è mutamento

τῆς ὅλης καὶ παντοδαπῆς προνοίας ἐκδιδομένας ἀναλόγως ἐκάστῳ προνοητικὰς ἀγαθότητας.

≤34> Οὐκ ἄρα ὄν τὸ κακόν, οὐδὲ ἐν τοῖς οὖσι τὸ κακόν. Οὐδαμοῦ γὰρ τὸ κακόν, ἢ κακόν. Καὶ τὸ γίνεσθαι τὸ κακόν οὐ κατὰ δύναμιν, ἀλλὰ δι'ἀσθένειαν. Καὶ τοῖς δαίμοσιν, ὃ μὲν εἰσι, καὶ ἐκ τὰγαθοῦ καὶ ἀγαθόν. Τὸ δὲ κακόν αὐτοῖς ἐκ τῆς τῶν οἰκείων ἀγαθῶν ἀποπτώσεως, καὶ ἀλλοίωσις

... [27rb] ... [27va] ...

(179.) ἡ περὶ τὴν ταυτότητα καὶ τὴν ἕξιν ἀσθένεια τῆς προσηκούσης αὐτοῖς ἀγγελοπρεποῦς τελειότητος. Καὶ ἐφίενται τοῦ ἀγαθοῦ, καθ' ὃ τοῦ εἶναι καὶ ζῆν καὶ νοεῖν ἐφίενται. Καὶ εἰ οὐκ ἐφίενται τοῦ ἀγαθοῦ, τοῦ μὴ ὄντος ἐφίενται. Καὶ οὐκ ἔστι τοῦτο ἔφεσις, ἀλλὰ τῆς ὄντως ἐφέσεως ἀμαρτία.

<35> Ἐν γνώσει δὲ ἀμαρτάνοντας καλεῖ τὰ λόγια τοὺς περὶ τὴν ἀλήστον τοῦ ἀγαθοῦ γνώσιν ἢ τὴν ποιήσιν ἐξασθενούντας καὶ τοὺς εἰδότας <τὸ θέλημα> καὶ μὴ ποιούντας, τοὺς ἀκηκοότας μὲν, ἀσθενούντας δὲ περὶ τὴν πίστιν ἢ τὴν ἐνέργειαν τοῦ ἀγαθοῦ. Καὶ ἀβούλητόν τισι τὸ <συνιέναι τοῦ ἀγαθῦναι> κατὰ τὴν παρατροπὴν ἢ τὴν ἀσθένειαν τῆς βουλήσεως. Καὶ ὅλως τὸ κακόν, ὡς πολλάκις εἰρήκαμεν, ἀσθένεια καὶ ἀδυναμία καὶ ἔλλειψίς ἐστὶν ἢ τῆς γνώσεως ἢ τῆς ἀλήστου γνώσεως ἢ τῆς πίστεως ἢ τῆς ἐφέσεως ἢ τῆς ἐνεργείας τοῦ ἀγαθοῦ. Καίτοι φαίη τις· Οὐ τιμωρητόν ἢ ἀσθένεια, τὸναντίον δὲ συγγνωστόν. Εἰ μὲν οὐκ ἐξῆν τὸ δύνασθαι, καλῶς ἂν εἶχεν ὁ λόγος. Εἰ δὲ ἐκ τὰγαθοῦ τὸ δύνασθαι τοῦ διδόντος κατὰ τὰ λόγια τὰ προσηκόντα πᾶσιν ἀπλῶς, οὐκ ἐπαινετόν ἢ τῆς ἐκ τὰγαθοῦ τῶν οἰκειῶν ἀγαθῶν ἕξως ἀμαρτία καὶ παρατροπή καὶ ἀποφυγὴ καὶ ἀπόπτωσις.

l.Mt 6, 10; 7, 21; 26, 42; Lc 12, 47 m. Sal 36, 3

³⁷⁴ ἀσθενος: ἀδυνατ ms.

che è avvenuto da ciò di cui erano degni nella loro condizione, e inoltre indebolimento della compiutezza angelica che si conveniva loro. Perciò desiderano il bene, [27rb] per il fatto che desiderano essere, vivere e pensare. Pertanto, nella misura in cui non desiderano il bene, desiderano ciò che non è: e ormai [si è visto che] questo non è desiderio, bensì deviazione dal vero desiderio.

35. *Kap-dōlat*. Ma le parole divine dicono anche che errano e peccano coscientemente coloro che si indeboliscono e decadono dalla conoscenza indefettibile del bene e dall'azione delle opere buone, essi che pur conoscendo *la volontà del loro Signore*¹ non la fanno, essi che furono ascoltatori della Parola, ma si indebolirono rispetto alla fede e all'azione del bene; e poi [dicono]: «*non vuole fare il bene^m*» in quanto per tali persone [il fare il bene] manca di risolutezza, e non si compiacciono del bene a causa del loro mutamento e della loro debolezza nei confronti di una tale risolutezza. Allora, come molte volte ripetiamo, il male è debolezza³⁷⁵, e indebolimento, mancanza di conoscenza, e della conoscenza che non sbaglia o della fede o del desiderio o dell'azione del bene. Ma forse qualcuno dirà: [27va] allora non bisogna biasimare la debolezza, ma l'opposto di questo, cioè perdonarla; diciamo dunque che se non fosse possibile avere la capacità [di resistere al male], il discorso sarebbe ben detto; se però è dato dal Bene di averne la capacità - ciò che dicono le parole viventi, che diede a ognuno quanto gli era necessario - non è giusto perdonare la caduta dalla condizione dei beni che ci furono dati in modo appropriato dal bene/buono, né d'altronde il mutamento, la fuga e la deviazione da essi. Ma tutte queste cose sono state esposte da noi a sufficienza nei trattati *Sul giusto giudizio divino*: nel medesimo libro divino la verità dei libri santi ha confuso come si deve coloro che in modo superficiale dicono iniquità e menzogna riguardo a Dio, e dimostrò che le loro parole sono stolte.

Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἡμῖν ἐν τοῖς *Περὶ δικαίου καὶ θεοῦ δικαιωτηρίου* κατὰ δύναμιν ἰκανῶς εἰρήσθω, καθ' ἣν ἱερὰν πραγματείαν ἢ τῶν λογίων ἀλήθεια τοὺς σοφιστικούς καὶ ἀδικίαν καὶ ψεῦδος κατὰ τοῦ θεοῦ λαλοῦντας ἐπερῶράπισεν ὡς παράφρονας λόγους.

³⁷⁵ Riteniamo da integrare una waw che manca nel ms, in modo da riallineare il parallelismo col greco.

Ora, però, secondo la nostra capacità abbiamo celebrato a sufficienza il bene come davvero mirabile, come principio e fine di tutto e come contorno di tutto ciò che esiste, come forgiatore di tutto ciò che non esiste, come causa di tutti i beni, come non-causa di tutti i mali, e poi come provvidenza e bene perfetto che è più alto [27vb] di tutto ciò che esiste e al di sopra di tutto ciò che non esiste, e che rende beni anche i mali e la privazione di lui, ed è desiderato da tutto e amato e adorato da tutto, e ancora tutte le altre cose che più sopra il discorso veridico, come mi sembra, ha mostrato.

Capitolo quinto, su Colui-che-è; inoltre in esso [si parla] delle idee.

1. Passiamo ora anche alla denominazione essenziale, che è predicata in modo divino e veritiero di colui che davvero è vero, purché ricordiamo in primo luogo che lo scopo del discorso non è di rendere manifesto cosa sia l'*ousia* che sta al di sopra di tutte le *ousiai*, né di interpretare il fatto che è al di sopra di tutte le *ousiai* - questo infatti non si esprime, né si comprende, né si conosce, ed è anche al di sopra dell'unione con lei -: invece ci si pone adesso [lo scopo] di celebrare la processione creatrice di *ousiai*, che riguarda tutti gli esseri divenuti, propria del principio delle *ousiai* proprio della divinità.

...καὶ ἡ ταγαθοῦ θεωνυμία τὰς ὅλας τοῦ πάντων αἰτίου προόδους ἐκφαίνουσα καὶ εἰς τὰ ὄντα καὶ εἰς τὰ οὐκ ὄντα ἐκτείνεται καὶ ὑπὲρ τὰ ὄντα καὶ ὑπὲρ τὰ οὐκ ὄντα ἐστίν. Ἡ δὲ τοῦ ὄντος εἰς πάντα τὰ ὄντα ἐκτείνεται καὶ ὑπὲρ τὰ ὄντα ἐστίν. Ἡ δὲ τῆς ζωῆς εἰς πάντα τὰ ζῶντα ἐκτείνεται καὶ ὑπὲρ τὰ ζῶντα ἐστίν. Ἡ δὲ τῆς σοφίας εἰς πάντα τὰ νοερά καὶ λογικά καὶ αἰσθητικά ἐκτείνεται καὶ ὑπὲρ πάντα ταῦτα ἐστίν.

2 Ταύτας οὖν ὁ λόγος ὑμῆσαι ποθεῖ τὰς τῆς προνοίας ἐκφαντορικὰς θεωνυμίας. Οὐ γὰρ ἐκφράσαι τὴν αὐτοῦπερούσιον ἀγαθότητα καὶ οὐσίαν καὶ ζωὴν καὶ σοφίαν τῆς αὐτοῦπερουσίου θεότητος ἐπαγγέλλεται τὴν ὑπὲρ πᾶσαν ἀγαθότητα καὶ θεότητα καὶ οὐσίαν καὶ ζωὴν καὶ σοφίαν ἐν ἀποκρύφοις, ὡς τὰ λόγια φησιν, ὑπεριδρυμένην, ἀλλὰ τὴν ἐκπεφασμένην ἀγαθοποιὸν πρόνοιαν, ὑπεροχικῶς ἀγαθότητα καὶ πάντων ἀγαθῶν αἰτίαν ὑμνεῖ καὶ ὄν καὶ ζωὴν καὶ σοφίαν, τὴν οὐσιοποιὸν καὶ ζωοποιὸν καὶ σοφοδοτίν αἰτίαν τῶν οὐσίας καὶ ζωῆς καὶ νοῦ καὶ λόγου καὶ αἰσθήσεως μετεληφόντων. Οὐκ ἄλλο δὲ εἶναι τὰγαθόν φησι καὶ ἄλλο τὸ ὄν καὶ ἄλλο τὴν ζωὴν ἢ τὴν σοφίαν, οὐδὲ πολλὰ τὰ αἴτια καὶ ἄλλων ἄλλας παρακτικὰς θεότητος ὑπερεχούσας καὶ ὑφειμένας, ἀλλ' ἑνὸς θεοῦ τὰς ὅλας ἀγαθὰς προόδους καὶ τὰς παρ' ἡμῶν ἐξυμνουμένας θεωνυμίας καὶ τὴν μὲν εἶναι τῆς παντελοῦς τοῦ ἐνὸς θεοῦ προνοίας ἐκφαντικὴν, τὰς δὲ τῶν ὀλικωτέρων τοῦ αὐτοῦ καὶ μερικωτέρων.

Infatti, è proprio questo che la denominazione divina di Bene fa sapere su di esso: che [il Bene] è proprio della Bontà che sta al di sopra [28ra] delle nature; ma non rivela le processioni delle sue azioni che [si estendono] su tutto, e si estende a tutto ciò che non è per il fatto di essere al di sopra di tutto ciò che è³⁷⁶. La denominazione “Colui-che-è”, per parte sua, si estende su tutto ciò che è *pur essendo* al di sopra di tutto ciò che è. Allo stesso modo, anche la denominazione di vita si estende su tutto ciò che vive ed è al di sopra di ciò che vive; e ancora, la denominazione di sapienza si estende a tutte le cose razionali, intelligibili e sensibili ed è al di sopra di tutte loro.

2. Sono queste, dunque, le denominazioni divine di cui il discorso desidera celebrare che sono manifestatrici della provvidenza divina: e non è che esso prometta di far conoscere l'Essenza della Bontà, che sta al di sopra della natura; e non è, d'altronde, [che prometta di far conoscere], l'*ousia*, la vita e la sapienza dell'essenza della divinità che sta al di sopra di tutte le *ousiai*: essa è infatti al di sopra di ogni bene e divinità e *ousia* e vita e sapienza, ed è superiormente collocata in un nascondimento occulto, come dicono le parole viventi; [28rb] invece il discorso celebra qui, secondo la nostra capacità, la provvidenza conoscibile e produttrice di beni – ed è buona in modo superiore e causa di tutti beni; e denomina essenza e vita e sapienza la causa - creatrice di *ousiai*, vivificatrice di tutto e che a tutto fa sapere - di tutto ciò che possiede *ousia*, vita, mente, ragione e sensazione, senza però che il discorso dica che altro sia il bene, altro l'essenza, o altro la vita e altro la sapienza, né d'altronde [che vi siano] cause molteplici né divinità diverse che operano queste e quelle cose, che siano una superiore e una inferiore l'una all'altra; bensì da un solo Dio diciamo che derivano tutte le azioni buone, e di lui solo, inoltre, sono tutte le denominazioni divine che sono da noi celebrate. Noi affermiamo che, sola tra queste ultime, quella di essenza è la rivelatrice dell'unica sua provvidenza perfetta, che è propria in comune dell'unico Dio, mentre le altre [denominazioni] fanno conoscere che esistono sono in ogni cosa, in modo universale e particolare altre provvidenze del medesimo Unico.

³⁷⁶ Tutto questo periodo è molto differente da quello tradito in greco. Non vi sono, d'altronde, lezioni alternative segnalate da Suchla. In realtà, nonostante il distacco dall'originale, in questo caso il ragionamento sotteso alla traduzione (o meglio al riadattamento) di Sergio dà quasi ovunque un senso logico. Quasi ovunque, si badi: all'inizio di questa pagina Sergio, riprendendo il filo del capoverso precedente, nega che il nome «Bene» riveli qualcosa circa la processione di Dio: esso è solo un nome che si applica per indicare la trascendenza della Bontà divina. Così di fatto il senso del discorso dionisiano è però rovesciato, senza che si riesca ad afferrarne una ragione plausibile. In ciò che segue, Sergio compie piuttosto una selezione tra l'«essere» e il «non essere», concentrandosi unicamente su quest'ultimo quasi fosse un elemento controverso, del quale bisogna spiegare perché il Bene si estenda anche ad esso: la spiegazione, del tutto conseguente, si basa anch'essa su una selezione, operata sui due elementi successivi «al di sopra dell'essere» e «al di sopra del non essere». Sergio isola solo il primo dei due, spiegando che la trascendenza del Bene rispetto all'essere fa sì che il primo non sia limitato dal secondo. A ben vedere dunque, a nostro avviso, si potrebbe trattare di una infedeltà esplicativa. Lo stesso vale per il periodo successivo: al posto del $\kappa\alpha\iota$ (il nome «Essere» si estende all'essere *ed* è al di sopra dell'essere) Sergio pone un ح , a nostro parere concessivo, come a illustrare contrastivamente che, se da un lato il fatto che la Bontà si estenda all'essere è implicitamente normale e ciò che va spiegato è il fatto che la Bontà si estenda anche al non essere, d'altro lato l'estendersi all'essere di Dio in quanto Essere avviene *nonostante* la trascendenza di quest'ultimo rispetto all'Essere, e dunque ciò che va sottolineato paradossalmente nel caso dell'Essere è che esso si estenda su ciò che è.

3. Tuttavia, forse qualcuno dirà: perché - visto che **[28va]** Colui-che-è si estende su tutto assai più che la vita, e a sua volta la vita eccede la sapienza e le cose viventi sono da più delle cose che soltanto sono, e di quelle che vivono a loro volta sono da più quelle senzienti, e [da più] di queste ultime, ancora, [sono] quelle razionali - anche rispetto a quelle razionali le menti sono a loro volta migliori, e si dice che sono rivolte a Dio e più vicine a lui? «Ed ecco, dice [...] quelle che ricevono doni migliori da Dio dovrebbero essere migliori e più elevate delle altre». Ma [solo] se si supponesse che le realtà spirituali sono senza *ousia* e senza vita, il ragionamento farebbe bene a esprimersi così. Se però le menti divine sono per *ousia* al di sopra di tutte le altre nature, vivono al di sopra di tutti gli altri viventi, e capiscono che la conoscenza è al di sopra della sensazione e al di sopra della razionalità e, più di tutte le altre cose che sono, desiderano il Bene e Bello, e ne partecipano, essi [allora] maggiormente sono [rivolti] verso il Bene, loro che maggiormente anche ne partecipano e ricevono da esso doni molteplici **[28vb]** e migliori, come pure gli [esseri] razionali sono a loro volta superiori a quelli che esistono soltanto nella sensazione, per il fatto di essere più abbondanti di essi quanto alla ragione; e d'altronde alcuni sono migliori di altri quanto alla sensazione, mentre altri ancora [lo sono] rispetto ad altri ancora quanto alla vita. E questo, come crediamo, è un discorso veritiero, [cioè] che le cose che partecipano maggiormente all'unico Dio dai molti doni maggiormente si avvicinano a Lui e sono più divinizzate di quelle che sono inferiori a loro.

4. Allora, poiché di queste cose abbiamo parlato, celebriamo ancora il bene, anche in quanto è davvero ed è anche produttore dell'*ousia* di tutti gli esseri divenuti. Colui-che-è, dunque, è causa che sta al di sopra di tutto e di tutto ciò che è venuto, secondo la propria capacità, all'essere, e produttore e istitutore di ogni esistenza, ipostasi e natura di tutti gli esseri divenuti, e il principio e la misura di tutte le eternità (*'ōlme*) e i tempi, essendo anche durata (*'ōlmō*) degli esseri divenuti e tempo delle cose che divengono ed è egli stesso, d'altronde,

ὑπάρξεως, ὑποστάσεως, οὐσίας, φύσεως, ἀρχὴ καὶ μέτρον αἰώνων καὶ χρόνων ὄντοτης καὶ αἰῶν τῶν ὄντων, χρόνος τῶν γινομένων, τὸ εἶναι

tutte le cose che in qualsiasi modo divengono e, ancora, tutte le cose che divengono a partire da ciò che è [29ra]; e poi la durata³⁷⁹ (*‘ōlmō*), l'*ousia*, l'essenza, il tempo, il divenire, ciò che diviene, e tutte le cose ancora che sono negli esseri divenuti e tutto ciò che in qualsiasi modo diviene e sussiste. Perché Dio non è essenza in un solo modo particolare, bensì in maniera universale e indeterminata è contenuto e anticipato in Lui tutto ciò che verrà a essere. Perciò è detto anche *Re dei Secoli* (*‘ōlme*)^a: perché in lui e rivolto a lui esiste e sussiste tutto ciò che verrà a essere. E non era né sarà, e non è divenuto né diviene né diverrà; ma, piuttosto, neppure è: e però egli è l'essere per tutti gli esseri divenuti, e non solo è tutte le cose che sono, ma anche il fatto stesso che gli esseri divenuti divengano deriva da colui che era prima dei secoli (*‘ōlme*); egli infatti è il secolo dei secoli, *lui che è anche prima dei secoli*^b.

5. Ritorniamo dunque ancora una volta [29rb] e diciamo che a tutti gli esseri divenuti e a tutti i secoli (*‘ōlme*) il divenire è derivato da colui che preesisteva, e ogni secolo e ogni tempo [derivano] da Lui. Principio quindi e causa di tutti i secoli, di tutti i tempi e di tutto ciò che esiste è Colui che esisteva per primo, e tutto ciò che esiste possiede una qualche partecipazione da Lui, né [Egli] si allontana affatto da alcuno degli esseri divenuti, *e preesiste a tutto e in Lui tutto sussiste*^c e, per dirla in sintesi, tutto ciò che esiste, in qualsiasi modo esista, esiste ed è pensato in colui che è primo, e in Lui, inoltre, vive. Prima delle altre partecipazioni che [vengono] da Lui, [Egli] donò il fatto che gli esseri divenuti divengano, e perciò è più venerabile l'essere in sé e per sé che non l' "essere esso stesso vita", l' "essere esso stesso principio", l' "essere esso stesso sapienza" e l' "essere esso stesso somiglianza santa", e tutte le altre cose ancora per cui tutti gli esseri divenuti partecipano a Lui: prima di tutte queste, [29va] partecipano all'essere. E tanto più tutte le cose, per cui tutti gli esseri divenuti partecipano, partecipano esse stesse nel loro insieme del fatto di essere soltanto, e

Καὶ πᾶς μὲν αἰῶν καὶ χρόνος ἐξ αὐτοῦ, παντὸς δὲ καὶ αἰῶνος καὶ χρόνου καὶ παντὸς ὅπως οὖν ὄντος ὁ προὖν ἀρχὴ καὶ αἰτία, καὶ πάντα αὐτοῦ μετέχει, καὶ οὐδενὸς τῶν ὄντων ἀποστατεῖ καὶ αὐτὸς ἐστὶ πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, καὶ ἀπλῶς, εἴ τι ὅπως οὖν ἔστιν, ἐν τῷ προόντι καὶ ἔστι καὶ ἐπινοεῖται καὶ σώζεται, καὶ πρὸ τῶν ἄλλων αὐτοῦ μετοχῶν τὸ εἶναι προβέβληται, καὶ ἔστιν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τὸ εἶναι πρᾶξύτερον τοῦ αὐτοζωῆν εἶναι καὶ αὐτοσοφίαν εἶναι καὶ αὐτομοιότητα θείαν εἶναι, καὶ τὰ ἄλλα, ὅσων τὰ ὄντα μετέχοντα, πρὸ πάντων αὐτῶν τοῦ εἶναι μετέχει, μᾶλλον δὲ καὶ αὐτὰ καθ' αὐτὰ πάντα, ὧν τὰ ὄντα μετέχει, τοῦ αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶναι μετέχει, καὶ

³⁷⁹ Traduciamo letteralmente il testo tradito, la cui sintassi denuncia un'interpretazione diversa da quella indicata dalla punteggiatura di Suchla, che riferisce l'espressione «a partire da Colui che è», come legata a ciò che segue; Sergio invece, introducendo un α prima di καὶ, intende il successivo elenco di sostantivi in continuità con quello precedente. Il senso tuttavia non è perspicuo, e la punteggiatura dell'editrice convince senz'altro di più.

non v'è proprio alcunché di esistente di cui l'essere non sia natura e durata. Quindi è in modo opportuno che Dio viene celebrato, prima [che con quelle di] tutti gli altri suoi doni, con questa denominazione di [Colui-che-]è, perché questo fatto [di essere] viene prima di tutti gli altri. Infatti, per il fatto che preesiste ed è al di sopra di tutto, l'essere tutto è in lui in un modo originario e superiore credè in sé stesso l'essere tutto, e intendo il medesimo essere tutto che precreò, e tramite questo essere tutto, istituì tutto ciò che esiste in qualsiasi modo. Del pari, tutti i principi degli esseri divenuti, è per il fatto di partecipare a questo essere che esistono, sussistono e sono principi: ma prima sono, e [solo] allora sono principi. E se tu vuoi dire che il principio di tutte le cose che vivono in quanto vivono è “colui che è esso stesso vita”, e poi di quelle [29vb] che sono simili in quanto sono simili “colui che è esso stesso somiglianza”, e di quelle, poi, che sono unite in quanto similmente sono unite “colui che è esso stesso unione”, e di quelle che sono ordinate in quanto sono ordinate “colui che è esso stesso ordine”, e di tutte le altre ancora che partecipano a questo o a quello o a due o a molti, tu trovi che loro principi sono questo o quello o i due o i molti, al modo di “colui che è esso stesso la loro partecipazione”, per il fatto che anzitutto i principi partecipano all'essere, e poi sono conosciuti come principi; e sono originariamente in quello [l'essere], e poi sono conosciuti come principi di questo o di quello, ed è grazie al fatto della partecipazione dell'essere che possiedono l'essere e l'essere principi. Se però queste cose³⁸¹ esistono innanzitutto per la partecipazione all'essere, tanto più anche quelle che [stanno] al di sotto di esse.

6. Dunque la sovrabontà stessa mostrò per prima cosa questo dono: che noi tutti siamo, e perciò viene celebrata con questa [30ra] principalmente tra le denominazioni, prima di tutte le altre partecipazioni. E da lei e in lei deriva il fatto che gli esseri divenuti e, inoltre, i principi di tutti gli esseri divenuti siano, e gli esseri divenuti stessi tutto ciò che in qualsiasi modo è contenuto nell'essere – e ciò avviene in modo semplice, concentrato e unitario. Ecco infatti anche che nell' “uno solo” esso è prima di tutti i numeri presi singolarmente³⁸²,

≤6> Πρώτην οὖν τὴν τοῦ αὐτοῦ εἶναι δωρεὰν ἢ αὐτοῦπεραγαθότης προβαλλομένη τῇ πρεσβυτέρᾳ πρώτῃ τῶν μετοχῶν ὑμνεῖται. Καὶ ἔστιν ἐξ αὐτῆς καὶ ἐν αὐτῇ καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι καὶ αἱ τῶν ὄντων ἀρχαὶ καὶ τὰ ὄντα πάντα καὶ τὰ ὅπως οὖν τῷ εἶναι διακρατούμενα καὶ τοῦτο ἀσχέτως καὶ συνειλημμένως καὶ ἐνιαίως. Καὶ γὰρ ἐν μονάδι πᾶς ἀριθμὸς ἐνοειδῶς

³⁸¹ Cioè realtà eminenti quali sono i principi.

³⁸² Mentre il greco intende che ogni numero preesiste in modo unitario (ἐνοειδῶς), Sergio sembra interpretare la preesistenza come riferita al «tutto ciò che in qualsiasi modo esiste...» della proposizione precedente, facendo dei numeri il termine di paragone: tutto ciò che preesiste in modo unitario preesiste ai numeri presi singolarmente (ἀσχέτως).

ὁ δὲ πᾶς ὁ κύκλος ἔχει πάντα ἀριθμὸν ἢ μονὰς ἐν ἑαυτῇ μοναχῶς, καὶ πᾶς
 ἀριθμὸς ἦνωται μὲν ἐν τῇ μονάδι, καθ' ὅσον δὲ τῆς μονάδος πρόεισι, κατὰ τοσοῦτον
 διακρίνεται καὶ πληθύνεται. Καὶ ἐν κέντρῳ πᾶσαι αἱ τοῦ κύκλου γραμμαὶ κατὰ μίαν
 ἔνωσιν συνυφεστήκασιν, καὶ πάσας ἔχει τὸ σημεῖον ἐν ἑαυτῷ τὰς εὐθείας ἐνοειδῶς
 ἦνωμένας πρὸς τε ἀλλήλας καὶ πρὸς τὴν μίαν ἀρχήν, ἀφ' ἧς προῆλθον, καὶ ἐν αὐτῷ
 μὲν τῷ κέντρῳ παντελῶς ἦνωνται. Βραχὺ δὲ αὐτοῦ διαστᾶσαι, βραχὺ καὶ διακρίνονται,
 μᾶλλον δὲ ἀποστᾶσαι, μᾶλλον. Καὶ ἀπλῶς, καθ' ὅσον τῷ κέντρῳ πλησιαίτεράι εἰσι,
 κατὰ τοσοῦτον καὶ αὐτῷ καὶ ἀλλήλαις ἦνωνται, καί, καθ' ὅσον αὐτοῦ, κατὰ τοσοῦτον
 καὶ ἀλλήλων διεστήκασιν. ≤7> Ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ ὅλῃ τῶν ὄλων φύσει πάντες οἱ τῆς καθ'
 ἕκαστον φύσεως λόγοι συνειλημμένοι εἰσὶ κατὰ μίαν ἀσύγχυτον ἔνωσιν, καὶ ἐν τῇ
 ψυχῇ μονοειδῶς αἱ τῶν κατὰ μέρος πάντων προνοητικαὶ τοῦ ὅλου σώματος
 δυνάμεις. Οὐδὲν οὖν ἄτοπον ἐξ ἀμυδρῶν εἰκόνων ἐπὶ τὸ πάντων αἴτιον ἀναβάντας
 ὑπερκοσμίοις ὀφθαλμοῖς θεωρῆσαι πάντα ἐν τῷ πάντων αἰτίῳ καὶ τὰ ἀλλήλοις
 ἐναντία μονοειδῶς καὶ ἦνωμένως, ἀρχὴ γάρ ἐστι τῶν ὄντων, ἀφ' ἧς καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι

e l'uno contiene in sé tutti i numeri al modo della unicità, e tutti i numeri sono uniti nell'uno; quanto più essi sono uno in uno e quanto più si allontanano dall'uno, tanto più si distinguono e si moltiplicano. E ancora, anche nel punto che sta nel centro di un cerchio, tutte le linee che cadono entro il cerchio sono come una secondo una sola unione, e tutte le linee rette, un punto [solo] le contiene, in quanto sono unite in una singolarità l'una con l'altra e col principio dal quale sono sortite. E, ancora, nel punto sono unite perfettamente. Se poi si allontanano poco da esso, poco anche se [ne] separano; e se di più se ne allontanano, di più si separano, e senz'altro quanto più si avvicinano [30rb] al punto, tanto più sono unite con esso e le une con le altre e quanto più, poi, si distanziano da esso, tanto più si allontanano anche le une dalle altre.

7. Ma anche tutti i *moti* delle nature di ciascuno degli esseri divenuti sono contenuti nel loro complesso in un'unica natura di tutti gli esseri divenuti e sono uniti secondo l'unica unione senza confusione; e in modo unitario, poi, si trovano nell'anima tutte le facoltà che provvedono a ognuna delle parti di tutto il corpo. Quindi non è strano che [partendo] dall'esibizione di immagini tenebrose saliamo alla causa di tutto e fissiamo con occhio sovramondano e vediamo spiritualmente nella causa di tutto tutto ciò che è, e [vediamo] che le cose che sono contrarie tra loro sono unite e rese perfette in essa. Infatti è il principio di tutto, dal quale è stato istituito anche il fatto che tutto divenga: tutti gli esseri divenuti che sono, come sono, e poi ogni principio, ogni limite, ogni vita, ogni immortalità, ogni sapienza, ogni ordinamento, ogni potenza, ogni concordia, ogni conservazione, ogni stabilità, ogni divisione, [30va] ogni concetto, ogni mente, ogni ragione, ogni fermezza, tutte le sensazioni, ogni stato e ogni movimento, ogni amicizia e ogni mescolanza, tutte le distinzioni e tutte le definizioni e tutte le altre cose ancora che esistono per il fatto che anche divengono.

καὶ πάντα τὰ ὁπωσοῦν ὄντα, πᾶσα ἀρχή, πᾶν πέρας, πᾶσα ζωή, πᾶσα ἀθανασία, πᾶσα σοφία, πᾶσα τάξις, πᾶσα ἀρμονία, πᾶσα δύναμις, πᾶσα φρουρά, πᾶσα ἴδρυσις, πᾶσα διανομή, πᾶσα νόησις, πᾶς λόγος, πᾶσα αἴσθησις, πᾶσα ἔξις, πᾶσα στάσις, πᾶσα κίνησις, πᾶσα ἔνωσις, πᾶσα κραῖσις, πᾶσα φιλία, πᾶσα ἐφαρμογή, πᾶσα διάκρισις, πᾶς ὄρος καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα τῷ εἶναι ὄντα τὰ ὄντα πάντα χαρακτηρίζει.

8. Dalla medesima causa di tutto derivano anche le *ousiai* intelligibili e spirituali degli angeli somiglianti a Dio, e la natura delle anime e di tutto il cosmo, e tutte le cose ancora che esistono in altri [modi] o si dice esistano nel pensiero soltanto. E anche le potenze sante, e sante in tutto, esse che sono davvero e sussistono per così dire nei vestiboli della Trinità essenziale, da essa e in essa possiedono il fatto di essere, e il fatto di essere in modo divino; e dopo di loro, poi, anche tutte le altre che sono loro inferiori, sono in Lei secondo la misura della loro inferiorità, e a loro volta quelle potenze che sono ultime in rapporto agli angeli, secondo quanto loro conviene, possiedono l'ultimo grado; peraltro, anche questa [misura] che loro conviene, rispetto a noi la posseggono [in modo] sovracosmico. Poi anche le anime e tutte le altre realtà che sono in questo stesso modo **[30vb]** modo posseggono l'essere, e l'essere bene, e sono e sono bene in quanto da Colui che preesiste deriva loro l'essere e l'essere bene e in Lui, inoltre, sono tutti gli esseri divenuti e il fatto che siano bene: da lui traggono origine, in lui sono conservati e in rapporto a lui hanno il limite; ma la venerabilità dell'essere la donerà alle *ousiai* superiori, quelle che le parole divine chiamano eterne. Ora, l'essere non fa mai difetto a tutti, poiché l' essere deriva da colui che preesiste e suo è l'essere, ma Egli non appartiene ad esso; e in Lui c'è l'essere, ma Egli non è nell'essere,

ed egli possiede l'essere, ma l'essere non possiede Lui, ed Egli è la durata ('*ōlmō*) dell'essere e il suo principio e la sua misura ed è poi, al di sopra dell'*ousia*, produttore dell'esistenza di ciò che è, della durata ('*ōlam*) del cosmo ('*ōlmō*) e di tutti gli esseri divenuti, e principio, mezzo e compimento di tutto, e perciò colui **[31ra]** che davvero è prima di tutto si riproduce molteplicemente ed è denominato dai libri santi con ogni denominazione degli esseri divenuti, e gli si attribuisce in modo appropriato il fatto che è, che sarà, che divenne, che diviene e, ancora, che diverrà. Tutte queste cose infatti fanno sapere, a coloro che intendono correttamente, che è altamente al di sopra di ogni denominazione ed è causa di tutte le realtà che esistono in modo così molteplice. Infatti non è che sia solo questo e non sia quello, né è solo in questo [posto] e in quello no, ma egli è tutte le cose in quanto causa di tutte e contiene in sé stesso tutti i principi e tutte le fini di tutti gli esseri divenuti, e [le cose] sono in esso fin da principio, essendo egli al di sopra di tutto in quanto è superiormente, prima di tutte le cose, al di sopra di ciò che esiste. Perciò si predica di lui tutto complessivamente, non essendo egli alcuna cosa [specifica] del tutto, ed è multiforme e dai molti aspetti e senza forma e senza aspetti, poiché sono precontenuti in Lui assolutamente e separatamente tutti i principi, i mezzi e le fini **[31rb]** di tutti gli esseri divenuti, ed [egli] dà a tutto l'illuminazione dell'essere secondo una sola causa che è superiormente unita senza macchia. Se infatti questo sole che è visto da noi stende la sua luce uniforme su tutte le nature visibili e le loro qualità - mentre esse si moltiplicano assai e mutano, egli essendo [sempre] uno e una la sua forma - le rinnova, le nutre, le conserva, le perfeziona, le distingue e le unisce, le riscalda, le chiama alla generazione, le accresce, le fa mutare

le rinsalda, le fa germogliare, le fa muovere e vivere tutte, e ciascuna di loro, come le è opportuno, riceve da esso la partecipazione dell'unico sole, e tutte le cause delle molteplici nature che ad esso partecipano l'unico sole le contiene in sé al modo dell'unicità, tanto più è necessario ammettere che nella causa produttrice del sole stesso e di tutte le nature preesistano in una sola unione che è al di sopra della natura le forme e le specie di tutti gli esseri divenuti, poiché [essa] fa venire all'essere le *ousiai* in guisa di una sua uscita dall'*ousia*. Adesso stiamo chiamando specie e forme i moti che sono in Dio creatore delle *ousiai* [31va], quelli che sono da principio in Lui in modo unitario: quelli cui il discorso su Dio dà nome di definizioni prime e, inoltre, di volontà buone e divine, esse che sono definitrici e produttrici degli esseri divenuti, in base alle quali Colui che è al di sopra di ogni *ousia* predefinì ogni cosa e la fece venire all'essere.

9. Se però il sapiente Clemente afferma anche in particolare che “specie” sono dette essere i primi tra gli esseri, il suo ragionamento non è istituito con denominazioni esatte, semplici e perfette; concedendo poi che tale cosa sia detta correttamente, è necessario che ci ricordiamo anche del discorso divino che dice: «non ti ho mostrato queste cose perché³⁸⁵ andassi dietro ad esse»³⁸⁶, ma perché tramite la conoscenza della loro proporzione ci elevassimo per quanto possibile verso la causa di tutto. Tutto ciò che è, dunque, in quanto è, va preso riguardo a quest'ultima, secondo una sola unione che è superiore a tutto, poiché a partire dalla processione creatrice di nature

³⁸⁵ In questo punto il testo tradito presenterebbe una seconda negazione, che è a nostro avviso da espungere senz'altro, pena la perdita di aderenza al greco e di un senso conforme a quanto segue: non bisogna fermarsi a un livello inferiore di conoscenza, ma servirsene di base per l'elevazione.

³⁸⁶ La citazione dionisiana è tratta dalla versione della LXX di Os 13, 4c: il testo però è sensibilmente differente da quello masoretico, che dà וְמוֹשִׁיעַ אֵין בְּלִחֵי אֵי, («non c'è salvatore all'infuori di me»): ma è ora noto che in realtà LXX traduce di fatto un originale ebraico testimoniato dal testo qumranico 4QXIIg; cfr. CATASTINI 1993. La Pešitta ha qui tuttavia un testo che rispecchia perfettamente un originale coincidente con quello masoretico (לֹא יִשְׁלַח אֱלֹהִים אֶת־אֱלֹהִים אֲחֵרִים, «non c'è chi salvi, se non io»): Sergio traduce dunque direttamente dal greco, con la difficoltà aggiuntiva di una negazione di troppo, che come detto qui sopra ci pare di poter espungere dal testo.

cioè dall'essere qualcosa e dalla Bontà, iniziò e si estese in tutto e riempì di sua mano tutto di essere, diletlandosi e rallegrandosi di tutti gli esseri divenuti **[31vb]** poiché tutti essa li possedeva in sé fin da principio secondo l'unica eccellenza di quella semplicità che è anche alta e remota da ogni complessità; e tutto ciò che è, poi, similmente è contenuto in essa, grazie alla sua infinità che è al di sopra di ogni semplicità e in modo unito, d'altronde, essa partecipa con tutto, come una sola e medesima voce cade in molti ascoltatori, pur essendo una sola.

10. Dunque il principio e la fine di tutto è colui che precede quanto per sua essenza. Ma è principio in quanto causa di tutto; fine invece in quanto pienezza a motivo della quale tutto venne ad essere; ma è anche limite di tutto e infinità di ogni finitezza³⁸⁷, e infinità delle cose visibili, in quanto opposte³⁸⁸. Nell'Uno infatti, come abbiamo detto spesso, [colui che preesiste] precontenne tutto e fece sussistere tutto, essendo vicino a tutto e in ogni posto, e si estende poi, medesimo e tutto intero a tutto intero e verso tutto a ciascuno degli esseri divenuti pur restando in sé stesso; e si muove pur stando fermo e sta in quiete e, **[32ra]** inoltre, non si muove e non sta in quiete, e non possiede principio né mezzo né fine, e poi non è nel tutto né in alcuna [componente] del tutto né d'altronde alcuna [delle componenti] del tutto, né gli conviene affatto alcuna di tutte le cose che si dicono esistere nei secoli dei secoli o di quelle la cui sussistenza è nel tempo, bensì è separato e superiore rispetto a ogni tempo, a ogni eternità e a tutte le cose che sono nell'eternità e nel tempo, poiché è lui stesso durata di tutto ciò che esiste e misura di tutti gli esseri divenuti, e tutto ciò che misura ed è misurato

³⁸⁷ Si ripresenta il problema di V, 1, di VIII, 2, 201- 37ra e di XI, 6, 222- 46va: per le stesse ragioni enunciate più diffusamente in alcuni di questi passi, non riteniamo che la negazione sia saltata per una distrazione del copista. Il pensiero espresso rimane del tutto logico, anzi piuttosto acquista in consequenzialità se si suppone che l'assenza della negazione sia frutto di una volontaria correzione di Sergio.

³⁸⁸ Si stenta ad afferrare il significato di questo passo: già in greco esso risulta tanto ostico da avere indotto LILLA 1980, 167, ad avanzare una congettura che Suchla segnala in apparato ma non riporta a testo; la traduzione di Sergio, così complessa nel suo differenziare dall'originale la dialettica di finito e infinito, non risulta affatto più agevolmente comprensibile.

esiste da lui e per mano sua. Ma di questi punti parliamo succintamente in altri trattati.

Capitolo sesto, sulla vita.

1. Ora sia da noi celebrata *la vita eterna*^{a389}, dalla quale deriva anche ciò che è esso stesso vita e poi ogni vita; ed è da lei che è seminato in tutte le cose che in qualsiasi modo vivono il fatto di vivere ciascuno secondo il suo ordine. Infatti anche la vita immortale degli angeli, e l'immortalità e l'incorruttibilità in sé stessa [32rb] del movimento che [dura] dall'eternità degli angeli, esistono e sussistono da lei e tramite lei; e perciò si dice che vivono in eterno e non muoiono; d'altronde si dice anche che non sono immortali, per il fatto di non possedere da sé stessi l'essere immortali e il vivere in eterno: ciò invece deriva loro dalla causa vivificatrice, che è produttrice e mantenitrice di ogni vita.

³⁸⁹ L'espressione è ovviamente reminiscente dei passi giovannei riportati in apparato; ma in nessuno di essi, nella versione siriana, compare esattamente nella forma data qui da Sergio, bensì in quella più piana **ܕܠܗܘܐ ܗܘܐ ܗܘܐ**.

E come, riguardo a tutto ciò che è diciamo che la causa del fatto stesso che venga ad essere ogni eone è la causa di tutto, così pure qui diciamo che della vita stessa è vivificatore e istitutore colui che, al di sopra di ogni vita, è egli stesso vita; e ogni vita e ogni movimento vitale noi diciamo che deriva da quella Vita che è totalità di vita al di sopra di ogni vita e al di sopra di ogni principio. Da quella Vita poi anche le anime possiedono l'incorruttibilità; e poi gli animali e le piante a peregrina somiglianza³⁹¹ del vivente possiedono la loro vita. Allorché [32va] si tolgano da essi queste [cause], secondo la parola del libro divino viene meno la loro vita e muoiono, e ancora, per questi motivi, anche le cose che periscono per la debolezza della loro partecipazione alla vita, di nuovo si convertono e di nuovo diventano viventi.

2. E questa stessa causa vivificatrice di tutto, è lei a donare in primo luogo a ciò che è esso stesso vita l'essere vita e l'essere, poi, tutto vita; e inoltre a ogni vita che è in ognuno dei viventi singolarmente essa concede, secondo l'ordine di quello, di essere quello che è. Infatti alle vite sovracelesti dà l'immortalità spirituale che somiglia a Dio e non muta mai, e poi il movimento che [dura] in eterno e che non declina affatto né cambia; e si estende poi in modo superiore, a causa dell'eccesso della sua bontà, anche alla vita dei demoni; infatti neppure costoro possiedono da altra causa il fatto di essere vita, ma è da lei che deriva a loro il fatto di essere vita e anche di permanere nella loro vita. Dona poi agli [32vb] uomini, per quanto è possibile a esseri composti, di possedere una vita che è simile a quella degli angeli, e a causa della fonte del suo amore che si rivolge agli uomini, anche se ci traviamo da lei,

³⁹¹ Cfr. IV, 20, 166, 1- 20vb. Sergio traduce allo stesso modo, e del pari l'errore scribale sembra rimanere lo stesso.

ci chiama di nuovo e ci fa convertire a sé e, ciò che è poi più divino di tutto, a noi tutti interi, cioè ai nostri corpi e alle nostre anime che ad essi sono congiunte promette poi anche che [ci] trasmuterà a una vita perfetta e immortale. Cosa che agli antichi forse sembra contro natura; ma a me e a te e alla verità sembra divina, oggetto di fede e al di sopra della natura: intendo [al di sopra] della natura che ci riguarda e quella che è vista da noi, ma non al di sopra di quella che può tutto, che è la natura della vita divina. Per quest'ultima infatti, in quanto è la natura di tutti i viventi che vivono, e a maggior ragione di quelli che sono più divini, non esiste affatto vita che sia per lei contro natura o al di sopra la natura. Perciò le parole di scisma, che sono proprie della stoltezza di Simone³⁹², siano bandite a distanza dal *nostro* coro divino e dall'anima tua santa. Un errore infatti, da parte sua, [33ra] mi sembra questo, anche se crede proprio di essere sapiente: ché non è necessario a colui che pensa rettamente servirsi, come di un'alleata, della ragione evidente che [proviene] dalle sensazioni, e assumerla contro la Causa invisibile di tutto. Questo infatti, è necessario che gli si dica, è contro natura; perché a quella non vi è alcunché che sia contrario.

³⁹² Cfr. At 8, 18-24. La forma del sostantivo, così grecizzante, è bizzarra e non trova riscontro nella versione siriana del corrispettivo testo biblico, ove esso compare normalmente come .

393
 393

3> Ἐξ αὐτῆς ζωοῦται καὶ περιθάλλεται καὶ ζῶα πάντα καὶ φυτά. Καὶ εἴτε νοερὰν εἴποις εἴτε λογικὴν εἴτε αἰσθητικὴν εἴτε θρεπτικὴν καὶ ἀυξητικὴν εἴτε ὅποιαν ποτὲ ζωὴν ἢ ζωῆς ἀρχὴν ἢ ζωῆς οὐσίαν, ἐξ αὐτῆς καὶ ζῆ καὶ ζωοῖ τῆς ὑπὲρ πᾶσαν ζωὴν καὶ ἐν αὐτῇ κατ' αἰτίαν ἐνοειδῶς προϋφέστηκεν. Ἡ γὰρ ὑπέρζωος καὶ ζωαρχικὴ ζωὴ καὶ πάσης ζωῆς ἐστὶν αἰτία καὶ ζωογόνος καὶ ἀποπληρωτικὴ καὶ διαιρετικὴ ζωῆς καὶ ἐκ πάσης ζωῆς ὑμνητέα κατὰ τὴν πολυγονίαν τῶν πασῶν ζῶων ὡς (193.) παντοδαπὴ καὶ πᾶσα ζωὴ θεωρουμένη καὶ ὑμνουμένη καὶ ὡς ἀνευδής, μᾶλλον δὲ ὑπερπλήρης ζωῆς, αὐτοζωὸς καὶ ὡς ὑπὲρ πᾶσαν ζωὴν ζωοποιὸς καὶ ὑπέρζωος ἢ ὅπως ἂν τις τὴν ζωὴν τὴν ἀφθεγκτον ἀνθρωπικῶς ἀνυμνήσοι.

393 ms. 393

3. Perché a partire da essa tutto vive e pensa, e sono sostenuti poi gli animali tutti e le piante – sia che tu dica vita spirituale, sia razionale, sia sensitiva, sia nutritiva e accrescitiva, sia una vita qualsiasi, ancora, sia il principio sia la natura della vita – a partire dalla vita essi vivono e vivificano: quella [vita] che è anche al di sopra di ogni vita. E in essa, come nella causa prima, preesistono in maniera unitaria. Infatti la Vita, quella superiore alla vita e principio vivificatore di ogni vita, è causa di ogni vita e generatrice di ogni vita, e ancora compitrice e discriminatrice della vita, e per questo da ogni vita è glorificata, a causa della molteplicità della **[33rb]** generazione, che da essa [origina], di ogni vita, come politropa, come “ogni vita vista e celebrata”, e come perfetta senza difetti, anzi è vita superiore all’eccellenza, che vive di per sé stessa, ed è vivificatrice al di sopra di ogni vita ed è sublime, ancora, al di sopra della vita, o comunque si possa denominare con il discorso umano questa vita ineffabile.

Capitolo settimo, sulla sapienza, sugli intelletti, sulla ragione, sulla verità e sulla fede.

1. Celebriamo poi, se ti pare bene, la vita buona che [dura] in eterno anche come sapienza e poi come ciò che è esso stesso sapienza, anzi come istitutrice di ogni sapienza in quanto è anche al di sopra di ogni sapienza e di ogni pensiero. Dio infatti non è soltanto sapienza sovraeccellente, e *non c'è limite al suo pensiero*^a, ma è anche al di sopra di ogni ragione, mente e sapienza, cosa che [33va] concepì sublimemente quell'uomo davvero di Dio che è anche il sole comune nostro e del nostro maestro³⁹⁵: dice pertanto: *la stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini*^b: e non solo per il fatto che tutto il pensiero umano è un errore in confronto alla stabilità e alla fermezza dei pensieri perfetti e divini; ma anche perché è abituale ai santi che parlano di Dio dire in modo diverso di Dio, in breve, le cose

³⁹⁵ Abbiamo aggiunto nel testo un α che nel testo tradito mancava: in mancanza di tale integrazione, il passo viene a significare «che è anche, insieme, sole nostro e maestro nostro», come se dunque Dionigi si attribuisse un discepolato diretto da Paolo; ma il confronto con diversi passi, del capitolo III in particolare, in cui è senza dubbio Ieroteo ad essere definito da Dionigi, anche nella traduzione siriana, «nostro maestro» (cf. p. es. III, 2, 139, 17sg.- 9vb), evita ogni speculazione in eccesso e induce piuttosto alla cauta aggiunta.

che non ha. In questo modo infatti il Libro divino chiama anche “invisibile” la luce dai molteplici splendori e quello dai molti nomi e dalle molte denominazioni lo dicono poi ineffabile e innominabile, e quello che è vicino a tutto e da tutto è celebrato lo celebrano come incomprendibile e imperscrutabile. In tal senso si dice dunque, ora, che anche il divino apostolo celebra la stoltezza di Dio, ossia ciò che appare in essa essere al di fuori ragione e al di sopra del pensiero, riconducendola alla verità di cui non c’è discorso [33vb] e che è prima di ogni parola. Ma – ciò ch’è detto da me anche in altri trattati – per questo motivo sbagliamo, perché concepiamo secondo la nostra misura le cose che sono più alte di noi e siamo legati alle abitudini delle sensazioni corporali, e come [avvene] per le cose conformi a noi, vogliamo vedere le cose di Dio per correre dietro al Verbo Dio, che è ineffabile, nell’ordine delle cose che si vedono. Ci è necessario invece intendere che questa mente del nostro livello possiede di fatto una facoltà di intendere con la quale vede le cose intelligibili; possiede però anche un’unione che è superiore alla natura propria della mente stessa, mediante la quale aderisce alle cose che stanno al di là di lei; con questa, allora, è necessario che intendiamo le cose divine, e non con quei [concetti] che sono propri a noi: bensì, allontanando tutti noi stessi da tutti noi stessi ed elevandoci, diventiamo tutti interi di Dio. Meglio è essere di Dio piuttosto che essere di noi stessi, perché soltanto così le cose della casa di Dio sono donate a coloro che sono con Dio. Dunque questa sapienza stolta, senza ragione e senza mente [34ra] noi la celebriamo secondo eccellenza, e diciamo che è causa di ogni mente, di ogni ragione, di ogni sapienza e di ogni pensiero e che suo è tutto il pensiero e da lei [proviene] ogni conoscenza e ogni pensiero e *in lei sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della conoscenza*^c. Dunque in modo conseguente alle cose che si sono dette sopra, la causa che è

al di sopra di ogni sapienza e sapiente sotto ogni riguardo, è anche istitutrice di ciò che è esso stesso sapienza: e di tutta [la sapienza] nel suo complesso e delle sue divisioni in ciascuna di tutte le sapienze [particolari].

2. Da essa infatti anche le potenze spirituali e intelligibili delle menti angeliche possiedono movimenti intellettuali semplici e beati, esse che non raccolgono la scienza divina in oggetti divisi né, d'altronde, dalle cose che sono divise o dai sensi o da discorsi composti; né, d'altronde, a partire da qualcos'altro di generale aderiscono³⁹⁶ a quei [movimenti conoscitivi]: infatti, monde e pure da tutto ciò che sia terreno e diviso nella molteplicità, in modo spirituale, intellettuale e unitario conoscono le cose intelligibili e divine; ed il loro potere intelligibile [34rb] e la loro azione spirituale sono d'una purezza monda e senza macchia e splendenti di essa, in quanto inerisce loro la conoscenza quella che è senza divisione e senza terrestrità alcuna di concetti terreni, ed è loro impressa secondo un'unica unione simile a Dio per quanto è possibile, a immagine di colui che è al di sopra di ogni sapienza, al di sopra di ogni mente e al di sopra di ogni ragione. A motivo della sapienza divina, però, anche le anime possiedono la razionalità, ma quando ruotano separatamente e come in cerchio, rivolte alla verità di tutti gli esseri divenuti, e nella misura in cui sono divise e molteplicemente (disperse) nella varietà delle cose che si vedono, sono inferiori alle intelligenze unite. Ma grazie alle contrazioni [che si volgono] dai molti all'uno sono rese degne, nella misura in cui sono anime, anche di conoscenze che sono uguali a [quelle] degli angeli; tuttavia anche per quanto riguarda le sensazioni, non si pensa lontano dalla correttezza se le si dice somiglianze remote della Sapienza. Infatti anche la mente dei demoni, nell'essere mente, proviene da lei; ma nell'essere un'intelligenza crudele, desidera cose accidentali senza [34va] mai sapere né pensare, e per questo è opportuno darle per la precisione il nome di "caduta dalla sapienza".

³⁹⁶ La traduzione è puramente ipotetica, in quanto il verbo siriano corrispondente **ܡܠܥܦܥܝ** non è di lettura certa a causa del deterioramento dell'inchiostro in questo punto, ed è ricostruito piuttosto sulla base del greco.

Ma fin qui si è detto che la sapienza divina è il principio, la causa, l'istitutrice, la perfezionatrice, la conservatrice e il limite della Sapienza e di ogni sapienza, della mente e di ogni mente, e poi di ogni ragione e di ogni sensazione: indagheremo ormai come mai quel Dio che è al di sopra di ogni sapienza venga celebrato come sapienza, ragione, mente e conoscente. Come, infatti, potrà conoscere alcuna fra le [realtà] intelligibili se non ha operazione intellettuale, o come potrà concepire alcuna tra quelle sensibili se è egli stesso al di sopra di tutte le sensazioni? Ma ecco, i libri divini dicono che conosce tutto e nulla mai sfugge alla conoscenza divina; però, come ho detto molte volte, è necessario che noi intendiamo divinamente le cose divine: in effetti, l'essere senza mente e senza sensazione lo si deve attribuire a Dio nel senso di un'eccellenza di esse e non in quello di un loro difetto; come anche attribuiamo il fatto di [essere] inoltre senza ragione a **[34vb]** colui che è al di sopra della ragione e il fatto, poi, di [essere] senza fine a colui che è al di sopra della fine e al di là della fine; e poi attribuiamo il fatto del non essere toccato né visto alla luce a cui non ci si può avvicinare per eccellenza di luce visibile. Quindi la mente divina contiene tutto nella propria conoscenza separata da tutto; e in quanto essa è causa di tutto, contiene anche la conoscenza di tutto tutta quanta in sé anticipatamente, e prima che gli angeli fossero, sapeva che avrebbe creato gli angeli. E tutte le altre cose ancora, dall'interno e per così dire dal principio primo stesso, sapeva che le avrebbe portate allo [stato di] nature. E proprio questo, come mi sembra, ci tramanda il Libro divino quando dice: *Colui che conosce tutto prima che tutto venga all'esistenza*^{d398}. Non fu infatti dalle creature che la mente divina le apprese e conobbe; ma da sé e in sé in quanto causa di tutto fa preesistere ed precontiene in sé ogni conoscenza, il pensiero e la natura di tutto; e non contempla e pensa secondo ciascuna delle forme **[35ra]** e delle specie, bensì secondo l'unica eccellenza della causa di tutto contiene e sa tutto. Allo stesso modo anche la luce, come

τὰ ἄλλα ἔνδοθεν καὶ ἀπ' αὐτῆς, ἴν' οὕτως εἶπω, τῆς ἀρχῆς εἰδῶς καὶ εἰς οὐσίαν ἄγων. Καὶ τοῦτο οἶμαι παραδίδοναι τὸ λόγιον, ὁπότεν φησὶν· «Ὁ εἰδῶς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν». Οὐ γὰρ ἐκ τῶν ὄντων τὰ ὄντα μαθηθῶν οἶδεν ὁ θεῖος νοῦς, ἀλλ' ἐξ ἑαυτοῦ καὶ ἐν ἑαυτῷ κατ' αἰτίαν τὴν πάντων εἰδησιν καὶ γνῶσιν καὶ οὐσίαν προέχει καὶ προσυνείληφεν οὐ κατ' ἰδίαν ἐκάστοις ἐπιβάλλον, ἀλλὰ κατὰ μίαν τῆς αἰτίας περιοχὴν τὰ πάντα εἰδῶς καὶ συνέχων ὥσπερ καὶ τὸ φῶς κατ'

³⁹⁸ Com'è noto, Dan 13, 42 non esiste nella Pešitta, dunque è qui tradotto direttamente dal greco.

una causa, prepossiede in sé anche la conoscenza della tenebra, senza che [già] conoscesse la tenebra a partire da alcunché d'altro, se non a partire dalla luce. Dunque è in quanto conosce sé stessa che la sapienza divina sa tutto ciò che esiste, cioè spiritualmente tutte le cose terrene, in modo indiviso tutte le cose divisibili, e ancora le molteplici in modo unito, e secondo l'uno stesso sa e fa venire all'essere tutto. Se infatti Dio ha donato l'essere a tutto secondo un'unica causa, sempre secondo la medesima unica causa sa anche tutto, in quanto il tutto da lui e in lui sussiste; e non dagli esseri divenuti stessi riceve la conoscenza di essi, bensì anche per gli esseri divenuti egli è il donatore delle conoscenze, ed è in lui che essi conoscono se stessi e [si conoscono] gli uni gli altri. Quindi, non è che Dio possieda una sua specifica conoscenza di sé e [poi] un'altra **[35rb]** che comprenda in modo universale tutti gli esseri divenuti: dal momento in effetti che la causa di tutto sa sé stessa, [sarebbe] ben assurdo che non sapesse anche le cose che da lei [originano] e quelle di cui è causa. Così dunque Dio conosce tutto non secondo il concetto che è proprio degli esseri divenuti, ma secondo la conoscenza di sé stesso. Anche degli angeli dice il Libro divino che sanno tutte le cose che [si trovano] sulla terra, non comprendendo con sensazioni le cose che sono sensibili, ma secondo la natura e la facoltà della loro mente simile a Dio³⁹⁹.

3. Insieme a ciò, poi, è necessario che ricerchiamo in che modo noi conosciamo Dio pur non essendo egli conoscibile né sensibile né, d'altronde, alcunché d'altro in assoluto tra tutte le cose che sono. O forse che non è veritiero il dire che noi conosciamo Dio, non la sua natura poiché per questo aspetto è incomprendibile ed è al di sopra di ogni ragione e al di sopra di ogni mente, ma lo conosciamo a partire dagli statuti di tutti gli esseri divenuti in quanto da Lui vennero all'essere e acquisirono delle immagini e somiglianze degli esemplari, primi e divini, **[35va]**

³⁹⁹ Lo scoliasta cita a questo proposito Gdc 6, 21 e Tb 11, 8 (PG 4, 352B).

dai quali anche noi siamo guidati, secondo la nostra capacità, ad ascendere incamminati con ordine verso Colui che è al di là di tutto nella rimozione e nell'eccellenza di tutto e secondo la causa produttrice di tutto? Perciò Dio è conosciuto in tutto e da tutto è separato; e poi Dio è conosciuto sia tramite la conoscenza che tramite la non conoscenza, e noi ne abbiamo un concetto, una parola, un pensiero, un contatto, una sensazione, un'opinione, una fantasia e una denominazione e tutto il resto, pur non essendo egli concepito, né espresso a parole né denominato né essendo alcuna di tutte le cose che sono, né, ancora, in alcuna di esse essendo conosciuto; ed è *tutto in tutto*^e e nulla in nulla; e a partire da tutto è noto a tutto, e da nulla a nulla. Anche queste cose infatti si dicono a buon diritto di Dio, poiché è denominato a partire da tutte le cose che sono, secondo la misura di tutte le cose di cui è causa. Eppure esiste una conoscenza divina di Dio: quella che si conosce tramite la non conoscenza nell'unione [35vb] che [avviene] al di sopra della mente, quando la mente abbandoni tutte le cose che sono e poi ripudi anche sé stessa, e si unisca ai raggi sovrasplendenti, e da lì e lì splenda della profondità della Sapienza, che non si scruta; ciononostante, come ho detto, la si conosce senz'altro a partire da tutte le cose che sono. Essa infatti, secondo la parola del Libro santo, è produttrice e adeguatrice di tutto, e poi causa del non dissolversi della composizione e dell'ordine di tutto, e ancora, congiunge sempre i limiti delle cose prime con i principi di quelle che [vengono] dopo di esse, e opera con bellezza e unisce tutto il canto e l'unione di tutti gli esseri divenuti.

4. Come Parola è poi celebrato Dio secondo una Sua denominazione [tratta] dai Libri santi, non solo perché è donatore della ragione, della mente e della sapienza, ma anche perché la causa di tutti gli esseri divenuti egli la precontiene in sé unitariamente, e per il fatto, poi, che in tutto si estende e dimora

<4> «Λόγος» δὲ ὁ θεὸς ὑμνεῖται πρὸς τῶν ἱερῶν λογίων οὐ μόνον, ὅτι καὶ λόγου καὶ νοῦ καὶ σοφίας ἐστὶ χορηγός, ἀλλ' ὅτι καὶ τὰς πάντων αἰτίας ἐν ἑαυτῷ μονοειδῶς προείληφε καὶ ὅτι «διὰ πάντων χωρεῖ»

come dicono le parole viventi⁴⁰⁰, fino ai limiti creati di tutto **[36ra]** e poi, prima ancora che per questi motivi, prende nome di Parola perché il Verbo Dio è semplice in modo superiore al di sopra di ogni semplicità, essendo al di sopra di tutto ed essendo remota da tutto secondo un'essenza superiore a tutte le *ousiai*. Questa Parola dunque è anche la verità semplice che è davvero verità, in cui come in una conoscenza monda di tutto che mai sbaglia, c'è la fede santa, quella che è anche la persuasione stabile, che non si muove, di coloro che credono, poiché essa li istituisce e li fissa nella verità, e del pari rinsalda la verità in loro, con un accordo senza mai movimento, e con la conoscenza semplice della verità divengono senza mutamento coloro che credono così secondo persuasione. E infatti se la conoscenza è unitrice di coloro che conoscono con le cose che sono conosciute, e l'ignoranza, d'altra parte, è sempre causa di mutamento e di divisione da sé per colui che non conosce, è chiaro che per colui che davvero ha fede, secondo la parola del Libro divino⁴⁰¹, **[36rb]** non c'è nulla mai che lo smuoverà e lo separerà dalla gioia della fede vera, per la quale gli viene l'esatta fermezza che [nasce] in una stabilità inamovibile e immutabile. Sa bene infatti chiunque sia unito con la verità che in essa è ben posto, anche se molti lo rimproverano come uno, «che la sua mente ha lasciato»: sfugge loro il fatto che in effetti l'ha in certo qual modo davvero lasciato, [ma con ciò allontanandolo] dall'errore verso l'esatta verità tramite la fede vera. Egli infatti in verità sa di sé che non è diventato, come dicono quelli, folle, ma che grazie alla fede vera che è semplice e salda e sta sempre ferma senza mutamento, è stato liberato dall'agitazione mutevole senza posa della varietà politropa dell'errore. Su questo modello, infatti, anche le nostre guide e i nostri maestri, quelli che furono per noi principi e illuminatori della nostra divina sapienza della verità muoiono ogni giorno per la verità testimoniando con ciò chiaramente e con ogni parola e con ogni azione la conoscenza semplice e divina dei cristiani **[36va]**

τῆς ἀπλῆς καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐχούσης ἀληθείας ἠλευθερωμένον. Οὕτω γοῦν οἱ τῆς καθ' ἡμᾶς θεοσοφίας ἀρχηγικοὶ καθηγεμόνες ὑπὲρ ἀληθείας ἀποθνήσκουσι πᾶσαν ἡμέραν μαρτυροῦντες ὡς εἰκὸς καὶ λόγῳ παντὶ καὶ ἔργῳ τῇ ἐνιαίᾳ τῶν Χριστιανῶν ἀληθογνωσίᾳ τὸ πασῶν αὐτὴν εἶναι

⁴⁰⁰ Si tratta, nella citazione greca, di Sap 7, 24; ma il testo siriano di Sergio non corrisponde a quello della Pešitta per questo passo.

⁴⁰¹ Cfr Rm 8, 35-39.

και απλουστερα και θειοτερα, μαλλον δε το αυτην ειναι την μονην αληθη και

μιαν και απλην θεογνωσιαν.

(200.) και απλουστεραν και θειοτερα, μαλλον δε το αυτην ειναι την μονην αληθη και
μιαν και απλην θεογνωσιαν.

che è semplice e santa più di tutte le conoscenze; anzi di più, che essa soltanto è l'unica conoscenza che [venga] da Dio, vera e semplice.

Capitolo ottavo, sulla potenza, sulla giustizia, sulla salvezza, sulla redenzione, e in esso inoltre [si parla] della ineguaglianza.

1. Poiché gli uomini divini denominano, nelle loro lodi, quella verità essenziale e sapienza che è al di sopra di tutte le nostre sapienze anche come potenza, come giustizia e, inoltre, la chiamano salvezza e redenzione, ormai, come possibile, accettiamo e spieghiamo anche queste divine denominazioni. Ma che il principio della divinità sia superiore, sublime e inoltre separato e distante da ogni potenza quale che sia, che è o è concepita mai, io non penso sfugga a nessuno di coloro che crescono nelle divine parole. Ovunque infatti la dottrina divina gli distingue e gli assegna la signoria di tutte le potenze che sono al di sopra dei cieli. Com'è dunque che coloro che parlano di Dio lo celebrano [36vb] anche come la potenza che è alta e separata da ogni potenza, o come, a nostra volta, ci è possibile assumere quel nome di potenza al suo riguardo?

.

(201.) <2> Λέγωμεν τοίνυν, ὅτι δύναμις ἔστιν ὁ θεὸς ὡς πᾶσαν δύναμιν ἐν ἑαυτῷ προέχων καὶ ὑπερέχων καὶ ὡς πάσης δυνάμεως αἴτιος καὶ πάντα κατὰ δύναμιν ἄκλιτον καὶ ἀπεριόριστον παράγων καὶ ὡς αὐτοῦ τοῦ εἶναι δύναμιν ἢ τὴν ὅλην ἢ τὴν καθ' ἕκαστον αἴτιος ὢν καὶ ὡς ἀπειροδύναμος οὐ μόνον τῷ πᾶσαν δύναμιν παράγειν, ἀλλὰ καὶ τῷ ὑπὲρ πᾶσαν καὶ τὴν αὐτοδύναμιν εἶναι καὶ τῷ ὑπερδύνασθαι καὶ ἀπειράκις ἀπείρους τῶν οὐσῶν δυνάμεων ἑτέρας παραγαγεῖν καὶ τῷ μὴ ἂν ποτε δυνηθῆναι τὰς ἀπείρους καὶ ἐπ' ἀπειρον παραγομένας δυνάμεις τὴν ὑπεράπειρον αὐτοῦ τῆς δυναμοποιῶ δυνάμεως ἀμβλῦναι ποιήσιν, καὶ τῷ ἀφθέγκτω καὶ ἀγνώστῳ καὶ ἀνεπινοήτῳ τῆς πάντα ὑπερεχούσης αὐτοῦ δυνάμεως ἢ διὰ περιουσίαν τοῦ δυνατοῦ καὶ τὴν ἀσθένειαν δυναμοῖ καὶ τὰ ἔσχατα τῶν ἀπηχημάτων αὐτῆς συνέχει καὶ διακρατεῖ καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν κατ' αἴσθησιν δυνατῶν ὀρῶμεν, ὅτι τὰ ὑπέρλαμπρα φῶτα καὶ μέχρι τῶν ἀμβλειῶν ὀράσεων φθάνει, καὶ τοὺς μεγάλους φασὶ τῶν ψόφων καὶ εἰς τὰς μὴ λίαν εὐκόλως τῶν ἤχων ἀντιλαμβανομένας ἀκοὰς εἰσδύεσθαι. Τὸ γὰρ πάντῃ ἀνήκοον οὐδὲ ἀκοῆ καὶ τὸ καθόλου μὴ βλέπον οὐδὲ ὄρασις. <3> Αὕτη δ' οὖν ἢ ἀπειροδύναμος τοῦ θεοῦ διάδοσις εἰς πάντα τὰ ὄντα χωρεῖ, καὶ οὐδὲν ἔστι τῶν ὄντων,

2. Asseriamo dunque che Dio è detto essere potenza in quanto precontiene tutte le potenze in sé stesso essendo superiore a tutto; in quanto è causa di tutte le potenze, e porta all'essere con potenza non inclinata e illimitata; in quanto, poi, è causa anche di questo, [cioè] del fatto che si dia la potenza in sé stessa, sia in senso universale che particolare; e in quanto la sua potenza non è compresa né limitata, non solo perché porta all'essere ogni potenza, ma anche per il fatto che al di sopra di ogni potenza egli è anche al di sopra di ciò che è "l'essere potenza", e inoltre per il fatto che potrebbe, in un modo superiore, per innumerevoli volte, portare all'essere altre potenze innumerevoli e illimitate in più di quelle potenze che sono; e ancora a motivo del fatto [37ra] che mai le altre potenze che divengono da esso in modo illimitato, pur con le riproduzioni illimitate delle cose che sono, possono sottrarre qualcosa dall'operazione della sua potenza produttrice di potenze – essa che è anche al di sopra della finitezza⁴⁰² –, o a causa di ciò che è nascosto e non si dice mai né si conosce né si concepisce della potenza, che tutto oltrepassa: che [cioè] essa, a motivo della abbondanza della sua potenza, rende potente anche la debolezza, finanche immagini remote delle sue somiglianze, che egli istituisce e regge, come vediamo anche nel caso delle potenze che cadono sotto la nostra sensazione. Ecco infatti che anche le luci splendenti arrivano anche fino a una vista ottenebrata e d'altronde anche voci chiare cadono e arrivano anche fino all'udito che non percepisce facilmente nei mormorii. Ciò che infatti non è affatto possibile all'udito, non è neppure udito, né d'altronde è vista ciò che non vede per niente.

3. Dunque questo dono della potenza illimitata [37rb] di Dio si estende su tutto ciò che è, e non vi è alcunché, tra tutto, che sia privo del tutto del possedere una qualche potenza, bensì tutto ciò che è possiede una qualche potenza, o spirituale o razionale o sensibile o vivificante o naturale; anche il fatto di essere ha la potenza, se conviene dire così, di essere dalla potenza che è al di sopra di tutto⁴⁰³.

4. Da questa [potenza] dunque derivano anche le potenze, simili a Dio, delle schiere gloriose degli angeli,

ὁ παντελῶς ἀφήρηται τὸ ἔχειν τινὰ δύναμιν, ἀλλ' ἢ νοερὰν ἢ λογικὴν ἢ αἰσθητικὴν ἢ ζωτικὴν ἢ οὐσιώδη δύναμιν ἔχει, καὶ αὐτὸ δέ, εἰ θέμις εἰπεῖν, τὸ εἶναι δύναμιν εἰς τὸ εἶναι ἔχει παρὰ τῆς ὑπερουσίου δυνάμεως. <4> Ἐξ αὐτῆς εἰσὶν αἱ θεοειδεῖς τῶν ἀγγελικῶν διακόσμων δυνάμεις,

⁴⁰² «Infinità» in greco. Il fenomeno non è unico in Sergio: si veda p. es. l'inizio di DN V; o diversi passi di MT. In genere la spiegazione di questi slittamenti si può ricondurre a scelte di Sergio, e non sembra si tratti di sviste del copista: quindi non ci sentiamo di segnalare qui, come d'altronde negli altri passi, una lacuna né di proporre un'integrazione. Anche perché il passo in effetti conserva un significato logico, per quanto differente da quello del greco: la potenza di Dio non è limitata, per il fatto che essendo al di sopra della finitezza, può produrre potenze in numero illimitato (mentre il greco suggerisce piuttosto che Dio, pur producendo illimitate potenze, è al di sopra anche di questa stessa infinitezza).

⁴⁰³ La nostra traduzione è modellata sul greco. Il senso dell'originale si vede in filigrana anche nel siriano, al quale mancano tuttavia alcuni elementi per poter restituire lo stesso significato: si richiederebbero per lo meno un Δ di possesso di fronte al primo dei due ἔσται ἔστω, e un α di fronte al secondo.

...
...
[37va]
...
[37vb]
...
...
...⁴⁰⁴...
...

(202.) ἔξ αὐτῆς καὶ τὸ εἶναι ἀμεταπτώτως ἔχουσι καὶ πάσας αὐτῶν τὰς νοεράς καὶ ἀθανάτους ἀεικινήσιαι καὶ τὸ ἀρῶρεπὲς αὐτὸ καὶ τὴν ἀνελάττωτον ἔφεσιν τοῦ ἀγαθοῦ πρὸς τῆς ἀπειραγάθου δυνάμεως εὐλόγησιν αὐτῆς ἐφίεσθαι αὐτοῖς τὸ δύνασθαι καὶ εἶναι ταῦτα καὶ ἐφίεσθαι ἀεὶ εἶναι καὶ αὐτὸ τὸ δύνασθαι ἐφίεσθαι τοῦ ἀεὶ δύνασθαι.

<5> Πρόεισι δὲ τὰ τῆς ἀνεκλείπτου δυνάμεως καὶ εἰς ἀνθρώπους καὶ ζῶα καὶ φυτὰ καὶ τὴν ὅλην τοῦ παντός φύσιν καὶ δυναμοῖ τὰ ἠνωμένα πρὸς τὴν ἀλλήλων φιλίαν καὶ κοινωνίαν καὶ τὰ διακεκριμένα πρὸς τὸ εἶναι κατὰ τὸν οἰκεῖον ἕκαστα λόγον καὶ ὄρον ἀσύγχυτα καὶ ἀσύμφυρτα καὶ τὰς τοῦ παντός τάξεις καὶ εὐθημοσύνας εἰς τὸ οἰκεῖον ἀγαθὸν διασώζει καὶ τὰς ἀθανάτους τῶν ἀγγελικῶν ἐνάδων ζωᾶς ἀλωβήτους διαφυλάττει καὶ τὰς οὐρανίας καὶ φωστηρικὰς καὶ ἀστρώφους οὐσίας καὶ τάξεις ἀναλλοιώτους καὶ τὸν αἰῶνα δύνασθαι εἶναι ποιεῖ καὶ τὰς τοῦ χρόνου περιερίξει διακρίνει μὲν ταῖς προόδοις, συνάγει δὲ ταῖς ἀποκαταστάσεσι καὶ τὰς τοῦ πυρός δυνάμεις ἀσβέστους ποιεῖ καὶ τὰς τοῦ ὕδατος ἐπιρῶσας ἀνεκλείπτους καὶ τὴν ἀερίαν

⁴⁰⁴ MS. 10: 30.

e da essa, inoltre, deriva loro anche il possedere senza mutamento tutti i propri movimenti spirituali e immortali e, ancora, il non declinare; e poi possiedono in sé senza difetto anche il desiderio del bene da quella potenza che è illimitata nella sua bontà, ed essa effonde su di essi il poter essere così e, ancora, il poter desiderare in eterno di essere così e il poter desiderare di potere in eterno.

5. Si stendono poi, i movimenti di questa potenza che non cessa, [37va] anche fino agli uomini, e poi agli animali e alle piante e a tutta la natura dell'universo; ed essa potenzia coloro che sono uniti affinché rimangano in un'armonia e in una partecipazione reciproche, e coloro, poi, che sono distinti affinché ciascuno di essi perseveri nel proprio luogo e nella propria definizione senza confusione e senza mistione; inoltre salva e conserva tutti gli ordini e gli ordinamenti dell'universo secondo il bene che è adatto a ciascuno di loro e poi salva e preserva senza macchia anche le vite immortali delle schiere perfette degli angeli; ed essa conserva inoltre senza mutamento le nature e gli ordini celesti di tutti gli astri e delle stelle, e dona loro di poter essere per l'eternità; anche le rivoluzioni dei tempi le separa dalle loro processioni e poi le aggrega nella riconversione della loro successione; anche le potenze del fuoco, poi, fa sì che non si estinguano e le correnti delle acque che non vengano meno, e determina la diffusione dell'aria e stabilisce la terra sul nulla e conserva senza corruzione tutti i suoi parti generatori e poi mantiene senza distacco e senza confusione la mescolanza e l'armonia degli elementi [37vb] tra loro; presiede poi anche a questa composizione dell'anima con il corpo e sollecita le facoltà nutritive e accrescitive delle piante e definisce e distingue anche le facoltà naturali di tutto e veglia anche a che, nella stabilità dell'universo, [quest'ultima] non sia dissolta; opera anche la nostra propria divinizzazione, donando la grande forza della possibilità [di giungere] a tanto a coloro che divengono divini.

χύσιν ὀρίζει καὶ τὴν γῆν ἐπ' οὐδενὸς ἰδρύει καὶ τὰς ζωογόνους αὐτῆς ὠδίνας ἀδιαφθόρους φυλάττει καὶ τὴν ἐν ἀλλήλοις τῶν στοιχείων ἁρμονίαν καὶ κρᾶσιν ἀσύγχυτον καὶ ἀδιαίρετον ἀποσώζει καὶ τὴν ψυχῆς καὶ σώματος σύνδεσιν συνέχει καὶ τὰς τῶν φυτῶν θρεπτικὰς καὶ ἀξητικὰς δυνάμεις ἀνακινεῖ καὶ διακρατεῖ τὰς οὐσιώδεις τῶν ὄλων δυνάμεις καὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀδιάλυτον μονὴν ἀσφαλίζεται καὶ τὴν θέωσιν αὐτὴν δωρεῖται δύναμιν εἰς τοῦτο τοῖς ἐκθεομένοις παρέχουσα.

...καὶ ἐπεὶ οὐκ ἔστιν ἡ ἀθανάτων ἀρχὴ ἀλλὰ ὁ θεὸς, οὐκ ἔστιν ἡ ἀθανάτων ἀρχὴ ἀλλὰ ὁ θεός, οὐκ ἔστιν ἡ ἀθανάτων ἀρχὴ ἀλλὰ ὁ θεός, οὐκ ἔστιν ἡ ἀθανάτων ἀρχὴ ἀλλὰ ὁ θεός...

[38ra] ...καὶ ἐπεὶ οὐκ ἔστιν ἡ ἀθανάτων ἀρχὴ ἀλλὰ ὁ θεός, οὐκ ἔστιν ἡ ἀθανάτων ἀρχὴ ἀλλὰ ὁ θεός, οὐκ ἔστιν ἡ ἀθανάτων ἀρχὴ ἀλλὰ ὁ θεός...

[38rb] ...καὶ ἐπεὶ οὐκ ἔστιν ἡ ἀθανάτων ἀρχὴ ἀλλὰ ὁ θεός, οὐκ ἔστιν ἡ ἀθανάτων ἀρχὴ ἀλλὰ ὁ θεός, οὐκ ἔστιν ἡ ἀθανάτων ἀρχὴ ἀλλὰ ὁ θεός...

...καὶ ἐπεὶ οὐκ ἔστιν ἡ ἀθανάτων ἀρχὴ ἀλλὰ ὁ θεός, οὐκ ἔστιν ἡ ἀθανάτων ἀρχὴ ἀλλὰ ὁ θεός, οὐκ ἔστιν ἡ ἀθανάτων ἀρχὴ ἀλλὰ ὁ θεός...

...καὶ ἐπεὶ οὐκ ἔστιν ἡ ἀθανάτων ἀρχὴ ἀλλὰ ὁ θεός, οὐκ ἔστιν ἡ ἀθανάτων ἀρχὴ ἀλλὰ ὁ θεός, οὐκ ἔστιν ἡ ἀθανάτων ἀρχὴ ἀλλὰ ὁ θεός...

(203.) Καὶ ὅλως οὐδὲν ἔστι καθόλου τῶν ὄντων τὴν παντοκρατορικὴν ἀσφάλειαν καὶ περιοχὴν τῆς θείας δυνάμεως ἀφηρημένον. Τὸ γὰρ καθόλου μηδεμίαν δύναμιν ἔχον οὔτε ἔστιν οὔτε τι ἔστιν οὔτε ἔστι τις αὐτοῦ παντελῶς θέσις.

<6> Καίτοι φησὶν Ἐλύμας ὁ μάγος· Εἰ παντοδύναμὸς ἔστιν ὁ θεός, πῶς λέγεται τι μὴ δύνασθαι πρὸς τοῦ καθ' ὑμᾶς θεολόγου; Λοιδορεῖται δὲ τῷ θείῳ Παύλῳ φήσαντι μὴ δύνασθαι τὸν θεὸν «ἑαυτὸν ἀρνήσασθαι». Προθεῖς δὲ τοῦτο λίαν ὀρθῶδῶ, μὴ καὶ ἀνοίας ὀφλήσω γέλωτα παίδων ἀθυρόντων οἰκοδομήματα καὶ ἐπὶ ψάμμου καὶ ἀσθενῆ καταλύειν ἐπιχειρῶν καὶ ὥσπερ τινὸς ἀνεφίκτου σκοποῦ καταστοχαῖζεσθαι σπεύδων τῆς περὶ τοῦτου θεολογικῆς διανοίας. Ἡ γὰρ ἑαυτοῦ ἀρνησις ἔκπτωσις ἀληθείας ἔστιν, ἡ δὲ ἀλήθεια ὅν ἔστι καὶ ἡ τῆς ἀληθείας ἔκπτωσις τοῦ ὄντος ἔκπτωσις. Εἰ τοίνυν ἡ ἀλήθεια ὅν ἔστιν, ἡ δὲ ἀρνησις τῆς ἀληθείας τοῦ ὄντος ἔκπτωσις, ἐκ τοῦ ὄντος ἐκπεσεῖν ὁ θεὸς οὐ δύναται, καὶ τὸ μὴ εἶναι οὐκ ἔστιν, ὡς ἂν τις φαίη, τὸ μὴ δύνασθαι οὐ δύναται καὶ τὸ μὴ εἶδέναι κατὰ στέρησιν οὐκ οἶδεν. Ὅπερ ὁ σοφὸς οὐκ ἐννοήσας μιμεῖται τοὺς τῶν ἀθλητῶν ἀπειρονίκας, οἱ πολλάκις ἀσθενεῖς εἶναι τοὺς ἀνταγωνιστὰς ὑποθέμενοι

E insomma non esiste alcunché fra tutto che sia privo della custodia onnipotente e dell'inclusione [da parte] della potenza divina: ciò infatti che non possiede affatto neppure una sola potenza qualsiasi non esiste affatto, e inoltre non è alcunché, e neppure esiste affatto pensiero alcuno su di esso.

6. Ma dice il mago Elymas⁴⁰⁵: “se Dio può tutto, com'è che è detto da quel vostro maestro che esiste qualcosa che [Egli] non può?”. Scrive con questo contro al divino Paolo, che dice non darsi il caso che Dio neghi sé stesso⁴⁰⁶. **[38ra]** Poiché ho esposto ciò, io temo assai di essere condannato al riso della stoltezza in quanto io mi accingo ad abbattere le costruzioni deboli e malferme di un gioco stupido di bambini, o in quanto mi preoccupo di raggiungere, come uno scopo incomprendibile, il significato divino che è nascosto in questi [argomenti]. Ora, il fatto di negare sé stesso è una caduta che [si fa] dalla verità; la verità invece è ciò che propriamente è, e di conseguenza una caduta che [si fa] dalla verità è una caduta che [si fa] da ciò che è; se dunque verità è ciò che propriamente è, e negazione della verità è caduta da ciò che è, allora Dio non può essere caduto da ciò che è; infatti il non essere non è come il fatto che uno dica che nel non trovare non si trova né, d'altronde, [come il fatto che] il non conoscere è detto non conoscere nel senso di una privazione di conoscenza; **[38rb]** questo concetto egli non l'ha formulato, e perciò somiglia a quegli atleti che non hanno esperienza di gara e di vittoria, ma anzi, pur essendo deboli si mettono spesso avversari potenti - così pensano - davanti ai propri occhi e gareggiano virilmente come con un'ombra contro persone che sono lontane da loro, e colpiscono l'aria fiduciosamente con colpi a vuoto, pensando di aver vinto i loro avversari e si attribuiscono erroneamente la vittoria perché non credono in nessun caso alla forza di quelli; noi invece, aderendo come è possibile al pensiero del divino Paolo, celebriamo Dio, egli che è più alto delle potenze, come trovantesi in ogni potenza e come beato, in quanto è solo lui potente, in quanto con la potenza del suo vigore separò il mare⁴⁰⁷, e in quanto non è escluso in modo assoluto

κατὰ τὸ δοκοῦν ἑαυτοῖς καὶ πρὸς ἀπόντας αὐτοὺς ἀνδρείως σκιαμαχοῦντες καὶ τὸν ἄερα διακένοις πληγαῖς εὐθαρσῶς καταπαίοντες οἴονται τῶν ἀντιπάλων αὐτῶν κεκρατηκέναι καὶ ἀνακηρύττουσιν ἑαυτοὺς οὔτε εἰδότες τὴν ἐκείνων δύναμιν. Ἡμεῖς δὲ τοῦ θεολόγου κατὰ τὸ ἐφικτὸν στοχαζόμενοι τὸν ὑπερδύναμον θεὸν ὑμνοῦμεν ὡς παντοδύναμον, ὡς μακάριον καὶ μόνον δυνάστην, ὡς δεσπόζοντα ἐν τῇ δυναστείᾳ αὐτοῦ τοῦ αἰῶνος, ὡς κατ' οὐδὲν τῶν ὄντων

⁴⁰⁵ Cfr. At 13, 8.

⁴⁰⁶ Cfr. 2Tim 2, 13; il passo non è citato letteralmente, e infatti Sergio ne riprende letteralmente dalla Pešitta solo i termini che sono letterali anche in greco: a testimoniare una sua notevole sapienza nella gestione delle citazioni bibliche.

⁴⁰⁷ Cfr. Es. 14, 21sg. Notare come questo riferimento sia assente dall'originale greco. Non siamo in grado di stabilire se esso si trovasse nell'originale utilizzato da Sergio, se invece sia un concreto esempio biblico che il traduttore abbia voluto aggiungere di sua mano a questo capitolo per lo più spoglio di riferimenti scritturistici, o se per caso possa trattarsi di una glossa scivolata nel testo siriano durante il secolo e mezzo di tradizione che il nostro ms. Sin syr. 52 testimonia.

da nemmeno uno solo degli esseri, anzi si eleva su tutto e contiene tutto fin da principio nella sua grande potenza che sta al di sopra della natura, e che dona a tutto il poter essere [38va] e “cosa” essere a ciascuno degli esseri divenuti, grazie una ricca effusione della grandezza della sua virtù.

7. Celebrano poi Dio come giustizia in quanto distribuisce a ogni cosa secondo la proporzione del suo ordine le cose che sono giuste per essa, ossia la misura e la bellezza, l’ordinamento e il decoro, e distribuisce tutte le partizioni e gli ordini a ciascuno degli esseri divenuti con una definizione esatta e giusta, e per tutto è causa dell’azione delle proprietà di ciascuno degli esseri divenuti. Tutto infatti la giustizia divina ordina e definisce, e preserva ogni cosa secondo la sua definizione, sì che nessuno degli esseri divenuti sia mischiato e confuso in esso; dona anche a ciascuno degli esseri divenuti le cose che sono giuste per esso, secondo l’ordine che è toccato in sorte a ciascuno di essi. Diciamo correttamente anche queste cose, che a tutti coloro che calunniano la giustizia divina sfugge che accusano sé stessi di un’ingiustizia evidente. Dicono infatti: è necessario che la giustizia effonda l’immortalità anche nei mortali, la perfezione in coloro che non [38vb] sono perfetti, e in coloro che si muovono da sé la necessità che è mossa da fuori, e nel mutevole l’immutabilità, e nei deboli la forza perfetta; e sarebbe necessario, dicono, che le cose che [esistono] per un istante esistessero eternamente, e le cose che si muovono per natura fossero senza mutamento, e le brame temporanee durassero in eterno e, per dirla in sintesi, tutte le cose che sono separatamente proprie di certe nature, le attribuiscono ad altre. Devono intendere però che [proprio] da queste [apparenti ingiustizie] appare la giustizia divina, che è proprio giustizia vera, poiché a tutto distribuisce e dona le cose che gli sono proprie secondo l’ordine naturale di ciascuno degli esseri divenuti; e conserva la natura di ciascuno degli esseri divenuti nella suo proprio ordine e potenza.

ὄντως οὕσαν ἀληθῆ δικαιοσύνην, ὅτι πᾶσιν ἀπονέμει τὰ οἰκεῖα κατὰ τὴν ἐκάστου τῶν ὄντων ἀξίαν καὶ τὴν ἐκάστου φύσιν ἐπὶ τῆς οἰκείας διασώζει τάξεως καὶ δυνάμεως.

8. Ma forse qualcuno dirà: non è proprio della giustizia abbandonare senza aiuto gli uomini santi quando sono perseguitati dagli ingiusti; anche a costoro rispondiamo che se coloro che ora sono detti santi le cose che stanno sulla terra, quelle in cui si smarriscono gli uomini terreni e perversi, essi cadono dall'amore [39ra] divino, e io non ritengo opportuno che essi siano chiamati santi se agiscono con tale iniquità nelle cose che sono davvero divine e degne d'amore, e scambiano queste con quelle che non sono degne di zelo né d'amore, ma a loro paiono esser belle; se invece amano le cose che sono divine davvero, è necessario che coloro che desiderano qualcosa gioiscano quando si imbattano in ciò che desiderano; o non è vero allora che si avvicinano tanto più alla virtù degli angeli quando, come possibile, per desiderio del divino sono distanti dalla mistione delle cose che sono sulla terra, in quanto si esercitano a questo assai vigorosamente, nelle tentazioni che [provano] per le bellezze?

Dunque questo è dire il vero, [cioè] che questa è davvero giustizia divina, ossia il fatto che il vigore dei forti non brami e non cada tramite doni di cose terrene; e neppure se si provasse a far questo, essa li abbandonerebbe senza aiuto, ma li rinsalderebbe e li farebbe star fermi in uno stato bello senza mai abbassamento e inclinazione e distribuirebbe [39rb] e darà loro, in quanto sono tali, ciò che si conviene a loro.

9. [Di] questa giustizia divina, dunque, si celebra che è anche salvezza di tutto, in quanto distingue in purezza da tutte le altre cose l'ousia e l'ordine di ciascuno degli esseri divenuti e salva e custodisce ed è in purezza la causa di ogni azione particolare che è in tutti gli esseri. Se però si volesse darle nome di salvezza in quanto libera salvificamente tutto ciò che esiste dalle cose che sono peggiori per la sua natura, anche questo [fatto] noi lo accettiamo sotto ogni riguardo in quanto celebratore

τῶν χειρόνων τὰ ὅλα σωστικῶς ἀναρπάζουσιν, πάντως που καὶ τοῦτον ἡμεῖς τὸν ὑμνωδὸν τῆς

על כן תמיד יש להבין את כלל המעשה. כלל המעשה לא יהיה כגון
אם יש אחרים להחליט. כלל המעשה יהיה כגון אם יש להחליט
עליו. * * * כלל המעשה יהיה כגון אם יש להחליט עליו. * * *
כלל המעשה יהיה כגון אם יש להחליט עליו. * * * כלל המעשה
יהיה כגון אם יש להחליט עליו. * * * כלל המעשה יהיה כגון
אם יש להחליט עליו. * * * כלל המעשה יהיה כגון אם יש להחליט
עליו. * * * כלל המעשה יהיה כגון אם יש להחליט עליו. * * *
כלל המעשה יהיה כגון אם יש להחליט עליו. * * * כלל המעשה
יהיה כגון אם יש להחליט עליו. * * * כלל המעשה יהיה כגון
אם יש להחליט עליו. * * * כלל המעשה יהיה כגון אם יש להחליט
עליו. * * * כלל המעשה יהיה כגון אם יש להחליט עליו. * * *
כלל המעשה יהיה כגון אם יש להחליט עליו. * * * כלל המעשה
יהיה כגון אם יש להחליט עליו. * * * כלל המעשה יהיה כגון
אם יש להחליט עליו. * * * כלל המעשה יהיה כגון אם יש להחליט
עליו. * * * כלל המעשה יהיה כגון אם יש להחליט עליו. * * *

1

(206.) παντοδαπής σωτηρίας αποδεξόμεθα και ταύτην δὲ και πρώτην σωτηρίαν τῶν ὄλων ἀξιόσομεν αὐτὸν ὀρίζεσθαι τὴν πάντα ἐφ’ ἐαυτῶν ἀμετάβλητα και ἀστασίαστα και ἀρῶρεπῆ πρὸς τὰ χεῖρω διασώζουσιν και πάντα φρουροῦσαν ἄμαχα και ἀπολέμητα τοῖς ἐαυτῶν ἕκαστα λόγοις διακοσμούμενα και πᾶσαν ἀνισότητά και ἀλλοτριοπραγίαν ἐκ τῶν ὄλων ἐξορίζουσιν και τὰς ἀναλογίας ἐκάστου συνιστάνουσιν ἀμεταπτῶτους εἰς τὰ ἐναντία και ἀμεταχωρήτους. Ἐπει και ταύτην τὴν σωτηρίαν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ τις ὑμνήσοι τῆς ἱερᾶς θεολογίας ὡς πάντα τὰ ὄντα τῆ σωστικῆ τῶν πάντων ἀγαθότητι τῆς τῶν οικείων ἀγαθῶν ἀποπτώσεως ἀπολυτρομένην, καθ’ ὅσον ἡ ἐκάστου τῶν σωζομένων ἐπιδέχεται φύσις. Διὸ και «ἀπολύτρωσιν» αὐτὴν ὀνομάζουσιν οἱ θεολόγοι, και καθ’ ὅσον οὐκ ἐᾷ τὰ ὄντως ὄντα πρὸς τὸ μὴ εἶναι διαπεσεῖν και καθ’ ὅσον, εἰ και τι πρὸς τὸ πλημμελὲς και ἄτακτον ἀποσφαλεῖη και μείωσιν τίνα πάθοι τῆς τῶν οικείων ἀγαθῶν τελειότητος, και τοῦτο τοῦ πάθους και τῆς ἀδρανείας και τῆς στερήσεως ἀπολυτροῦται πληροῦσα τὸ ἐνδεές και πατρικῶς τὴν ἀτονίαν ὑπερείδουσα και ἀνιστῶσα τοῦ κακοῦ, μάλλον δὲ ἰστῶσα ἐν τῷ καλῷ και τὸ ὑπεκρυνὲν ἀγαθὸν ἀναπληροῦσα και τάττουσα και κοσμοῦσα τὴν ἀταξίαν αὐτοῦ και ἀκοσμίαν και ὀλόκληρον ἀποτελοῦσα και πάντων ἀπολύουσα τῶν λελωβημένων. Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων και περὶ δικαιοσύνης εἴρηται, καθ’ ἣν ἡ πάντων ἰσότης μετρεῖται και ὀρίζεται και πᾶσα ἀνισότης ἡ κατὰ στέρησιν τῆς

perfetta della salvezza politropa; e riteniamo con convinzione di definire questa salvezza la prima tra tutte, essa che anche custodisce e libera tutti gli esseri divenuti, [in un modo tale] che non mutino, non combattano o inclinino verso il peggio. Ed essa poi custodisce tutto [in una condizione] senza lotta e senza combattimento, in quanto adorna ciascuno degli esseri divenuti del movimento della sua propria natura, ed essa scaccia da tutto anche ogni disuguaglianza e l'azione estranea, e istituisce inoltre la misura di tutte le cose affinché non mutino [39va] e cambino e si allontanino verso le cose che sono loro opposte. Così del pari se si celebra la salvezza, [ciò] non è contro lo scopo della dottrina divina: intendo in quanto secondo la Bontà salvatrice di tutto redime tutti gli esseri divenuti dalla decadenza dei beni della natura propria di ciascuno di essi, nella misura in cui la natura di ciascuno di quelli che sono redenti lo accetta. Perciò quindi a quella i santi che parlano di Dio danno nome anche di redenzione, in quanto non lascia cadere le cose che davvero sono in ciò che non è, e in quanto, se qualche cosa inclina verso la confusione e il disordine e viene ad essere in una [condizione] di inferiorità rispetto alla pienezza dei beni che le si addicono, la redime anche da quella passione, dalla debolezza e da una privazione di tal genere, colmando il suo difetto e avendo misericordia della debolezza come un padre e redimendo dal male; anzi istituendo nel bello anche il bene che ha fatto difetto e colmandone, ordinandone e adornandone [39vb] il disordine, completandolo nel suo ornamento e nella sua pienezza, perfezionandolo e sciogliendolo dalle cose che gli nuocevano. Ma abbiamo detto fin qui di queste cose e della giustizia, secondo la quale viene misurata e definita anche l'uguaglianza di tutto, e nella quale inoltre è sanata anche tutta la disuguaglianza che consiste nella privazione di

ἄλλοι δὲ ἄλλοις ἰσότητος ἐξορίζεται. Τὴν γὰρ ἀνισότητα εἴ τις ἐκλάβοι τὰς ἐν
τῷ ὅλῳ τῶν ὅλων πρὸς ὅλα διαφοράς, καὶ ταύτης ἢ δικαιοσύνη φρουρητική, μὴ
συγχωροῦσα συμμιγῆ τὰ ὅλα ἐν ὅλοις γενόμενα διαταραχθῆναι, φυλάττουσα δὲ τὰ
ὄντα πάντα κατ' εἶδος ἕκαστον, ἐν ᾧ ἕκαστον εἶναι πέφυκεν.

(207.) ἐν αὐτοῖς ἕκαστοις ἰσότητος ἐξορίζεται. Τὴν γὰρ ἀνισότητα εἴ τις ἐκλάβοι τὰς ἐν
τῷ ὅλῳ τῶν ὅλων πρὸς ὅλα διαφοράς, καὶ ταύτης ἢ δικαιοσύνη φρουρητική, μὴ
συγχωροῦσα συμμιγῆ τὰ ὅλα ἐν ὅλοις γενόμενα διαταραχθῆναι, φυλάττουσα δὲ τὰ
ὄντα πάντα κατ' εἶδος ἕκαστον, ἐν ᾧ ἕκαστον εἶναι πέφυκεν.

uguaglianza di ciascuno degli esseri divenuti. Infatti se si assume che quella disuguaglianza consista nella distinzione di tutti gli esseri divenuti l'uno dall'altro, anche di questo è custode la giustizia, poiché non lascia che tutto sia mischiato con tutto né che sia turbato e confuso, ma custodisce ogni cosa nella specie della sua natura, secondo la quale è stata istituita fin dall'inizio.

ρα 409 ραααα αα ραααα αα αα αα αα ρααααα ρααα αα ραααα ραα
 ραααα αα ραααα ραααα ραααα ρααααα ραααα ρααα αα ρααα αα
 ααα αα αα ρααα αα ραααα ρααααα ραααα ρααα αα ραα αα ραα
 [40ra] αα ρααα ραααα ραααα ρααααα ραααα ρααααα ρααααα ραααα
 ραααα ααα ααααα ρααα ραααα ρααα ααα ραααα ραααα ραααα ααααα
 αα ρααααα ραααα ραααα ραααα ραααα αα ρααααα ραααα ραααα

<IX.>

<1> Ἐπειδὴ δὲ καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν ἀνατέθειται τῷ πάντων αἰτίῳ καὶ τὸ ταύτων
 καὶ τὸ ἕτερον καὶ τὸ ὄμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον καὶ ἡ στάσις καὶ ἡ κίνησις, φέρε, καὶ
 τούτων τῶν θεωνυμικῶν ἀγαλμάτων, ὅσα ἡμῖν ἐμφανῆ, θεωρήσωμεν.

«Μέγας» μὲν οὖν ὁ θεὸς ἐν τοῖς λογίοις ὑμνεῖται καὶ ἐν μεγέθει καὶ ἐν

409 ρααααα: ρααααα ms.

Capitolo nono, sulla grandezza e sulla piccolezza, sul medesimo e l'altro, sulla somiglianza e la dissomiglianza, sullo stato e il moto e sull'uguaglianza.

1. Ma poiché anche la grandezza e la piccolezza sono predicate della causa di tutto, e inoltre si predica di essa “medesimo” e “altro”, e poi somiglianza e dissomiglianza, e quiete e moto, diremo anche [40ra] di queste immagini delle denominazioni divine ciò che è possibile intenderne. Dio è dunque celebrato nei libri santi come grande nella grandezza; invece, nella

voce del discorso sottile^a si celebra che [Dio] mostri la piccolezza divina. Viene detto anche il medesimo, in quanto il Libro dice: *Tu sei come sei*^b. E viene poi predicato come altro quando è espresso simbolicamente dai Libri divini come politropo e dalle molte figure. Poi si dice anche che è simile a sé stesso in quanto istitutore della somiglianza e di tutte le cose che sono simili, e si celebra poi che è dissimile da tutto, in quanto non v'è alcunché che gli sia simile. E inoltre si dice che sta fermo e non si muove affatto e che *sta seduto per l'eternità*^{c410}; viene celebrato però come mobile in quanto si muove e penetra in tutto, assieme a tutte le altre denominazioni che equivalgono a quelle che sono dette dai libri santi sulla sua divinità.

2. Ora, a Dio è dato anche nome di grande per la sua singolare grandezza, essa che [40rb] anche elargisce a tutte le cose grandi della sua grandezza; ed è e si eleva e si estende al di fuori di ogni grandezza quale che sia, contiene ogni luogo, si eleva su ogni numero e oltrepassa ogni infinità secondo la propria eccellenza, quella che opera tutte le cose grandi ed è più alta di ogni pienezza. Anche tutti i doni, in quanto sono inviati dalla fonte che non si esaurisce, ed essendo ricevuti da tutti secondo l'effusione illimitata della sua grandezza, restano perfettamente fermi non venendo meno e, possedendo la medesima sovrapienezza, non diminuiscono affatto quanto alla loro ricezione ma restano così, sgorgando anzi di più. Questa grandezza dunque è anche illimitata e senza quantità e senza numero, ché questa è la sovraeffusione che si estende in modo superiore, assoluta e remota da tutto, della grandezza che non è contenuta in nessun caso.

3. Si predicano poi di Dio anche piccolezza e tenuità poiché è da più di tutte le nature e tutte le estensioni spirituali, uscendo al di fuori di esse; poiché in tutto [40va] penetra senza impedimenti,

χύσιν. <3> Σμικρὸν δὲ ἦτοι λεπτὸν ἐπ' αὐτοῦ λέγεται τὸ παντὸς ὄγκου καὶ διαστήματος ἐκβεβηκὸς καὶ τὸ «διὰ πάντων» ἀκωλύτως χωροῦν. Καίτοι

⁴¹⁰ Il riferimento può essere qui, come rileva Suchla in apparato, a Dan 3, 55 o a Bar 3, 3: tuttavia nel primo caso la Pešitta manca del versetto, compreso nella sezione del cantico di Azaria e di quello dei tre giovani; nel secondo non si avvicina alla versione data qui da Sergio.

pur essendo proprio la piccolezza stessa la causa di tutto; poiché non troverai mai che l'idea della piccolezza non abbia parte con qualcosa. Così dunque è necessario che si accetti la piccolezza riguardo a Dio poiché in tutto e tramite tutto senza ostacolo penetra e opera tutto ed *entra fino alla distinzione dell'anima e del corpo, e delle ossa e del midollo e giudica i pensieri*^{d412}; e di più, fino alla intimità di tutto, poiché *non c'è creatura che sia nascosta davanti a lei*^e. Questa piccolezza dunque è senza quantità, senza grandezza e senza possesso e inoltre senza limitazione e senza definizione, e contiene tutto senza essere lei stessa contenuta affatto.

4. Colui che è la medesima essenza, essenzialmente è, senza mai subire mutamento, e rimane in sé stesso quanto è e come è, stando tutto intero presso tutto sé medesimo, restando poi tutto intero il medesimo stabilmente e stando fermo saldamente in tutta purezza nei suoi nobili limiti di nobile immutabilità **[40vb]**, senza cambiare, senza subire mutamento, senza deflettere e senza declinare, e non vario né terreno; semplice, e non difettoso, né crescendo né diminuendo né divenendo; e non è così in quanto non sia ancora divenuto e sia incompiuto, o in quanto da questa tal cosa non sia ancora divenuto quell'[altra] né, d'altronde, in quanto non sia tutto quanto intero, ma in quanto, al di sopra

⁴¹² Eb. 4, 12 è qui citato quasi letteralmente dalla Pešitta tranne che per «corpo», che in Eb è «spirito»: qui Sergio non corregge Dionigi, e resta con lui.

...
 ...
 ...⁴¹³ ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...

(210.) *pān* ἀγέννητον καὶ ἀπολύτως ἀγέννητον καὶ ἀεὶ ὄν καὶ αὐτοτελὲς ὄν καὶ ταῦτόν ὄν καθ' ἑαυτὸ καὶ ὑφ' ἑαυτοῦ μονοειδῶς καὶ ταυτοειδῶς ἀφοριζόμενον καὶ τὸ ταῦτόν ἔξ ἑαυτοῦ *pāsi* τοῖς μετέχειν ἐπιτηδείοις ἐπιλάμπον καὶ τὰ ἕτερα τοῖς ἑτέροις συντάττον, περιουσία καὶ αἰτία ταυτότητας ἐν ἑαυτῷ καὶ τὰ ἐναντία ταυτῶς προέχον κατὰ τὴν μίαν καὶ ἐνικήν τῆς ὅλης ταυτότητας ὑπερέχουσιν αἰτίαν. **<5>** Τὸ δὲ ἕτερον, ἐπειδὴ *pāsi* προνοητικῶς ὁ θεὸς πάρεστι καὶ «πάντα ἐν *pāsi*» διὰ τὴν πάντων σωτηρίαν γίνεται μένων ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ τῆς οἰκειᾶς ταυτότητας ἀνεκφοιτήτως κατ' ἐνέργειαν μίαν καὶ ἄπαστον ἐστηκῶς καὶ ἑαυτὸν ἐπιδιδούς ἀκλίτῳ δυνάμει πρὸς ἐκθέωσιν τῶν ἐπεστραμμένων. Καὶ τὴν ἑτερότητα τῶν ποικίλων τοῦ θεοῦ κατὰ τὰς πολυειδεῖς ὁράσεις σχημάτων ἕτερα ἴσως τοῖς φαινομένοις, παρ' ὃ φαίνονται, σημαίνειν οἰητέον. Ὡς γάρ, εἰ ψυχὴν αὐτὴν σωματοειδῶς ὁ λόγος διέπλαττε καὶ μέρη σωματικὰ τῇ ἀμερεῖ περιέπλαττεν, ἕτέρως ἐνοοῦμεν ἐπ' αὐτῇ τὰ περιτιθέμενα μέρη τῇ ἀμερεῖ τῇ κατὰ ψυχὴν οἰκειῶς καὶ κεφαλὴν μὲν τὸν νοῦν, αὐχένα δὲ τὴν δόξαν ὡς ἐν μέσῳ λόγου καὶ ἀλογίας, στήθος δὲ θυμόν, γαστέρα δὲ τὴν ἐπιθυμίαν, σκέλη δὲ καὶ πόδας τὴν φύσιν

f. 1Cor 15, 28.

⁴¹³ ...
 ... MS.

di tutto, esiste senza divenire, ed è sempre, è perfetto ed è il medesimo in sé e per sé, essendo distinto in modo unico e unitario; e il fatto che tutto ciò che esiste sia medesimo risplende da lui per tutti coloro che ne sono degni. Anche le alterità egli le donò a coloro che sono distinti, in quanto egli è in sé stesso causa ed essenza di ogni proprietà e tiene in sé in modo unitario anche le cose che sono contrarie, secondo un'unica causa eccelsa e unita di ogni proprietà.

5. D'altra parte, si dice di Dio "altro e altro" perché nella sua provvidenza **[41ra]** Dio è vicino a tutto e, inoltre, si fa *tutto in tutto*^f, a motivo della salvezza di tutto, pur restando in sé stesso e non abbandonando mai la proprietà che è la sua, bensì stando fermo in sé stesso con un'unica azione senza intermissione; e dona sé stesso, con una potenza che non declina, per la deificazione di coloro che si convertono a lui. E poi dobbiamo pensare che le cose "altre" facciano conoscere nelle cose che si vedono l'alterità delle diverse figure delle distinte manifestazioni di Dio, contro a quel che si vede. Così infatti, se il discorso vuole far conoscere l'anima stessa sotto specie di corpo e le si attribuiscono variamente diverse membra corporee, noi capiremmo di essa che ha membra corporee al modo dell'alterità, tali [cioè] che sono state attribuite al non aver membra dell'anima; e adeguatamente [il discorso] assume che la testa sia la mente e il collo l'opinione, in quanto è [una forma di] razionalità intermedia rispetto all'irrazionalità; e il petto, poi, l'ira, il ventre la concupiscenza, le gambe e i piedi la stabilità della sua natura, in modo che noi facciamo conoscere simbolicamente le facoltà dell'anima con le denominazioni delle membra; **[41rb]** così, tanto più, anche a proposito di Colui che è al di là di tutto dobbiamo accettare l'alterità e la diversità delle figure e delle forme

ἐλέγομεν τοῖς τῶν μερῶν ὀνόμασι τῶν δυνάμεων συμβόλοις χρώμενοι, πολλῶ γε μᾶλλον ἐπὶ τοῦ πάντων ἐπέκεινα τὴν ἑτερότητα τῶν μορφῶν

delle spiegazioni sacre e mistiche che si addicono a Dio. Se dunque tu vuoi adattare le tre figure [che sono proprie] dei corpi a Dio, che non è oggetto di sensazione ed è senza figura, diremo che la *larghezza* santa è l'estensione essenziale⁴¹⁴ di Dio che [si estende] su tutto, mentre la *lunghezza* è la sua potenza che si allunga al di sopra di tutto, e la *profondità*^g è il suo nascondimento e la non conoscenza di Lui, che è incomprendibile a tutti. Ma queste cose ci furono date affinché non ci sbagliassimo e conoscessimo le spiegazioni delle figure e delle forme mutevoli delle denominazioni incorporee di Dio, e non le mischiassimo né le confondessimo con la visibilità dei simboli sensibili; e perciò di queste cose è detto da noi nei libri *sul discorso simbolico*. Ora invece diciamo: che non ci si sbagli pensando che questa alterità divina [41va] sia una mutevolezza di Colui che è medesimo al di sopra di tutti i mutamenti: invece, quel che viene detto “altro” riguardo a Dio è la sua complessità unita e la molteplicità delle sue azioni che [si estendono] su tutto, esse che sono in lui una unica perfetta e superiore a tutto.

6. Qualora poi si dica che la somiglianza che viene predicata di Dio è il “medesimo” stesso, in quanto è tutto simile a tutto sé stesso stabilmente e compiutamente, non dobbiamo disprezzare tale modo della denominazione, [cioè quello] della somiglianza. I santi che parlano di Dio, però, dicono che Dio che è al di sopra di tutto, per il fatto stesso di essere Dio, non assomiglia mai ad alcunché; ma celebrano che egli dona una somiglianza divina a tutti coloro che si convertono a lui con l'imitazione che [si esercita] a seconda della capacità di ciascuno e con l'immagine di quelle [proprietà] che sono al di sopra di ogni definizione e di ogni ragione. E la potenza di questa somiglianza divina è convertitrice di tutti coloro che si convertono alla causa di tutto: i quali diciamo che sono simili a Dio e che divengono *ad immagine* [41vb] e *somiglianza*^h divina, mentre non diciamo che ad esse Dio sia simile, perché

Καὶ ἔστιν ἡ τῆς θείας ὁμοιότητος δύναμις ἢ τὰ παραγόμενα πάντα πρὸς τὸ αἴτιον ἐπιστρέφουσα. Ταῦτα γοῦν ῥητέον ὅμοια θεῶ καὶ κατὰ θείαν εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν, οὐδὲ γὰρ αὐτοῖς τὸν θεὸν ὅμοιον, ὅτι μηδὲ θείαν εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν, οὐδὲ γὰρ αὐτοῖς τὸν θεὸν ὅμοιον, ὅτι μηδὲ

⁴¹⁴ Per quanto non si possa escludere una elaborazione personale, qui Sergio avrà letto assai probabilmente ὑπερούσιον.

diciamo che nemmeno l'uomo è simile alla propria immagine. Anche quegli [esseri] che sono membri di un unico ordinamento è possibile che siano simili l'uno all'altro e che la loro somiglianza sia una reciprocità da questo a quello e che siano simili due a due l'uno all'altro secondo la specie primaria della somiglianza; nel caso della causa, però, e degli [effetti] che dalla causa [derivano] non accetteremo un modo della somiglianza che sia reciproco da questo verso quello, perché non solo Dio diviene ed è causa dell'esser simili per questi o per quelli, bensì dona il fatto di esser simili gli uni agli altri a tutti coloro che partecipano della somiglianza, mentre lui stesso è anche l'istitutore dell'essenza della somiglianza, e d'altronde ciò che è simile, in tutte le cose, è simile per una ricerca della somiglianza divina, poiché egli porta a pienezza l'armonia di tutto.

7. E cos'è necessario dire [di più] su questo, laddove la parola divina annuncia che è dissimile rispetto a tutto e non è pensato insieme a qualsivoglia cosa, in quanto egli è Altro al di fuori di tutto e, inoltre, [fatto] che è più mirabile di questo, che «non [42ra] vi è» neppure «alcunché che sia simile a lui» pur essendo evidente che nemmeno questa [affermazione] è contraria alla somiglianza nei suoi confronti, dato che si può dire che le medesime cose sono simili a Dio e che ne sono dissimili? Ma l'una cosa è detta secondo la somiglianza che può darsi nei confronti di colui al quale non c'è somiglianza; l'altra cosa invece è pensata secondo la lontananza degli [effetti] che derivano dalla causa in rapporto alla causa stessa, e secondo le misure illimitate e incomparabili di cui [gli effetti] difettano rispetto alla causa.

8. Cosa dire, poi, anche dello stare divino e di quella denominazione per cui viene detto che sussiste in sé stesso o che siede? Cos'altro poi pensare se non Colui che rimane Dio in sé stesso ed è in un'unica stabilità che non si smuove, in quanto è fisso e fermo in modo stabile, e opera tutto con la medesima operazione, e le medesime cose,

senza mutamento in quanto cambia mai da sé stesso né si smuove affatto né, d'altronde, muove, e possiede queste proprietà in modo sovraessenziale, poiché [42rb] Egli è causa di ogni stato e di ogni stabilità essendo al di sopra di ogni stato e di ogni stabilità, e in lui ciascuna cosa sussiste essendo custodita senza agitazione, grazie alla sussistenza dei beni che le convengono.

9. E che [dire] poi, ancora, quando quelli che parlano di Dio dicono anche che penetra e si muove in tutto colui che non si muove mai? Non bisogna che intendiamo anche questo come si conviene a Dio? Infatti bisogna che pensiamo piamente che si muove, cioè non con uno spostamento né con un mutamento né con un cambiamento o, ancora, con un ritorno né con un movimento da qui a là, né che sia in linea retta né d'altra parte che sia in circolo e nemmeno, d'altronde, che sia misto di questi due [movimenti]: ma non si muove neppure d'un movimento spirituale né dell'anima, né naturale, e tuttavia si celebra che Dio si muove, per il fatto di aver portato tutto all'essere e di tenere tutto e di provvedere in molteplici modi a tutto, e per il fatto di essere vicino a tutto contenendo tutto in modo superiore e sollecitando tutto con la potenza dell'operazione della sua provvidenza; ma i movimenti di Dio [42va] che mai si muove, bisogna permettere al discorso di celebrarli come si conviene a Dio; la dirittura del suo [movimento] infatti [bisogna] pensare che è l'operazione semplice e indeclinabile delle sue azioni, e inoltre la produzione di tutti gli esseri divenuti, che [vengono] da lui; del pari il suo complicarsi bisogna definirlo come la fermezza delle sue operazioni e la sua stabilità feconda; e poi il suo movimento che [si compie] in circolo noi comprendiamo che è la sua compiutezza perfetta, quella che tiene tutte le cose mediane ed estreme, cioè quelle che contengono e quelle che sono contenute, e poi la conversione che [si compie] verso di lui delle cose che sono uscite da lui.

10. Ora, se si volesse accogliere la denominazione divina di giustizia, o quella con cui è predicato dai libri santi che Dio è come è, anche in riferimento all'uguaglianza, si ascolti che Dio è detto uguale, non solo in quanto non si divide

ἐπιστροφήν. <10> Εἰ δέ τις τὴν ταῦτοῦ τῶν λογίων ἢ τὴν τῆς δικαιοσύνης θεωνυμίαν ἐπὶ τοῦ ἴσου λαμβάνοι, ῥητέον ἴσον τὸν θεὸν οὐ μόνον ὡς ἀμερῆ

οφῆσιν ἡμῶν . ἡμεῖς δευτέρως δευτέρως ἡμῶν ἡμῶν ἐκ τῆς ἑκείνης ἑκείνης
ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν . ἡμεῖς δευτέρως δευτέρως ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν
ἡμῶν ἡμῶν [42vb] ἡμῶν ἡμῶν . ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν
ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν
ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν
ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν
ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν

(214.) καὶ ἀπαρέγκλιτον, ἀλλὰ καὶ ὡς ἐπὶ πάντα καὶ διὰ πάντων ἐπ’ ἴσης διαφοιτῶντα
καὶ ὡς τῆς αὐτοῖσότητος ὑποστάτην, καθ’ ἣν ἰσουργεῖ τὴν δι’ ἀλλήλων ἀπάντων
ὁμοίαν χώρησιν καὶ τὴν τῶν μεταλαμβανόντων ἐπ’ ἴσης μετοχὴν κατὰ τὴν ἐκάστων
ἐπιτηδειότητα καὶ τὴν ἴσην κατ’ ἀξίαν ἐπὶ πάντα νενεμημένην δόσιν καὶ κατὰ τὸ πᾶσαν
ἰσότητα νοητὴν, νοεράν, λογικὴν, αἰσθητικὴν, οὐσιώδη, φυσικὴν, θελητὴν ἐξηρημένως
καὶ ἑνιαίως ἐν ἑαυτῷ προειληφέναι κατὰ τὴν ὑπὲρ πάντα πάσης ἰσότητος ποιητικὴν
δύναμιν.

né deflette, ma anche in quanto su tutto e in tutto si estende in maniera uguale, e in quanto egli stesso è istitutore anche dell'essenza dell'uguaglianza, secondo la quale mette in atto in modo uguale anche la sua estensione uguale su tutto, e anche la ricezione che avviene in modo uguale da parte di coloro che la ricevono in base alla capacità **[42vb]** di ciascuno di essi, e inoltre il suo dono uguale che è donato a ogni cosa secondo che è degna e in quanto ha posto in sé fin da principio in modo separato e unitario ogni uguaglianza spirituale, razionale, sensibile, vitale, naturale e volontaria, con la potenza che è superiore a tutto, la quale è produttrice dell'uguaglianza stessa.

Capitolo decimo, sull'onnipotente e sull'antico dei giorni, nel quale inoltre [si parla] dell'eternità intelligibile e del tempo.

1. E adesso però è ormai tempo che il discorso celebri Dio dalle molte denominazioni anche come onnipotente e come antico dei giorni. Quanto a tali [denominazioni], infatti, una di esse viene predicata di Lui in quanto è stabilità onnipotente e dominio di tutti gli esseri divenuti, che tiene in tutto e stabilisce in tutto, fonda e rinsalda tutto e custodisce in sé tutto senza che alcunché sia separato e reciso e venga meno e fa uscire da sé [le cose] come da una radice onnipotente; e poi converte tutto a sé come a un fine onnipotente e si prende cura di tutto, senza fallo, a somiglianza di un fondamento di tutto che contiene in sé **[43ra]** tutto,

e bada a tutto ciò che è contenuto in lui con un dominio che è superiore a tutto, e non permette che nulla, di tra il tutto, si muova e cada da esso come dal fondamento perfetto, e venga meno.

Inoltre il principio della divinità è detto onnipotente anche in quanto possiede un dominio che [si estende] su tutto ed esercita il potere sulle cose che sono governate da lui senza confondersi con esse; e in quanto poi è amato da tutto, e tutto lo desidera, ed è alto su tutti i gioghi volontari e i dolci parti dell'amore divino, ed è onnipotente nella sua bontà che non si dissolve.

2. Come antico dei giorni è poi celebrato Dio in quanto è al di sopra dell'eternità e del tempo, e poi prima dei giorni e prima dell'eternità e del tempo; ma è giusto che lo diciamo tempo, giorni e poi momento ed eternità nel senso che si conviene a Dio, cioè in quanto non muta mai in ciascuno dei movimenti, né si muove affatto - ma anche se si muove sempre, rimane nello stato che gli è proprio - e in quanto è causa delle eternità, dei tempi e dei giorni. E perciò anche nelle rivelazioni sante [43rb] delle visioni mistiche di Lui, si manifesta come vecchio e come giovane, in quanto la sua vecchiezza significa la sua antichità e la sua essenza che è fin dall' "in principio"; invece la sua giovinezza mostra che la sua natura non invecchia e non diventa antica; ed entrambe poi ci ammaestrano circa il fatto che dal principio al compimento [Egli] è in tutto. Oppure, come dice il nostro maestro divino, «entrambe manifestano l'antichità divina»⁴¹⁵. Cioè la vecchiezza [significa] Colui che è principio secondo i tempi, mentre la giovinezza Colui che precede secondo il numero, poiché anche il numero uno, e gli altri che gli sono vicini, è principio di

⁴¹⁵ Segnando la frase con il Ⲁ Sergio potrebbe forse volere indicare in questo caso una citazione precisa: interessante a questo proposito è che, sebbene in Proclo non si trovi mai in realtà la proposizione così come appare in Dionigi, tuttavia nel commentario *in Parm.* il diadoco illustra a lungo (Cousin 1225-1228) il concetto platonico per cui colui che invecchia diventa contemporaneamente più giovane e più vecchio, e per cui dunque sia la vecchiaia che la giovinezza sono diverse espressioni dell'invecchiare: un'affermazione che si avvicina molto al concetto qui espresso come citazione di Ieroteo.

tutti gli altri numeri che sono [più] distanti.

3. Bisogna poi, come mi sembra, che dai libri santi conosciamo anche la natura del tempo e dell'eternità, poiché non in ogni luogo dicono, di Colui che sotto ogni riguardo è assolutamente increato e davvero Essenza, che sia in eterno; ma [lo affermano] anche delle cose che non si corrompono e non muoiono e non mutano e non cambiano, come quando insegnano: *apritevi, porte che [esistete] dall'eternità^a*, e ancora altre cose simili a queste. **[43va]** Infatti i tempi molteplici, anche quelli che sono primi e principali, [i libri santi] li fanno conoscere con le denominazioni di eterni e, inoltre, talora capita anche che la estensione intera del nostro tempo la chiamino eternità, in quanto questa è la proprietà dell'eternità: cioè la primarietà, l'immutabilità e la misura universale dell'essere di tutto. Invece chiamano tempo ciò che è negli esseri divenuti, nelle corruzioni, nei mutamenti di qui, e ora in un modo, ora in un altro; perciò, in quanto qui definiamo secondo il tempo la partecipazione dell'eternità, a motivo di questa il discorso divino ci dice che noi perveniamo all'eternità incorruttibile e indissolubile che è senza mutamento⁴¹⁶. Nei libri divini infatti è confessata spesso l'eternità del tempo, e ancora il tempo dell'eternità, poiché sappiamo bene che le cose che sono sempre le attribuiscono più propriamente all'eternità, mentre quelle che sono nel divenire e nella corruzione le danno a conoscere nel tempo. Bisogna dunque che non pensiamo, profanamente, che al di sopra del tempo siano uguali a Dio - egli che è prima dell'eternità - le cose che sono dette esistere in eterno; bensì, seguendo i libri divini senza **[43vb]** mutamento, esprimiamo le cose che sono in eterno e quelle del tempo secondo i modi che per noi sono distinti. Ora, diciamo che le cose che per un aspetto partecipano dell'eternità, per un altro del tempo, stanno a un livello intermedio tra le cose che sono e le cose che divengono. Dio invece noi lo celebriamo come eternità e come tempo in quanto

Τὸν δὲ θεὸν καὶ ὡς αἰῶνα καὶ ὡς χρόνον ὑμνεῖν, ὡς

⁴¹⁶ Il senso complessivo del periodo è ancora intelligibile nella versione di Sergio, che però toglie all'originale la sua chiarezza slegando il participio attributivo ὀριζομένουσ dalla sua funzione strettamente attributiva e interpretandolo piuttosto come un participio congiunto.

è causa di tutto il tempo e dell'eternità e inoltre lo chiamiamo antico dei giorni, in quanto è prima del tempo e al di sopra del tempo e diversificatore dei *tempi e dei momenti*^b; e poi [celebriamo] che è prima dei secoli in quanto di fatto è prima dell'eternità e al di sopra dell'eternità e *il suo regno è per tutti i secoli*^c. Amen.

Capitolo undicesimo, sulla pace e di cosa sia conosciuto in base alla parola che [denota] la medesima, e cosa sia la vita e cosa la potenza e le altre [denominazioni] che vengono predicate in questo modo.

1. Suvvia, ormai anche la pace divina e somma ricapitolazione di tutto lodiamola con celebrazioni pacifiche. Essa infatti è unitrice di tutto e generatrice e operatrice dell'accordo e dell'armonia di tutto. [44ra] E perciò tutto la desidera in quanto essa converte le molteplicità divise di tutto alla totalità intera e inoltre rimuove il conflitto intestino dell'universo e lo converte a un'unica uguale amicizia. Con la partecipazione alla pace divina, tutti i gruppi delle potenze primarie sono uniti a sé stessi e agli altri e, inoltre, con l'unico principio di pace del tutto; e a loro volta uniscono grazie ad essa gli ordinamenti che stanno al di sotto di loro

con sé e tra loro e, ancora, con l'unico principio e causa perfetta della pace di tutti gli esseri divenuti, quella che pacificamente e senza divisione penetra in tutto e, come con delle porte convertitrici⁴¹⁹ di tutte le cose divise, definisce tutti gli esseri divenuti; e pone loro dei limiti badando ad essi e non permettendo che si dividano e si disperdano nell'indeterminatezza e nell'indefinitezza e divengano nel disordine e l'instabilità per una loro dispersione che [li porti] al di fuori di Dio e inoltre per una loro uscita che [li porti] al di fuori della unione, e per una loro confusione mischiata e perturbata delle une con le altre. Dunque di questa pace e *shabbath* [44rb] divina - quella che il santo Giusto chiama ineffabilità e poi immobilità, che è conosciuta in ogni azione - che cosa sia e come sia quieta e tranquilla e come sia in sé e dentro di sé e come poi sia tutta unita con tutta in modo eccellente e come, ancora, si complichino su sé stessa e poi entri in sé stessa non abbandonando mai la propria unità, e però esca verso tutto pur rimanendo dentro tutta sé stessa a causa dell'eccellenza dell'unione più alta di tutto, non è possibile dirlo né pensarlo in nessun caso né d'altronde è lecito né concesso ad alcuno degli esseri divenuti; ma è in quanto ineffabile e mai comprensibile, che questo⁴²⁰ le sarà attribuito da noi, perché è al là di tutto, e ormai indagheremo⁴²¹ le sue azioni spirituali e dicibili, e queste stesse a loro volta le esamineremo per quanto è possibile a uomini, e a noi, che siamo assai inferiori agli uomini santi.

2. Anzitutto sia detto allora che Egli è l'istitutore dell'essenza della pace - cioè colui che è detto [44va] "egli stesso pace" - e di tutta la pace intera e ancora di quella che è suddivisa fra tutto; e contempera tutto in tutto con un'unione che non è confusa, nella quale sono uniti tutti gli esseri divenuti, senza divisione e interruzione gli uni dagli altri pur sussistendo ciascuno per sé secondo la sua propria esatta specie

<2> Καὶ πρῶτόν γε τοῦτο ῥητέον, ὅτι τῆς αὐτοειρήνης καὶ τῆς ὅλης καὶ τῆς καθ' ἕκαστόν ἐστιν ὑποστάτις καὶ ὅτι πάντα πρὸς ἀλλήλα συγκεράννυσι κατὰ τὴν ἀσύγχυτον αὐτῶν ἔνωσιν, καθ' ἣν ἀδιαίρετως ἠνωμένα καὶ ἀδιαστάτως ὁμῶς ἀκραιφνῆ κατὰ τὸ οἰκεῖον ἕκαστα εἶδος

⁴¹⁹ Questa è l'unica traduzione possibile del corrispettivo sostantivo siriano, ܩܘܪܝܢܐܘܬܐ. Si stenta a vedere cosa questo possa significare in relazione alle «porte», che già di per sé rendono in maniera non davvero aderente il greco corrispondente κλείθροισι, che significa in realtà «serrature».

⁴²⁰ Ossia la dialettica di trascendenza e immanenza.

⁴²¹ Traduciamo così in mancanza di un'alternativa sicura, non essendo chiara la lezione del manoscritto in questo luogo: supponiamo dunque che si tratti di un imperfetto di prima plurale, ܩܘܪܝܢܐܘܬܐ, modificando peraltro come probabilmente errata la desinenza -ܐ visibile nel manoscritto.

e senza essere mischiato, grazie al temperamento, che [si produce] nei riguardi delle cose ad esso contrarie; e senza d'altronde essere indebolito per una sua eventuale separazione dall'esattezza della sua unione e della sua purezza. Concepiremo dunque un'unica natura semplice della pace unificatrice di tutto che unisce tutti gli esseri divenuti a sé e a loro stessi e tra loro e tutti li conserva con l'inclusione di tutti, che non è confusa in quanto non sono mischiati né temperati confusamente. E a motivo di essa anche le menti divine, a loro volta, unendosi ai propri movimenti intellettivi, si uniscono anche alle cose che sono da loro conosciute, e perciò anche si elevano, poi, verso il contatto che non si comprende con⁴²³ le cose che sono stabilite al di sopra della mente. E a motivo di essa, poi, anche le anime unificano i propri moti razionali e politropi e li aggregano in un'unica purezza spirituale, e così [44vb] avanzano, secondo il loro ordine, come su una strada e su una salita tramite un pensiero che è superiore alla materia e alla divisione, verso l'unione che sta al di sopra della conoscenza. A motivo di questa pace che unisce tutto, poi, anche quest'unico composto indissolubile di tutto sussiste secondo l'equilibrio divino della sua composizione ed è disposto e acconciato nella concordia e nell'armonia perfetta, quella che è perfetta⁴²⁴ in tutto, aggrega senza confusione e tiene senza lacerazione. Infatti la totalità di questa pace perfetta penetra in tutti gli esseri divenuti, trovandosi in essi con la sua forza semplice e unificatrice, che [pure] non è mischiata col tutto. E congiunge e unisce tutto e lega gli estremi agli estremi tramite i mediani affinché siano congiunti gli uni agli altri nell'unico temperamento di un amore compiuto. E nella sua grazia concede a tutti anche di essere degni della [pace], senza privare di questo neanche i limiti estremi dell'universo. Infatti fa sì che tutti gli esseri divenuti siano in un'unica fratellanza compiuta, cioè nella concordia della loro unicità, nella loro essenza che è come è, nella loro unione [45ra] e nella loro aggregazione, essendo evidente che la pace⁴²⁵ divina sussiste senza separazioni, produce ciascuna cosa e, ancora, penetra in tutto, pur non allontanandosi dalla natura della sua essenza. Si estende infatti su tutto e dà di sé a tutto secondo l'ordine di ciascuno degli esseri divenuti pur restando nell'eccellenza della sua fonte e nell'abbondanza della sua generazione pacifica, e sussistendo grazie all'eccellenza della sua unione, in quanto [cioè] è unita tutta intera con tutta e secondo l'intero verso tutta sé stessa.

3. Ma forse qualcuno dirà: com'è che tutti gli esseri divenuti desiderano la pace, dato che ecco, noi vediamo molti che godono della separazione e della alienazione

καὶ ἐν ἐνὶ πάντα δεικνυούσης καὶ διὰ πάντων φοιτώσης καὶ τῆς οἰκείας ταυτότητος οὐκ ἐξισταμένης, πρόεισι γὰρ ἐπὶ πάντα καὶ μεταδίδωσι πᾶσιν οἰκείως αὐτοῖς ἑαυτῆς καὶ ὑπερβλύζει περισυία τῆς εἰρηνικῆς γονιμότητος καὶ μένει δι' ὑπεροχὴν ἐνώσεως ὅλη πρὸς ὅλην καὶ καθ' ὅλην ἑαυτὴν ὑπερηνωμένη. <3> Πῶς δέ, φαίη τις, ἐφίεται πάντα εἰρήνης; Πολλὰ γὰρ ἔτερότητι

⁴²³ Il siriano dice «delle», a nostro parere per ricalcare il genitivo greco dei verbi di contatto.

⁴²⁴ Sergio realizza qui un gioco di parole tutto interno alla lingua siriana, usando un omografo di pace (ܥܠܡܘܬܐ) diversamente vocalizzato per significare “è perfetta” (ܥܠܡܘܬܐ).

⁴²⁵ Qui ܥܠܡܘܬܐ, forse per amore di varietà, essendo il greco invariabilmente εἰρήνη.

426
 427

(220.) καὶ διακρίσει χαίρει καὶ οὐκ ἂν ποτε ἐκόντα ἠρεμεῖν ἐθελήσοι. Καὶ εἰ μὲν ἑτερότητα καὶ διάκρισιν ὁ ταῦτα λέγων φησὶ τὴν ἐκάστου τῶν ὄντων ιδιότητα καὶ ὅτι ταύτην οὐδὲ ἐν τῶν ὄντων ὄν, ὅπερ ἔστιν, ἐθέλει ποτὲ ἀπολλύειν, οὐκ ἂν οὐδὲ ἡμεῖς πρὸς τοῦτο ἀντιφύσομεν, ἀλλὰ καὶ ταύτην εἰρήνης ἔφεσιν ἀποφανόμεθα. Πάντα γὰρ ἀγαπᾷ πρὸς ἑαυτὰ εἰρηνεύειν τε καὶ ἠνώσθαι καὶ ἑαυτῶν καὶ τῶν ἑαυτῶν ἀκίνητα καὶ ἄπτωτα εἶναι. Καὶ ἔστι καὶ τῆς καθ' ἕκαστον ἀμιγυῶς ιδιότητος ἢ παντελῆς εἰρήνης φυλακτικὴ ταῖς εἰρηνόδωροις αὐτῆς προνοίαις τὰ πάντα ἀστασίαστα καὶ ἀσύμφυρτα πρὸς τε ἑαυτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα διασώζουσα καὶ πάντα ἐν σταθερῷ καὶ ἀκλίτῳ δυνάμει πρὸς τὴν ἑαυτῶν εἰρήνην καὶ ἀκινήσιαν ἰστώσα. <4> Καὶ εἰ τὰ κινούμενα πάντα μὴ ἠρεμεῖν, ἀλλὰ κινεῖσθαι ἀεὶ τὴν ἑαυτῶν κίνησιν ἐθέλοι, καὶ τοῦτο ἔφεσις ἐστὶ τῆς θείας τῶν ὄλων εἰρήνης τῆς πάντα ἐφ' ἑαυτῶν

426
 427

e mai di loro volontà vogliono riposare dal loro movimento? Diciamo allora che se colui che dice queste cose predica la separazione e alienazione della proprietà individuale propria di ciascuno degli esseri divenuti, e [si riferisce] al fatto che non ci sia alcuno tra gli esseri divenuti che voglia mai la propria perdizione perché è sé stesso, su questo noi non contestiamo nemmeno; tuttavia diciamo che anche questo fatto stesso è desiderio di pace, poiché tutto ciò che è arde di avere pace ed è unito con sé stesso, e tutti [45rb] gli esseri divenuti vogliono che tutto ciò che è loro proprio e anche ciò che è del loro proprio sia sempre senza agitazione e senza caduta. Infatti la pace perfetta è conservatrice anche della proprietà di ciascuno degli esseri divenuti senza essere separata in quella né essere mescolata in quella con altri, perché essa preserva tramite i doni della sua provvidenza tutti gli esseri divenuti, affinché essi non si combattano né si disperdano in sé stessi e gli uni rispetto agli altri, e istituisce pacificamente tutti, con un'unica forza che sta ferma e non si muove, in direzione della pace e dell'assenza di agitazione della loro condizione pacifica. 4. E perciò, anche <se> tutte le cose che si muovono non vogliono riposare, però si muovono sempre secondo i movimenti della loro natura, e anche questo stesso fatto è desiderio della pace divina che [si estende] su tutto, quella che conserva ciascuno nel suo stato che non decade, e inoltre ogni proprietà particolare di tutti gli esseri divenuti che si muovono; e poi conserva la loro vita motrice in modo che non si agitano e decadano, e li preserva perfettamente con il fatto che tutti coloro che si muovono così, poiché possiedono pace rispetto a sé stessi, rimangono come [45va] sono, e ciascuno di essi compie l'azione propria della sua natura. 5. Se però dell'alienazione, quella che è nella caduta che [avviene] dalla pace, [il nostro interlocutore] si ostina a dire che [essa] è negli esseri divenuti, e perciò anche che «non da tutti è amata la pace», noi gli rispondiamo così, che ecco, non vi è alcuno degli esseri divenuti che decada così completamente da ogni unione: perché ciò che non stia mai fermo, non sia stabile, non sia delimitato e non sia definito per niente non esiste del tutto e d'altronde non è pensato nel novero degli esseri divenuti. Se poi dicesse, di quelli, che s'attristano della pace e dei beni che [derivano] dalla pace e godono delle lotte, delle collere, dei mutamenti e degli scandali, sappia che anch'essi sono tratti in certe fantasie oscure

ἀδιάπτωτα διασωζούσης καὶ τὴν πάντων τῶν κινουμένων ιδιότητα καὶ κινητικὴν ζωὴν ἀκίνητον καὶ ἄπτωτον φυλαττούσης ἐν τῷ τὰ κινούμενα πρὸς ἑαυτὰ εἰρηνεύοντα καὶ ὡσαύτως ἔχοντα δρᾶν τὰ ἑαυτῶν. <5> Εἰ δὲ τὴν κατ' ἔκπτωσιν εἰρήνης ἑτερότητα λέγων ἰσχυρίζεται μῆεῖναι πᾶσιν ἔραστὴν τὴν εἰρήνην, μάλιστα μὲν οὐδὲν ἔστι τῶν ὄντων, ὁ πάσης παντελῶς ἐνώσεως ἀποπέπτωκεν. Τὸ γὰρ πάντη ἄστατον καὶ ἄπειρον καὶ ἀνίδρυτον καὶ ἀόριστον οὔτε ὄν ἐστιν οὔτε ἐν τοῖς οὐσί. Εἰ δὲ τούτους φησὶν εἰρήνην καὶ εἰρήνης ἀγαθοῖς ἀπεχθάνεσθαι τοὺς ἔρισι καὶ θυμοῖς καὶ ἀλλοιώσεις καὶ ἀκαταστασίας χαίροντας, καὶ οὗτοι ἀμαυροῖς

del desiderio della pace, perché sono turbati da passioni dai molteplici movimenti e desiderano sedarle e farle cessare in modo stupido, pensando, con la soddisfazione e la realizzazione delle loro passioni, di fare pace a sé stessi col non essere separata della cosa perseguita, ma sono turbati e abbattuti dalla violenza delle concupiscenze che regnano su di loro. [45vb] Cosa si dirà allora della misericordia che è in Cristo effonditrice di pace? In essa noi siamo stati pacificati e abbiamo inoltre appreso a non essere in conflitto, non noi con noi stessi né gli uni con gli altri né con gli angeli, ma anche a invocare in aiuto, secondo la nostra capacità, tutte le cose dello spirito secondo la provvidenza di Gesù, colui che *opera tutto in tutto*^a e che opera in tutto una pace ineffabile, quella che [Egli] definiva anche fin dall'eternità; e siamo riconciliati a lui nello Spirito, e attraverso di lui e in lui, al Padre. Di questi doni eccellenti abbiamo fatto sapere a sufficienza nelle posizioni che riguardano il discorso divino, secondo che ci testimonia in ogni luogo anche *il senso spirituale* dei libri divini.

6. Ma poiché talora, d'altronde, mi hai interrogato con una tua lettera su cosa io dica che sia "l'essere esso stesso", cioè [per esempio] l' "esso stesso vita" e l' "esso stesso sapienza", e cadesti ancora in dubbio in quanto chiedesti come mai io dica Dio talora "esso stesso vita" e talora istitutore di ciò ch'è esso stesso vita, ho pensato che fosse necessario, o [46ra] uomo di Dio, volere scioglierti anche da questo dubbio. Anzitutto dunque, per dirla anche adesso con una sintesi di ciò che richiederebbe un lungo discorso, non sono cose opposte dire [di] Dio che è "esso stesso potenza" ed "esso stesso vita" e, d'altro canto, che è istitutore di colui che è esso stesso vita e pace e potenza: a motivo di una cosa è predicato come causa degli esseri divenuti e a maggior ragione di quelli che sono in modo primario;

Καὶ πρῶτον μὲν, ἵνα τὰ μυριόλεκτα καὶ νῦν ἀναλάβωμεν, οὐκ ἔστιν ἐναντίον αὐτοδύναμιν ἢ αὐτοζωὴν εἰπεῖν τὸν θεὸν καὶ τῆς αὐτοζωῆς ἢ εἰρήνης ἢ δυνάμεως ὑποστάτην. Τὰ μὲν γὰρ ἐκ τῶν ὄντων καὶ μάλιστα ἐκ τῶν πρῶτως

l'altra invece si dice di Lui in quanto è al di sopra di tutto e anche al di là delle cose che sono, in modo primario, al di sopra della natura. Ma tu dici: cos'è questo che noi abbiamo detto "essere stesso", cioè cos'è ciò che dicemmo "esso stesso vita" o "esso stesso sapienza" e tutte le altre cose che poniamo siano così, la cui sussistenza in senso assoluto e primario viene inizialmente da Dio? Affermiamo che invece non è una sottigliezza, bensì diretta e semplice ne è l'interpretazione. Perché non diciamo che sia un'essenza divina o angelica quello che da noi è chiamato "esso stesso [46rb] qualcosa", né, d'altronde, [diciamo] che sia causa del fatto che venissero a esistere tutti gli esseri divenuti; l'essenza, infatti, e il principio e la causa del fatto che tutti gli esseri divenuti venissero a esistere e del fatto stesso che venissero ad essere gli esseri divenuti, cioè dell'essere stesso degli esseri divenuti⁴²⁹, è solo Colui che è al di sopra di ogni essenza; né, d'altronde, esiste qualche altra divinità vivificatrice eccetto quella che è al di sopra di ogni Dio e causa di tutto ciò che vive, e vita anche di ciò che è "esso stesso vita"; e, per dirla in sintesi, non introduciamo altre *ousiai* né ipostasi come principi e produttrici di tutto, quelle che taluni inventarono con bocca sfrontata, e dissero di esse che erano dèi o produttori di tutto che, per dirla con verità e in modo appropriato, essi non compresero che non esistevano, né [lo avevano compreso] i loro padri. Noi invece diciamo, per quanto ci riguarda, che ciò che viene detto "egli stesso qualcosa", "egli stesso vita" ed "egli stesso divinità", è, al modo di un principio, divinamente e come causa di tutto, l'unico principio e causa di tutto, che è al di sopra di tutti i principi e tutte le [46va] nature; invece, è in modo improprio e metaforico che noi accettiamo il medesimo [discorso] riguardo alle potenze della provvidenza che sono date da Dio partecipato⁴³⁰, cioè riguardo a ciò che è "esso stesso naturificazione" ed "esso stesso vivificazione" ed "esso stesso divinizzazione"; delle quali [potenze] tutte le nature partecipano secondo il proprio ordine e si dice che esistono, vivono e sono divinizzate, e tutte le altre cose ancora

τὰ ὄντα οἰκειῶς ἑαυτοῖς μετέχοντα καὶ ὄντα καὶ ζῶντα καὶ ἔνθεα καὶ ἔστι καὶ λέγεται καὶ τὰ ἄλλα

⁴²⁹ Questa triplice ripetizione suona più come una glossa che come una parte di testo originaria.

⁴³⁰ In greco *non* partecipato. È però comprensibile logicamente che Sergio possa aver tolto il «non», analogamente a quanto visto in DN VIII, 2, 201- 37ra e all'inizio del cap. V: prima di pensare a un errore del copista, possiamo supporre che, trattandosi qui per l'appunto della partecipazione, sia parso a Sergio più naturale dire che è Dio in quanto partecipato a donare le sue potenze, piuttosto che pensare a Dio che dona le sue potenze *pur essendo* impartecipato

יתכן שכל מה שנאמר. והוא שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן
 .שיתכן שיתכן
 .שיתכן שיתכן
 שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן
 שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן
 שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן
 שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן
 שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן
 שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן
 שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן
 שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן
 שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן שיתכן

(223.) ὡσαύτως. Διὸ καὶ πρῶτον αὐτῶν ὁ ἀγαθὸς ὑποστάτης λέγεται εἶναι, εἶτα τῶν
 ὅλων αὐτῶν, εἶτα τῶν μερικῶν αὐτῶν, εἶτα τῶν ὅλως αὐτῶν μετεχόντων, εἶτα τῶν
 μερικῶς αὐτῶν μετεχόντων. Καὶ τί δεῖ περὶ τούτων λέγειν; Ὅπου γέ τινες τῶν θείων
 ἡμῶν ἱεροδιδασκάλων καὶ τῆς αὐτοαγαθότητος καὶ θεότητος ὑποστάτην φασὶ
 τὸν ὑπεράγαθον καὶ ὑπέρθρον αὐτοαγαθότητα καὶ θεότητα λέγοντες εἶναι τὴν
 ἀγαθοποιὸν καὶ θεοποιὸν ἐκ θεοῦ προεληλυθυῖαν δωρεὰν καὶ αὐτοκάλλος τὴν
 αὐτοκαλλοποιὸν χύσιν καὶ ὅλον κάλλος καὶ μερικὸν κάλλος καὶ ὅλως καλὰ καὶ ἐν
 μέρει καλὰ, καὶ ὅσα ἄλλα κατὰ τὸν αὐτὸν εἴρηται καὶ εἰρήσεται τρόπον δηλοῦντα
 προνοίας καὶ ἀγαθότητος μετεχομένης ὑπὸ τῶν ὄντων, ἐκ θεοῦ τοῦ ἀμεθέκτου
 προϊούσας ἀφθόνῳ χύσει καὶ ὑπερβλυζούσας, ἵνα ἀκριβῶς ὁ πάντων αἴτιος ἐπέκεινα ἢ
 πάντων, καὶ τὸ ὑπερούσιον καὶ ὑπερφυῆς πάντη ὑπερέχει τῶν καθ' ὅποιαν ποτὲ οὐσίαν
 καὶ φύσιν.

che come queste sono dette e conosciute in modo simile. E perciò si dice che prima di tutte le cose egli è il bene loro istitutore, ossia prima di tutta la loro totalità e prima della loro divisione e così anche prima di tutti quelli che prendono parte a esse. E cosa abbiamo bisogno di dire su queste cose, laddove anche alcuni dei nostri maestri divini dicono che colui che è al di sopra di ogni bene e al di sopra di ogni divinità è istitutore di ciò che è “esso stesso bene” ed “esso stesso divinità”, e chiamano il dono uscente da Dio esistenza del bene e della divinità, e creatore di beni e produttore di dèi, e chiamano inoltre bello stesso l’effusione che [46vb] produce cose belle e le danno il nome, ancora, di “tutto il bello” e di “bello parziale” e poi di “bello perfetto”, e di “ciò che è parzialmente bello”, insieme con tutte le altre cose che sono e saranno dette in questo modo? Ciò che fa anche conoscere le provvidenze e le bontà superiori e ricevute da tutti e di cui è fatta parte a tutti gli esseri divenuti, in quanto scaturiscono e procedono da Dio che non è mai partecipato, con ricca effusione, e così si trova in maniera appropriata che colui che è causa di tutto, è al di là di tutto e colui, che è al di sopra dell’essenza e al di sopra della natura, si trova che è perfettamente eccelso rispetto a ogni essenza e a ogni natura quale che sia.

Capitolo dodicesimo, sul Santo dei santi e sul Re dei re e sul Dio degli dèi e Signore dei signori.

1. Ora, poiché abbiamo detto anche di tali [argomenti] quanto era necessario dire, e il discorso che le riguarda ha ottenuto la fine che gli si addice, come mi pare, celebriamo la potenza che non subisce limitazione⁴³¹ anche come Santo dei Santi, Re dei Re e regnante *per i secoli [47ra] dei secoli*, e ancora come Signore dei signori e Dio degli dèi. Ma per prima cosa bisogna dire che cosa pensiamo che sia la santità in sé, e cosa il regno, cosa la signoria, cosa la divinità e inoltre cosa intendono far conoscere i libri divini con la reduplicazione di quelle denominazioni.

2. La santità dunque è, per dirla secondo secondo la misura che ci è propria, purezza: quella che affranca da ogni macchia e che è, sotto ogni riguardo, perfettamente monda. Il regno poi è la distribuzione che pone ogni definizione, ogni mondo⁴³², tutte le leggi e tutti gli ordini. Signoria è poi non soltanto superiorità rispetto alle cose che sono peggiori, ma anche possesso perfetto di tutte le cose belle e buone e la loro salda stabilità senza caduta; e anche perciò si dice signoria: a motivo del suo potere che è preposto e si esercita su tutte le cose. Divinità

⁴³¹ Sergio sembra aver letto qui non *apeirōnymos*, ma *apeirodynamos*: Suchla non segnala tuttavia lezioni alternative per il termine in questione.

⁴³² Il greco qui intendeva κόσμος nel senso di ornamento, mentre Sergio fraintendendo gli ha attribuito il consueto significato di «mondo».

...καὶ ἡ πάντα θεωμένη πρόνοια καὶ ἀγαθότητι παντελεῖ καὶ πάντα περιθέουσα καὶ
συνέχουσα καὶ ἑαυτῆς ἀποπληροῦσα καὶ ὑπερέχουσα πάντα τὰ τῆς προνοίας αὐτῆς
ἀπολαύοντα.
3 Ταῦτα μὲν οὖν ἐπὶ τῆς πάντα ὑπερβαλλούσης αἰτίας ἀπολύτως ὑμνητέον καὶ
προσηγνέον αὐτὴν ὑπερέχουσαν ἀγιότητα καὶ κυριότητα καὶ βασιλείαν ὑπερκειμένην
καὶ ἀπλουστάτην θεότητα. Καὶ γὰρ ἐξ αὐτῆς ἐν ἐνὶ καὶ ἀθρόως ἐκπέφυκε καὶ
διανεμένηται πᾶσα ἀμιγῆς ἀκρίβεια πάσης εἰλικρινοῦς καθαρότητος, πᾶσα ἢ τῶν
ὄντων διάταξις τε καὶ διακόσμησις ἀναρμοστίαν καὶ ἀνισότητα καὶ ἀσυμμετρίαν
ἐξορίζουσα καὶ εἰς τὴν εὐτακτον ταυτότητα καὶ ὀρθότητα γανυμένη καὶ περιάγουσα τὰ
μετέχειν αὐτῆς ἡξιωμένα, πᾶσα ἢ παντελής καὶ πάντων τῶν καλῶν παγκτησία, πᾶσα
ἀγαθὴ πρόνοια θεωρὸς καὶ συνοχικὴ τῶν προνοουμένων, ἑαυτὴν ἀγαθοπρεπῶς
ἐπιδιδούσα πρὸς ἐκθέωσιν τῶν ἐπεστραμμένων.
4 Ἐπειδὴ δὲ ὑπερπλήρης πάντων ἐστὶν ὁ πάντων αἴτιος κατὰ μίαν τὴν πάντων
ὑπερέχουσαν ὑπερβολήν, ἅγιος ἀγίων ὑμνεῖται καὶ τὰ λοιπὰ καθ' ὑπερβλύζουσαν
αἰτίαν καὶ ἐξηρημένην ὑπεροχὴν, ὡς ἂν τις φαίη. Καθ' ὅσον ὑπερέχουσι τῶν οὐκ ὄντων
τὰ ὄντα, ἅγια ἢ θεῖα ἢ κύρια ἢ βασιλικά καὶ αὐτῶν μετεχόντων αἰ αὐτομετοχαί, κατὰ
τοσοῦτον ὑπερίδρυνται πάντων τῶν ὄντων ὁ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα καὶ πάντων τῶν
μετεχόντων καὶ τῶν μετοχῶν ὁ ἀμέθεκτος αἴτιος. Ἁγίους δὲ καὶ

ο

(225.) δὲ ἡ πάντα θεωμένη πρόνοια καὶ ἀγαθότητι παντελεῖ καὶ πάντα περιθέουσα καὶ
συνέχουσα καὶ ἑαυτῆς ἀποπληροῦσα καὶ ὑπερέχουσα πάντα τὰ τῆς προνοίας αὐτῆς
ἀπολαύοντα.

3 Ταῦτα μὲν οὖν ἐπὶ τῆς πάντα ὑπερβαλλούσης αἰτίας ἀπολύτως ὑμνητέον καὶ
προσηγνέον αὐτὴν ὑπερέχουσαν ἀγιότητα καὶ κυριότητα καὶ βασιλείαν ὑπερκειμένην
καὶ ἀπλουστάτην θεότητα. Καὶ γὰρ ἐξ αὐτῆς ἐν ἐνὶ καὶ ἀθρόως ἐκπέφυκε καὶ
διανεμένηται πᾶσα ἀμιγῆς ἀκρίβεια πάσης εἰλικρινοῦς καθαρότητος, πᾶσα ἢ τῶν
ὄντων διάταξις τε καὶ διακόσμησις ἀναρμοστίαν καὶ ἀνισότητα καὶ ἀσυμμετρίαν
ἐξορίζουσα καὶ εἰς τὴν εὐτακτον ταυτότητα καὶ ὀρθότητα γανυμένη καὶ περιάγουσα τὰ
μετέχειν αὐτῆς ἡξιωμένα, πᾶσα ἢ παντελής καὶ πάντων τῶν καλῶν παγκτησία, πᾶσα
ἀγαθὴ πρόνοια θεωρὸς καὶ συνοχικὴ τῶν προνοουμένων, ἑαυτὴν ἀγαθοπρεπῶς
ἐπιδιδούσα πρὸς ἐκθέωσιν τῶν ἐπεστραμμένων.

4 Ἐπειδὴ δὲ ὑπερπλήρης πάντων ἐστὶν ὁ πάντων αἴτιος κατὰ μίαν τὴν πάντων
ὑπερέχουσαν ὑπερβολήν, ἅγιος ἀγίων ὑμνεῖται καὶ τὰ λοιπὰ καθ' ὑπερβλύζουσαν
αἰτίαν καὶ ἐξηρημένην ὑπεροχὴν, ὡς ἂν τις φαίη. Καθ' ὅσον ὑπερέχουσι τῶν οὐκ ὄντων
τὰ ὄντα, ἅγια ἢ θεῖα ἢ κύρια ἢ βασιλικά καὶ αὐτῶν μετεχόντων αἰ αὐτομετοχαί, κατὰ
τοσοῦτον ὑπερίδρυνται πάντων τῶν ὄντων ὁ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα καὶ πάντων τῶν
μετεχόντων καὶ τῶν μετοχῶν ὁ ἀμέθεκτος αἴτιος. Ἁγίους δὲ καὶ

poi è la provvidenza che tutto divinizza e tutto rende perfetto, che tramite la propria bontà perfetta penetra in tutto e tiene tutto, ed è superiore al tutto in quanto si eleva su tutto [47rb] ciò che gode della partecipazione alla sua provvidenza.

3. Celebriamo dunque così queste denominazioni in modo veritiero e superiore riguardo alla causa più alta di tutto; e siano espresse con esse la santità e la signoria superiore, e il regno che è più sublime di tutto e la divinità più semplice di tutto, perché da essa in un unico [atto] parimenti esce ed è divisa ogni esattezza monda di ogni purezza senza macchia e inoltre di ogni ordinamento e lo statuto di tutti gli esseri divenuti, ed essa caccia la sconvenienza, l'ineguaglianza e la dismisura da tutti gli esseri divenuti che sono stati ritenuti degni di partecipare di lei e li conduce, compiacendosi in loro, all'unica uguaglianza ordinata delle loro nature. Essa è infatti tutto il possesso perfetto di tutte le cose belle ed è tutta la provvidenza buona, che vede e tiene tutte le cose sulle quali si esercita; ed essa si dona come si addice alla sua bontà per la divinizzazione di tutto ciò che ad essa si converte.

4. Poiché dunque al di sopra della perfezione di tutto egli è causa di tutto secondo un'unica eccellenza che è superiore a tutto, per questo è celebrato come santo dei santi, [47va] e così viene denominato con le altre denominazioni ancora: perché è egli stesso causa e fonte sublime di tutte le cose, secondo una sublime superiorità che è separata da tutte le cose, come se si dicesse: quanto le cose che sono sante e divine, e quelle che sono proprie della signoria e del regno, sono superiori rispetto alle cose che non esistono affatto, e le partecipazioni prime [lo sono] rispetto alle cose che partecipano ad esse, tanto è eccellente rispetto a tutti gli esseri divenuti colui che è al di là di tutti coloro che partecipano ad esse e anche al di là delle partecipazioni stesse, egli, unico a esser causa impartecipabile. I libri santi chiamano santi,

re, signori e dèi coloro che sono capi negli ordini di tutte le schiere, tramite i quali sono donati i doni secondari, che [provengono] da Dio, a coloro che [stanno] in basso rispetto a loro, e la semplicità delle propagazioni di quei [doni], che è divisa e molteplice secondo le differenze di coloro che [le] ricevono; e così pure coloro che sono primi e principali provvidamente e divinamente aggregano alla loro unica unione la molteplice varietà di quelli [che stanno in basso].

Capitolo XIII, sul perfetto e sull'uno. [47vb]

1. Anche su questo bastano le cose che si sono dette. E veniamo ormai col discorso, se pare bene, a ciò che è davvero importante. La dottrina divina infatti dà alla causa di tutto tutti i nomi, e tutti insieme, e la celebra come compiutezza di tutto e come Uno⁴³⁵. Compiuta⁴³⁶ dunque lo è non solo perché è perfetta compiutamente da sé stessa e in sé stessa, ed è distinta, al modo dell'unicità, da se stessa e per sé stessa, ed è tutta in tutta compiutamente perfetta; ma anche in quanto è al di sopra di ogni compiutezza secondo eccellenza rispetto a tutto, definendo ogni infinità, ed è semplice in modo superiore al di fuori di tutti i limiti. E non è contenuta o compresa da nulla ma allo stesso tempo si estende su tutto e al di sopra di tutto con

⁴³⁵ Il testo darebbe: «e insieme come pienezza», ripetendo inutilmente l'appellativo divino appena enunciato: in realtà il greco ha “e come uno”, che permette di risalire dall' *ܪܫܘܢܐ* del ms. alla lezione corretta, *ܫܝܢܐ*. Supponiamo infine che *ܫܝܢܐ* vada semplicemente espunto, come probabile aggiunta del copista.

⁴³⁶ Si traduce al femminile, riferendo il discorso alla «causa» menzionata subito sopra, anche se il testo siriano ha il maschile: in effetti, nel greco si tratta in questo caso dell'aggettivo sostantivato *αἰτίου*, ragion per cui tutto il discorso è impostato sul neutro: Sergio invece traduce inizialmente con il femminile *ܫܝܢܐ*, ma nel seguito si riallinea al neutro greco, donde l'incoerenza.

אֵלֶּיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ כִּי אֵלֶּיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ * וְעַתָּה יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ * וְעַתָּה יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ *
 אֵלֶּיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ כִּי אֵלֶּיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ * וְעַתָּה יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ * וְעַתָּה יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ *
 אֵלֶּיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ כִּי אֵלֶּיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ * וְעַתָּה יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ * וְעַתָּה יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ *
 אֵלֶּיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ כִּי אֵלֶּיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ * וְעַתָּה יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ * וְעַתָּה יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ *
 אֵלֶּיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ כִּי אֵלֶּיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ * וְעַתָּה יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ * וְעַתָּה יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ *
 אֵלֶּיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ כִּי אֵלֶּיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ * וְעַתָּה יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ * וְעַתָּה יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ *
 אֵלֶּיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ כִּי אֵלֶּיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ * וְעַתָּה יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ * וְעַתָּה יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ *
 אֵלֶּיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ כִּי אֵלֶּיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ * וְעַתָּה יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ * וְעַתָּה יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ *
 אֵלֶּיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ כִּי אֵלֶּיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ * וְעַתָּה יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ * וְעַתָּה יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ *
 אֵלֶּיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ כִּי אֵלֶּיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ * וְעַתָּה יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ * וְעַתָּה יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ *
 אֵלֶּיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ כִּי אֵלֶּיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ * וְעַתָּה יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ * וְעַתָּה יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ *
 אֵלֶּיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ כִּי אֵלֶּיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ * וְעַתָּה יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ * וְעַתָּה יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ *
 אֵלֶּיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ כִּי אֵלֶּיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ * וְעַתָּה יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ * וְעַתָּה יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ *
 אֵלֶּיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ כִּי אֵלֶּיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ * וְעַתָּה יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ * וְעַתָּה יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְלֹא מִלְּפָנֶיךָ *

(227.) ἀνεκλείπτοις ἐπιδόσεσι καὶ ἀτελευτήτοις ἐνεργείαις. Τέλειον δ' αὖ λέγεται καὶ ὡς ἀναυξὲς καὶ ἀεὶ τέλειον καὶ ὡς ἀμείωτον, ὡς πάντα ἐν ἑαυτῷ προέχον καὶ ὑπερβλύζον κατὰ μίαν τὴν ἄπαυστον καὶ ταύτην καὶ ὑπερπλήρη καὶ ἀνελάττωτον χορηγίαν, καθ' ἣν τὰ τέλεια πάντα τελεσιουργεῖ καὶ τῆς οἰκείας ἀποπληροῖ τελειότητος.

<2> Ἐν δέ, ὅτι πάντα ἐνιαίως ἐστὶ κατὰ μιᾶς ἐνότητος ὑπεροχὴν καὶ πάντων ἐστὶ τοῦ ἐνός ἀνεκφοιτήτως αἴτιον. Οὐδὲν γὰρ ἔστι τῶν ὄντων ἀμέτοχον τοῦ ἐνός, ἀλλ' ὥσπερ ἅπας ἀριθμὸς μονάδος μετέχει καὶ μία δυὰς καὶ δεκάς λέγεται καὶ ἡμισὺ ἐν καὶ τρίτον καὶ δέκατον ἐν, οὕτω πάντα καὶ πάντων μόριον τοῦ ἐνός μετέχει, καὶ τῷ εἶναι τὸ ἐν πάντα ἔστι τὰ ὄντα. Καὶ οὐκ ἔστι τὸ πάντων αἴτιον ἐν τῶν πολλῶν ἐν, ἀλλὰ πρὸ παντὸς ἐνός καὶ πλήθους καὶ παντὸς ἐνός καὶ πλήθους ὀριστικόν.

Οὐδὲ γὰρ ἐστὶ πλήθος ἀμέτοχόν πη τοῦ ἐνός, ἀλλὰ τὸ μὲν πολλὰ τοῖς μέρεσιν ἐν τῷ ὅλῳ καὶ τὸ πολλὰ τοῖς συμβεβηκόσιν ἐν τῷ ὑποκειμένῳ καὶ τὸ πολλὰ τῷ ἀριθμῷ ἢ ταῖς δυνάμεσιν ἐν τῷ εἶδει καὶ τὸ πολλὰ τοῖς εἶδεσιν ἐν τῷ γένει καὶ τὸ πολλὰ ταῖς προόδου ἐν τῇ ἀρχῇ, καὶ οὐδὲν ἔστι τῶν ὄντων, ὃ μὴ μετέχει πη τοῦ ἐνός τοῦ ἐν τῷ κατὰ πάντα ἐνικῷ πάντα καὶ ὅλα πάντα καὶ τὰ ἀντικείμενα καὶ ἐνιαίως προσυνειληφότος. Καὶ ἄνευ μὲν τοῦ ἐνός οὐκ ἔσται πλήθος, ἄνευ δὲ πλήθους ἔσται τὸ ἐν ὡς

accrescimenti che non vengono meno e con azioni che non cessano. Viene detta compiuta e perfetta, d'altra parte, anche in quanto non riceve accrescimento ed è perfetta sempre, in quanto non diminuisce mai e in quanto precontiene il tutto in sé, anche se le sue fonti si moltiplicano nel suo atto unico di elargizione che non **[48ra]** viene meno né diminuisce, ma rimane lo stesso nella sua eccellenza, in virtù della quale perfeziona con la sua compiutezza anche tutte le cose che sono rese compiute e [le] riempie della perfezione della sua completezza.

2. Viene poi detta Uno, poiché tutto viene detto unitariamente secondo l'unica eccellenza dell'unione, ed è la causa senza distacco dell'uno che è in tutto, poiché non c'è alcuno tra gli esseri divenuti nel quale non si dia partecipazione all'uno bensì, come ogni numero qualsiasi partecipa all'uno, e si dice ora due volte, ora dieci volte uno, e ancora lo si chiama metà di uno ed è "uno su tre" e gli si dà nome "uno su dieci", così il tutto e anche le parti del tutto partecipano all'uno, ed è proprio grazie alla sussistenza dell'uno che tutti gli esseri divenuti esistono. Ma l'uno che è causa di tutto non è quell'uno [che è costituito] dai molti, bensì è prima di ogni uno e di ogni molteplice, ed è definitorie, inoltre, di ogni uno e di ogni molteplice; infatti non c'è molteplice che non partecipi dell'uno, ma tutto ciò ch'è molteplice secondo le sue parti, è uno **[48rb]** nel suo intero, e tutto ciò che è molteplice secondo i suoi accidenti è uno rispetto a ciò che è in sé; e ciò, ancora, che è molteplice secondo i numeri o secondo le potenze è uno secondo la specie, e ciò che è molteplice secondo le specie è uno secondo il genere, e ciò che è molteplice secondo le sue azioni è uno secondo il suo principio, né esiste mai alcuno degli esseri divenuti che non partecipi per qualche rispetto all'uno, esso che secondo la sua unione che [è tale] per ogni rispetto, precontiene tutte le cose [una per una] e, ancora, tutto l'intero, anche tutte le cose opposte, unitariamente. E senza l'uno non è possibile che il molteplice sia, mentre senza il molteplice si trova che l'uno è; come

anche l'uno, prima del molteplice, è il distributore dei numeri. In effetti, anche se si supponesse che tutto si unisse con tutto, anche così si troverebbe che tutto è uno nella sua totalità.

3. Ma è pure necessario che intendiamo anche questo, che secondo la specie preconosciuta <di>⁴³⁸ ciascuna cosa tra quelle che sono unite, sono dette cose unite le realtà che sono unite, e il principio e l'elemento di tutte è l'uno; e se [48va] tu togliessi l'uno non si troverebbe né la totalità, né la parte, né, d'altronde, alcun altro degli esseri divenuti: infatti l'Uno precontiene in sé in modo unito tutto quanto, e tutto in esso è uno. Con questo dunque la dottrina divina celebra il principio della divinità tutto intero come causa di tutto: cioè, dicendo con quella denominazione di Uno che *uno solo è Dio Padre e uno solo il Signore Gesù Cristo*^a e *uno e il medesimo lo Spirito*^b, a motivo di Colui che è al di sopra di ogni divisione e al di sopra di tutte le parti di tutta quanta la divinità unita, nel quale tutto è unitariamente aggregato e unito ed è uno al di sopra della natura. È per questo che tutto quanto è opportunamente posto e attribuito riguardo a lui e a lui; e da lui, per tramite suo, in lui e su di lui tutto è, è ordinato, permane, è tenuto e poi è portato a pienezza e si converte, e tu non trovi mai alcuno tra gli esseri divenuti che, grazie a quell'Uno con cui viene predicata tutta la divinità al di sopra della natura, non sia quello che è e non venga portato a pienezza [48vb] e non venga salvato. Dunque anche per noi è necessario che ritorniamo da tutta la moltitudine all'Uno grazie alla potenza dell'unione divina, e che unitariamente celebriamo l'unica divinità tutta intera e l'unica causa di tutto, essa che è una lei pure, prima di ogni uno e molteplice, prima di tutte le parti e l'intero, prima di ogni definizione e indefinitezza, e prima di ogni limite e infinità, essa che per tutti gli esseri divenuti definisce anche il fatto stesso che siano esseri divenuti ed è causa degli esseri divenuti [uno per uno] e insieme di tutta la totalità degli esseri divenuti, e prima

Καὶ χρῆ καὶ ἡμᾶς ἀπὸ τῶν πολλῶν ἐπὶ τὸ ἓν τῆ δυνάμει τῆς θεϊκῆς ἐνότητος ἐπιστρεφομένους ἐνιαίως ὑμνεῖν τὴν ὅλην καὶ μίαν θεότητα, τὸ πάντων αἴτιον ἓν, τὸ πρὸ παντὸς ἐνὸς καὶ πλήθους καὶ μέρους καὶ ὅλου καὶ ὅρου καὶ ἀοριστίας καὶ πέρατος καὶ ἀπειρίας, τὸ πάντα τὰ ὄντα καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι ὀρίζον καὶ πάντων καὶ ὅλων πάντων καὶ ἅμα καὶ πρὸ

⁴³⁸ Questa integrazione è evidentemente necessaria per dare senso al giro sintattico: essa restaura d'altronde la corrispondenza col testo greco, che non presenta qui varianti di sorta..

di tutto e al di sopra di tutto in modo unito e al di sopra di ciò ch'è uno definisce ciò che è uno, perché ciò che è uno negli esseri divenuti, lo è secondo il numero. Ma il numero è secondo un'ousia; ciò che invece è egli stesso uno al di sopra dell'ousia ed è l'Uno, definisce tutti i numeri ed egli stesso è principio e causa e numero e ordine dell'uno e di tutto ciò che è. E perciò la divinità che è al di sopra di tutto è celebrata come una e poi come trinità, [49ra] pur non essendo l' "una" né la "trinità" che sono note a noi o ad alcun altro, ma affinché celebriamo davvero secondo la sua essenza feconda colui che è la Divinità al di sopra dell'unione. È per questo che nominiamo con le denominazioni di uno e di trinità, come per gli esseri divenuti, colui che è al di sopra di ogni denominazione e di tutte le nature. Non vi è però mai uno o trinità né, ancora, numero né unione né unicità né fecondità né, ancora, alcunché d'altro di tutto ciò che è o delle cose che siano note ad alcuno degli esseri divenuti, che possa far conoscere il Nascondimento segreto, che è al di sopra di ogni ragione e di ogni mente, della sovradivinità, essa che è sublimemente al di sopra di tutto; né d'altronde ha un nome né un discorso che la riguardi, ma è separata da tutto, in tutte le cose che non si indagano. Neppure la denominazione di Bontà, in effetti, per quanto la adattiamo, la approssimiamo a Lei; tuttavia con amore e carità, per [49rb] concepire e dire qualcosa sulla natura ineffabile, le approssimiamo la santità delle denominazioni principali: e perciò anche in questo siamo d'accordo con i santi che parlano di Dio, [sul fatto cioè] che difettiamo della verità dei contenuti [dei nomi]:

439
 49va
 49vb

(230.) ἀπολειφθησόμεθα. Διὸ καὶ αὐτοὶ τὴν διὰ τῶν ἀποφάσεων ἄνοδον προτετιμήκασιν ὡς ἐξιστῶσαν τὴν ψυχὴν τῶν ἑαυτῇ συμφύλων καὶ διὰ πασῶν τῶν θείων νοήσεων ὀδεύουσαν, ὧν ἐξήρηται «τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα» καὶ πάντα λόγον καὶ γνῶσιν, ἐπ’ ἐσχάτων δὲ τῶν ὄλων αὐτῷ συνάπτουσαν, καθ’ ὅσον καὶ ἡμῖν ἐκείνῳ συνάπτεσθαι δυνατόν.

4
 Ταύτας ἡμεῖς τὰς νοητὰς θεωνυμίας συνηρηκότες, ὡς ἐφικτόν, ἀνεπτύξαμεν οὐ μόνον αὐτῶν τῆς ἀκριβείας ἀπολειπόμενοι, τοῦτο γὰρ ἀληθῶς καὶ ἄγγελοι φαῖεν, οὐδὲ τῆς κατὰ ἀγγέλους αὐτῶν ὑμνωδίας, καὶ τῶν ἐσχάτων γὰρ ἀποδέουσιν οἱ κράτιστοι τῶν παρ’ ἡμῖν θεολόγων, οὔτε μὴν αὐτῶν τῶν θεολόγων οὐδὲ τῶν αὐτῶν ἀσκητῶν ἢ συνοπαδῶν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἡμῖν ὁμοταγῶν ἐσχάτως καὶ ὑφειμένως. Ὡστε, εἰ μὲν ὀρθῶς ἔχοι τὰ εἰρημένα καὶ ὡς καθ’ ἡμᾶς ὄντως ἐφηψάμεθα τῇ διανοίᾳ τῆς θεωνυμικῆς ἀναπτύξεως,

439 ο supplementi

per questo, in effetti, anch'essi preferirono quell'ascesa che [si compie] tramite le proposizioni che fanno sapere di essa quello che Dio non ha, in quanto questo separa <ed> eleva l'anima dalle passioni che le sono congeneri, la innalza tramite tutti i doni dello spirito – rispetto ai quali pure è separato e superiore colui che è al di sopra di ogni nome e di ogni proposizione e di tutte le conoscenze –, e nell'*eschaton* di tutte le cose le fa attingere Lui, per quanto ci è possibile attingerlo.

4. Queste denominazioni divine dunque abbiamo raccolto come ci è stato possibile; e secondo la nostra capacità abbiamo spiegato la loro interpretazione pur sapendo che non manchiamo solo della loro vera esattezza, ma finanche di fantasie remote di pensieri che le riguardino; di mancare però dell'esattezza della loro interpretazione lo dicono in verità [49va] anche gli angeli; e [noi] tanto più manchiamo anche di quella loro interpretazione che è al livello degli angeli, e non solo noi, ma neppure i santi, che discorrono di Dio al nostro livello [umano], compresero se non quello che per gli [angeli] è infimo; noi poi siamo ben lontani anche da quei santi e da coloro che li seguirono e si esercitarono insieme a loro; siamo in difetto anche rispetto a coloro che sono adesso membri del nostro *tagma*, e inferiori e più in basso rispetto a loro; perciò se sono [espresse] correttamente le cose che si sono dette e se ci siamo avvicinati davvero, secondo la nostra capacità, al significato della spiegazione delle denominazioni divine, vada [il merito] per questo a Colui che è causa buona del tutto: che concede per primo, nella sua grazia, di parlare, e poi anche di parlare bene; e se è stato omissso qualcuno dei [nomi] che sono dello stesso valore di questi, occorre che anche tale [nome] sia predicato con gli stessi metodi. Se però queste cose sono [dette] scorrettamente o in modo manchevole, o se erriamo del tutto o per qualche parte dalla verità, della tua amorevolezza [49vb] è proprio il correggermi, ché non per mia volontà che io non conosco, e che il discorso mi si è esteso: perché ho bisogno di imparare, e di avere aiuto, ché sono inferiore per capacità, e inoltre che tu curi me, che non voglio essere ammalato, e che trovi certe cose da te stesso e certe grazie ad altri, ma che tutte ricevendole dal bene, tu le trasmetta a noi. Infatti non trascurare, o uomo, di aiutare un tuo amico.

ἐπὶ τὸν πάντων ἀγαθῶν αἴτιον τὸ πρᾶγμα ἀναθετέον τὸν δωρούμενον πρῶτον αὐτὸ τὸ εἰπεῖν, ἔπειτα τὸ εὖ εἰπεῖν. Καὶ εἴ τι τῶν ὁμοδυνάμων παραλέλειπται, κἀκεῖνο ἡμᾶς κατὰ τὰς αὐτὰς μεθόδους προσυπακούειν δεήσει. Εἰ δὲ ταῦτα ἢ οὐκ ὀρθῶς ἢ ἀτελῶς ἔχει, καὶ τῆς ἀληθείας ἢ ὀλικῶς ἢ μερικῶς ἀποπεπλανήμεθα, τῆς σῆς ἂν εἴη φιλανθρωπίας ἐπανορθώσασθαι τὸν ἀκουσίως ἀγνοοῦντα καὶ μεταδοῦναι λόγου τῷ μαθεῖν δεομένῳ καὶ ἐπαμῦναι τῷ μὴ αὐτάρκη δύναμιν ἔχοντι καὶ ἰάσασθαι τὸν οὐκ ἐθέλοντα ἀρρώσσειν καὶ τὰ μὲν παρ' ἑαυτοῦ, τὰ δὲ παρ' ἐτέρων ἐξευρίσκοντα, πάντα δὲ ἐκ τὰγαθοῦ λαμβάνοντα καὶ εἰς ἡμᾶς διαβιβᾶσαι. Μηδὲ ἀποκάμης φίλον ἄνδρα εὖεῖ-

ἡμεῖς καὶ οἱ ἄλλοι οὐδένα τῶν παραδοθέντων ἡμῖν ἱεραρχικῶν
 λόγων εἰς ἑαυτοὺς συνεστείλαμεν, ἀλλὰ ἀνοθεύτους αὐτοὺς καὶ ὑμῖν καὶ ἑτέροις
 ἱεροῖς ἀνδράσι μεταδεδώκαμέν τε καὶ μεταδώσομεν, ὡς ἂν ἡμεῖς τε εἰπεῖν ἱκανοὶ καὶ
 οἷς λέγεται ἀκούειν κατ' οὐδὲν τὴν παράδοσιν ἀδικοῦντες, εἰ μὴ ἄρα πρὸς τὴν νόησιν
 ἢ τὴν ἔκφρασιν αὐτῶν ἀσθενήσομεν. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν, ὅπη τῷ θεῷ φίλον, ταῦτη
 ἐχέτω τε καὶ λεγέσθω, καὶ ἔστω δὴ τοῦτο ταῖς νοηταῖς θεωνυμίαις τὸ καθ' ἡμᾶς πέρασ.
 Ἐπὶ δὲ τὴν Συμβολικὴν Θεολογίαν ἡγουμένου Θεοῦ μεταβήσομαι.

(231.) γετών. Ὁρᾶς γάρ, ὅτι καὶ ἡμεῖς οὐδένα τῶν παραδοθέντων ἡμῖν ἱεραρχικῶν
 λόγων εἰς ἑαυτοὺς συνεστείλαμεν, ἀλλὰ ἀνοθεύτους αὐτοὺς καὶ ὑμῖν καὶ ἑτέροις
 ἱεροῖς ἀνδράσι μεταδεδώκαμέν τε καὶ μεταδώσομεν, ὡς ἂν ἡμεῖς τε εἰπεῖν ἱκανοὶ καὶ
 οἷς λέγεται ἀκούειν κατ' οὐδὲν τὴν παράδοσιν ἀδικοῦντες, εἰ μὴ ἄρα πρὸς τὴν νόησιν
 ἢ τὴν ἔκφρασιν αὐτῶν ἀσθενήσομεν. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν, ὅπη τῷ θεῷ φίλον, ταῦτη
 ἐχέτω τε καὶ λεγέσθω, καὶ ἔστω δὴ τοῦτο ταῖς νοηταῖς θεωνυμίαις τὸ καθ' ἡμᾶς πέρασ.
 Ἐπὶ δὲ τὴν Συμβολικὴν Θεολογίαν ἡγουμένου Θεοῦ μεταβήσομαι.

E tanto più che vedi che anche noi non abbiamo raccolto come nostra concezione personale nessuna delle parole divine che ci furono trasmesse, bensì le abbiamo estese e le estendiamo, senza alcuna contaminazione di alterità, a voi e agli altri santi: noi per quanto siamo in grado di parlare, e coloro che ascoltano per quanto a loro volta siano capaci di ascoltare – senza mai peccare contro la nostra tradizione, a meno che non capiti che siamo trovati deboli quanto a un concetto o a una dimostrazione delle cose che sono [qui] discusse. Ma queste cose siano dunque conosciute ed espresse così com'è la volontà di Dio, e sia ormai questa, secondo la nostra capacità, **[50ra]** la fine della riflessione sulle denominazioni divine. E ormai passiamo, con l'aiuto di Dio, al discorso simbolico che [tratta] di Dio.

È finito il primo trattato del beato Dionigi che [viene] di tra i giudici dell'Areopago; [trattato] nel quale ci sono tredici capitoli, che furono da lui composti all'indirizzo del beato Timoteo vescovo, sulla interpretazione delle denominazioni divine che [si trovano] nei libri santi.

IV

CRISTOLOGIA E MESCOLANZA: UN TENTATIVO DI INTERPRETAZIONE
STORICO-DOTTRINALE

È nostra convinzione che la traduzione dionisiana di Sergio, piuttosto che rivelare un modello greco sottostante molto diverso dal testo che leggiamo oggi nell'edizione critica moderna, sia il luogo della riemersione di un sostrato concettuale siriano già presente nel greco, sia pure in forme per lo più sottintese.

Abbiamo dunque sollecitato il testo a fornirci alcune risposte in tal senso, enucleando due spazi linguistici entro il cui campo di forza si delineano altrettanti temi fondamentali per la comprensione del contesto dei DN:

a) il linguaggio cristologico;

b) il linguaggio della mescolanza, nel quale ci pare di poter trovare la vera chiave di lettura dell'intero trattato.

A. UNA IPOTESI SULLA CRISTOLOGIA: DIONIGI E FILOSSENO

Primo tratto: pienamente uomo al di sopra della natura umana

A quanto ci risulta, per la cristologia esposta da "Ieroteo" nella "citazione" dalle sue θεολογικὰ στοιχειώσεις di DN II, 10 non è mai stata presa in considerazione una possibile affinità siriana. Sulla cristologia dionisiana si sono fatte numerose ipotesi, che hanno oscillato dalla osservanza miafisita all'adesione al dogma calcedonese. Tra i pareri più rilevanti in quest'ultimo senso, quelli di Eugenio Corsini⁴⁴⁰ e di István Perczel⁴⁴¹; nel primo, e tuttavia con notevole moderazione, René Roques⁴⁴²; fin dall'inizio invece Joseph Stiglmayr aveva fatto leva sull'indecidibilità della posizione cristologica di Dionigi per collocarne il *corpus* in prossimità cronologica all'*Henotikon* dell'imperatore Zenone: elemento di datazione evidentemente piuttosto debole in quanto molto vago, ma preso poi per buono da tutta la critica dionisiana successiva. Grazie alla traduzione di Sergio invece, nel succitato passaggio dei DN la cui versione rimane molto vicina al testo greco che ancora oggi leggiamo, è possibile trovare un parallelo cristologico a Dionigi di notevole portata in un autore molto importante, contemporaneo di Sergio stesso e anche dell'Areopagita: Filosseno di

⁴⁴⁰ CORSINI 1959, 170-176.

⁴⁴¹ PERCZEL 2000b.

⁴⁴² ROQUES 1954, 305-315.

di tutte le proposizioni di questo paragrafo: τοῦ υἱοῦ θεότης, ovvero per l'appunto la natura divina di Gesù, come il siriano esplicita maggiormente: ܘܠܗܝܬܘܬܐ ܕܒܢܝܘܬܐ. Rammentando questo dettaglio, è fugato ogni dubbio circa la natura che qui si dice trascesa, ossia quella umana.

Ciò che Dionigi aggiunge a Filosseno, e che nel testo greco rende più ardua l'identificazione della sua specifica cristologia, è il linguaggio neoplatonico della «sovrapienenza», τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ, per cui il fatto che la divinità di Cristo rimanga incontaminata dal divenire nella natura umana è motivato da una caratteristica che, normalmente, sono i filosofi neoplatonici non cristiani ad attribuire al principio trascendente: basta dare uno sguardo al lessico patristico di Lampe, per osservare che nella letteratura cristiana greca questo termine ricorre pressoché soltanto in Dionigi. Un esempio eminente invece può essere attinto, guarda caso, alla στοιχείωσις θεολογική di Proclo, prop. 131, dove il termine compare, proprio al neutro sostantivato, ben tre volte, più una quarta in funzione propriamente aggettivale:

«Ogni dio a partire da se stesso dà inizio all'attività che gli è propria. Manifesta in primo luogo in se stesso, infatti, il carattere distintivo della sua presenza la quale raggiunge le realtà seconde; perciò rende partecipi di se stesso anche le altre cose, data la sovrabbondanza (τὸ ὑπερπλήρες) della propria natura... Dev'essere pieno in misura sovrabbondante (ὑπερπλήρες) ciò che ha facoltà di riempire altro e che estende ad altro quanto dispensa di sé. Se dunque la divinità riempie tutte quante le cose, a partire da se stessa, dei beni insiti in sé, ogni divinità è piena in misura sovrabbondante (ὑπερπλήρες); se è così, avendo fondato in se stessa anzitutto il carattere distintivo di ciò che dispensa agli altri esseri, può estendere di conseguenza anche a questi la comunicazione della sua bontà sovrabbondante (τῆς ὑπερπλήρους ἀγαθότητος)»⁴⁵⁰.

Lo stesso concetto trovato in DN II, 10 è poi espresso nella ep. IV (160, 7-10, syr. 119rb) di Dionigi, e con gli stessi termini fondamentali⁴⁵¹:

Ἔστι δὲ οὐδὲν ἦττον ὑπερουσιότητος ὑπερπλήρης ὁ αἰὶ
ὑπερούσιος, ἀμέλει τῆ ταύτης περιουσία, καὶ εἰς οὐσίαν ἀληθῶς

⁴⁵⁰ Proclo, *Inst. theol.* 131 (testo completo): Πᾶς θεὸς ἀφ' ἑαυτοῦ τῆς οικείας ἐνεργείας ἄρχεται. Τὴν γὰρ ιδιότητα τῆς εἰς τὰ δευτέρα παρουσίας ἐν ἑαυτῷ πρῶτον ἐπιδεικνυσι: διότι δὴ καὶ τοῖς ἄλλοις ἑαυτοῦ μεταδίδωσι, κατὰ τὸ ὑπερπλήρες ἑαυτοῦ. οὔτε γὰρ τὸ ἐλλεῖπον οικεῖον τοῖς θεοῖς οὔτε τὸ πλήρες μόνον. τὸ μὲν γὰρ ἐλλεῖπον πᾶν ἀτελὲς ὑπάρχει, καὶ ἄλλο τέλειον ποιεῖν, αὐτὸ μὴ τέλειον ὑπάρχον, ἀμήχανον: τὸ δὲ πλήρες αὐτάρκες μόνον, οὐπω δὲ εἰς μετάδοσιν ἔτοιμον. ὑπερπλήρες ἄρα εἶναι δεῖ τὸ πληρωτικὸν ἄλλων καὶ εἰς ἄλλα διατεῖνον τὰς ἑαυτοῦ χορηγίας, εἰ οὖν τὸ θεῖον ἅπαντα ἀφ' ἑαυτοῦ πληροῖ τῶν ἀγαθῶν τῶν ἐν αὐτῷ, ἕκαστον ὑπερπλήρες ἐστίν: εἰ δὲ τοῦτο, ἐν ἑαυτῷ πρῶτον τὴν ιδιότητα ἰδρυσάμενον ὧν δίδωσι τοῖς ἄλλοις, οὕτω δὴ κάκεινοις ἐπορέγει τὰς μεταδόσεις τῆς ὑπερπλήρους ἀγαθότητος. Trad. Faraggiana p. 175, con alcuni ritocchi.

⁴⁵¹ La traduzione siriana è stata pubblicata da PERCZEL 2004a, 423-425

ἐλθὼν ὑπὲρ οὐσίαν οὐσιώθη καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου.

ἔλθων ὑπὲρ οὐσίαν οὐσιώθη καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου.
ἔλθων ὑπὲρ οὐσίαν οὐσιώθη καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου.
ἔλθων ὑπὲρ οὐσίαν οὐσιώθη καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου.

Anche così colui che è sempre al di sopra della natura è pienamente, nella sua umanità, al di là di tutto. Infatti, anche a causa della sua pienezza che [si rivolge] verso tutto, venne davvero alla natura, divenne natura al di sopra della natura, e compì al di sopra degli uomini anche le [azioni proprie] degli uomini.

Anche in questo caso, come si vede, i concetti di natura e di sovranatura, che nel greco restano in questo caso completamente dissimulati dalla terminologia οὐσία-οὐσιώω-ὑπερουσιότης (ma Dionigi lascia una sorta di indizio nell'aggettivo sostantivato τοῖς φυσικοῖς), vengono declinati nello stesso modo: l'essere umano di Gesù deriva dal suo «divenire natura al di sopra della natura» (ἔλθων ὑπὲρ οὐσίαν οὐσιώθη), laddove si intende *a fortiori* anche questa volta la «natura» come natura umana. Questo tratto è quello dominante di tutta la scarna cristologia dionisiana, almeno nella triade DN-MT-Epp I-V, a livelli più o meno espliciti: in MT III (146, 7-8, syr. 78vb) la formulazione è estremamente sintetica ma mantiene i due poli del contrasto natura-sovrannatura, in rapporto al greco οὐσία-ὑπερουσιότης:

πὼς ὁ ὑπερούσιος Ἰησοῦς ἀνθρωποφυϊκαῖς ἀληθείαις οὐσιώται
ἔλθων ὑπὲρ οὐσίαν οὐσιώθη καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου.
ἔλθων ὑπὲρ οὐσίαν οὐσιώθη καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου.

«...e come Gesù, Colui che è, pur essendo al di sopra delle nature, secondo misure umane davvero divenne natura»;

in DN I, 4 si ritrova ancora una volta lo stesso concetto espresso con una modalità che è più esplicitamente miafisita (113, 9-12, syr BN Syr 378 42rb):

ὁ ἀπλοῦς Ἰησοῦς συνετέθη καὶ παράτασιν εἴληφε χρονικὴν ὁ αἶδιος καὶ εἶσω τῆς καθ' ἡμᾶς ἐγεγόνει φύσεως ὁ πάσης τῆς κατὰ πᾶσαν φύσιν τάξεως ὑπερουσιῶς ἐκβεβηκῶς μετὰ τῆς ἀμεταβόλου καὶ ἀσυγχύτου τῶν οἰκείων ἰδρύσεως.

ἔλθων ὑπὲρ οὐσίαν οὐσιώθη καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου.
ἔλθων ὑπὲρ οὐσίαν οὐσιώθη καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου.
ἔλθων ὑπὲρ οὐσίαν οὐσιώθη καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου.

fu composto il semplice Gesù. Ed egli che è eternamente esistente assunse un'estensione temporale, e fu all'interno della nostra natura egli che è al di là di tutti gli ordini che sono in tutte le nature in quanto possiede anche la stabilità delle proprietà della sua Essenza senza mutamento e senza confusione

In ogni caso, Sergio procede sempre a colpo sicuro nell'utilizzo di un lessico centrato sulla radice ܥ, riconducendo dunque questa cristologia, con movenza che oseremmo supporre volontaria, alla matrice filosseniana.

Secondo tratto: divenire umano senza mutamento né confusione

Strettamente connesso al tratto ora esaminato è in Filosseno quello del divenire umano del Verbo senza mutamento né confusione, elemento condiviso dalla formula calcedonese e dalla cristologia filosseniana (nonché talora da Severo), e ripreso da Dionigi con un'ambiguità probabilmente voluta: ma non si potrà negare che questo punto di dottrina, considerando la sua profonda coerenza con la concezione filosseniana e in collegamento agli altri elementi di vicinanza dell'Areopagita a Filosseno in cristologia, potrà essere considerato un ulteriore fattore di accostamento tra i due. De Halleux illustra in effetti questo particolare cristologico fortemente caratterizzante in Filosseno: l'inumanazione del Verbo divino, in quanto non comporta comunque che quest'ultimo sia intaccato dall'umanità, avviene senza confusa mistione e senza mutamento dell'immutabile. «Philoxène regarde le devenir sans changement de Dieu Verbe comme le mystère de la foi par excellence; suivant ses propres termes, “l'essence de Dieu (c'est-à-dire sa nature), ses particularités (les trois hypostases) et tout ce qui découle de sa volonté (l'économie) reste enfermé dans le silence et n'est accessible qu'à lui-même”»⁴⁵² (la citazione è tratta dal commento di Filosseno al vangelo di Giovanni I, 1-17, BM Add 14534, f. 64r). La centralità di questo tratto – che come si è detto è del tutto coerente con il precedente, col quale dunque costituisce un tutt'uno nel porsi al cuore delle preoccupazioni cristologiche di Filosseno –, definito da De Halleux uno degli «éléments fondamentaux du monophysisme philoxénien», sta nel fatto che «son [del Verbo] inhumanation véritable et complète à partir de la nature humaine ne lui ajoute ni une seconde hypostase ni une seconde nature...il resta ce qu'il était, c'est-à-dire une nature et une hypostase, avant comme après l'inhumanation»⁴⁵³. De Halleux ricorda in effetti che era il lessico del *divenire*, scelto dal vescovo di Mabbug come ideale, insieme a quello dell'assunzione, per descrivere il mistero dell'inumanazione del Verbo, presta facilmente il fianco a polemiche: «il dut fréquemment rencontrer l'objection selon laquelle, les termes mêmes de devenir et de changement offrant à l'esprit une insurmontable contradiction, l'incarnation conçue comme un devenir entraînerait inévitablement une transformation et une confusion»⁴⁵⁴. Quindi la ragione per cui Filosseno arriva alla sottolineatura dell'assenza di confusione non è la stessa per cui vi approda il concilio di Calcedonia, preoccupato soprattutto di sottolineare contro le formulazioni difisite un lessico di *unione*, non tanto caratteristico invece di Filosseno, dovendo dunque poi controbilanciare l'affermazione dell'unione con quella dell'assenza di confusione.

Ora, i due termini «mutamento» e «confusione» compaiono immediatamente accostati in senso negativo anche nella traduzione del nostro passo di DN II, 10, ma soprattutto si leggono in coppia

⁴⁵² DE HALLEUX 1963, 326.

⁴⁵³ DE HALLEUX 1963, 381.

⁴⁵⁴ DE HALLEUX 1963, 339.

anche nel passo cristologico di DN I, 4: ܠܠܗ ܘܢܝܘܢ ܘܢܝܘܢ ܠܗ, con la sola differenza morfologica dello stato assoluto di DN II, 10 al posto di quello enfatico di I, 4: e ci pare che in quest'ultimo contesto la loro comparsa, dandosi in un ambito cristologico dai tratti filosseniani, sia in effetti più finalizzata agli stessi scopi che mossero Filosseno a evidenziare l'immutabilità e l'inconfusione, piuttosto che a quelli che produssero lo stesso lessico nella formula calcedonese. Ci sembra in effetti di trovare in DN I, 4 un indizio davvero decisivo *già nel testo greco* di una condivisione dionisiana della cristologia del «divenire» che è così caratteristica di Filosseno: dice infatti Dionigi che Gesù «εἶσω τῆς καθ' ἡμᾶς ἐγεγόνει φύσεως»: si potrebbe anzi dire che ritroviamo quasi condensato in una formula il fondamento del pensiero cristologico di Filosseno: il divenire (ἐγεγόνει!) del Verbo nella natura umana (καθ' ἡμᾶς: si vedrà subito quale rilievo abbia questo pronome di prima plurale).

In Dionigi come in Filosseno è dunque proprio l'immutabilità divina a garantire l'assenza, pur nel divenire, di confusione tra divino e umano nell'Incarnazione: l'ordine logico stesso dei termini così come compaiono in Dionigi potrebbe dunque non essere un caso.

Terzo tratto: la natura umana comune

Un altro elemento della cristologia dionisiana che colpisce qui come negli altri passi cristologici di DN, MT ed Epp., è l'insistenza di Dionigi sul motivo del «divenire natura» di Cristo inteso come assunzione della «nostra» (καθ' ἡμᾶς ο ἡμῶν) natura, ponendosi con ciò dal punto di vista della natura umana comune (poiché il significato di «natura» è per Filosseno collettivo e non particolare), e mai di una individualità umana specifica (significata invece per Filosseno dal termine ipostasi-ܠܘܫܐܢܐ).

Anche questo è un tratto tipico della cristologia filosseniana: «il ne considère pas l'humanité du Christ comme une nature humainement individuée... notre théologien conçoit la nature comme le principe ontologique de ce que l'ensemble des individus d'une même espèce possède de commun»⁴⁵⁵. Lebon per parte sua specifica che «même lorsqu'il [Filosseno] parle de la nature humaine, de la nature humaine commune, reste fidèle au concept de φύσις marquant le concret, l'existant réel et individuel. La nature humaine, la nature humaine commune, c'est pour lui l'ensemble des hommes, et donc un groupement d'individus...on voit le souci de Philoxène

⁴⁵⁵ DE HALLEUX 1963, 375. Alla n. 44 lo studioso ricorda due passi vicini della lettera ai monaci di Senun sulla concezione filosseniana di natura a questo proposito (40 textus, 33 versio): ܘܢܝܘܢ ܘܢܝܘܢ ܠܗ ܘܢܝܘܢ ܘܢܝܘܢ ܠܗ, «La natura è comune, mentre l'ipostasi fa conoscere un unico uomo»; (40-41 textus, 33 versio): ܘܢܝܘܢ ܘܢܝܘܢ ܠܗ ܘܢܝܘܢ ܘܢܝܘܢ ܠܗ, «si usa dunque dire una natura di tutti coloro che sono inclusi sotto questo nome, fossero anche una molteplici e innumerevoli, come gli uomini e gli angeli». Ci sembra che nei passi dionisiani di contenuto cristologico la radice di «natura», impiegata in sostantivi o aggettivi ma sempre qualificata dal possessivo di prima plurale a farne qualcosa di collettivo, non abbia significato diverso da quello qui indicato da Filosseno.

Sulla base di tutto ciò che si è detto fino a questo punto, risulta evidente l'importanza dell'aggettivo, che Sergio ha mantenuto nella traduzione. L'inumanazione di Cristo è descritta come un evento che pone Cristo nello stesso ordine di *tutti* gli uomini: e appunto non tanto tutta l'umanità, astrattamente, quanto proprio tutti gli uomini, analogamente a ciò che ricordava Lebon nel passo sopra citato.

Per questo tra l'altro l'osservazione fatta al punto *a.* sul pronome personale non era oziosa, dal momento che Filosseno stesso, per definire cosa intenda per «natura comune», cita anzitutto, come si è visto, l'espressione del versetto 1, 14 di Giovanni (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν); e sulla base di questo per lui fondamentale riferimento scritturistico, ricorda Lebon, nel nostro autore «l'expression *nature humaine*... est indifféremment remplacé par “nous tous”... et cette nature humaine, c'est encore nous tous»⁴⁵⁸. Come esempio a supporto, Lebon menziona infatti proprio quel passaggio del *Libro delle sentenze* che già poco sopra abbiamo citato per intero.

Ora, come De Halleux ha ben sottolineato, tutti questi tratti finora evidenziati (l'incarnazione come divenire senza mutamento né confusione, la sovranaturalità dell'economia di Cristo, la natura comune) non sono affatto dei dettagli di poco conto nella concezione di Filosseno, ma da un lato concorrono a fare della sua cristologia una cristologia miafisita, e dall'altro ne definiscono il particolare miafisismo; sono soprattutto i puntelli dottrinali che sostengono la costante e sempre sottolineata preoccupazione soteriologica che soggiace al peculiare miafisismo del vescovo di Mabbug – come d'altronde si può vedere proprio nell'ultimo passo da noi citato: «qu'on excuse l'aridité de ces explications, que nous avons jugées indispensables pour faire toucher le nerf de la théologie monophysite de notre auteur... la raison théologique dernière de cette théorie réside, croyons-nous, dans la sotériologie; suivant Philoxène, c'est parce que Dieu s'inhumane pour sauver, non pas un seul homme mais toute l'humanité, qu'il fait sienne la 'chair commune' et non celle d'un individu particulier»⁴⁵⁹.

Ritrovare traccia consistente di tali elementi nell'Areopagita dimostra dunque che non solo in DN II, 10 – un passo che viene attribuito al maestro Ieroteo ma il cui stile è palesemente omogeneo a quello di Dionigi – bensì anche negli altri passi cristologici dionisiani, il nostro autore è palesemente incardinato in un modo di pensare la cristologia che è connotato in senso miafisita, d'un miafisismo molto vicino, se non identico, a quello di Filosseno di Mabbug. Ciò si è scoperto più facilmente con l'ausilio della traduzione siriana, che con un altro autore siriano può rispecchiare più da presso il parallelismo; mentre in greco, la veste neoplatonica data al discorso fa sì, soprattutto proprio in DN II, 10, che resti dissimulata questa affinità: e non sarà dunque un caso che la falsa

⁴⁵⁸ LEBON 1951, 530.

⁴⁵⁹ DE HALLEUX 1963, 376-377.

citazione venga fatta passare come estratto da un testo che porta lo stesso titolo del manuale teologico di Proclo, *Elementi di teologia*: riferimento palese a un Proclo che certo non può aver scritto ciò che segue, ma ne ha senz'altro fornito il linguaggio.

Tuttavia, più che la cristologia Dionigi condivideva con Filosseno soprattutto un'altra preoccupazione – secondaria, a quanto pare, nella vicenda del vescovo di Mabbug (solo un'epistola ce ne trasmette il biasimo relativo alla vicenda), ma centrale, come speriamo di dimostrare grazie all'aiuto della traduzione siriana, nel determinare la concezione stessa del trattato sui *Nomi Divini*: ci riferiamo a una declinazione del problema della mescolanza che è differente da quella che abbiamo osservato fin qui in rapporto alla cristologia, per quanto utilizzi senz'altro anche l'armamentario lessicale sviluppatosi nelle controversie cristologiche, trasponendolo poi su un piano diverso: quello della mistione escatologica radicale, proposta dal monaco edesseno Stefano bar Sudaili, di tutta la realtà in Dio con la finale dissoluzione delle ipostasi divine stesse.

B. MESCOLANZA. Dionigi, Stefano bar Sudaili e “Ieroteo”

*Unité sans confusion:
telle est la règle de l'action divine
sur les intelligences hiérarchiques...
Unité sans confusion, dans l'ordre, dans la mesure
et dans l'harmonie: telles sont déjà les caractéristiques
fondamentales du monde dionysien.
René Roques⁴⁶⁰*

1. La mescolanza nelle cristologie miafisite

a. In Severo

La mescolanza è un elemento importante nella discussione delle cristologie miafisite all'inizio del VI secolo: soprattutto, essa è fatta abbondantemente oggetto di discussione da parte di Severo, specie nel carteggio con Sergio “il grammatico”⁴⁶¹, e di Filosseno di Mabbug. Riprendiamo qui, per iniziare, la limpida e sintetica disamina di Roberta Chesnut⁴⁶². In Severo di Antiochia, com'è noto, l'unione delle due nature è concepita come una unione ipostatica o naturale, essendo per questo autore i due termini, natura e ipostasi, sinonimi; questo tipo di unione è posto in contrasto con l'unione prosopica, nella quale invece permangono due soggetti distinti che esistono uno indipendentemente dall'altro: Chesnut cita un passaggio importantissimo per capire cosa invece intenda Severo per unione naturale/ipostatica: «la particolarità dell'unione naturale è che le ipostasi sono in composizione e sono perfette senza diminuzione, ma rifiutano di continuare un'esistenza individuale tale da essere contate come due, e da avere il loro πρόσωπον impresso su ciascuna di loro: questo una congiunzione sulla base del [mero] onore non lo può realizzare»⁴⁶³ (lettera 15 ed. Brooks). Ossia, dall'interazione di due ipostasi di diversa specie (lettera X) ma della stessa *ousia*, ovvero dello stesso livello di realtà, nasce una unione dopo la quale le due ipostasi rimangono - ma non in quanto aventi un'esistenza separata: esistono entrambe, ma solo come insieme, recando dunque un solo πρόσωπον (lettera I). In che senso però le due ipostasi “rimangono”? Nelle traduzioni siriane delle opere di Severo diverse radici caratteristiche esprimono la concettualità legata a questo problema: **سلك**, la differenza; **فصل**, la divisione; **فراق**, la separazione, **بعض**, la reciproca distanza. Le proprietà di ciascuna ipostasi partecipante all'unione rimangono operanti in

⁴⁶⁰ ROQUES 1954, 58; 67.

⁴⁶¹ Le epistole si leggono in TORRANCE 1988.

⁴⁶² CHESNUT 1976, 17-20 (Severo) e 65-70 (Filosseno).

⁴⁶³ Lettera 15, p. 210 Brooks.

quanto proprietà di *quella* ipostasi, pur se espresse dall'insieme del nuovo soggetto; non vi è dunque confusione tra le ipostasi: anche se si dice che tutto il soggetto unito agisce o patisce una certa proprietà, tuttavia, è solo l'ipostasi cui appartiene quella proprietà che, nel soggetto, sta agendo o subendo. Il concetto di separazione e divisione è dunque centrale nella cristologia di Severo, nel momento in cui deve intervenire epistolarmente presso alcuni correligionari, a correggerne gli errori circa la questione della mistione delle due nature di Cristo. L'errore principale di costoro consiste nel fatto che ricorrere al concetto di mistione significa declinare il problema dell'unione in senso materialista. Essi si richiamavano all'opzione stoica sulla mescolanza, per cui il modo di unione di anima e corpo nell'essere umano è la *κράσις δι' ὅλων*, ossia la compenetrazione reciproca di due sostanze *materiali* (l'anima essendo considerata tale) secondo una modalità che mantiene alle componenti un'identità distinta anche e pur nella mistione. Questo tipo di unione tra anima e corpo doveva essere stato utilizzato da alcuni compagni di Severo come riferimento analogico (quindi non in senso letterale, alla maniera di Apollinare) per intendere l'unione di umanità e divinità in Cristo. Di fatto però Severo discute a lungo queste analogie e queste tematiche per escluderle dal discorso cristologico: egli sostiene infatti che è in fondo impossibile utilizzare il concetto stesso, perché due elementi eterogenei quanto alla loro *ousia*, ovvero provenienti da diversi livelli di realtà, non possono mescolarsi. Nessuna mistione, dunque, e come si è detto poco sopra nessuna confusione tra divinità e umanità in Cristo: tanto che anche Severo utilizza⁴⁶⁴, in questo non distinguendosi lessicalmente dal *Tomus Leonis*, l'espressione «unione senza confusione», *ⲛⲁⲗⲁⲥ ⲛⲁ ⲛⲁⲓⲛⲁⲩ*, che ritroveremo anche nella traduzione dionisiana come corrispettivo della fondamentale espressione *ἕνωσις ἀσύγχυτος*. Egli preferisce invece la formula (che si legge nella lettera a Giovanni l'Igumeno) *μία φύσις σύνθετος, σύνθεσις*, quest'ultima tradotta in siriano *ⲛⲁⲓ* (come si è visto poco sopra nel caso della lettera XV); il che peraltro ricorda da vicino Dionigi, con la sua celebre affermazione riguardo alla venuta all'essere di Gesù, *ὁ ἀπλοῦς Ἰησοῦς συνετέθη* – *ⲛⲁⲩ ⲛⲁⲓⲛⲁⲩ* (DN I, 4, 113, 9- syr. BN Syr 42rb): qui, il sensibile orecchio di Sergio sembra cogliere la radice giusta da utilizzare, *ⲛⲁⲓ*, per riallacciare questa espressione dionisiana alla cristologia di Severo. Fermo restando che Dionigi, ci sembra di aver mostrato, resta fedele ad alcuni tratti caratterizzanti della cristologia filosseniana.

b. *In Filosseno*

Il concetto di mescolanza è invece centrale proprio nella cristologia di Filosseno, a indicare il modo dell'unione. Chesnut rileva però che è arduo comprendere cosa Filosseno intenda esattamente con questo concetto: come abbiamo già visto ampiamente Filosseno (così come Severo d'altronde)

⁴⁶⁴ Cfr. p. es. lettere 57-58 Brooks.

coincide nelle formule con il *Tomus* calcedoniano per quanto attiene al sottolineare come l'unione in Cristo avvenga «senza cambiamento» e «senza confusione». Ora, il problema del suo concetto di mistione cristologica, che viene usato in analogia alla mistione del sangue e del seme nel ventre materno alla formazione del feto⁴⁶⁵, crea secondo Chesnut più fraintendimenti che altro: un pericolo di cui d'altronde Filosseno doveva essere avvertito, tant'è che egli, come ben sappiamo, si sente in dovere di specificare che ciò che concerne Cristo avviene sì in modo simile a un evento naturale qual è il concepimento, ma *ܠܗܘܐ ܥܘܠܐ ܕܥܠܐ ܕܥܠܐ*, al di sopra della natura; se avvenisse secondo natura, si produrrebbe un cambiamento delle componenti al momento dell'unione, ciò che per Cristo è escluso⁴⁶⁶. Allora però non si vede che utilità abbia effettivamente l'analogia: «the metaphor seems scarcely intelligible any more after Philoxenus denies the offending consequences: it no longer illuminates but confuses the reader»⁴⁶⁷. Fatto sta che comunque le radici siriane impiegate per definire la mistione sono tali da evidenziarne il carattere “positivo”, ossia inconfuso: si tratta generalmente di *ܘܢܘܢܐ* e *ܘܢܘܢܐ*⁴⁶⁸. Ciò significa che Filosseno, come in effetti egli stesso dichiara esplicitamente in diverse occasioni, rifiuta l'idea della confusione in relazione all'unione cristologica, confusione che viene definita dai termini *ܘܢܘܢܐ* e *ܘܢܘܢܐ*⁴⁶⁹. Soltanto, non si arriva davvero a comprendere fino in fondo che cosa Filosseno abbia inteso con *ܘܢܘܢܐ* e *ܘܢܘܢܐ*: forse, suggerisce Chesnut, avrà fatto anch'egli riferimento, come altri compagni di Severo, alla *κρᾶσις δι' ὅλων* degli stoici; ma la studiosa, così come De Halleux, ricorda che Filosseno sostiene di usare tale linguaggio perché così si trovava già in Efrem, in un'epoca che ancora non disponeva di termini più appropriati: De Halleux tuttavia prende per buona questa affermazione di Filosseno⁴⁷⁰, mentre Chesnut ipotizza che la nozione di mistione fosse «indigenous to his [di Filosseno] thoughts»⁴⁷¹, poiché la si trova usata continuamente nei suoi scritti anche al di fuori della questione cristologica.

2. La mescolanza contemperata: la strategia dionisiana contro Stefano bar Sudaili

Questo breve richiamo alla cristologia era necessario per potere chiarire che il campo in cui la questione della mescolanza viene disputata in Dionigi è del tutto diverso. All'elaborazione del linguaggio utilizzato, tuttavia, contribuirono senz'altro le controversie cristologiche.

⁴⁶⁵ Filosseno, *Trin. et incarn.* 197-199 (textus), 147-149 (versio), in particolare 148/199.

⁴⁶⁶ Filosseno, *Trin. et incarn.*, 198-199 (textus), 148-149 (versio).

⁴⁶⁷ CHESNUT 1976, 68.

⁴⁶⁸ CHESNUT 1976, 66 n. 1.

⁴⁶⁹ Senun 9 e 15, Vaschalde 148, 151, 201; passi citati in CHESNUT 1976, 68 n. 4.

⁴⁷⁰ DE HALLEUX 1963, 387.

⁴⁷¹ CHESNUT 1976, 70.

Nei DN si parla di mescolanza pressoché in ogni capitolo: in alcuni capitoli la tematica diventa centrale, come nel capitolo II (sulle unioni e le distinzioni in Dio e tra Dio e il creato), nel capitolo VIII (soprattutto sulla salvezza e la redenzione) e nel capitolo XI (sulla pace). Quando la mescolanza è connotata negativamente, trattandosi di *μίξις* o di *σύγχυσις*, essa è definita per lo più da aggettivi introdotti dall'alpha privativo (*ἀμιγής*, *ἀσύγχυτος*); nei casi in cui ricorre un concetto di mescolanza positiva, si parla di *κρᾶσις* (ossia quella compenetrazione che mantiene ai componenti un'identità distinta e riconoscibile). Le due mescolanze sono d'altronde definite in reciproco contrasto. Ovunque nel trattato, e prova ne sia il vasto numero di ricorrenze, si parla invece di definizione e distinzione con termini (*ἀφορίζω*, *ὀρίζω*, *προορισμός* etc.), per la cui resa in siriano Sergio ricorre per lo più alla radice ܘܪܝܢܐ. La distinzione si contrappone anch'essa alla confusione, e permette all'equilibrio del cosmo di restare *ἀμιγής* e *ἀσύγχυτος*. Cos'è dunque questa mescolanza definita in negativo, così spesso ricorrente nei DN e non immediatamente riguardante l'ambito cristologico (ma mediamente ha pur sempre con esso un'attinenza, come si vedrà più oltre), alla quale si contrappongono gli ambiti semantici ora della definizione-distinzione e ora della mescolanza "positiva", la *κρᾶσις*? Riteniamo che rispondendo a questa domanda si entri nel cuore del trattato, nella reale portata delle intenzioni del nostro autore, tanto da spiegare perché all'inizio del VI secolo, quando l'attenzione dei maggiori teologi era tutta presa dal dibattito cristologico, comparisse un'opera di tale rilievo eppure così avulsa dal suo contesto, così, oseremmo dire, fuori tempo massimo per le questioni che tratta: non si è mai fatto abbastanza caso al fatto che ribadire l'assoluta trascendenza di Dio, sostenendo l'accessibilità umana dei soli Nomi, e fare questo appoggiandosi a un armamentario concettuale profondamente platonico, quando non apertamente neoplatonico, sposta indietro di un secolo e mezzo, quanto ai temi, la discussione teologica, riportando in scena preoccupazioni che furono se mai quelle dei Cappadoci – ai quali infatti Dionigi si richiama largamente. Si è stati finora troppo occupati a ricercare le fonti della filosofia dionisiana, a dimostrare se Dionigi fosse o meno cristiano, a scoprire la struttura filosofica dei suoi scritti, a dimostrarne la continuità con la tradizione patristica antecedente e seguente (questo specialmente in ambito ortodosso); soprattutto, ci si è troppo a lungo chiesto chi Dionigi fosse. Ma che egli abbia «spogliato i Greci», secondo il titolo di una monografia recente⁴⁷², e abbia ampiamente attinto ai Padri a lui precedenti, in special modo non a caso proprio ai Cappadoci, è ormai chiaro; resta però da chiarire *perché* l'abbia fatto, in un'epoca in cui l'accento del discorso teologico, nello specifico, portava di preferenza su altre tematiche. Presi dalle pastoie del passato di Dionigi, non ci si è interrogati abbastanza sul suo presente; d'altro canto, si è spesso voluto vedere nel suo *corpus*, senz'altro compatto, un sistema teologico compiuto (e a questo avrà senz'altro

⁴⁷² DILLON-WARE 2007.

contribuito la presenza in esso di dichiarazioni programmatiche in tal senso da parte di Dionigi), domandandosi poi perché certi aspetti fondamentali vengano trascurati o limitati (come la cristologia) a brevi accenni. Ciò che segue vorrebbe costituire un primo sondaggio in direzione di una riconsiderazione dell'opera areopagitica come scrittura militante, fortemente incalzata a prendere posizione nei confronti di certi singoli problemi teologici e filosofici urgenti, del tutto specifici, e quindi non immediatamente interessata a definire una costruzione di pensiero che comprendesse in sé ordinatamente ogni aspetto della teologia: certo però i problemi specifici che preoccupano Dionigi (l'escatologia, la tenuta della compagine ecclesiale) non sono tali da non avere poi ricadute implicite su altri aspetti non direttamente tematizzati, anzitutto sulla dottrina del Cristo. L'interesse esplicito per un sistema teologico pare invece darsi, in Dionigi, solo in prospettiva: una prospettiva, quella degli scritti "non pervenuti", che non pare si sia mai realizzata. A noi resta tra le mani ciò che l'Areopagita scrisse sotto la pressione di questioni particolari, e molto probabilmente anche da questo dipende l'impressione di incompletezza e di sbilanciamento che, pur nella sua stretta coerenza di pensiero, il *corpus* dionisiano ha dato agli studiosi.

Il nostro intento sarebbe dunque di impostare invece la discussione su Dionigi come su un autore la cui inattualità in realtà è soltanto apparente⁴⁷³, cercando di mostrare che, se Dionigi ha mobilitato una problematica teologica cristiana non all'ordine del giorno, e insieme con essa una tradizione non cristiana così imponente, per dimostrare ancora una volta la trascendenza assoluta di Dio, è perché doveva evitare un rischio che alla sua epoca iniziava a profilarsi negli ambienti monastici tra la Siria e la Palestina: quello implicato dall'idea che l'uomo, e tutto il creato con lui, si possano *mescolare* a Dio in unità *indifferenziata*.

Come René Roques ha mostrato in modo inequivocabile – e perciò abbiamo posto in esergo a questa sezione le parole con cui riassumeva il suo punto di vista –, il senso profondo dell'operazione dionisiana risiede nella costituzione di un «monde comme ordre»⁴⁷⁴: ed è proprio lo studioso francese a sottolineare (per primo, a quanto ci risulta, e senza poter dare veramente seguito a questa intuizione fondamentale) che la costruzione dell'«univers dionysien» come ordine poggia su un

⁴⁷³ Non siamo comunque i primi ad avere avuto questa intuizione: in un libro stimolante nei presupposti ma poi, come già dicevamo al capitolo I (n. 50) a nostro avviso del tutto sbagliato nei metodi e nelle conclusioni, già Rosemary Arthur (ARTHUR 2008) ha avvertito acutamente la necessità di non vedere negli scritti dionisiani una *summa* teologica ma un'opera polemica, come rispecchiano il titolo del cap. 5 (p. 141), «Summa or polemic?», e quello stesso della sua monografia, *Pseudo-Dionysius as Polemicist*. Già di R. Arthur è anche l'idea che la polemica sia rivolta contro avversari "origenisti" e di lingua siriana. Lo svolgimento della sua ricerca però si rivela poi inficiato, purtroppo, dal fatto di voler speculare su ambienti e scritti siriani pur con gravi lacune bibliografiche e senza conoscere la lingua, quindi soprattutto senza leggere la traduzione dionisiana di Sergio (questa mancanza la porta all'impossibile conclusione che Sergio sia da identificare con Dionigi stesso!). L'autrice arriva addirittura a considerare il *Libro di Ieroteo* anteriore al *corpus* (in particolare p. 59-61) e dunque a ritenere questo risposta polemica a quello, quando invece le cose stanno senz'altro nel modo opposto – e la lettura della monografia di Pinggéra (PINGGÉRA 2002), o degli articoli di Perczel, sarebbe bastata a correggere la prospettiva. Rimane però la validità dell'intuizione di partenza, che cercheremo adesso di sviluppare su diverse basi.

⁴⁷⁴ Così il titolo del primo capitolo della prima parte in ROQUES 1954, 35-67.

elemento portante assolutamente primario: l'«*unité sans confusion*»⁴⁷⁵, «*règle de l'action divine*»⁴⁷⁶ nei confronti del creato ossia, in breve, regola del rapporto tra Dio e il mondo. I campi semantici fondamentali nella descrizione dionisiana del mondo, ovvero la definizione, l'armonia, la misura, non sono che applicazioni di tale criterio. Come ha poi mostrato Stephen Gersh, che per parte sua dedica alla mescolanza uno dei capitoli del suo libro sulla tradizione pseudo-dionisiana, l'idea dell'unione non confusa, non in quanto principio cristologico (anche se il termine portante è sempre lo stesso: *ἀσύγχυτος*) ma in quanto principio d'ordine ontologico generale, viene a Dionigi dai neoplatonici: già Siriano e Proclo ne avevano fatto ampio uso, quest'ultimo in modo costante allorché si tratta di descrivere la relazione dei Generi e delle specie⁴⁷⁷. Gersh ricorda che un aspetto delle discussioni filosofiche sulla mescolanza «è stata la ripetuta insistenza, da parte dei neoplatonici, sul fatto che le componenti mantengano identità distinte... L'espressione “in modo puro” (*ἀσυχυτως*) diviene per i neoplatonici la maniera usuale per indicare il fatto che i principi spirituali mantengono le loro distinte nature, a prescindere dalle combinazioni in cui essi entrano l'uno con l'altro»⁴⁷⁸. Tant'è che ci si potrebbe domandare se il suo analogo impiego da parte di Dionigi non derivi semplicemente dal fatto di aver utilizzato lo stesso sistema filosofico di Proclo; e la risposta è senz'altro affermativa, ma la domanda da rilanciare è pur sempre quale fosse allora l'interesse di Dionigi in questo tipo di appropriazione. A nostro avviso, l'interesse di Dionigi stava proprio nel fatto che egli avvertì che il tema dell'unità inconfusa (seguiamo in questo la tesi di Beierwaltes) era il pilastro portante per eccellenza del sistema filosofico procliano⁴⁷⁹. Inoltre, non bisogna mai dimenticare che, in tale sistema, Dionigi ha introdotto un'innovazione fondamentale, osservata da Corsini nel suo rivoluzionario saggio del 1962, ovvero la riunificazione delle prime due ipotesi del *Parmenide* platonico (l'Uno che non è - l'Uno che è) nell'unico Dio creatore giudaico-cristiano. Il cosmo ordinato, cioè inconfuso nelle sue componenti, dei neoplatonici sta così ora in una continua dialettica di trascendenza-immanenza con il suo creatore, che contemporaneamente è e non è, per cui la preoccupazione principale dell'autore non è solo il fatto dell'ordine, per lo meno nei DN; ma, in modo almeno altrettanto sentito, il fatto che tale ordine coincida sì con il suo istitutore, ma in una maniera tale che Egli si sottragga sempre a tale coincidenza: con le parole di Corsini, «questa correzione... gli ha permesso di eliminare alla radice

⁴⁷⁵ ROQUES 1954, 58; 67. Due sono i passi citati da Roques a supporto, entrambi contenuti nel nostro dossier: DN IV, 7, 152, 20 e XI, 2, 219, 5.

⁴⁷⁶ ROQUES 1954, 58.

⁴⁷⁷ GERSH 1978, trad. it. 250: a n. 48 sono citati molti passi procliani a riguardo: *Inst. theol.* 154, 10 (particolarmente significativo); *In Parm.* 749, 36-39; 754, 8-10; 767, 7-8; *In Remp.* I, 234, 14-15; *In Tim.* II, 254, 27, etc.

⁴⁷⁸ GERSH 1978, 249-250.

⁴⁷⁹ Nella sua fondamentale monografia su Proclo (BEIERWALTES 1979), lo studioso tedesco affronta il tema dell'ἔνωσις ἀσύγχυτος fin dal primo capitolo, vedendo in esso appunto il cuore stesso della filosofia del diadoco. Ne forniamo un riassunto al principio del punto a, subito sotto.

ogni emanatismo panteistico»⁴⁸⁰. Allora ciò che i DN vogliono costruire, raccogliendo la struttura neoplatonica del cosmo ma coltivandola alla luce di questa innovazione, è l'immagine di un creato sottratto al pericolo del panteismo *nell'atto stesso* con cui viene ordinato: ordine inconfuso e dialettica di trascendenza e immanenza fanno tutt'uno, a scongiurare il pericolo di un panteismo modulato nel tono della confusione indistinta.

Componiamo dunque anzitutto un dossier di passi, dionisiani e non solo, che ci permetta in prima battuta di ricostruire il quadro di questo problema e in seconda battuta di comprendere le motivazioni che hanno spinto Dionigi a configurare con tanta acribia questo particolarissimo tipo di mondo ordinato *in quanto* non confuso bensì, al contrario, definito, e che tale è perché Dio lo permea come principio ordinatore pur senza identificarvisi.

L'aiuto della traduzione siriana di Sergio sarà determinante nella ricerca di tali motivazioni, perché sarà proprio in fonti siriane che potremo individuare la causa del contendere: la dottrina escatologica di Stefano bar Sudaili.

a. *Breve sguardo retrospettivo sulle concezioni neoplatoniche della mescolanza*

i) Fin dallo stoicismo la questione della mescolanza è centrale in rapporto alla cosmologia, in quanto il tipo di mescolanza che aggrega i componenti del mondo fisico determina lo statuto stesso del cosmo. Nel periodo ellenistico e oltre, tuttavia, il problema resta per l'appunto limitato alla fisica. È solo a partire dal neoplatonismo più tardo che il concetto di mescolanza diventa centrale, in senso trasposto, anche per determinare la struttura intrinseca del mondo noetico. A questa trasposizione si ricollega evidentemente l'uso che Dionigi fa della terminologia della mistione. Per affrontare questo problema, attingiamo ampiamente le testimonianze neoplatoniche alla esaustiva esposizione di Jocelyn Groisard sul tema, presentata nella sua tesi dottorale ancora inedita⁴⁸¹. In questa breve sezione, anticiperemo gli sviluppi di quanto seguirà circa Dionigi e il Libro di Ieroteo. Data però l'antiorità cronologica e logica dell'elaborazione neoplatonica di questo tema, abbiamo ritenuto opportuno collocare prima una disamina, per quanto sommaria, delle fonti neoplatoniche.

Il luogo forse più rilevante per orientarsi nella concezione neoplatonica della mescolanza è un passo del commentario di Proclo al *Timeo* platonico, in cui il diadoco accusa severamente Porfirio di non aver fatto distinzione tra mistione a livello fisico e psichico e mistione a livello metafisico; a questa confusione viene contrapposta la spiegazione del maestro Siriano. Il modello del primo mondo non si può infatti applicare al secondo, poiché in quello fisico la mescolanza avviene «secondo confusione delle forme», mentre quando le realtà immateriali si mescolano tra loro, esse mantengono ben distinte le loro identità pur unificandosi per passaggio reciproco dell'una nell'altra.

⁴⁸⁰ CORSINI 1962, 44.

⁴⁸¹ GROISARD 2009, 136-185.

«Nostro padre [Siriano] ha ritenuto opportuno contemplare la mistione dei generi adeguata alle realtà immateriali e incorporee. Essa avviene non per confusione delle specie, né per distruzione reciproca delle potenze, ma risulta per unione e compenetrazione delle une con le altre, mentre esse si conservano. Le distruzioni e le diminuzioni di queste potenze si producono nelle cose materiali, poiché la materia è incapace di preservare in sé stessa le diverse proprietà inconfuse e non mischiate. Proprio della mistione immateriale è che le medesime cose restino unite e distinte, mescolate e non mischiate, mentre della mistione materiale [è proprio] che gli elementi mischiati siano indistinti gli uni dagli altri: infatti la mistione avviene per distruzione reciproca».⁴⁸²

Molto importante in rapporto a Dionigi è che per illustrare la validità di tale distinzione, Proclo proponga l'esempio delle lampade: «le molteplici luci che producono una sola luce restano tuttavia senza confusione»⁴⁸³; esempio che si ritrova in effetti già in Siriano, in un passo conservato del suo commento sulla *Metafisica*, in cui l'unione delle luci di diverse lampade è descritta come compenetrazione contrapposta alla confusione: questo modello è valido proprio grazie all'immaterialità delle luci che rende possibile la compenetrazione, impossibile invece nel caso dei corpi materiali⁴⁸⁴. Come ha scritto Stephen Gersh, il problema che questi filosofi, e Proclo in particolare, si pongono relativamente al mondo immateriale è il seguente: «i Generi partecipano o meno l'uno all'altro? Possono Somiglianza e Dissomiglianza partecipare non solo l'una dell'altra, ma anche gli altri Generi, come Quietè e Movimento? I Generi partecipano solamente l'uno all'altro o anche alle "forme" (εἶδη)? La... argomentazione procliana affronta queste questioni distinguendo diverse tipologie di mescolanza»⁴⁸⁵. Gersh si riferisce qui in particolar modo al commentario al *Parmenide* (774, 29), nel quale Proclo «sembra intendere i Generi Sommi come i generi e le forme come le specie che essi comprendono»⁴⁸⁶. Vi sono due aspetti nella soluzione di questo problema: il primo consiste nella tripartizione delle forme di partecipazione reciproca, a seconda che si tratti di una partecipazione reciproca tra generi coordinati, o di superiori a inferiori, o di inferiori a superiori; il secondo consiste nell'insistenza «sul fatto che le componenti mantengono identità

⁴⁸² *In Tim.* II, 253, 31-254, 10: ὁ <δὲ ἡμέτερος πατήρ> ἡξίου πρέπουσαν τοῖς ἀύλοις καὶ ἀσωμάτοις τὴν μίξιν τῶν γενῶν θεωρεῖν. ἡ δὲ ἐστὶν οὐ κατὰ σύγχυσιν τῶν εἰδῶν οὐδὲ κατὰ σύμφθαρσιν τῶν δυνάμεων, ἀλλ' ἐκείνων σφζομένων καθ' ἑνωσίν τε καὶ τὴν δι' ἀλλήλων χώρησιν: αἱ γὰρ φθοραὶ καὶ αἱ τούτων τῶν δυνάμεων ἐλαττώσεις ἐν τοῖς ἐνύλοις εἰσίν, οὐ δυναμένης τῆς ὕλης τὰς διαφοροὺς ιδιότητας ἀσυγχύτους ἐν ἑαυτῇ καὶ ἀκραιφνεῖς διαφυλάττειν: ἴδιον γὰρ τῆς μὲν ἀύλου μίξεως τὸ ταῦτα καὶ ἠνωμένα καὶ διηρημένα καὶ συγκεκραμένα καὶ ἀμιγῆ διαμένειν, τῆς δὲ ἐνύλου τὸ τὰ μεμιγμένα ἀδιάκριτα ἀπ' ἀλλήλων εἶναι: κατὰ γὰρ σύμφθαρσιν ἡ μίξις.

⁴⁸³ *In Tim.* II, 254, 13-14: τὰ τε γὰρ πολλὰ φῶτα ἐν ποιοῦντα φῶς ὁμῶς ἀσύχυστα διαμένει.

⁴⁸⁴ La questione se la luce fosse o meno un corpo e, in caso positivo, se fosse un corpo materiale o immateriale era disputata: Siriano non sviluppa questo punto, ma suggerisce che anche se si considera la luce come immateriale, essa mantiene comunque l'estensione tridimensionale tipica di un corpo. Proclo ricorda che la luce può avere diversi gradi di materialità.

⁴⁸⁵ GERSH 1978, trad. it. 248-249.

⁴⁸⁶ GERSH 1978, trad. it. 249 n. 42.

distinte»⁴⁸⁷. Ebbene, è proprio a questo fine che la compenetrazione al livello dell'incorporeo viene precisata come una κρᾶσις o σύγκρασις, contrapposta alla σύγχυσις che avviene solo a livello fisico. Certo è questo tipo di distinguo procliano che Dionigi, come vedremo, avrà in mente per poter distinguere l'unione-mescolanza di Evagrio, male interpretata da Stefano, da quella confusione che Filosseno l'aveva accusata di essere.

Più arduo resta motivare la necessità dionisiana, come studieremo, di introdurre un secondo tipo di mescolanza negativa, quella espressa dall'aggettivo ἀμιγής, la cui traduzione siriana sarà così importante nelle rivendicazioni dottrinali di "Ieroteo". Questo tipo di mistione è espresso infatti tramite una radice che, in greco, non aveva in sé stessa una tradizione negativa: negli stoici, μίξις non è che un termine più generico per indicare la mescolanza, ed è piuttosto κρᾶσις che assume un carattere tecnico; tuttavia, non è tanto alla forma positiva della radice che bisogna guardare nella tradizione neoplatonica per comprendere cosa abbia in mente Dionigi, ma proprio alla forma aggettivale negativa, che ricorre in Siriano, Proclo e Damascio a indicare la condizione inconfusa della coesistenza degli enti, che mantengono intatte le proprietà individuali. Addirittura, come osserveremo, il termine μίξις è avvertito come talmente generico da poter essere qualificato dalla sua stessa negazione, come nell'ultimo passo procliano che forniamo. Ciò dimostra a nostro avviso che nella terminologia tecnica di Dionigi non si ha tanto una polarità κρᾶσις - μίξις (mentre nella traduzione siriana si darà davvero opposizione di due mescolanze) bensì una coincidenza concettuale κρᾶσις = ἀμιγής/ἀσύγχυτος (dove spesso anzi ἀμιγής e ἀσύγχυτος sembrano coincidere come sinonimi) ereditata senza innovazioni sostanziali dai predecessori neoplatonici.

In Siriano, per esempio,

«l'alterità distingue gli enti non secondo il luogo ma secondo l'essenza, e li moltiplica e fa sì che essi non siano identici gli uni agli altri, ma al contrario che preservino ciascuno la purezza della sua proprietà e la costituzione non mischiata e immacolata»⁴⁸⁸

In Proclo, spesso, il termine ἀμιγής ricorre a indicare il fatto che i livelli superiori dell'essere restano immacolati da ogni contaminazione con quelli inferiori, tant'è che nella maggior parte dei casi l'aggettivo è attribuito di καθαρότης; ciò tuttavia è vero soprattutto per la *Teologia Platonica*; troviamo invece passi più vicini alla concezione dionisiana nel commentario al *Timeo*, che ci porta diverse volte a sentire l'eco delle formulazioni dionisiane sulla giustizia, la salvezza e la pace nei

⁴⁸⁷ GERSH 1978, trad. it. 249.

⁴⁸⁸ *In Met.* 171, 29-32: ἡ δὲ ἑτερότης δίιστησιν οὐ τόπω, κατ' οὐσίαν δὲ τὰ ὄντα, καὶ πληθύνει καὶ ποιεῖ μὴ εἶναι θάτερα τοῖς ἑτέροις ταῦτά, σώζειν δὲ ἕκαστα τῆς ἑαυτῶν ιδιότητος τὴν καθαρότητα καὶ τὴν ἀμιγῆ καὶ ἄχραντον κατάστασιν.

capitoli VIII e XI di DN (per alcune scelte di traduzione ci siamo basati sulla versione di Festugière):

«chiamò [scil. il sacerdote] buon temperamento questa buona combinazione, poiché molte potenze stanno dentro a ogni parte: fisiche e psichiche, demoniche e angeliche; ma tutte le unifica e tempera, avendole unite tutte senza mistione, l'enade del dio che a ciascuna è toccato»⁴⁸⁹.

Si osserva in effetti che l'unione delle potenze si configura proprio come risultato di un atto di σύγκρασις che, in quanto tale, si presenta ἀμιγής, con un procedimento del tutto analogo al consueto argomentare dionisiano a tale riguardo;

« ma dagli [enti] secondi e partecipi [agli intelligibili] noi deduciamo la loro natura inconfusa. Donde viene infatti la loro distinzione se non dalla purezza non mischiata di coloro che li producono? Infatti, [cause] confuse tra loro sono istitutrici di altri [enti che sono a loro volta] di tal fatta»⁴⁹⁰.

Come si vede, la forte analogia – quasi una sinonimia, di fatto – tra mancanza di mistione e inconfusione è chiaramente affermata; tale coincidenza dei due concetti è ancora più chiara in un terzo passaggio:

«in un modo l'intelletto divino è detto comprensivo delle specie, in un altro degli intelletti particolari; ciascuno di questi è in sé compiutamente tutte le cose, mentre ciascuna di quelle è unita alle altre specie ma non è tutte le cose: ciascuna infatti è sé stessa, poiché preserva non mischiata e inconfusa la sua proprietà»⁴⁹¹.

In un altro passaggio, discutendo la natura dell'Altro in rapporto al problema, posto da Platone, della difficoltà che il Demiurgo incontra nel «mischiarla», Proclo presenta ancora una volta ἀμιγής e ἀσύγχυτος come due caratteristiche strettamente legate: inoltre egli indica chiaramente il legame tra il concetto di unione e quello di non mistione, analogamente a quanto leggiamo in Dionigi:

«Essa [scil. la natura dell'Altro] è difficile da mischiare non perché ha questa caratteristica né come accidente né per deviazione, bensì perché la possiede come essenza e causa dell'alterità e della sussistenza inconfusa delle specie e della loro semplicità non mischiata. Avendo tale facoltà, è in qualche modo opposta sia al Medesimo che all'Essenza: al Medesimo perché esso è causa di

⁴⁸⁹ *In Tim.* I,163, 11-15: τὴν μὲν οὖν εὐαρμοστίαν ταύτην εὐκράσιαν ἐκάλεσεν, ἐπειδὴ πολλαὶ μὲν ἐκάστη μερίδι δυνάμεις ἔνεισιν φυσικαὶ καὶ ψυχικαί, δαιμόνιοι καὶ ἀγγελικαί, πάσας δὲ αὐτάς ἐνίζει καὶ συγκίρνησιν ἀμιγῶς ἐνώσασα πάσας ἢ ἐνὰς τοῦ λαχόντος ἐκάστην θεοῦ.

⁴⁹⁰ *In Tim.* I,431.5-9: ἐκ δὲ τῶν δευτέρων καὶ τῶν μετεχόντων τὴν ἀσύγχυτον αὐτῶν συλλογιζόμεθα φύσιν: πόθεν γὰρ ἢ τούτων διάκρισις ἢ κατὰ τὴν τῶν ποιούντων ἀμιγῆ καθαρότητα; τὰ γὰρ συγκεχυμένα μετ' ἀλλήλων τοιούτων ἄλλων ἐστὶν ὑποστατικά.

⁴⁹¹ *In Tim.* I,432, 7-12: ἄλλως γὰρ ὁ θεῖος νοῦς λέγεται περιεκτικὸς τῶν εἰδῶν, ἄλλως τῶν μερικῶν νόων: τούτων μὲν γὰρ ἕκαστος πάντα ἐστὶν αὐτοτελῶς, ἐκείνων δὲ ἕκαστον ἦνεται μὲν τοῖς ἄλλοις εἶδεσιν, πάντα δὲ οὐκ ἔστιν: αὐτὸ γὰρ ἕκαστόν ἐστι τὴν οἰκείαν ιδιότητα σφῆζον ἀμιγῆ καὶ ἀσύγχυτον.

unione, di comunione, di coerenza, mentre essa lo è di distinzione, di non mistione e di alterità; all'Essenza perché questa è l'essere, quella [la natura dell'Altro] invece il non essere, come è dimostrato nel Sofista»⁴⁹²

Infine, nel luogo cruciale già tradotto sopra, Proclo pone limpidamente la contrapposizione di cui si parlava (affermando di riprenderla da Siriano) tra mescolanza immateriale e mescolanza materiale. Ripetiamo dunque ora la traduzione del passo, per focalizzarlo secondo una nuova prospettiva più ricca e completa, che ci permette di ritrovare tutti gli abbinamenti concettuali che Dionigi recupererà tali e quali: 1) si tratta di una *unione* che non avviene per *confusione*; 2) e peculiare di tale unione è che le specie siano unite ma distinte (quanto alle loro proprietà) poiché si mescolano (συγκεκραμένα) ma non si mischiano (ἀμιγῆ), restando così 3) inconfuse (ἀσυγχύτους) e non mischiate (ἀκραιφνεῖς), a ennesima conferma della stretta analogia tra ἀσύγχυτος e ἀμιγής.

«Nostro padre [Siriano] ha ritenuto opportuno contemplare la mistione dei generi adeguata alle realtà immateriali e incorporee. Essa avviene non per confusione delle specie, né per distruzione reciproca delle potenze, ma risulta per unione e compenetrazione delle une con le altre, mentre esse si conservano. Le distruzioni e le diminuzioni di queste potenze si producono nelle cose materiali, poiché la materia è incapace di preservare in sé stessa le diverse proprietà inconfuse e non mischiate. Proprio della mistione immateriale è che le medesime cose restino unite e distinte, mescolate e non mischiate, mentre della mistione materiale [è proprio] che gli elementi mischiati siano indistinti gli uni dagli altri: infatti la mistione avviene per distruzione reciproca».

Se ne conclude chiaramente che il modello introdotto da Dionigi per rompere il legame creato da Stefano tra ἔνωσις e σύγχυσις è proprio quello neoplatonico, e in particolare procliano, della mescolanza (κράσις) non mischiata (ἀμιγῆς) tra i generi e tra le specie, così come è esposto soprattutto nel commentario al *Timeo*. Ripetiamo a tale proposito le parole di Gersh, che aveva osservato: «l'espressione "in modo puro" (ἀσυγχύτως) diviene per i neoplatonici la maniera usuale per indicare il fatto che i principi spirituali mantengono le loro distinte nature, a prescindere dalle combinazioni in cui essi entrano uno con l'altro»⁴⁹³.

ii) Ora però, come anticipato in nota poco sopra, è di grande importanza soprattutto interrogarsi sul significato complessivo di questo modo di trattare la mescolanza nel tardo neoplatonismo. Secondo

⁴⁹² In *Tim.* II,158,25-159,14: δύσμικτος οὖν ἐστὶν οὐχὶ συμβεβηκὸς τοῦτο ἔχουσα οὔτε κατὰ παρατροπήν, ἀλλ' οὐσίαν ἔχουσα καὶ θατερότητος αἰτίαν καὶ τῆς ἀσυγχύτου τῶν εἰδῶν ὑποστάσεως καὶ τῆς ἀμιγῶς ἀπλότητος, καὶ τοιαύτην ἔχουσα τὴν δύναμιν ὑπεναντία πῶς ἐστὶ καὶ πρὸς τὸ ταυτὸν καὶ πρὸς τὴν οὐσίαν, πρὸς μὲν τὸ ταυτὸ, διότι τὸ μὲν ἐνώσεως καὶ κοινωνίας καὶ συνοχῆς αἰτίον, ἢ δὲ διακρίσεως καὶ ἀμιξίας καὶ θατερότητος, πρὸς δὲ τὴν οὐσίαν, διότι ἢ μὲν τὸ ὄν ἐστὶν, ἢ δὲ τὸ μὴ ὄν, ὡς ἐν <Σοφιστῆ> δέδεικται.

⁴⁹³ GERSH 1978, trad. it. 250.

l'approfondita analisi di Beierwaltes, l'approccio al tema dell' ἔνωσις ἀσύγχυτος è uno degli assi portanti, se non l'asse portante, del sistema di Proclo: essendo questo un sistema retto dalla triade, il primo problema da porsi in ordine a quest'ultima è, come recita il titolo del primo capitolo della monografia dello studioso, in cosa risieda «l'essenza della triade come unità dialettica». Ovvero, come si possa dare in un'organizzazione triadica della realtà (ossia una realtà in cui lo schema triadico non è «uno “schema” di classificazione esteriore dell'essere... ma è l'elemento costitutivo di ogni realtà esistente»⁴⁹⁴) una «via di mezzo tra un annullamento assoluto degli elementi nell'unificazione (ἔνωσις) e un loro irrelazionato differenziarsi»⁴⁹⁵. La risposta di Beierwaltes è che tale essenza sta nella κοινωμία, che si realizza concretamente come partecipazione, soluzione che si ritrova poi immutata in Dionigi: «la partecipazione mostra l'unità non in quanto immediata, ma piuttosto in quanto relazionale e mediata. Il momento che opera la mediazione in codesta unità e che allo stesso tempo custodisce anche la differenziazione è la metessi (μέθεξις)»⁴⁹⁶. Citando un passo del commentario al Parmenide, Beierwaltes fornisce la formulazione forse più pregnante di questa colonna concettuale: si tratta della «unità nella differenziazione dell'unificato»⁴⁹⁷, per cui le componenti di ogni triade «si compenetrano senza confondersi e si distinguono l'una dall'altra senza separarsi»⁴⁹⁸.

È qui verosimilmente la chiave delle ragioni che spinsero Dionigi ad applicare, da una parte, lo schema ontologico procliano, dall'altra però ripensandolo profondamente, come ha visto Corsini, o trascurandone tanti aspetti di dettaglio: l'Areopagita era interessato al fondamento metafisico del sistema, perché esso era, possiamo dire, la forma stessa anche del suo proprio pensiero, ma non al sistema in sé, talché egli non intese scientemente neoplatonizzare il pensiero teologico cristiano (come si è troppo a lungo pensato, facendone addirittura lo scopo del *corpus*, o rovesciando la prospettiva e vedendo in quest'ultimo un cavallo di troia portato da un neoplatonico pagano dentro al cristianesimo, in modo da garantire la sopravvivenza a una filosofia morente), portandolo ad essere più radicalmente platonico che in qualsiasi epoca precedente; Dionigi, più semplicemente ma anche più radicalmente, doveva essere qualcuno che aveva già sempre pensato questo pensiero cristiano in modo neoplatonico, divenendo quindi l'avversario ideale da metter in gioco nel momento in cui si presentò un problema come quello dell'escatologia panteista di Stefano bar Sudaili: perché nel fondamento metafisico del pensiero procliano si trovava già un principio ontologico che avrebbe immunizzato la dottrina cristiana “ortodossa” dai pericoli del panteismo e

⁴⁹⁴ BEIERWALTES 1979, trad. it. 71.

⁴⁹⁵ BEIERWALTES 1979, trad. it. 80.

⁴⁹⁶ BEIERWALTES 1979, trad. it. 81.

⁴⁹⁷ BEIERWALTES 1979, trad. it. 88.

⁴⁹⁸ Proclo, *In Parm.* 757, 7sg: τὸ καὶ χωρεῖν δι' ἀλλήλων ἀσυχύτως καὶ διακεκρίσθαι ἀπ' ἀλλήλων ἀδιακρίτως.

della confusione, come si diceva sopra, essendo questa infatti una preoccupazione fondante anche del neoplatonismo di Proclo. Dunque ciò non avvenne in modo artificiale ed estrinseco, poiché una tale operazione, in quanto tocca il cuore stesso del neoplatonismo, in particolare procliano, e non un suo elemento qualsiasi, poteva essere realizzata solo da chi come Dionigi, lo ribadiamo, già pensasse *dentro* al linguaggio di quel pensiero: soltanto pensando in esso, infatti, era possibile, organicamente, avere intuizione del suo principio portante. In quanto Dionigi pensa dentro al neoplatonismo, egli porta nei propri scritti inestricabilmente l'intuizione del fondamento metafisico della triade *insieme con* il linguaggio del neoplatonismo in generale: non si limita ad impadronirsi di un concetto e scagliarlo contro i nemici; anche nella prospettiva che stiamo proponendo, il neoplatonismo di Dionigi rimane qualcosa di realmente radicato nel suo modo di pensare. È questo il motivo, riteniamo, per cui quello di Dionigi è un cristianesimo neoplatonico, piuttosto che un (neo)«platonismo cristiano» come ancora Lilla l'ha definito nel titolo della sua recente raccolta di saggi⁴⁹⁹ (e ci si scusi la sottigliezza della distinzione, solo apparente): un cristianesimo che viene pensato dentro il neoplatonismo in quanto è pensato dentro il fondamento di quest'ultimo, e non viceversa. Tutto ciò spiega anche perché poi, così come gli mancano componenti fondamentali, la cristologia *in primis*, di una teologia cristiana che gli studiosi pretenderebbero sistematica, a Dionigi manchino tutti gli sviluppi più sottili del pensiero sistematico di Proclo, tanto che lo si è accusato di non essere che un rozzo compilatore di tale pensiero e della precedente teologia patristica. Semplicemente, l'Areopagita aveva un fine ben preciso, come speriamo di mostrare, e lo perseguì opponendo ai suoi avversari un ripensamento delle questioni in gioco tale da dar loro una forma metafisica che egli aveva trovato ottimale per contrastare il "pericolo". Se è vero che tali questioni rappresentano la tematica stessa e il fine della sua opera, quanto meno di DN, non si vede perché al di fuori di tali questioni Dionigi debba essere obbligato dalla precomprensione moderna a nutrire un interesse sistematico: altri temi, sia teologici che filosofici, non sono trascurati in quanto tali, ma perché non rientrano nella sfera d'interesse che l'opera si è data.

b. *La testimonianza della versione siriana dei DN*

Dopo aver osservato tali presupposti, non stupisce dunque che la gran parte dei nomi divini che il trattato evoca contribuisca, quantunque essi si trovino per la maggior parte anche o soltanto nelle Scritture, spesso anzi come titoli cristologici, a creare attraverso il loro sviluppo platonizzante non una cristologia o una soteriologia bensì un'immagine di stabilità, ordine e armonia del creato tramite una prospettiva antipanteistica del rapporto tra quest'ultimo e il Creatore, e della relazione delle creature tra loro.

⁴⁹⁹ LILLA 2005.

Sembra, anzi, che tutto DN converga su un momento centrale in cui la processione cosmica raggiunge uno stadio di equilibrio dinamico, nel quale i temi della mescolanza inconfusa e della distinzione, ovunque presenti, diventano però predominanti, così come lo sono d'altronde all'inizio dell'opera, nel capitolo II, riguardante il polo opposto della processione pienamente dispiegata, ossia Dio come $\mu\omicron\nu\eta$, considerato nella sua assoluta trascendenza. A tale proposito è doveroso richiamare una monografia recente, dovuta allo studioso tedesco (ma formatosi negli Stati Uniti) Christian Schaefer, e soffermarvisi un poco. Questo lavoro è utile ai nostri fini poiché ha messo in evidenza un aspetto della struttura del trattato che era sfuggito ad autorevoli studiosi come von Ivanka⁵⁰⁰ e von Balthasar, che pure avevano proposto degli schemi interpretativi dell'architettura di DN. Più che vedere in essa una bipartizione corrispondente alla fase della $\pi\rho\omicron\omicron\delta\omicron\varsigma$ (capp. IV-VII) e della $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\rho\omicron\phi\eta$ (capp. VIII-XI), per concludere con un momento di descrizione dei teonimi della perfetta trascendenza (capp. XII-XIII), come aveva proposto von Balthasar⁵⁰¹, Schaefer, pur mantenendosi fedele a quest'ultima intuizione (piuttosto che alle proposte di von Ivanka, più artificiose e già più volte nel tempo fatte oggetto di critiche), la rimodella proponendo acutamente di tripartire il testo, vedendo piuttosto nei primi due capitoli, specie il secondo, uno studio della $\mu\omicron\nu\eta$ come trascendenza; nei capp. IV-VII, come von Balthasar, una descrizione di Dio in rapporto alla fase della processione; ma poi, e in questo egli porta la maggiore innovazione, nei capitoli VIII-XI vede una fase di «abiding or halt of procession»⁵⁰², di «dimora» della processione in uno stato di equilibrio. Infine, gli ultimi due capitoli descriverebbero non la trascendenza compiuta, ma Dio in rapporto all' $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\rho\omicron\phi\eta$, alla conversione, delle creature. Al centro del trattato starebbe dunque una fase di paradossale «stand-still» in cui ogni ente è confinato entro i ben definiti limiti del suo essere, ma è anche dinamicamente in relazione con gli altri, una relazione che nel rispetto del reciproco $\acute{\iota}\delta\iota\omicron\nu$ assegnato a ciascuno da Dio si configura come inconfusa armonia. Non a caso, la Giustizia (concetto sul quale Schaefer si sofferma lungamente⁵⁰³), la Salvezza, la Redenzione, titoli cristologici, e in rapporto ad essi anche il «tutto in tutto» paolino, vengono messi in gioco proprio in questa fase della trattazione, facendone significativamente denominazioni cosmologiche, come vedremo anche in seguito: sì da porre sotto il segno dell'equilibrio ordinato termini e temi tradizionalmente rischiosi in senso escatologico. Dietro a questa proposta di reinterpretazione strutturale c'è, come è evidente, un sottile ma decisivo cambiamento di prospettiva rispetto alla tradizionale lettura di DN come trattato «teologico». Se invece di leggere tutto il trattato *ex parte Dei* lo si legge, a partire dalla digressione sul male nel cap. IV in poi, *ex parte rerum*, si osserva che

⁵⁰⁰ VON IVANKA 1964.

⁵⁰¹ VON BALTHASAR 1962, trad. it. 136-145.

⁵⁰² SCHAEFER 2006, 179 (schema della struttura).

⁵⁰³ SCHAEFER 2006, 94-111.

ܟܘܢܟܐ
ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ

Per coloro che rettamente ascoltano le parole divine, alla medesima potenza è attribuita dai santi che parlano di Dio la denominazione di carità e di amore, secondo la capacità delle parole sante. E ciò è proprio di una potenza - unificante, compositiva, mescolante in modo eminente nel Bello e Bene - che esiste prima di tutto a motivo del Bello e Bene e ancora è donata dal Bello e Bene, a motivo del Bello e Bene e mantiene tutti coloro che appartengono a un solo ordine secondo una mistione comune

13) DN IV, 15, 161, 1-2: Τὸν ἔρωτα, εἴτε θεῖον εἴτε ἀγγελικὸν εἴτε νοερὸν εἴτε ψυχικὸν εἴτε φυσικὸν εἶπομεν, ἐνωτικὴν τινὰ καὶ συγκρατικὴν ἐννοήσωμεν δύναμιν

Syr 18va:

ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ
ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ
ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ
ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ

L'amore di cui parliamo, sia divino sia angelico, sia spirituale sia dell'anima sia naturale, è necessario che pensiamo che sia una potenza unitrice e mescolatrice

14) DN IV, 17, 162, 1-2: Ἄγε δὴ καὶ ταύτας πάλιν εἰς ἓν συναγαγόντες εἶπωμεν, ὅτι μία τις ἔστιν ἀπλή δύναμις ἡ αὐτοκίνητικὴ πρὸς ἐνωτικὴν τινὰ κρᾶσιν

Syr. 18vb:

ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ
ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ

«Vieni», dice, «raccolgiamo ancora tutti gli amori in uno solo e diciamo: una soltanto è la potenza semplice che muove da sé verso la mescolanza unificante...».

15) DN IV, 21, 169, 7: Εἶπερ εἶη τι καὶ αὐτῷ τὸ ἐνοχλοῦν, ἔπειτα ἔσται πάντα ἄτακτα καὶ ἀεὶ μαχόμενα.

Syr 22rb:

ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ
ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ

se [cioè concediamo che] esista qualcosa che impedisce anche Lui; troviamo poi anche tutti gli esseri divenuti nella confusione, e a combattere sempre gli uni contro gli altri

16) DN IV, 28, 175, 1sg.: Ὡστε οὐκ ἐξ ὕλης ἐν ψυχαῖς τὸ κακόν, ἀλλ' ἐξ ἀτάκτου καὶ πλημμελοῦς κινήσεως

Sy25rb:

ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ
ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ

Allora non è a partire dalla materia che esiste il male nelle anime, bensì a partire da qualche movimento deviante e confuso che esiste in esse.

17) DN IV, 31, 176, 11: ἀδυναμία καὶ ἀσθένεια καὶ μίξις τῶν ἀνομοίων ἀσύμμετρος.

Syr 26ra:

ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ
ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ ܟܘܢܟܐ

Ma debolezza, indebolimento e mistione confusa delle cose che non si assomigliano.

18) DN IV, 32, 177, 11 e 13: ἄτακτον
Syr. 26va: ܟܘܢܟܐ

concetti e il loro reciproco definirsi. Gli esempi 1 e 2 chiariscono anzitutto che in Dio esiste una divisione (la «distinzione che si addice alla divinità», es. 1) che non dev'essere confusa («non bisogna... confondere quelle distinte», es. 2). Ora, ciò che meglio si delinea negli esempi seguenti è che la distinzione priva di confusione, in Dio, coincide con l'unione intratrinitaria: «C'è però nel discorso divino... anche una distinzione, non [consistente] solo [in] ciò che ho detto, [cioè] che ciascuna delle ipostasi dell'essenza esiste in essa unione che è senza mistione e senza confusione, ma anche [nel] fatto che le [caratteristiche] che sono [proprie] dell'essenza dell'eccellenza della divinità... non si convertono una nell'altra», es. 7. Le ipostasi dunque e i loro *idiomata*, in Dio, sono contemporaneamente uniti e distinti in quanto il tipo di unione che li caratterizza non è una unione confusa. C'è un termine, o meglio una radice precisa in siriano, per definire tale tipo di unione: ܢܘܨܐ, corrispondente al campo semantico del greco κρῶσις, altrettanto tecnico nel definire l'unione inconfusa. Essa compare all'esempio 4: «le loro luci... sono tutte mescolate una insieme all'altra senza confusione»; e ancora all'esempio 6 (anche se in questo caso riferito agli angeli: ciò che conta è però che si tratti di una mescolanza che viene definita per contrasto alla confusione): «... la quale [unione] possiedono anche, *in modo mescolato senza confusione...*». Evidentemente con tutto ciò Dionigi non dice alcunché di nuovo sul piano dei contenuti in fatto di dottrina trinitaria; quello che ci interessa qui è piuttosto la focalizzazione linguistica sul concetto di confusione (e di mistione, ma a questo daremo sviluppo più oltre), contrapposto per di più a un tipo di mescolanza che, essendo inconfusa, viene a coincidere di fatto con l'unione (vedi appunto l'esempio 6). Ma la problematica della mescolanza si chiarirà pienamente solo studiando il terzo gruppo di testimonianze da noi raccolte, in cui diverrà predominante fino a fornire una chiave di lettura per tutto il trattato.

Per ora invece è fondamentale notare che la lettura del testo di Sergio, rendendoci possibile osservare come le idee portanti dionisiane suonino in veste siriana, finisce per evocare irresistibilmente un particolare confronto intrecciato con due testi, controversi se mai altri, della letteratura siriana: non altrove infatti, in quest'ultima, il tema della confusione viene sollevato, e trattato d'altronde in maniera tanto sconcertante da arrivare a toccare la vita intradivina, se non nella *Lettera* di Filosseno di Mabbug ai due presbiteri Abramo e Oreste e nell'ultimo capitolo del *Libro di Ieroteo* (V, 2: segue in realtà un altro capitolo ma composto di brevi e lacunose sentenze). Come si farà anche in séguito, bisognerà ora fare necessariamente *epoché* dell'effettivo rapporto cronologico tra i due testi, quello di Dionigi e quello di "Ieroteo", per poter più agevolmente studiare il rapporto concettuale tra i due. Leggiamo i passaggi fondamentali del breve capitolo del *Libro*:

confusione in Dio, stia predisponendo una difesa contro un pericolo che anche Filosseno dimostra di avvertire, quando afferma: «si darà dunque una confusione (ܟܠܠܘܬܐ)». Osserviamo come la terminologia presente nella traduzione siriana di Dionigi trovi un rispecchiamento preciso nel testo di “Ieroteo”: in entrambi si parla della distinzione, espressa in entrambi i testi dal medesimo termine ܟܠܠܘܬܐ, in rapporto all’unificazione assoluta di tutto, *comprese le tre Persone*: «sono disfatte le distinzioni (ܟܠܠܘܬܐ) del basso. Tutto diviene una cosa sola. Dio infatti passa, Cristo sarà dissolto, lo Spirito, a sua volta, non sarà più chiamato Spirito». In Stefano bar Sudaili la sequenza concettuale (dalla unione completa delle creature col creatore all’abolizione delle Persone) è la stessa, come scrive Filosseno: «se infatti... il Creatore e le creature dell’universo... diverranno una sola natura e ipostasi, come possono le ipostasi connaturali non divenire di necessità una sola ipostasi?» Nel Dionigi siriano il riscontro più immediato viene dall’esempio 3, dove ritroviamo il dispiegamento di tutti i termini-chiave letti nei due stralci or ora citati, ma organizzati a formare un quadro nettamente opposto: troviamo l’unione (ܟܠܠܘܬܐ ܕܥܡܐܘܢܐ), presente sia in “Ieroteo” (ܟܠܠܘܬܐ, quindi lo stesso verbo ugualmente coniugato) che in Stefano (ܟܠܠܘܬܐ): ma laddove in questi ultimi essa è unione di tutto, Dio compreso, in una sola natura indistinta, la sua caratteristica fondamentale nell’esempio dionisiano, al contrario, è che per quanto riguarda Dio nella sua trascendenza, essa è sì unione ma anzitutto «al di sopra di ogni unione» (ܟܠܠܘܬܐ ܕܥܡܐܘܢܐ ܕܥܠܐ ܕܟܠܠܘܬܐ) e poi soprattutto «è unita... senza essere confusa (ܟܠܠܘܬܐ) in nulla». Quindi la permanenza della unione intradivina viene preservata, da una parte, dal metodo della negazione “per eccellenza”, e dall’altra dall’esclusione del concetto di confusione, ossia proprio quello che, in rapporto all’unione sovraperonale in Dio, Filosseno aveva evocato. Come si è detto analizzando gli altri esempi dionisiani, è proprio il concetto di distinzione-ܟܠܠܘܬܐ quello che, restando operante in Dionigi, garantisce a questa unione delle Persone divine di restare tale pur non essendo confusa, mentre in “Ieroteo”, l’essere uno di tutto, e quindi anche di Dio, viene raggiunto proprio «disfacendo le ܟܠܠܘܬܐ del basso»; come altrove il *Libro* dice nel modo più chiaro, «passa l’ordine della distinzione (ܟܠܠܘܬܐ ܕܥܡܐܘܢܐ)»⁵¹². Ci sembra infine che collegare nello stesso passo, come Dionigi fa in questo esempio 3, l’unione delle ipostasi-ܟܠܠܘܬܐ all’assenza della confusione da tale unione non possa non costituire un imponente richiamo al passo sopra riportato di Filosseno, ove gli stessi concetti sono legati tra loro, tanto da sembrare addirittura una risposta alla sollecitazione che quel passo voleva rappresentare. Come nello Stefano di Filosseno l’unità del tutto dissolve le ipostasi generando una confusione, così in Dionigi le ipostasi si uniscono sì, ma secondo una trascendenza e una distinzione tali che la confusione viene ora evitata: sembra trattarsi davvero di “sequenze” concettuali diametralmente opposte.

⁵¹² *Lib Hier.* IV, 19, Marsh 107*/119.

e. *Equilibrio creaturale*

Passiamo ora al più nutrito gruppo di testimonianze, l'ultimo, che riguarda l'unione, la distinzione e la confusione nel rapporto delle creature tra loro; il lessico della mescolanza, qui, diventa nodale. Localizzando le ricorrenze dei passi che ne fanno parte, osserviamo che essi si concentrano proprio nell'VIII e nell'XI capitolo, con alcune importanti ricorrenze anche nei capitoli IV e V. Seguendo l'ipotesi sopra enunciata di Schaefer sulla struttura di DN, la prima osservazione riguarda il carattere strategico di queste collocazioni: con il capitolo VIII si entra infatti in quella che lo studioso ha chiamato la manenza della processione, ovvero il punto diametralmente opposto alla manenza divina, nel corso del processo di effusione creatrice della divinità. In questa seconda manenza, il cosmo creato riposa nella propria misurata struttura. Il capitolo XI rappresenta invece il culmine di questa fase e il punto di rilancio della conversione di tutti gli esseri al divino. In questi due snodi, Dionigi si premura di ribadire con insistenza che il cosmo generato dalla processione divina è un tutto armoniosamente ordinato, e che questo ordine si identifica *tout court* con l'assenza di confusione. D'altronde, il Dio trascendente del capitolo II può essere visto, simmetricamente, come l'origine impartecipabile di questo processo: come a dire che Dio è inconfuso nel principio trascendente ma anche nel massimo grado dell'effusione immanente. Questi due aspetti sono inseparabili, poiché grazie alla summenzionata innovazione introdotta da Dionigi nella metafisica neoplatonica con la coincidenza delle prime due ipotesi del Parmenide, *si tratta sempre dello stesso Dio*: e così, laddove in Stefano l'unione di tutto a Dio sconvolge l'ordine interiore della divinità stessa portando l'unità universale, qui all'opposto l'inconfusione divina si riflette positivamente sull'inconfusione mondana. E in effetti, a introdurre la discussione di questo gruppo, possiamo citare ancora l'esempio 9 del nostro dossier, che stabilisce la simultaneità dell'assenza di confusione da Dio in sé e dal suo rapporto con le creature: «esiste senza divisione un unico Dio principio degli dèi e più alto degli dèi (ecco appunto l'«unico Dio» che si contrappone agli «dèi» del neoplatonismo con cui la polemica è qui implicita) che è unito (وحدان) a loro che sono distinti (مختلفين), e non molteplice né mischiato con sé stesso né con altri».

f. *Analisi concettuale*

Passando ora all'analisi degli esempi, se ne ricavano due perni concettuali:

1. La confusione (σύγχυσις in greco, ricorrente per lo più nella forma negativa dell'aggettivo/avverbio ἀσύγχυτος/ως) è resa da Sergio tramite il termine **مختلج**: esso si accompagna per lo più a un altro termine, **مختلج**, identificata come un tipo di mescolanza in cui l'identità individuale dei componenti va perduta, e denotata in greco da derivati negativi della radice di μίξις: Dionigi la assimila alla confusione stessa. Si crea cioè un'equazione costante

mescolare e l'unificare; ancora più esplicito il passo 14 in cui la «mescolanza (مischung)» è essa stessa definita «unificante (unifying)».

Un'altra osservazione è della massima importanza: coerentemente con lo schema di Schaefer, in questi ultimi esempi tratti dal cap. IV (il primo della *πρόοδος*) abbiamo visto all'opera la Bontà divina che, come Amore, crea l'unione-mescolanza; nei passi precedenti invece vedevamo la Giustizia e la Pace che, una volta creata tale unione nel corso della processione, la preservano, dando luogo alla fase dell'equilibrio del creato. Ma in entrambi i casi è evidente che i nomi vengono in ogni caso ordinati al tema dell'ordine cosmico. In effetti, come si è già detto aprendo questa sezione, tutto ciò rispecchia l'aspetto più controverso (per un testo, quale è DN, scritto all'inizio del VI secolo) del trattamento dionisiano del concetto di *ἔνωσις ἀσύγχυτος*: ossia che esso è privo di connotazione cristologica – laddove invece, per fare un esempio significativo di parte miafisita, si deve ricordare l'utilizzo di questa formula da parte di Severo per definire il modo dell'unione in Cristo⁵¹³. Mette conto a questo punto di ricordare le limpide parole di Eugenio Corsini sull'estraneità del concetto a ogni implicazione cristologica, in Dionigi, quale aspetto specifico di una tendenza generale molto evidente in DN: «i “nomi” sviluppati in questo capitolo [l'ottavo], come del resto anche altri nomi sviluppati in precedenza, si fanno particolarmente notare per la loro stretta connessione con la speculazione cristologica neotestamentaria e patristica. Va aggiunto subito però che Dionigi prescinde in modo quasi assoluto dal loro valore soteriologico o morale per elaborarli esclusivamente in senso metafisico-ontologico o cosmico, così come li trovava nella sistemazione del neoplatonismo e in particolare di Proclo... in Dionigi... la giustizia diventa fondamento dell'ordine gerarchico universale»⁵¹⁴. Corsini ricorda anche come in Gregorio di Nissa si possa osservare talora una tendenza già operante a fare dei nomi di Cristo qualcosa che esula dall'ambito soltanto cristologico; ma lo studioso nota giustamente che Gregorio mancava ancora dei mezzi dialettici (ovvero la riunione delle prime due ipotesi del *Parmenide*) che più tardi avrebbero permesso a Dionigi di evitare ogni ombra di panteismo dal suo linguaggio: ché anzi, ciò che in Gregorio era un'intuizione, in Dionigi si trasforma in operazione programmatica. La nostra analisi ci sta conducendo a vedere che cosa soggiaccia a questo slittamento del valore dei Nomi, che sottraendoli alla loro connotazione soteriologica e quindi escatologica, li orienta invece alla creazione e al mantenimento dell'ordine. Ciò però non implica che il loro valore cristologico venga meno: esso resta, pur nella novità dell'impostazione implicito ma non meno rilevante, poiché è certo che Dionigi non possa aver trascurato la risonanza specifica di queste denominazioni divine. Ce ne occuperemo sinteticamente più oltre, al punto 2i. Come testimoniano diversi passi del

⁵¹³ Lettera agli Emeseni: Brooks I, 57-58

⁵¹⁴ CORSINI 1962, 54.

dossier, il contemperamento unitario del tutto coincide con l'ordine, a ulteriore riprova che ben aveva visto Roques quando sosteneva che il principio dell'«unité sans confusion» è il fondamento stesso del «monde comme ordre»; la condizione di disordine è conseguenza immediata della confusione nell'esempio 25: «non permettendo [la pace] che [le cose] si dividano e si disperdano... e divengano nel disordine (ܟܠܗܘܢ ܡܫܚܝܡܝܢ)...)... per una loro confusione mischiata (ܟܠܗܘܢ ܡܫܚܝܡܝܢ) e perturbata delle une con le altre». Nell'esempio 21 l'operazione dell'ordinare coincide con quella del mantenere inconfuso: «Tutto infatti la giustizia ordina (ܟܠܗܘܢ ܡܫܚܝܡܝܢ)...) sì che nessuno degli esseri divenuti sia confuso e mischiato (ܟܠܗܘܢ ܡܫܚܝܡܝܢ)». Sergio poi estende questo principio, rimanendovi comunque del tutto coerente, utilizzando aggettivi o sostantivi della radice di ܟܠܗܘܢ, anche per tradurre il greco ἄτακτος o ἀσύμμετρος, come negli esempi 15, 17 e 18, o il sostantivo ܟܠܗܘܢ per il greco πλημμελής, che ricorre accanto ad ἄτακτος, come nell'esempio 22: «se qualche cosa inclina verso la confusione e il disordine (πρὸς τὸ πλημμελὲς καὶ ἄτακτον, ܟܠܗܘܢ ܟܠܗܘܢ ܟܠܗܘܢ)» e, sempre per πλημμελής, l'aggettivo della stessa radice (ܟܠܗܘܢ) all'esempio 16.

Ciò detto, la nostra ricerca ci ha condotto a rilevare la costanza di una terminologia della mescolanza, che non esiteremmo a definire tecnica, sia in greco sia nei corrispondenti luoghi della versione siriana. Tale terminologia definisce lo statuto del cosmo in quanto insieme ordinato, secondo queste corrispondenze:

- Dio, in quanto si partecipa al creato, fa sì che gli enti siano tra loro uniti (ܟܠܗܘܢ), nei modi di una forma di mescolanza che è contemperamento (ܟܠܗܘܢ);
- questo contemperamento è tale proprio in quanto non si presenta come mistione (ܟܠܗܘܢ) degli enti, il che comporterebbe una loro confusione (ܟܠܗܘܢ, ܟܠܗܘܢ).

Grazie alle eccellenti intuizioni di Georg Günter Blum⁵¹⁵ e di Karl Pinggéra⁵¹⁶, non ci muoviamo su un terreno del tutto inesplorato nel mirare a una soddisfacente comprensione di ciò che è in questione, per Dionigi, quando egli configura una immagine così rigida dell'universo noetico ricorrendo, per definirla, a diversi concetti di mescolanza. Il riferimento a cui guardare necessariamente, hanno ben visto i due studiosi, è proprio quello “Ieroteo” già da noi chiamato in causa riguardo alle distinzioni e alle unioni in Dio: ora, quanto vorremmo proporre adesso è che il rapporto tra “Ieroteo” e Dionigi sul tema della mistione si rivela infine tale da chiarire fors'anche quale sia la natura e lo scopo del nome pseudoepigrafo sotto cui passa il *Libro*, e perché fin dall'VIII secolo una tradizione ininterrotta, anche se assai più tarda, di scrittori siro-occidentali lo

⁵¹⁵ BLUM 1979.

⁵¹⁶ PINGGÉRA 2002.

Da questo passo è dunque soprattutto evidente la stretta associazione dell'idea di unione con quella di contemperamento, analogamente a quanto si è visto per Dionigi. D'altronde però Evagrio si riferisce anche alla fine di ogni distinzione-*דבדב*. Continua poi poco oltre:

אלה אף וגו. הם נהר כחמה וכלהם: מהן אלהים הם
 נשואים אף הם אלהים הם: מהן הם אלהים הם הם חפזים
 הנה אלהים הם אלהים הם: אף הם אלהים הם אף הם
 אלהים הם.

«come il mare è uno nella sua natura, nel suo colore e nel suo sapore, prima che i fiumi si mischino con lui (e) anche dopo che si siano mischiati con lui, così la natura divina è una nelle tre ipostasi del Padre, del Figlio e dello Spirito anche dopo che si siano mischiati con lei gli intelletti, come (lo era) prima che si mischiassero con lei».

Ora, sappiamo che la mistione escatologica è il tema centrale della *Redaktionsschicht* del *Libro di Ieroteo*⁵²⁰, e Pinggéra fa giustamente notare che senz'altro, dato anche il grande numero di riferimenti a dottrine evagriane riscontrabile nel resto del *Libro* (una tra tutte quella del «primo movimento» quale causa della caduta degli intelletti), anche l'idea di un *eschaton* per mescolanza sarà ispirata a Evagrio, tanto più che anche il maestro pontico sottolinea appunto, come “Ieroteo”, che la mistione annullerà le «differenze». Ma solo in un caso, nel primo capitolo del primo libro, essa viene indicata con la radice *דבדב*⁵²¹. In tutti gli altri casi, la mescolanza è invariabilmente significata dai derivati della radice *דבדב*. Il passo forse più esplicito a tale riguardo, che è poi quello in cui le due radici ricorrono insieme, si trova in I, 1:

העבודות הנה עבודות עבודות. מהן הם אלהים הם אלהים הם
 הם אלהים הם. הם אלהים הם אלהים הם אלהים הם
 הם אלהים הם... הם אלהים הם אלהים הם אלהים הם
 אלהים הם אלהים הם אלהים הם אלהים הם אלהים הם
 הם אלהים הם.

«Lodiamolo allora con lodi gloriose, quelle che però esistono nell'unione e prima dell'unione, ma al di sopra dell'unione sappi, diletto mio, che passa la distinzione; ché dove non c'è distinzione, chi loderà chi?... il movimento di lode è [attinente a] ciò che è altro e distinto; se però è mischiato divinamente ed è mescolato santamente, ormai l'alterità è tolta, e cessa il movimento di lode».⁵²²

Ora la *דבדב* in Ieroteo è, all'opposto che in Dionigi (e in Filosseno di Mabbug: vedremo quale rilievo possa prendere una tale analogia), la mescolanza positiva per eccellenza, in quanto rappresenta lo stadio finale dell'evoluzione del rapporto tra Dio e il creato, con la dissoluzione di ogni distinzione tra il Creatore e le creature e nel Creatore stesso, per il venir meno della distinzione

⁵²⁰ È tematizzata esplicitamente in I, 1; IV, 19-21; V, 2.

⁵²¹ Marsh 3*/4.

⁵²² *Lib. Hier.* I, 1, ed. Marsh p. 3*/4.

dato che Dionigi, come diventa palese nella sua trasposizione siriana, sembra avere in mente una precisa terminologia tecnica, espressione di una ben precisa dottrina? Si tratta di un'ipotesi impossibile, perché l'influenza del corpus dionisiano sul *Libro*, e dunque la sua anteriorità cronologica, non sono dati eludibili. L'*impasse* non ci sembra tuttavia irrisolvibile, quando si torni all'antecedente rappresentato dalla lettera di Filosseno contro Stefano bar Sudaili, e si tolga grazie a quest'ultima l'*epoché* cronologica finora mantenuta.

g. *Il tema della mescolanza, innovazione di Dionigi*

Da un lato, questo testo pone già da solo, senza far mostra di conoscere affatto Dionigi, i problemi di fondo che il trattato sui nomi divini sembra voler risolvere: il panteismo e la dissoluzione delle distinzioni, sia in Dio, che tra Dio e le creature; e si osservi, riprendendo il passo sopra già citato, che questi ultimi due errori sono intesi da Filosseno come complementari: «non ci saranno più colui che crea e coloro che ricevono la sua operazione [creatrice] (primo errore)... e non saranno più conosciuti Padre, Figlio e Spirito (secondo errore); se infatti egli blatera che il Creatore e le creature dell'universo (che sono?) differenti l'una dall'altra diverranno una sola natura e ipostasi, come possono le ipostasi connaturali non divenire di necessità una sola ipostasi?» Tutto ciò, l'abbiamo visto, è apertamente definito da Filosseno una «confusione» (ܘܠܠܗܘܬܐ).

D'altro lato però, un dato importante resta tuttavia, in questa epistola, l'assenza di ogni riferimento a una mescolanza-ܘܠܠܗܘܬܐ, così come al concetto di mescolanza in generale. La sollecitudine di Filosseno si rivolge piuttosto a una dottrina che si esprime in termini di unità assoluta e di consustanzialità delle creature con Dio: a significare questo concetto, l'espressione ܘܠܠܗܘܬܐ ricorre più di cinque volte, accompagnata talora da ܘܠܠܗܘܬܐ ܘܠܠܗܘܬܐ o ܘܠܠܗܘܬܐ ܘܠܠܗܘܬܐ; lo stesso principio viene poi espresso in altri termini con le espressioni ܘܠܠܗܘܬܐ ܘܠܠܗܘܬܐ e ܘܠܠܗܘܬܐ⁵²⁵. Resta ben saldo però che tutto ciò viene appunto condannato come una ܘܠܠܗܘܬܐ, il che ci fornisce, seppure in modo così povero, l'appiglio fondamentale per tentare di formulare ora un'ipotesi sul rapporto cronologico tra la lettera di Filosseno, Dionigi e il *Libro di Ieroteo*.

L'allarme lanciato da Filosseno non dovette restare senza séguito o quanto meno non dovette cadere in un contesto che non fosse altrettanto cosciente del problema, se è vero che l'obiettivo profondo della concezione neoplatonica del trattato sui nomi divini è creare un apparato di neutralizzazione di una mistica e di una escatologia panteiste. Come abbiamo visto studiando i rapporti tra DN e il *Libro*, facendo finora *epoché* della loro relazione cronologica, la dottrina di Dionigi sta in contrapposizione a quella che il *Libro* rappresenta, concependo un modo dell'unione delle creature, tra loro e in Dio, configurato come unione identificata con un tipo di mescolanza buona, che si

⁵²⁵ FRONTHINGHAM 1886, 30-32 *passim*.

oppone a un'altra cattiva, a sua volta identificata invece con la confusione. Cosa significa questa operazione, in rapporto a quanto veniamo a sapere da Filosseno? La nostra convinzione è che essa, di fatto, ne dipenda o sia quanto meno consapevolmente legata al tipo di argomentazione eresiologica formulata da Filosseno, e osiamo dunque supporre che Dionigi abbia raccolto l'allarme del vescovo di Mabbug o l'abbia se non altro condiviso: non è necessario infatti supporre che l'Areopagita scriva direttamente per sollecitazione delle parole del vescovo di Mabbug: basta pensare che un certo ambiente condividesse le stesse preoccupazioni. La sicurezza di ciò proviene da un importante dettaglio dottrinale: la denuncia di Filosseno verteva precisamente sulla percezione che l'unione e l'unità così come Stefano bar Sudaili le concepiva, altro non fossero che una confusione; ora, Dionigi invece ha palesemente inteso distinguere i due concetti, facendo di tale distinzione un'intuizione e un tema portanti del suo trattato. L'unione con Dio e tra le creature nell'ordine cosmico è concepita positivamente, proprio perché è inconfusa. La domanda determinante è ora: come ha fatto Dionigi a separarli? Introducendo il concetto di mescolanza, ed elaborandolo in modo tale che potesse neutralizzare la polarità unione-confusione. *È stato Dionigi, non Ieroteo*, a introdurre il concetto di mescolanza come elemento discriminante nella discussione. L'Areopagita ha infatti ben compreso cosa si celi dietro alla *unione* consustanziale escatologica della dottrina di Stefano: come anche tutti gli esegeti moderni, da Hausherr a Guillaumont a Pinggéra hanno ben inteso, si tratta di una radicalizzazione dell'*unione* escatologica degli intelletti così come Evagrio la presenta nei *Kephalaia Gnostika* e nella lettera a Melania, in modo particolare in quest'ultima. Proprio qui, infatti, si parla di unione «senza differenza»: ma, come ricordava Hausherr, «Évagre ajoutait des correctifs dans le but de sauvegarder la transcendance divine, malgré les phrases bien compromettantes [quelle della lettera a Melania, appunto] que l'on vient de lire»⁵²⁶. E infatti, nella lettera di Evagrio l'unione viene definita anche mescolanza-ܡܫܠܟܘܬܐ, termine che già nella letteratura siriana precedente, si identifica con il greco κρῶσις o σύγκρασις, la mescolanza che conserva le distinte identità dei componenti: e proprio questo è il più importante dei «correctifs» di cui parlava Hausherr, che salva la trascendenza divina⁵²⁷. Dionigi riprende allora questo importante particolare, come volendo correggere un errore che Stefano avrebbe commesso nell'interpretare l'escatologia di Evagrio: ossia la mescolanza evagriana, palesemente sottintesa alla consustanzialità panteista di Stefano bar Sudaili, non può portare alle conseguenze che Stefano

⁵²⁶ HAUSHERR 1933, 191, citato anche in PINGGÉRA 2002, 109 n. 212.

⁵²⁷ L'altro correttivo fondamentale, guarda caso volto ad evitare soprattutto il sospetto di panteismo, è la seguente precisazione: «poiché ho detto che gli intelletti erano in Dio come i fiumi prima (erano) nel mare, non credere per ciò che anch'essi per propria natura siano (da sempre) con lui, senza inizio. Invece, anche se sono con lui, senza inizio, nella sua sapienza e nella potenza della sua operazione, alla loro creazione v'è inizio. Non v'è fine però, per loro, a motivo della loro unione con colui che non ha inizio e neppure fine» (*Ep. ad Mel.* 6, trad. Bettolo, 23). A differenza del *Libro di Ieroteo*, Evagrio si premura di affermare che Dio e le creature non costituiscono una sola natura da sempre e per sempre: le creature, in quanto tali, restano pur sempre distinte da Dio, pur nell'unione, non essendo divine per natura.

aveva voluto trarne; l'unione che invece questi configura nelle sue opere altro non è che una mescolanza cattiva, una *ܟܠܘܢܐ* – termine a sua volta connotato in senso negativo, nella tradizione siriana, guarda caso proprio negli scritti di Filosseno: lo anticipavamo poco sopra⁵²⁸. Questa mescolanza viene ora identificata con la confusione che Filosseno indicava, e che con l'unione evagriana, quale Stefano voleva evidentemente riprendere, non ha nulla a che vedere. In tal modo la polarità *ܟܠܘܢܐ-ܟܠܘܢܐ* si intrude nella coppia polemica filosseniana *ܟܠܘܢܐ-ܟܠܘܢܐ*, spezzandola e riqualificando l'unione in senso positivo grazie alla sua identificazione con il concetto della “buona mescolanza”, la *ܟܠܘܢܐ*. Con ciò, non affermiamo certamente che Dionigi voglia semplicemente farsi garante di un'interpretazione “ortodossa” di Evagrio, tutt'altro; ché anzi l'Areopagita ha creato un sistema che non neutralizza soltanto l'estremismo di Stefano, ma in generale, ci sembra, tutta la configurazione dinamica del cosmo propria del pensiero evagriano. Ciononostante, si può ben vedere che il quadro che si ricava da questa analisi non è così remoto da quello che avevamo tracciato nel primo capitolo circa un riavvicinamento da parte di Dionigi all'autentico spirito della parte più “ortodossa” (*sit venia verbo*) e meno sperimentale delle dottrine di Evagrio e di Origene, contro all'origenismo del suo secolo, evidentemente già delineato ai tempi in cui egli scriveva. Così, il nostro autore ha buon gioco a sfruttare quella che egli ritiene un'improprietà nell'interpretazione evagriana dell'origenista Stefano per recuperare da Evagrio stesso lo strumento per contrastare l'errore del monaco edesseno: in altre parole, servendoci di una consueta metafora, possiamo dire che Dionigi ha combattuto Stefano con le sue stesse armi, o quanto meno sul suo stesso campo⁵²⁹. E, per restare in metafora, chi ha scritto la sezione R del *Libro di Ieroteo*, ha chiaramente avvertito su che piano veniva portata l'offensiva: ed è per questo che alla *ܟܠܘܢܐ* viene rivendicato un rilievo speciale affermandone il valore non solo in positivo (essa è il massimo grado mistico ed escatologico), ma soprattutto in contrapposizione a un altro concetto, la *ܟܠܘܢܐ* (essa è il massimo grado nel suo essere al di sopra della *ܟܠܘܢܐ*). Non stupisce allora neanche veder tornare, in un passo come quello citato sopra da “Ieroteo” I, 1, il linguaggio della «lode», della «celebrazione» che è così tipico del lessico dionisiano, nel quale i Nomi sono in

⁵²⁸ PINGGÉRA 2002, 136 n. 340: «im Brief an die Mönche von Senün über den inkarnierten Christus: “Und Gott ist Mensch und Mensch ist Gott, ohne jede *h̄būkyā* und *būlbālā*” (CSCO 231, 9, 17f. DE HALLEUX) und ebd. gegen das Konzil von Chalcedon: Zwei vollständige Naturen könnten keine Hypostase bilden “ohne dass es zu *būlbālā* und *h̄būkyā* kommt” (CSCO 231, 15, 24f. DE HALLEUX). Im Tractatus de Trinitate et incarnatione 2, 8 heisst es: über die Vereinigung des Logos mit unserer menschlichen Natur “ziemlich es sich zu denken, dass diese Vereinigung ohne *būlbālā* und ohne *h̄būkyā* war” (CSCO 9, 151, 7f. VASCHALDE)».

⁵²⁹ D'altronde, se questa intuizione può essere stata all'origine dell'idea dionisiana di spostare la disputa sul piano della mescolanza, quella che abbiamo vista fin qui si potrebbe definire la *pars destruens* del discorso dell'Areopagita: ma la *pars construens*, ossia il carattere sistematico che egli ha poi conferito alla discussione di questo tema, gli proviene dalla sua ispirazione neoplatonica e ne è parte integrante. In che modo il neoplatonismo tardo abbia elaborato il classico problema filosofico della mistione, si è accennato tramite qualche esempio significativo all'inizio di questa sezione.

sé stessi lodi, celebrazioni della potenza di Dio. Ma mentre questi Nomi-lodi, in Dionigi, esprimono un ordine stabile e permanente, in “Ieroteo” all’opposto essi fanno parte di un momento transeunte. Giungiamo qui a conclusioni non dissimili da quelle in realtà già raggiunte da Pinggéra nella sua monografia. Tuttavia lo studioso compiva a nostro avviso un lieve errore di prospettiva al momento di tentare di spiegarsi quale sia il rapporto tra Dionigi, il *Libro* e la fonte delle notizie sull’eresia di Stefano bar Sudaili, Filosseno di Mabbug. Egli sostiene infatti che il *Libro* vuole da un lato ribadire il pensiero di Stefano bar Sudaili così come emerge dalla lettera di Filosseno ai due presbiteri, difendendolo dall’attacco del vescovo di Mabbug, e dall’altro reagire alla novità, nel frattempo intervenuta, rappresentata dal sistema del *corpus* dionisiano – come se si trattasse di due problemi distinti: «in primo luogo il redattore si sforza affinché le sue spiegazioni non siano riconosciute a colpo d’occhio come le idee di Stefano bar Sudaili, che Filosseno aveva di fatto giudicato eretiche. In secondo luogo, il redattore tenta di riformulare l’eredità di Stefano a fronte dell’opera dionisiana, nel frattempo comparsa, concependo la sua posizione radicalmente evagriana come superamento dell’Areopagita»⁵³⁰. Egli giunge a tale conclusione sia facendo aggio su quanto osservato circa il rapporto tra unione e mistione in “Ieroteo”, sia articolando tutta una serie di acute annotazioni sulla volontà dell’autore della *Redaktionsschicht* di evitare sistematicamente, per esprimere il medesimo pensiero di Stefano bar Sudaili, la terminologia che Filosseno aveva condannato⁵³¹. Si vede che una tale conclusione solleva subito un interrogativo: perché, se la preoccupazione era quella di replicare ai colpi di Filosseno, rivolgersi anche al *corpus* di Dionigi, riprendendone taluni elementi e cercando di superarne altri? Il libro di Pinggéra non arriva a rispondere a tale quesito, a cui noi abbiamo ora cercato di dare una risposta il più possibile convincente: ciò che abbiamo argomentato è infatti che “Ieroteo”, chiunque egli sia, non difende le idee di Stefano direttamente dagli attacchi di Filosseno, ma piuttosto da quelli dell’Areopagita, in quanto questi raccoglie l’allarme lanciato da Filosseno. L’Areopagita è dunque l’obiettivo immediato del *Libro*, ed è solo per suo tramite che possiamo considerare che una risposta venga indirizzata anche a Filosseno. In tal modo si spiega

⁵³⁰ PINGGÉRA 2002, 142: «erstens bemüht sich der Redaktor darum, dass seine Darlegungen nicht auf Anhieb als die Gedanken Stephan bar Sudailis erkannt werden, die Philoxenus ja verketzert hatte. Zweitens versucht der Redaktor, das Erbe Stephans zu reformulieren, indem er seine radikal-evagrianische Position als Überbietung des Areopagiten konzipiert».

⁵³¹ PINGGÉRA 2002, 132-140. Le osservazioni dello studioso, sempre acute, non sempre sono davvero cogenti: ad esempio (osservazione 1., p. 135-137) è vero che “Ieroteo” non usa mai il termine per la mescolanza utilizzato in senso positivo, con vari significati, da Filosseno in altre sue opere, ossia ܩܘܨܡܐ ; egli utilizza un termine, ܩܘܨܡܐܘܬܐ , che invece Filosseno connota sempre solo negativamente, equiparandolo alla confusione (ܩܘܨܡܐܘܬܐ). Ma l’ipotesi che l’autore abbia voluto evitare non solo i vocaboli che Filosseno usa nella lettera ai presbiteri edesseni (in cui non si fa motto della mescolanza!), ma addirittura quelli da lui impiegati in altri scritti, non è del tutto convincente. Pinggéra non poteva sapere che invece il referente più immediato per l’equiparazione di ܩܘܨܡܐܘܬܐ e ܩܘܨܡܐܘܬܐ , magari sì in questo caso influenzato da Filosseno, è proprio la traduzione sergiana di Dionigi. Non confermabile è poi la suggestiva ipotesi 2. (p. 138), secondo la quale l’assenza nel *Libro* della terminologia impiegata da Stefano nel graffito della sua cella, e della terminologia ontologica in genere denunciata da Filosseno, indicherebbe la precisa volontà da parte di “Ieroteo” di evitare un lessico ormai compromettente. Il *Libro* utilizza invece sempre il grecismo ܩܘܨܡܐܘܬܐ . Ma sarà questo un elemento sufficiente per sostenere che qui si eviti il vocabolario condannato dal mabbugense?

molto meglio perché “Ieroteo” abbia sentito il bisogno di recepire la novità del *corpus* nel proprio scritto: c’è un legame causale tra la lettera filosseniana, la redazione del *corpus* o quanto meno dei *Nomi divini* e della *Teologia mistica*, e la scrittura del *Libro di Ieroteo*, e dunque per rispondere al vescovo di Mabbug bisognava passare per Dionigi, che d’altronde ormai costituiva, con la sua imponente macchina teoretica, l’unico vero problema dell’apocrifo origenista (non secondario in tal senso, d’altronde, sarà anche il fatto che, al tempo della stesura del Libro, Filosseno, scomparso nel 523, doveva già essere morto da almeno un decennio). Si vedrà quanto rivelatore si dimostrerà questo filone di ricerca, sia per stabilire la cronologia dei *Nomi divini* sia, insieme a un altro dato fondamentale come quello della sua cristologia, per comprendere il milieu ecclesiastico da cui Dionigi emerse. Questo risultato però non si poteva raggiungere senza poter comparare il lessico del *Libro* con quello della traduzione di Sergio.

h. *La problematica ecclesiale soggiacente*

I risultati della nostra ricerca, sia sulla cristologia che sul tema della mistione, illuminano una forte vicinanza di Dionigi a Filosseno, per cui si potrebbe suggerire anche, tirando le fila, una motivazione più profonda. Si era visto al capitolo I⁵³², con riferimento a una fondamentale osservazione di Golitzin, che la preoccupazione di evitare la confusione nella struttura stessa del cosmo garantendo l’esistenza di strutture stabili attraverso l’ordinata definizione di permanenti differenze di rango è fin dal V secolo una preoccupazione comune agli oppositori del pensiero di Origene ed Evagrio per quello che esso contiene di *potenzialmente* destrutturante. Golitzin nominava in particolare Filosseno, dopo Teofilo di Alessandria, tra coloro la cui sollecitudine si indirizzò in tal senso. Nel suo articolo del 1979, oltre all’importante appunto su Dionigi, Blum ricordava in effetti anche l’operazione «programmatisch» condotta dal vescovo di Mabbug, «per conservare, a condizione di rigettare tutti i tratti eterodossi, l’esigenza mistica dell’origenismo in una forma ecclesialmente tollerabile»⁵³³ – bisogna aggiungere tuttavia che Blum era persuaso della validità dell’ipotesi di Guillaumont circa Filosseno autore della versione “espurgata” S₁ delle *Centurie gnostiche* evagriane: mentre, come subito vedremo, è probabile che l’antiorigenismo filosseniano abbia una portata più modesta e involontaria. In Dionigi, come si è visto sempre al cap. I (al punto 2c. e a conclusione del punto 3c.), la preoccupazione di mantenere una definizione permanente delle individualità, tale da garantire l’armonia generale, ha un riflesso ecclesiale fondamentale, che nei DN è solo adombrato ma che poi le *Gerarchie* dispiegheranno ampiamente, e che costituisce evidentemente il fine dell’opera dionisiana tutta: si ricordi come il *συνάγεσθαι*

⁵³² Cfr. n. 108 del capitolo.

⁵³³ BLUM 1979, 45: «unter Abstossung aller heterodoxen Züge das mystische Anliegen des Origenismus in einer kirchlich tragbaren Form zu konservieren».

interiore degli individui, che è intrinsecamente costitutivo del *συνάγεσθαι* comunitario e da questo a sua volta è determinato in un rapporto di reciprocità inscindibile, mostri in filigrana la comunità ecclesiale unita nella e dalla *σύναξις*. Si è inoltre osservato come Dionigi sostenga la perennità e stabilità della gerarchia terrena, che rimane al suo posto rispetto alla chiesa celeste, termine con cui l'Areopagita intende nient'altro che la gerarchia angelica. Per quanto riguarda Filosseno, John Watt ha convincentemente dimostrato che sarebbe forse inesatto parlare di una sua "lotta" contro l'applicazione estrema dell'origenismo: è plausibile in effetti che Filosseno non conoscesse la versione S₂ delle *Centurie gnostiche* di Evagrio e dunque nello scagliarsi contro Stefano bar Sudaili non riconoscesse nella sua dottrina della consustanzialità assoluta uno sviluppo estremistico dell'insegnamento delle *Centurie*, al contrario di quanto avevano invece pensato Antoine Guillaumont e con lui più tardi Paul Harb⁵³⁴. Tuttavia, se non c'è lotta cosciente, è senz'altro vero che la cosmologia e l'escatologia di Filosseno, coincidendo con quelle della versione S1 delle *Centurie* che fu secondo Watt la sola da lui effettivamente conosciuta (ma non tradotta, diversamente dall'ipotesi di Guillaumont), sono per ciò stesso anti-origeniste, in modo riflesso. Come messo ottimamente in evidenza da Watt, Filosseno innesta poi, sull'antiorigenismo cosmologico-escatologico insito nella versione evagriana che lo ha formato, una dottrina ecclesiologica ad esso coerente, la cui ispirazione è in Teodoro di Mopsuestia, nella quale l'appartenenza del credente alla compagine eucaristica è un passo irrinunciabile dell'economia della salvezza⁵³⁵. E infatti Teodoro stesso, la cui influenza su Filosseno per questo aspetto rimase ben oltre la svolta cristologica di quest'ultimo, aveva formulato tale visione dell'economia in contrapposizione alla dottrina di Origene ed Evagrio sulla doppia creazione.

Con ciò resta comunque vero (sia corretta o meno la prospettiva "minimalista" di Watt sull'antiorigenismo di Filosseno) che in entrambi gli autori l'esistenza di un confronto problematico con il lascito origeniano ed evagriano così come era recepito e sviluppato nel loro tempo fa tutt'uno con la preoccupazione per l'ordine interno della Chiesa contro fenomeni di individualismo anarchico. Questi ultimi d'altronde, a quel tempo, erano storicamente manifestati da taluni elementi monastici, definiti da una retorica che li accusava soprattutto di non accostarsi ai sacramenti e di astenersi dai lavori dell'ascesi, in seguito al millantato conseguimento della perfezione: si fa

⁵³⁴ HARB 1969, 149. Il problema risiede soprattutto nella rapida menzione di Evagrio da parte di Filosseno, nella lettera ai due presbiteri edesseni, circa la nozione di «movimento» (ⲙⲓⲛⲓⲙⲉⲛⲧⲟⲩ); menzione fatta tuttavia, secondo Watt, senza toni polemi (WATT 1980, 72: «we have no reason to think that he had become dissatisfied with the term, or with the concept», poiché per Watt Filosseno concepiva il «movimento» evagriano nel senso della versione espurgata delle *Centurie*). Secondo Guillaumont e Harb, il fatto di nominare il maestro pontico *en passant* indica in realtà una consapevolezza più generale dell'influenza esercitata da Evagrio su Stefano bar Sudaili («Il s'agit, en fait, d'une incise. Mais en réalité, c'est la structure fondamentale du système évagrien qui est visée», scrive Harb nel passo citato).

⁵³⁵ WATT 1980, 76-79.

presente cioè, qui, la controversa questione del messalianismo⁵³⁶. E di fatto, gli scritti dei due autori sono accomunati anche dalla coscienza del pericolo rappresentato da certi episodi di insubordinazione monastica: in Filosseno anzi la condanna è esplicita (dei messaliani si fa aperta e critica menzione nella lettera a Patrizio⁵³⁷); invece in Dionigi sembra di poterla trovare implicitamente nel fatto che all'impegno contro l'origenismo viene impressa una direzione che, fondata com'è su una visione teologica e cosmologica dove le singole identità sussistono in quanto tali essendo associate in una unità che ne preserva le caratteristiche, culmina poi in una visione ecclesiologica in cui il valore del singolo non si dà come tale, ma solo dentro la comunità sacramentale: la lotta teoretica dell'Areopagita per l'ordine del cosmo è infatti contemporaneamente lotta per l'organizzazione gerarchica della comunità, in cui anche e soprattutto i monaci sono severamente disciplinati (si ritorni a confrontare testi già citati come ep. 8 o EH VI, sull'ordinazione monastica).

In Filosseno però il tutto è più estrinseco: la condanna di certe dottrine pericolose di Evagrio e quella del messalianismo non si incrociano a un livello esplicito, e sono accomunate dal solo fine di proteggere la chiesa da insegnamenti che possono ingenerare individualismo e instabilità. Invece l'impressione che in gioco, insieme all'origenismo, vi sia in effetti anche per Dionigi una parte di ciò che fu condannato fin da Epifanio di Salamina come "messalianismo", non solo non è peregrina; anzi, l'intreccio delle componenti anti-messaliana e anti-origenista ha in Dionigi una motivazione più intrinseca, dottrinale⁵³⁸.

- Non è peregrina, perché dal contenuto del *Libro di Ieroteo*, prodotto dalla scuola di Stefano, di quell'avversario dunque che fu il bersaglio polemico dell'Areopagita, abbiamo modo di verificare che tale scuola propugnava effettivamente una dottrina che comprendeva in senso positivo i due aspetti, rispettivamente identificabili come "messaliano" e "origenista" nella letteratura eresiologica, dell'indipendenza interiore dell'asceta dalla struttura ecclesiale e della dissoluzione finale delle differenze; in tal modo, tra l'altro, il *Libro* si può considerare l'unico testimone diretto

⁵³⁶ La bibliografia è troppo estesa per riferirne qui in modo puntuale. Ci si deve rifare anzitutto, anche proprio per un ampio repertorio bibliografico, a STEWART 1991, 314-323; si veda 12-69 sulla storia della controversia messaliana. La tesi di fondo che percorre tutta la monografia di Stewart (che rimane attualmente l'ultimo valido inquadramento generale del fenomeno messaliano) è espressa in modo sintetico a p. 69: «categorical denunciation of Messalian errors may be seen to rest largely on misunderstanding of unfamiliar terminology». «Largely», in effetti: ma non del tutto, poiché è anche vero che, se un testo come quello di "Ieroteo" ci tramanda orgogliosamente alcuni di quelli che furono denunciati come errori del messalianismo, la condanna non dovette essere interamente priva di fondamento. Il dossier più ampio, anche se non completo, di fonti antimessaliane è in K MOSKO 1926, CLXIX-CCXCIII; le opere che più hanno segnato la ricerca sull'argomento, oltre a quella di Stewart, restano HAUSHERR 1935; DÖRRIES 1941; GRIBOMONT 1957 e 1972; e i quattro contributi raccolti, insieme ad altri, in GUILLAUMONT 1996, 227-281.

⁵³⁷ *Lettre à Patricius* 108-110, ed. Lavenant 130-135.

⁵³⁸ Il diverso grado di intrinsecità della critica di Dionigi potrebbe essere legato al fatto sopra già ricordato, suggerito persuasivamente da John Watt (WATT 1980, 72-73), che Filosseno non conoscesse la tradizione speculativa evagriana in tutti i suoi autentici risvolti, non avendo realmente contezza della versione autentica delle *Centurie gnostiche*. Dionigi invece, già solo per il fatto di introdurre la mescolanza come problema, parla evidentemente dall'interno di una tradizione che conosce molto bene ma di cui rifiuta gli sviluppi più radicali.

Spirito Santo per grazia su di lui nella somiglianza corporea di una colomba; e non ha più alcun impedimento a divenire in tutto come Cristo, e dunque lascia andare il nome di 'intelletto' ed è chiamato 'Cristo'; quando poi ascende da quel santo battesimo, si raduna ora l'intera gloriosa e santa truppa che serve in quel luogo. Essi vengono a prostrarsi davanti a lui, e ormai gli dicono: *ti adorino tutti gli angeli di Dio* (Eb 1, 6); distende poi la sua mano, gloriosamente e santamente, e dà la pace a quella truppa benedetta e santa... [III, 6] Sappi dunque, figlio mio, che Cristo non è più adorato, ma sono adorati ormai quegli intelletti che sono ritenuti degni dell'unificazione; e Cristo non è più il loro capo... Cristo non è null'altro che l'intelletto che viene purificato: egli infatti può dire: *mi è stata data ogni autorità che è in cielo e in terra* (Mt 28, 18)⁵⁴⁰.

- Ed è anzi motivata intrinsecamente, perché è nella dottrina stessa testimoniata dal *Libro* che la radicalizzazione dell'escatologia evagriana e la «logica del messalianismo» si compenetrano: in una comprensione del cosmo come entità universale indifferenziata, infranta e da recuperare, non c'è davvero spazio per una valorizzazione della chiesa gerarchica; l'unificazione interiore dell'intelletto, drammatizzata nel nucleo centrale G del *Libro*, persegue infatti un fine che è poi rappresentato in R come superiore all'unione in cui si dà ancora distinzione (si ricordi il passo sopra citato da IV, 21): la mescolanza assoluta in cui anche la Trinità viene assorbita. Pinggéra mostra come lo sviluppo dato a G dall'(eventuale) diverso autore di R sia in effetti coerente con il testo sul quale si innestava⁵⁴¹. Il *Libro* assume quindi una direzione progressiva verso «l'allargamento dell'esperienza dell'identità»: «tutta la realtà è destinata ad abbandonare la propria identità e dissolversi dentro l'Uno-Tutto»⁵⁴². Il nesso biunivoco, inscindibile in Dionigi, tra unità interiore del singolo, che qui punta al di là dell'unità, e unità eucaristica della Chiesa, è irrimediabilmente compromesso.

i. *Breve epilogo cristologico: implicita centralità di Cristo in DN e sua esplicitazione nella trattazione gerarchica.*

Possiamo ora ricollegarci all'inizio di questo capitolo e osservare che, in realtà, ciò che resta poco sviluppato nel *corpus* dionisiano, e certo volutamente, sono le dichiarazioni cristologiche teoriche; cionondimeno, l'opera areopagitica sviluppa ugualmente sottotraccia una immagine del Cristo che riceve piena luce nelle gerarchie. Non possiamo darne qui che un accenno, per quanto il tema sia fondamentale. Come Golitzin ha ampiamente dimostrato nella sua monografia, tutto l'impianto della EH ruota intorno alla presenza reale del Cristo incarnato nella sinassi⁵⁴³: ossia quella σύναξις

⁵⁴⁰ *Lib. Hier.* III, 5-6, Marsh 69*-71*/76-78.

⁵⁴¹ PINGGÉRA 2002, 129-131. Secondo lo studioso, il *Libro* pur nella sua stratificazione mantiene al suo interno un «literarisches Wachstum» coerente (ivi, 129), in cui lo strato R sviluppa in senso specificamente antidionisiano la soteriologia e l'escatologia già fortemente influenzate da Evagrio dello strato G.

⁵⁴² PINGGÉRA 2002, 154: «Die Identitätserfahrung wird ins Eschatologische geweitet. Alle Wirklichkeit ist dazu bestimmt, ihre eigene Identität aufzugeben und in das All-Eine hinein aufzugehen».

⁵⁴³ GOLITZIN 1994b, 181-203.

inestricabilmente individuale e comunitaria di cui già parlano i DN, che in questi per così dire è predisposta a livello cosmico, e per cui essi mostrano, come si è visto fin qui, di puntare già in direzione di un'implicazione basilamente ecclesiale delle problematiche dei Nomi. È nella liturgia della comunità, più che nella teoria cristologica, decisamente trascurata dal nostro autore, che Cristo è esperito. In questo, ancora una volta, Dionigi, mostra una notevole analogia con la concezione sacramentale miafisita, ben illustrata in tempi recenti da Jan-Eric Steppa⁵⁴⁴ e da David Michelson, da quest'ultimo guarda caso proprio in relazione a Filosseno⁵⁴⁵. Condividendo con il vescovo di Mabbug la convinzione che l'economia del Cristo si operi al di sopra della natura umana, Dionigi gli sembra accomunato dunque anche dalla convinzione che «Christian worship practice, and not theological speculation, was the appropriate venue for understanding the incarnation»⁵⁴⁶. In entrambi, infatti, la conoscenza di Dio si dà in uno stadio che trascende l'indagine e la conoscenza che ne è frutto: nella «meraviglia» (κρίσις ο κληρονομία), per Filosseno, coerente con l'eredità di Efrem; nella non «non conoscenza» per Dionigi (ἀγνωσία, κληρονομία: e i Nomi stessi sono oggetto di celebrazione, ὕμνος-κλήρονομία, non di dialettica: anche qui in linea con Efrem), ma entrambe inquadrare rigorosamente nell'ambito del culto⁵⁴⁷ – si pensi, per Dionigi, alla raffigurazione di Mosè sul Sinai in termini analoghi alla descrizione dello ἱεράρχης di EH, il che gli serviva, come aveva notato Rorem⁵⁴⁸, a ricondurre nell'ambito liturgico l'esperienza descritta in MT. E anche Filosseno, in un passo cruciale sulla meraviglia e sull'adorazione silente, ricorre all'immagine mosaica, pur se con riferimento alla diversa, ma in tal senso analoga, situazione del roseto ardente. Ma se la σύναξις ecclesiale, resa possibile da Cristo e avente lui come centro, non è senza legame con quella cosmica, è evidente che Cristo non risulta estraneo nemmeno a quest'ultima. Il fatto che il valore cristologico dei Nomi venga mantenuto in ombra dai DN, in quanto la loro portata soteriologica viene virata nel senso dell'equilibrio del cosmo, non implica allora per nulla, a ben vedere, l'abolizione di tale valore. Si profila cioè un'interpretazione della σύναξις cosmica come

⁵⁴⁴ STEPPA 2005, in particolare cap. 5 e nella conclusione, 175-176: «it would be profitable to pursue the question of the liturgical and ecclesiological views of the anti-Chalcedonian movement, especially in relation to the works of Dionysius Areopagita. We have seen... how the anti-Chalcedonians seem to have based their opposition against the dyophysite teaching of Chalcedon on worship and liturgy rather than on doctrinal speculation».

⁵⁴⁵ MICHELSON 2008.

⁵⁴⁶ MICHELSON 2008, 441. In particolare, nota lo studioso, Filosseno contrapponeva alla cristologia calcedonese, da lui considerata divisiva, l'argomento che un insegnamento errato sull'incarnazione avrebbe minacciato anche l'unione del fedele con Dio nell'eucaristia: Filosseno «claimed it [*scil.* la dottrina miafisita] uncoupled the link between God and humanity which was proffered in the mysteries of the liturgical rite... soteriological concerns over the Eucharist were a driving force behind Cyril's visceral reaction to Nestorius' Christology more than half a century earlier. Philoxenos shared these concerns and at worst suspected his dyophysite opponents of denying Christ's presence in the Eucharist» (ivi, 462-463). Michelson illustra poi queste affermazioni con una serie di calzanti esempi tratti dai discorsi contro Habib. Con ciò siamo già più distanti, evidentemente, dalle preoccupazioni immediate dell'Areopagita.

⁵⁴⁷ MICHELSON 2008, 455-456: «the liturgical mysteries of baptism, anointing and the Eucharist served as actual microcosms of the incarnation»... «he sought to avoid and end the abstract arguments of the Christological controversy through the tangible evidence of the liturgy».

⁵⁴⁸ ROREM 1984, 141-142 e ROREM 1989.

l'opera di Dio affinché possa avvenire l'ordinata σύναξις ecclesiastica che unisce a Cristo nell'eucaristia, ed è dunque particolarmente rivelativo che tale equilibrio del cosmo sia operato da Dio sotto la specie dei suoi Nomi cristologici: in particolare la Giustizia, la Salvezza, la Redenzione, la Pace. Ancora più esplicito a tale riguardo era già d'altronde l'*incipit* di EH, da noi già citato nella discussione sulle tesi di Perczel al capitolo I: lì leggevamo che colui che rinserra le nostre alterità, il nostro unificatore e il principio di ogni teurgia è proprio Cristo – e cos'è tutto il rapporto di Dio con il cosmo nei DN, in effetti, se non *teurgia*, operato divino, per esplicita e insistita affermazione di Dionigi? E Cristo ne è dunque l'artefice provvidente (del tutto tradizionalmente, d'altronde). Corsini cioè ben faceva a sottolineare il cambiamento di segno delle tradizionali *epinoiai* del Cristo, ma non bisogna poi esagerare la portata della sua affermazione fino a intendere che la perdita di un significato soteriologico implichi la perdita di quello cristologico. E, a ben vedere, *neppure il significato soteriologico è, propriamente, perduto*: piuttosto, l'equilibrio del mondo è la sua stessa salvezza, e Dionigi è molto esplicito a tale proposito (DN IX, 4-5, 210, 4-12; syr 41ra):

«Anche le alterità egli le donò a coloro che sono distinti, in quanto egli è in sé stesso causa ed essenza di ogni proprietà e tiene in sé in modo unitario anche le cose che sono contrarie, secondo un'unica causa eccelsa e unita di ogni proprietà. D'altra parte, si dice di Dio “altro e altro” perché nella sua provvidenza Dio è vicino a tutto e, inoltre, si fa *tutto in tutto*^f, a motivo della salvezza di tutto, pur restando in sé stesso e non abbandonando mai la proprietà che è la sua, bensì stando fermo in sé stesso con un'unica azione senza intermissione; e dona sé stesso, con una potenza che non declina, per la deificazione di coloro che si convertono a lui» (testo di Sg).

La citazione appena introdotta ci conduce tra l'altro all'estrema implicazione del nostro discorso: l'ordine armonico che il cosmo riceve da Dio è un assetto che lo predispone alla sua finalità ultima, ossia la divinizzazione delle creature razionali, che però dovrà avvenire attraverso la liturgia, in un sistema ecclesiastico ordinato e disciplinato (contro all'origenismo contemporaneo e alle derive “messaliane”). E si badi che infatti, proprio nel capitolo sulla Pace (DN XI, 5, 221, 5-10; syr. 45vb), ossia quello che secondo Schaefer segna il culmine dell'armonia del creato pronto all'ἐπιστροφή (il ritorno nel senso della divinizzazione a cui l'armonia della pace predispone, e che si opera solo in seno alla Chiesa), interviene un fondamentale indizio ulteriore di questa traccia implicita che porta da DN a EH, poiché al vertice dell'armonia cosmica compare proprio Cristo come riconciliatore e motore del ritorno:

«Cosa si dirà allora della misericordia che è in Cristo effonditrice di pace? In essa noi siamo stati pacificati e abbiamo inoltre appreso a non essere in conflitto, non noi con noi stessi né gli uni con gli altri né con gli angeli, ma anche a

invocare in aiuto, secondo la nostra capacità, tutte le cose dello spirito secondo la provvidenza di Gesù, colui che *opera tutto in tutto* (Ef 1, 23) e che opera in tutto una pace ineffabile, quella che [Egli] definiva anche fin dall'eternità; e siamo riconciliati a lui nello Spirito, e attraverso di lui e in lui, al Padre» (testo di Sg).

E se è vero che questo ritorno è pegno di quello escatologico, come dimostra il famoso passo di DN I, 4, e se coerentemente ne è artefice Cristo il quale è *il* pegno escatologico stesso, esso si fa tuttavia nei termini di una ben strutturata metafisica che non ammette dissoluzione: Cristo opera per noi secondo l'ordine di una creazione che mira a ricevere l'operazione gerarchica, al cuore della quale *soltanto* il creato lo ritrova come divinizzatore. «*Ora...*», recita il luogo menzionato, «la tradizione superiore dei santi tramite i veli divini, secondo la nostra misura, ci nasconde» la contemplazione diretta, «*ma quando saremo immortali e incorruttibili, allora*» avremo diretta visione, diventando, *simili agli angeli* (Lc 20, 36), ma non mai assimilati a loro: partecipando (dice il greco) della Sua luce o contemperandoci (secondo il siriano): con essa. In entrambi i casi, si tratta pur sempre di termini che mantengono distinte le proprietà, il piano divino da quello creaturale). *Ora* dunque l'ordine gerarchico (e quindi sacramentale) non è trascendibile; *poi* vi sarà ordinata partecipazione, senza mistione e senza confusione.

Conclusione

La questione dei rapporti cronologici tra i due testi può ora essere impostata secondo una nuova prospettiva. Si sapeva già che il *Libro* è senza alcun dubbio posteriore al *corpus*, perché pretende di passare sotto il nome del fittizio maestro di Dionigi, perché ne utilizza e sviluppa lo schema gerarchico nel trattamento delle schiere angeliche, e inoltre per affinità lessicali con la traduzione sergiana. Ora, con i nuovi dati da noi raccolti questa posteriorità ci pare definitivamente confermata, perché si chiarisce cosa il testo, o se non altro la sua parte R, abbia di mira: i riferimenti alla mescolanza escatologica come ܠܘܟܠܘܢܐ (vero e proprio *terminus technicus* in Ieroteo) concepita positivamente e soprattutto come *ulteriore* all'unione-ܠܘܟܠܘܢܐ, non possono essere che una rivendicazione, da parte di Stefano, o di uno dei discepoli che sappiamo egli aveva, della correttezza della propria interpretazione dell'*eschaton*, contro al tentativo di correzione che Dionigi ne aveva fatto: se in quest'ultimo l' ἔνωσις -ܠܘܟܠܘܢܐ va separata dalla ܠܘܟܠܘܢܐ, in Ieroteo questa separazione viene sì accettata, ma poi rovesciata di segno, venendo rilanciata come diversificazione di gradi nella progressione mistico-escatologica.

Diventa anche evidente, allora, che cosa possa significare attribuirsi “Ieroteo” quale nome pseudoepigrafo: come talora accadeva nella pseudopigrafia di età apostolica e subapostolica, allorché nascevano discussioni, se non dispute, intorno alla corretta interpretazione della dottrina del maestro, una delle correnti poteva appropriarsi del nome di quest’ultimo producendo uno scritto pseudoepigrafo che, passando sotto quel nome, si pretendeva autoritativo rispetto alle questioni dibattute⁵⁴⁹. Nel caso, così tanto più tardo, che stiamo studiando, l’appropriazione del nome ha anche una funzione difensiva: una fazione tacciata di eresia da un’altra che a sua volta si richiama a un dato maestro, rivendica di essere la depositaria del vero insegnamento di quel maestro. Così fece Stefano, o un suo discepolo, non tanto per coprire la propria “eresia” sotto il manto di un’ortodossia che il nome di Ieroteo nella prima metà del VI secolo probabilmente ancora non garantiva, quanto per definirsi il corretto interprete di una dottrina cosmico-escatologica sottoposta a due opposte chiavi di lettura: egli si rivestì dunque di quel nome che il suo avversario, sostenitore dell’opposta interpretazione, aveva inventato per il proprio maestro.

⁵⁴⁹ Tocchiamo con ciò l’imponente problema della pseudopigrafia come fenomeno generale. Non è questa certamente la sede per soffermarvisi; possiamo soltanto accennare a qualche punto fermo raggiunto dalla ricerca negli ultimi trentacinque anni. Si vedano a mo’ di esempio: BROX 1969, 1975 e 1977, una raccolta, quest’ultima, di contributi di diversi autori e diverse epoche sul problema della pseudopigrafia antica in generale, a conclusione della quale Brox pone un’importante osservazione: «Der Umgang mit Pseudepigraphen führt ständig zur Einsicht, dass man es bei verschiedenen pseudonymen Schriften mit sehr unterschiedlichen Pseudepigraphieproblemen zu tun bekommt. Es lassen sich beispielsweise nicht etwa an 1 Petr, Eph, den Pastoralbriefen des Neuen Testaments, an Kirchenordnungen des 3 Jh., an pseudepigraphischen Liturgien und pseudepigraphischen patristischen Schriften des 4./5. Jh. gleichbleibende Merkmale der Pseudepigraphie nachweisen, die eine für alle gleichlautende Erklärung und Auslegungsmethode verlangten. Über die konkreten Verfahrensweisen eines anonymen, aber pseudepigraphisch hantierenden Schriftstellers... lässt sich nichts Allgemeines, Typisches, sich regelmässig Wiederholendes sagen» (ivi, 314-315). Posto questo punto fermo, è fruttuosa per i nostri propositi la lettura di BAUM 2001, ove si ricorda in apertura l’articolata serie di distinzioni che, nel complesso fenomeno della falsa attribuzione di testi, bisogna operare; la prima e più fondamentale è quella tra pseudopigrafia primaria e secondaria: la prima frutto dell’intenzione dell’autore dello scritto, che ha voluto per qualche motivo porlo sotto l’autorità di un maestro; la seconda invece prodotta dei lettori (ivi, 8). A questa distinzione se ne aggiungono e incrociano altre secondarie. Applicando al nostro caso, è certo che il *Libro di Ieroteo* vada attribuito alla prima categoria, mentre è probabile (ma in nessun modo accertabile, ci pare) che il *corpus* dionisiano appartenga alla seconda. Si vedano poi ancora METZGER 1972; POKORNÝ 1997. Interessante la distinzione in quest’ultimo, nel contesto della pseudopigrafia biblica, tra pseudopigrafia casuale, o per motivi estetici, o per identificazione talora estatica dell’autore con l’autore supposto, o per volontà d’inserimento in una tradizione, o infine come prodotto di scuola: il nostro Ieroteo, con le dovute cautele trattandosi di un testo di molto posteriore, potrebbe essere legittimamente collocato in quest’ultima categoria, che è la stessa per esempio delle epistole pastorali di Paolo (l’accostamento vale ovviamente in senso non più che formale). Secondo Pokorný in tale quinto caso «handelt es sich... um Werke eines Schülers, die von Anfang an (ossia l’attribuzione non è avvenuta a posteriori) als Werke des Schulgründers bezeichnet sind» (ivi, 650). Lo scopo di tale pseudopigrafia, ricorda Pokorný, è generalmente quello di combattere sviluppi della dottrina del maestro ritenuti perniciosi: «das entscheidende Argument (in mancanza di dati storici concreti altrimenti probanti) für die Beurteilung solcher Schriften als Fiktionen ist jedoch ihre Theologie, die eine spätere Etappe der urchristlichen Denkens widerspiegelt oder durch Ketzerpolemik geprägt ist» (ivi, 650). Quello dello pseudoepigrafo “Ieroteo” è un caso analogo, sia perché il testo non porta alcun segno interno, oltre alla propria dottrina, che permetta di individuarlo come finzione; sia perché si attribuisce anch’esso volontariamente la pseudopigrafia sin dall’inizio, attribuendosi il nome di un maestro (ma un maestro fittizio, con un procedimento di pseudopigrafia “al quadrato”!) proprio per assumere una posizione di rivendicazione della correttezza di una dottrina entro il contesto di un dibattito eresiologico qual era quello sviluppatosi intorno alla figura di Stefano bar Sudaili. Certo non bisogna dimenticare che la particolarità di “Ieroteo” è tuttavia quella di partire da una posizione che, nella dialettica che lo lega al *corpus* dionisiano, è evidentemente di difesa di una posizione dottrinale che era stata a sua volta già attaccata, e dunque è solo in seconda battuta di contrattacco.

I dati che abbiamo raccolto nel corso di questa disamina, ancora troppo stringata, vanno dunque ad aggiungersi alle definizioni del contesto dionisiano già abbozzate da studiosi come Le Quien⁵⁵⁰, Stiglmayr⁵⁵¹ e Riedinger⁵⁵² circa il contesto liturgico di Dionigi, tracciando il profilo sempre più marcato di un'ambientazione più precisa per l'Areopagita, ossia quella dell'*entourage* di Filosseno di Mabbug – senza intendere con ciò necessariamente qualcuno che lavorasse accanto a lui nella sua stessa città, ma che, di persona o per lettera, per lo meno lo frequentasse abitualmente, essendo in comunione con lui, tanto dal punto di vista ecclesiale quanto da quello intellettuale.

- 1) Come impianto sacramentale, Dionigi si rifà molto verosimilmente alla liturgia della chiesa di Antiochia così come si configurava dopo il Fullone: ci pare rilevante allora ricordare che Filosseno fu elevato alla carica di vescovo di Mabbug proprio dal Fullone. È appunto in direzione dell'appartenenza liturgica di Dionigi all'ambito antiocheno che i tre studiosi ora menzionati, dal Settecento al Novecento, hanno perfezionato la prospettiva (fino a far concludere Riedinger all'improbabile identificazione *tout court* dell'Areopagita con Pietro il Fullone, costruita su alcune prove interessanti ma anche su invenzioni assai fantasiose⁵⁵³);
- 2) dal punto di vista della cristologia, riteniamo di aver dimostrato che Dionigi mostra un'ispirazione filosseniana, attribuendo addirittura al suo maestro Ieroteo una cristologia dai tratti che ricordano certi aspetti di quella di Filosseno;
- 3) Dionigi condivide poi con Filosseno la preoccupazione anticonfusionista, contro Stefano bar Sudaili, e ne fa anzi il fondamento del suo trattato sui nomi divini;
- 4) Abbiamo infine osservato come a consolidare l'impressione della consonanza dei due autori vi sia pure la comune volontà (anche se, seguendo Watt, non si può esser certi che ciò fosse pienamente "volontario" in Filosseno) di mantenere l'eredità di Origene ed Evagrio entro i limiti della permanenza di una coesione eucaristica e gerarchica della Chiesa, evitandone gli sviluppi radicali senza tuttavia abbandonarla. Questo impegno coincide profondamente anche con il problema della connessione tra messalianismo e origenismo, che in Dionigi sono combattuti come pericoli complementari; una complementarità almeno in parte verificata dal riscontro delle dottrine di Stefano bar Sudaili, bersaglio polemico comune,

⁵⁵⁰ LE QUIEN 1712, 299-301.

⁵⁵¹ STIGLMAYR 1909.

⁵⁵² RIEDINGER 1959.

⁵⁵³ RIEDINGER 1959: esempi più vistosi ne siano l'invenzione delle origini tracie del Fullone, di fatto indimostrabili, per far coincidere l'ipotesi Fullone=Areopagita con la – pur intrigantissima – notizia dello Pseudo-Cesario (ed. Riedinger 91, 111, 29-31) circa la provenienza di Dionigi l'Areopagita dalla Tracia; e, ancora, la coincidenza del Fullone con uno «scellerato Pietro» nominato da Damascio nell'*Storia filosofica*, identificazione anch'essa indimostrabile.

infatti, di Filosseno e Dionigi, e dalla lettura di un testo come il *Libro di Ieroteo*, che della scuola di Stefano è un prodotto.

Con questo capitolo abbiamo dunque enucleato e sviluppato tre nuovi temi che lasciano presupporre una stretta comunanza di contesto tra Dionigi e Filosseno. Volendo proseguire su questa traccia, saremmo plausibilmente in grado anche di ipotizzare una nuova delimitazione temporale della composizione di DN: grazie infatti a un riferimento di Filosseno all'impossibilità da parte sua di restare in comunione col patriarca di Gerusalemme, possiamo datarne la lettera ai presbiteri edesseni tra il 512 e il 518⁵⁵⁴; ciò significa che fu quel giro d'anni a vedere un acuirsi dell'emergenza rappresentata da Stefano bar Sudaili: Filosseno dichiara infatti esplicitamente di non essersi accorto della gravità della situazione prima di quel momento⁵⁵⁵. Ora se Dionigi scrive, come pensiamo di avere ragione di credere, avendo contezza degli argomenti con cui intorno a Filosseno si percepiva e si confutava la dottrina di Stefano, il trattato sui nomi divini avrà allora visto la luce proprio in quegli anni: non troppo dopo, senz'altro, poiché nel 532 certamente compare per la prima volta pubblicamente il *corpus* (o meglio, soltanto i *Nomi divini*: forse non per caso). La redazione di DN sarà dunque più vicina al *post quem* che all'*ante quem*, perché per poter essere inserito con *nonchalance* in un florilegio patristico dai miafisiti in occasione della *collatio* costantinopolitana, il testo avrà dovuto conoscere già qualche fortuna. Infine, concedendoci in chiusura una breve ma non del tutto fantasiosa speculazione, potremmo addirittura trovare conferma a una collocazione del testo nel decennio di Giustino, in un suo passo (DN VII, 4) ove si parla di persecuzione dei Padri in nome della fede. Citando dalla traduzione siriana, leggiamo: «Sa bene infatti chiunque sia unito con la verità che in essa è ben posto, anche se molti lo rimproverano come uno “che la sua mente ha lasciato”: sfugge loro il fatto che in effetti l'ha in certo qual modo davvero lasciato, [ma con ciò allontanandolo] dall'errore verso l'esatta verità tramite la fede vera. Egli infatti in verità sa di sé che non è diventato, come dicono quelli, folle, ma che grazie alla fede vera che è semplice e salda e sta sempre ferma senza mutamento, è stato liberato dall'agitazione mutevole senza posa della varietà politropa dell'errore. Su questo modello, infatti, anche le nostre guide e i nostri maestri, quelli che furono per noi principi e illuminatori della nostra divina sapienza della verità muoiono ogni giorno per la verità testimoniando con ciò chiaramente e con ogni parola e con ogni azione la conoscenza semplice e divina dei cristiani». Da parte di un autore vicino ad ambienti miafisiti, quale Dionigi deve essere stato, ambienti nei quali «fede» (ܩܕܝܫܘܬܐ) indicava *tout court* adesione all'ortodossia miafisita, parrebbe di poter leggere proprio una traccia delle persecuzioni antimiafisite indette da

⁵⁵⁴ Per questa datazione, che si può ritenere certa, cfr. PINGGÉRA 2002, 8.

⁵⁵⁵ FROTHINGHAM 1886, 44-47.

Giustino⁵⁵⁶. Per non parlare della contrapposizione tipicamente filosseniana, che percorre tutto il passo citato, non tra fede e miscredenza ma tra «fede» (ἰσχυρισμὸς) ed «errore» (ἁμαρτία)⁵⁵⁷. Ma qui ci fermiamo, non volendo cedere davvero alla tentazione di questa pura speculazione, e anzi non potendo in nessun modo procedere oltre.

⁵⁵⁶ Per una valida discussione del *topos* di Giustino come convinto calcedonese persecutore di miafisiti, si legga ora MENZE 2008, 18-30.

⁵⁵⁷ MICHELSON 2007, 168-172: «in his system, faith was opposed not to unbelief but to erroneous belief» (ivi, 172).

V
INDICI

1. Indice selettivo greco-siriaco

N. B. Dall'indice sono esclusi in particolare i Nomi divini stessi o certi concetti eminenti, che hanno ricorrenze frequentissime ma una traduzione costante, per esempio ἀλήθεια ܠܝܬܐ, ἀγαθός ܠܘܒ, θεῖος ܠܘܠܐ/ܠܘܠܐ, καλός ܠܝܘܒܐ, φῶς ܠܝܘܠܐ/ܠܝܘܠܐ, σοφία ܠܠܘܒܐ, ζῶή ܠܘܠܐ, δύναμις ܠܘܠܐ, χρόνος ܠܘܠܐ, ὄνομα ܠܘܠܐ/ܠܘܠܐ, πατήρ ܠܘܠܐ, πνεῦμα ܠܘܠܐ, πρόνοια ܠܠܘܠܐ.

Si dà l'indicazione BN Syr. per distinguere i ff. 42r-v del Sin. syr. 52 da quelli del BN Syr. 378. Per i ff. 53 e 54 del BN Syr 378 non si aggiunge alcuna indicazione, poiché la numerazione di Sin. Syr. 52 per i *Nomi divini* termina a 50ra e non produce confusione.

| | | |
|-------------|---|---|
| | | ܠܠܘܠܐܐܠܡܝܢ IV, 32, 178, 1-26va |
| ἄβατος | ܠܠܘܠܐܐܠܡܝܢ I, 2 110, 6- 54ra
ܠܠܘܠܐܐܠܡܝܢ XIII, 3 229, 14 -49ra | ἀγαθοποιέω ܠܘܠܐ ܠܠܘܠܐ IV, 21, 169, 13-22va |
| ἀγαθαρχία | ܠܠܘܠܐܐܠܡܝܢ III, 1, 138, 5- 9rb
ܠܠܘܠܐܐܠܡܝܢ IV, 2, 145, 14-12rb | ἀγαθοποιός ܠܠܘܠܐܐܠܡܝܢ IV, 20, 165, 15-20va
ܠܠܘܠܐܐܠܡܝܢ IV, 30, 175, 12-25va
ܠܠܘܠܐܐܠܡܝܢ V, 2, 181, 12-28rb |
| ἀγαθαρχικός | ܠܠܘܠܐܐܠܡܝܢ I, 5, 117, 12- 1vb
ܠܠܘܠܐܐܠܡܝܢ III, 1, 138, 2-9rb | ܠܠܘܠܐܐܠܡܝܢ XI, 6, 223, 7- 46va |
| ἀγαθοδότης | ܠܠܘܠܐܐܠܡܝܢ I, 3, 111, 10 -54vb | ἀγαθοπρεπής ܠܠܘܠܐܐܠܡܝܢ I, 2, 110, 5-54ra |
| ἀγαθοειδής | ܠܠܘܠܐܐܠܡܝܢ III, 3, 143, 2-11rb
ܠܠܘܠܐܐܠܡܝܢ IV, 1, 144, 15-12rb
ܠܠܘܠܐܐܠܡܝܢ IV, 2, 145, 7-12ra
ܠܠܘܠܐܐܠܡܝܢ IV, 2, 145, 13-12rb
ܠܠܘܠܐܐܠܡܝܢ IV, 18, 162, 13-19ra
ܠܠܘܠܐܐܠܡܝܢ IV, 22, 169, 21-22va
ܠܠܘܠܐܐܠܡܝܢ IV, 30, 176, 7-25vb | ܠܠܘܠܐܐܠܡܝܢ I, 2, 110, 13- 54rb
ܠܠܘܠܐܐܠܡܝܢ II, 1, 124, 8- 4ra
ܠܠܘܠܐܐܠܡܝܢ II, 3, 125, 18- 4vb
ܠܠܘܠܐܐܠܡܝܢ II, 4, 126, 10-5ra
ܠܠܘܠܐܐܠܡܝܢ II, 5, 128, 15-5vb
// 130, 5
ܠܠܘܠܐܐܠܡܝܢ II, 6, 130, 9- 6va
ܠܠܘܠܐܐܠܡܝܢ II, 11, 135, 14-8va |

ܘܠܗܘܘܬܗ V, 4, 183, 10- 29ra
 ܘܠܗܘܘܬܗ V, 5, 183, 11- 29rb
 ܘܠܗܘܘܬܗ V, 5, 183, 13- 29rb
 ܘܠܗܘܘܬܗ V, 5, 183, 14- 29rb
 ܘܠܗܘܘܬܗ V, 5, 184, 1- 29va
 ܘܠܗܘܘܬܗ V, 8, 187, 2- 30vb
 ܘܠܗܘܘܬܗ ܗܘܠܗ V, 8, 187, 3- 30vb
 ܘܠܗܘܘܬܗ V, 10, 189, 16- 32ra
 ܘܠܗܘܘܬܗ V, 10, 189, 16- 32ra
 ܘܠܗܘܘܬܗ VI, 1, 191, 1- 32rb
 ܘܠܗܘܘܬܗ VIII, 5, 202, 13- 37va
 // 203, 25
 ܘܠܗܘܘܬܗ IX, 1, 208, 5- 40ra
 ܘܠܗܘܘܬܗ X, 2, 215, 9- 43ra
 ܘܠܗܘܘܬܗ X, 2, 215, 9- 43ra
 ܘܠܗܘܘܬܗ X, 2, 215, 10- 43ra
 ܘܠܗܘܘܬܗ X, 2, 215, 12- 43ra
 ܘܠܗܘܘܬܗ X, 3, 216, 2- 43rb
 ܘܠܗܘܘܬܗ X, 3, 216, 6- 43va
 ܘܠܗܘܘܬܗ X, 3, 216, 8- 43va
 ܘܠܗܘܘܬܗ X, 3, 216, 8- 43va
 ܘܠܗܘܘܬܗ X, 3, 216, 13- 43va
 ܘܠܗܘܘܬܗ X, 3, 216, 13- 43va
 ܘܠܗܘܘܬܗ X, 3, 216, 15- 43va
 ܘܠܗܘܘܬܗ X, 3, 216, 16- 43va
 ܘܠܗܘܘܬܗ X, 3, 216, 19- 43vb
 ܘܠܗܘܘܬܗ X, 3, 216, 20- 43vb
 ܘܠܗܘܘܬܗ X, 3, 217, 1- 43vb
 ܘܠܗܘܘܬܗ X, 3, 217, 3- 43vb
 ܘܠܗܘܘܬܗ X, 3, 217, 3- 43vb
 ܘܠܗܘܘܬܗ X, 3, 217, 3- 43vb
 ܘܠܗܘܘܬܗ X, 3, 217, 4- 43vb
 ܘܠܗܘܘܬܗ XI, 5, 221, 9- 45vb

ܘܠܗܘܘܬܗ XII, 1, 224, 4- 46vb
 ܘܠܗܘܘܬܗ XII, 1, 224, 4- 47ra
 ܘܠܗܘܘܬܗ ܐܘܪܘܫܠܝܡ I, 1, 109, 7- 53vb
 ܘܠܗܘܘܬܗ ܐܘܪܘܫܠܝܡ I, 8, 121, 16- 3rb
 ܘܠܗܘܘܬܗ ܐܘܪܘܫܠܝܡ ܕܠܗ XI, 1, 218, 9- 44rb
 ܘܠܗܘܘܬܗ ܐܘܪܘܫܠܝܡ ܕܠܗ XI, 3, 220, 10- 45rb
 ܘܠܗܘܘܬܗ ܐܘܪܘܫܠܝܡ III, 1, 139, 11- 9vb
 ܘܠܗܘܘܬܗ ܐܘܪܘܫܠܝܡ IV, 31, 176, 12- 26ra
 ܘܠܗܘܘܬܗ ܐܘܪܘܫܠܝܡ VII, 4, 199, 11- 36rb
 ܘܠܗܘܘܬܗ ܐܘܪܘܫܠܝܡ ܕܠܗ IX, 1, 208, 5- 40ra
 ܘܠܗܘܘܬܗ ܐܘܪܘܫܠܝܡ ܕܠܗ IX, 8, 212, 17- 42ra
 ܘܠܗܘܘܬܗ ܐܘܪܘܫܠܝܡ ܕܠܗ IX, 8, 213, 2- 42ra
 ܘܠܗܘܘܬܗ ܐܘܪܘܫܠܝܡ ܕܠܗ IX, 9, 213, 8- 42rb
 ܘܠܗܘܘܬܗ ܐܘܪܘܫܠܝܡ ܕܠܗ IX, 9, 213, 15- 42va
 ܘܠܗܘܘܬܗ ܐܘܪܘܫܠܝܡ ܕܠܗ X, 2, 215, 11- 43ra
 ܘܠܗܘܘܬܗ ܐܘܪܘܫܠܝܡ ܕܠܗ XI, 4, 220, 6- 45rb
 ܘܠܗܘܘܬܗ ܐܘܪܘܫܠܝܡ ܕܠܗ XI, 4, 220, 15- 45rb
 ܘܠܗܘܘܬܗ ܐܘܪܘܫܠܝܡ IV, 11, 156, 10- 16va
 ܘܠܗܘܘܬܗ ܐܘܪܘܫܠܝܡ V, 9, 189, 6- 31vb
 ܘܠܗܘܘܬܗ ܐܘܪܘܫܠܝܡ VIII, 2, 201, 15- 37ra
 ܘܠܗܘܘܬܗ ܐܘܪܘܫܠܝܡ VIII, 2, 201, 16- 37ra
 ܘܠܗܘܘܬܗ ܐܘܪܘܫܠܝܡ IV, 19, 164, 7- 19vb

| | | |
|---------------|---|--|
| ἀκόλαστος | ܟܘܘܥ IV, 19, 164, 9- 19vb
ܟܘܘܥ IV, 20, 167, 2- 21ra | ܟܘܠܐ ܟܠܐ IV, 32, 177, 12- 26rb |
| ἄκρος | ܟܘܘܥܝ ܟܠܘ XI, 2, 219, 16- 44vb | ܟܘܠܐ ܟܠܐ VII, 1, 194, 16- 33vb |
| ἀκρότης | (ܟܘܘܥ) ܐܕܚܐ ܡܫܘܝ III, 1, 139, 2- 9va
ܟܘܘܥܝ III, 2, 141, 8- 10va
ܟܘܘܥܝ IV, 2, 145, 2- 12ra | ܟܘܠܐ ܟܠܐܝܐ ܡܘ VII, 2, 196, 10- 34va |
| ἀληθογνωσία | ܟܘܘܥܝܘܟ VII, 4, 199, 21- 36rb | ܟܘܠܝ I, 1, 109, 1- 53va
ܡܘܡܝ I, 2, 110, 12- 54rb
ܟܘܘܝ I, 2, 110, 18- 54rb
ܟܘܠܝ I, 4, 115, 2- BN Syr. |
| ἀλλοίωσις | ܟܘܠܘܥ IV, 1, 144, 10- 12rb
ܟܘܠܘܥ (?) ܟܘܠܘܥ(?) IV, 21, 169, 15- 22va
ܟܘܠܘܥ IV, 34, 178, 21- 27ra
ܟܘܠܘܥܘܕܘܥ IX, 5, 211, 10- 41va
ܟܘܠܘܥ IX, 9, 213, 9- 42rb
ܟܘܠܘܥ X, 3, 216, 10- 43va
ܟܘܠܘܥ XI, 5, 220, 23- 45va | 42vb
ܟܘܠܘܥ I, 4, 115, 10- BN Syr.
42vb
ܟܘܠܘܥ III, 1, 139, 1- 9va
ܟܘܠܘܥ III, 1, 139, 6- 9va
ܟܘܠܘܥ IV, 1, 144, 5- 11va
ܡܘܡܝ IV, 4, 147, 2- 13ra
ܡܘܡܝܘܩ IV, 4, 147, 15- 13ra
ܟܘܠܝ IV, 4, 147, 18- 13rb
ܟܘܠܘܥ IV, 6, 150, 1- 14ra
ܡܘܡܝܘܩ IV, 7, 151, 9- 14va
ܡܘܡܝܘܩ IV, 11, 156, 18- 16vb
ܟܘܠܝ VII, 3, 198, 14- 35vb |
| ἀλλοιωτός | ܟܘܠܘܥ VII, 4, 199, 16- 36rb | |
| ἀλλοτριπραγία | ܟܘܘܥܝܘܟ ܟܘܘܥܝܘܟ VIII, 9, 206, 5- 39rb | ܟܘܠܘܥܘܕܘܥ ܟܠ IV, 32, 177, 11- 26rb |
| ἀλλότριος | ܟܘܘܥܝܘܟ IV, 19, 164, 3- 19vb
ܟܘܘܥܝܘܟ IV, 25, 173, 5- 24rb | ܟܘܠܘܥܝܘܩ IV, 34, 179, 4- 27rb
ܟܘܠܘܥܝܘܩ (?) IV, 35, 179, 17- 27va |
| ἀλογία | ܟܘܠܐ ܟܠ I, 1, 109, 14- 54ra
ܟܘܠܘܥܝܘܩ IX, 5, 210, 17- 41ra | |
| ἄλογος | ܟܘܠܐ ܟܠܐ IV, 2, 145, 18- 12rb
ܟܘܠܘܥܝܘܩ IV, 11, 156, 2- 16va
// 167, 3
ܟܘܠܘܥܝܘܩ IV, 23, 171, 17- 23vb
ܟܘܠܐ ܟܠܐ IV, 25, 173, 1- 24rb | ἄμέθεκτος
ܕܘܟܘܠܘܥܘܩ II, 5, 129, 3- 6ra
ܟܘܠܘܥܝܘܩ ܟܠ II, 6, 130, 3- 6va
ܟܘܠܘܥܝܘܩ ܟܘܠܘܥܝܘܩ IX, 3, 209, 2- 40va
ܟܘܠܘܥܝܘܩ XI, 6, 222, 16- 46va |

| | | | |
|------------|---|--|---|
| | <p> ܡܘܕܝܢܐ ܕܡܘܕܝܢܐ ܕܠܝܢܐ XI, 6,
 223, 11- 46vb
 ܡܘܕܝܢܐ ܕܠܝܢܐ XII, 4, 225, 20-
 47va </p> | | <p> ἀναίρεσις ܦܫܘܠܘܩ IV, 23, 171, 20- 23vb
 ἀναίσθητος ܦܫܘܠܘܩ ܕܠܝܢܐ ܡܘܕܝܢܐ ܡܘܕܝܢܐ VII, 2,
 196, 9- 34va
 ἀναίτιος ܦܫܘܠܘܩ ܕܠܝܢܐ IV, 30, 175, 16-
 25vb
 ܦܫܘܠܘܩ ܕܠܝܢܐ IV, 32, 177, 13-
 26rb
 ܦܫܘܠܘܩ ܕܠܝܢܐ IV, 35, 180, 3- 27va </p> |
| ἀμιγής | <p> ܦܫܘܠܘܩ ܕܠܝܢܐ II, 4, 127, 12- 5va
 ܦܫܘܠܘܩ ܕܠܝܢܐ II, 4, 127, 16- 5va
 ܦܫܘܠܘܩ ܕܠܝܢܐ II, 4, 128, 5- 5va
 ܦܫܘܠܘܩ ܕܠܝܢܐ II, 5, 128, 9- 5vb
 ܡܘܕܝܢܐ ܕܠܝܢܐ II, 11, 136, 17- 8vb
 ܦܫܘܠܘܩ ܕܠܝܢܐ IV, 20, 165, 13-
 20va
 ܦܫܘܠܘܩ ܕܠܝܢܐ IV, 23, 170, 3-
 22vb
 ܦܫܘܠܘܩ ܕܠܝܢܐ IV, 33, 178,
 5- 26vb
 ܦܫܘܠܘܩ VII, 2, 195, 8- 34rb
 ܡܘܕܝܢܐ ܕܠܝܢܐ VIII, 7, 204,
 9- 38va
 ܡܘܕܝܢܐ ܕܠܝܢܐ IX, 4, 209, 13- 40vb
 ܦܫܘܠܘܩ ܕܠܝܢܐ X, 1, 215, 4- 43ra
 ܡܘܕܝܢܐ ܕܠܝܢܐ XI, 2, 219, 5- 44va
 ܡܘܕܝܢܐ ܕܠܝܢܐ XI, 2, 219, 15- 44vb
 ܡܘܕܝܢܐ ܕܠܝܢܐ XI, 3, 220, 7- 45rb
 ܦܫܘܠܘܩ XII, 3, 225, 7- 47rb </p> | | <p> ἀναλλοίωτος ܦܫܘܠܘܩ ܕܠܝܢܐ I, 6, 119, 3-
 2rb
 ܦܫܘܠܘܩ ܕܠܝܢܐ II, 3, 126, 1-
 4vb
 ܦܫܘܠܘܩ ܕܠܝܢܐ II, 6, 130, 11-
 6va
 ܦܫܘܠܘܩ ܕܠܝܢܐ II, 10, 135, 5- 8rb
 ܦܫܘܠܘܩ ܕܠܝܢܐ IV, 4, 146, 15-
 12vb
 ܦܫܘܠܘܩ ܡܘܕܝܢܐ ܕܠܝܢܐ VI, 2, 191,
 11- 32va
 ܦܫܘܠܘܩ ܕܠܝܢܐ VIII, 5, 202, 12-
 37va
 ܦܫܘܠܘܩ ܕܠܝܢܐ IX, 4, 209,
 13- 40vb
 ܦܫܘܠܘܩ ܕܠܝܢܐ X, 3, 216, 4- 43rb
 ܦܫܘܠܘܩ ܕܠܝܢܐ X, 3, 216, 9-
 43va </p> |
| ἀμεθεξία | <p> ܡܘܕܝܢܐ ܕܠܝܢܐ II, 5, 129, 10- 6rb </p> | | |
| ἀμύητος | <p> ܦܫܘܠܘܩ ܕܠܝܢܐ I, 8, 121,
 15- 3ra/3rb </p> | | |
| ἄμυστος | <p> ܦܫܘܠܘܩ ܕܠܝܢܐ I, 8, 121,
 10- 3ra </p> | | |
| ἀναγωγή | <p> ܦܫܘܠܘܩ ܕܠܝܢܐ IV, 12, 158, 4-
 17rb </p> | | |
| ἀναγωγικός | <p> ܦܫܘܠܘܩ ܕܠܝܢܐ IV, 2, 144, 20- 12ra </p> | | |
| ἀναγωγός | <p> ܦܫܘܠܘܩ ܕܠܝܢܐ IV, 14, 160, 7- 18rb </p> | | <p> ἀναλογία ܦܫܘܠܘܩ I, 1, 109, 3- 53va
 ܦܫܘܠܘܩ IV, 2, 145, 15- 12rb
 ܦܫܘܠܘܩ ܕܠܝܢܐ IV, 5, 149, 20- 14ra
 ܦܫܘܠܘܩ ܕܠܝܢܐ IV, 10, 154, 13- 15vb
 ܦܫܘܠܘܩ VII, 3, 198, 11- 35va
 ܦܫܘܠܘܩ VIII, 9, 206, 6- 39rb </p> |

| | | | |
|-------------|--|----------------|---|
| ἀνάλογος | ⲁ ⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ ⲁⲓⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ I, 2, 110, 13-54rb | ἀναρμοστία | ⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ ⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ XII, 3, 225, 9-47rb |
| | ⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ ⲁⲓⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ I, 4, 114, 1- BN Syr. 42va | ἀναρχος | ⲁⲓⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ ⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ IV, 8, 153, 5- 15rb |
| | ⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ ⲁⲓⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ I, 4, 115, 8- BN Syr. 42vb | | ⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ ⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ IV, 9, 153, 16- 15va |
| | ⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ ⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ II, 4, 128, 6-5vb | ἀνάτασις | ⲁⲓⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ ⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ IV, 14, 160, 12- 18rb |
| | ⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ ⲁⲓⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ III, 2, 140, 15- 10rb | | ⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ ⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ IV, 12, 158, 5-17rb |
| | ⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ ⲁⲓⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ IV, 1, 144, 5-11va | ἀναφής | ⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ ⲁⲓⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ I, 1, 109, 9-53vb |
| | ⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ ⲁⲓⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ IV, 20, 165, 16-20va | | ⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ ⲁⲓⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ VII, 2, 196, 11- 34vb |
| | ⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ ⲁⲓⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ IV, 20, 166, 1-20vb | | ⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ ⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ IX, 5, 211, 3- 41rb |
| | ⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ ⲁⲓⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ IV, 33, 178, 17- 27ra | ἀναχωρέω | ⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ VIII, 8, 205, 9- 39ra |
| ἀναμόρφωσις | ⲁⲓⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ ⲁⲓⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ I, 3, 111, 5- 54vb | ἀνδρείος | ⲁⲓⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ VIII, 6, 203, 19- 38rb |
| ἀνάπτυξις | ⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ I, 1, 107, 4- 53rb | ἀνδρικός | ⲁⲓⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ II, 9, 133, 7- 7va |
| | ⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ I, 8, 121, 6- 3ra | | ⲁⲓⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ VIII, 8, 205, 10- 39ra |
| | ⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ I, 8, 121, 9- 3ra | ἀνεκφοίτητος | ⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ II, 4, 126, 9- 5ra |
| | ⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ IX, 5, 211, 1- 41rb | | ⲁⲓⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ II, 11, 136, 1- 8va |
| | ⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ IX, 5, 211, 6- 41rb | | ⲁⲓⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ II, 11, 137, 7- 9ra |
| | ⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ XIII, 4, 230, 13-49va | | ⲁⲓⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ IV, 8, 153, 8- 15rb |
| ἀναπτύσσω | ⲁⲓⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ II, 1, 124, 13- 4rb | | ⲁⲓⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ ⲁⲓⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ ⲁⲓⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ IV, 13, 159, 14- 18ra |
| | ⲁⲓⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ II, 7, 131, 2- 6vb | | // 210, 9 |
| | ⲁⲓⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ III, 2, 140, 8- 10ra | | ⲁⲓⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ XIII, 2, 227, 7- 48ra |
| | ⲁⲓⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ IV, 5, 149, 15- 14ra | ἀνέλιξις | ⲁⲓⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ III, 2, 139, 21- 10ra |
| | ⲁⲓⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ VIII, 1, 200, 6- 36va | ἀνεπιτήδειος | ⲁⲓⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ IV, 22, 170, 11- 22vb/23ra |
| | ⲁⲓⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ XIII, 4, 230, 7- 49rb | ἀνεπιτηδειότης | ⲁⲓⲛⲁⲗⲟⲗⲟⲥ II, 6, 130, 4- 6va |

| | | | |
|------------|---|----------|---|
| | ܦܘܠܘܬܐ ܚܘܪܘܘܬܐ ܠܘܩ IV, 4, 147, 17- 13rb | | ܚܘܪܘܬܐ IV, 22, 170, 9- 22vb |
| άνοησία | ܚܘܪܘܬܐ ܠܘܩ I, 1, 109, 14- 54ra | | ܚܘܪܘܬܐ VIII, 7, 204, 5- 38va |
| άνόητος | ܚܘܪܘܬܐ ܠܘܩ I, 1, 109, 14- 54ra | | ܚܘܪܘܬܐ ܚܘܪܘܬܐ VIII, 7, 204, 11- 38va |
| | ܚܘܪܘܬܐ ܠܘܩ IV, 11, 156, 8- 16va | | ܚܘܪܘܬܐ ܚܘܪܘܬܐ VIII, 7, 204, 20- 38vb |
| άνόμματος | ܚܘܪܘܬܐ ܠܘܩ IV, 11, 156, 18- 16vb | | ܚܘܪܘܬܐ ܚܘܪܘܬܐ VIII, 8, 205, 15- 39rb |
| άνόμοιος | ܚܘܪܘܬܐ ܚܘܪܘܬܐ ܠܘܩ II, 6, 129, 15- 6rb | | // 214, 5 |
| | ܚܘܪܘܬܐ ܠܘܩ IV, 31, 176, 11- 26ra | ἄξιος | ܚܘܪܘܬܐ III, 2, 139, 17- 9vb |
| | ܚܘܪܘܬܐ IV, 32, 177, 14- 26va | | ܚܘܪܘܬܐ IV, 22, 170, 9- 22vb |
| | ܚܘܪܘܬܐ ܠܘܩ IX, 1, 207, 7- 39vb | ἄόρατος | ܚܘܪܘܬܐ ܠܘܩ I, 2, 110, 7- 54rb |
| | ܚܘܪܘܬܐ ܠܘܩ IX, 1, 208, 4- 40ra | | ܚܘܪܘܬܐ ܠܘܩ IV, 4, 149, 7- 13vb |
| | ܚܘܪܘܬܐ ܠܘܩ IX, 7, 212, 9- 41vb | | ܚܘܪܘܬܐ ܠܘܩ VII, 1, 194, 1- 33va |
| | ܚܘܪܘܬܐ ܠܘܩ IX, 7, 212, 13- 42ra | | ܚܘܪܘܬܐ ܠܘܩ ܚܘܪܘܬܐ VII, 2, 196, 11- 34vb |
| άνομοιότης | ܚܘܪܘܬܐ ܠܘܩ IV, 7, 152, 15- 15ra | ἄοριστία | ܚܘܪܘܬܐ ܠܘܩ XIII, 3, 228, 20- 48vb |
| ἄνους | ܚܘܪܘܬܐ ܠܘܩ IV, 3, 146, 8- 12va | | ܚܘܪܘܬܐ ܠܘܩ IV, 30, 175, 17- 25vb |
| | ܚܘܪܘܬܐ ܠܘܩ IV, 23, 171, 17- 23vb | ἄόριστος | ܚܘܪܘܬܐ ܠܘܩ IV, 31, 176, 12- 26ra |
| | ܚܘܪܘܬܐ ܠܘܩ IV, 32, 177, 12- 26rb | | ܚܘܪܘܬܐ ܠܘܩ IV, 32, 177, 13- 26rb |
| | ܚܘܪܘܬܐ ܠܘܩ VII, 1, 194, 16- 33vb | | ܚܘܪܘܬܐ ܠܘܩ IX, 3, 209, 7- 40va |
| | ܚܘܪܘܬܐ ܠܘܩ ܚܘܪܘܬܐ ܚܘܪܘܬܐ VII, 2, 196, 8- 34va | | ܚܘܪܘܬܐ ܠܘܩ XI, 1, 218, 5- 44ra |
| άνούσιος | ܚܘܪܘܬܐ ܠܘܩ IV, 3, 146, 7- 12va | | ܚܘܪܘܬܐ ܠܘܩ XI, 5, 220, 21- 45va |
| | ܚܘܪܘܬܐ ܠܘܩ IV, 19, 164, 3- 19vb | ἄπαθής | ܚܘܪܘܬܐ ܠܘܩ I, 4, 115, 1- BN Syr. 42vb |
| άντίληψις | ܚܘܪܘܬܐ III, 1, 139, 8- 9vb | | |
| ἄξια | ܚܘܪܘܬܐ III, 3, 142, 16- 11ra | | |

ἄπαυστος ܠܘܟܠܘܢ ܠܗ IX, 5, 210, 9- 41ra
 ܠܘܟܠܘܢ ܠܗ XIII, 1, 227, 3-
 47vb
 ἀπειρία ܠܗܠܘܟܠܘܢ ܠܗ I, 1, 109, 11-
 53vb
 ܠܗܠܘܟܠܘܢ ܠܗ I, 2, 110, 9- 54rb
 ܠܗܠܘܟܠܘܢ ܠܗ I, 5, 117, 10- 1vb
 ܠܗܠܘܟܠܘܢ ܠܗ III, 1, 138, 12-
 9va
 ܠܗܠܘܟܠܘܢ ܠܗ IV, 10, 154, 17-
 15vb
 ܠܗܠܘܟܠܘܢ ܠܗ V, 10, 189, 5-
 31vb
 ܠܗܠܘܟܠܘܢ V, 10, 189, 8- 31vb
 ܠܗܠܘܟܠܘܢ ܠܗ V, 10, 189, 9-
 31vb
 ܠܘܟܠܘܢ ܠܗ IX, 2, 208, 11- 40rb
 ܠܗܠܘܟܠܘܢ ܠܗ XIII, 1, 226,
 11- 47vb
 ܠܗܠܘܟܠܘܢ ܠܗ XIII, 3, 228, 20-
 48vb
 ἀπειροδύναμος ܠܗܠܘܟܠܘܢ ܠܗ III, 2,
 141, 9- 10va
 ܠܗܠܘܟܠܘܢ ܠܗ VIII, 2, 201,
 4- 36vb
 ܠܗܠܘܟܠܘܢ ܠܗ ܠܗܠܘܟܠܘܢ VIII, 3,
 201, 17- 37ra
 ἀπειρόδωρος ܠܗܠܘܟܠܘܢ ܠܗܠܘܟܠܘܢ
 ܠܗܠܘܟܠܘܢ V, 3, 182, 15- 28vb
 ܠܗܠܘܟܠܘܢ ܠܗ IX, 2, 208, 13-
 40rb
 ἀπειρώνυμος ܠܗܠܘܟܠܘܢ ܠܗ ܠܗܠܘܟܠܘܢ
 XII, 1, 224, 2- 46vb

ἀπήχημα ܠܗܠܘܟܠܘܢ ܠܗܠܘܟܠܘܢ ...ܠܗܠܘܟܠܘܢ IV, 4,
 147, 12- 13ra
 ܠܗܠܘܟܠܘܢ IV, 20, 166, 2- 20vb
 ܠܗܠܘܟܠܘܢ IV, 20, 167, 5- 21ra
 ܠܗܠܘܟܠܘܢ VI, 1, 191, 5- 32rb
 ܠܗܠܘܟܠܘܢ VII, 2, 195, 17- 34rb
 ܠܗܠܘܟܠܘܢ ...ܠܗܠܘܟܠܘܢ VIII, 2, 201,
 12- 37ra
 ἀπλανής ܠܗܠܘܟܠܘܢ ܠܗܠܘܟܠܘܢ IV, 9, 153, 12-
 15va
 ܠܗܠܘܟܠܘܢ ܠܗܠܘܟܠܘܢ IV, 14, 160, 14- 18rb
 ܠܗܠܘܟܠܘܢ ܠܗܠܘܟܠܘܢ VII, 4, 199, 4-
 36ra
 ἀπλότης ܠܗܠܘܟܠܘܢ I, 3, 112, 2- 54vb
 ܠܗܠܘܟܠܘܢ I, 4, 112, 12- BN Syr.
 42ra
 ܠܗܠܘܟܠܘܢ I, 4, 114, 6- BN Syr.
 42va
 ܠܗܠܘܟܠܘܢ V, 9, 189, 3- 31vb
 ܠܗܠܘܟܠܘܢ VII, 4, 199, 2- 36ra
 ܠܗܠܘܟܠܘܢ XII, 4, 226, 3- 47va
 ἀπλοῦς ܠܗܠܘܟܠܘܢ I, 1, 109, 8- 53vb
 ܠܗܠܘܟܠܘܢ I, 3, 112, 4- 54vb
 ܠܗܠܘܟܠܘܢ I, 4, 113, 9- BN Syr.
 42rb
 ܠܗܠܘܟܠܘܢ I, 4, 115, 7- BN Syr.
 42vb
 ܠܗܠܘܟܠܘܢ I, 7, 120, 5- 2va
 ܠܗܠܘܟܠܘܢ ܠܗܠܘܟܠܘܢ IV, 2, 146, 1-
 12rb
 ܠܗܠܘܟܠܘܢ ܠܗܠܘܟܠܘܢ IV, 6, 150, 5-
 14ra
 ܠܗܠܘܟܠܘܢ IV, 7, 151, 18- 14vb

كذالك IV, 9, 154, 5- 15vb
 كذالك كذالك IV, 10, 154,
 20- 16ra
 كذالك IV, 10, 155, 2- 16ra
 كذالك IV, 14, 160, 9- 18rb
 كذالك IV, 17, 162, 2- 18vb
 كذالك IV, 19, 164, 1- 19va
 كذالك كذالك IV, 20, 166,
 15- 21ra
 كذالك IV, 21, 169, 2- 22rb
 كذالك كذالك IV, 21, 169, 19- 22va
 // 173, 2
 // 179, 16
 كذالك V, 4, 183, 4- 29ra
 كذالك كذالك V, 5, 183, 16-
 29rb
 كذالك V, 6, 185, 8- 30ra
 كذالك V, 9, 188, 13- 31va
 كذالك VII, 2, 195, 4- 34ra
 كذالك VII, 4, 199, 4- 36ra
 كذالك VII, 4, 199, 7- 36ra
 كذالك VII, 4, 199, 17- 36rb
 كذالك VII, 4, 200, 1- 36va
 كذالك VII, 4, 200, 2- 36va
 كذالك IX, 4, 209, 13- 40vb
 كذالك X, 3, 216, 16- 43va
 كذالك XI, 2, 219, 3- 44va
 كذالك XI, 2, 219, 15- 44vb
 كذالك XI, 6, 222, 5- 46ra
 كذالك كذالك XII, 3, 225,
 6- 47rb
 كذالك I, 1, 108, 2- 53rb
 كذالك III, 3, 142, 5- 10vb

ἀπόδειξις

ἄποιος كذالك IV, 28, 174, 6- 24vb
 ἀποκατάστασις كذالك IV, 4, 146,
 19- 12vb
 كذالك كذالك VIII, 5, 202,
 14- 37va
 ἀπόκρυφος كذالك كذالك V, 2, 181,
 11- 28ra
 كذالك VII, 1, 194, 20- 34ra
 ἀπόλλυμι كذالك IV, 7, 151, 12- 14va
 كذالك IV, 19, 163, 12- 19rb
 كذالك VIII, 8, 205, 12- 39ra
 كذالك XI, 3, 220, 4- 45ra
 ἀπολογία كذالك II, 2, 125, 5- 4rb
 كذالك III, 2, 139, 17-
 9vb
 ἀπομύω كذالك IV, 23, 172, 5-
 24ra
 ἀπόπαυσις كذالك I, 5, 116, 15-
 1rb/va
 ἀπόπτωσις كذالك IV, 23, 171, 16- 23vb
 كذالك IV, 223, 172, 9- 24ra
 كذالك IV, 27, 174, 3- 24vb
 كذالك IV, 33, 178, 21- 27ra
 // 179, 18
 كذالك VIII, 9, 206, 9- 39va
 ἀποτυπώ كذالك IV, 1, 144, 15- 11vb
 كذالك VII, 2, 195, 11- 34rb
 ἀπουσία كذالك IV, 20, 168, 7- 21vb
 كذالك IV, 24, 172, 17- 24rb
 ἀπόφασις كذالك كذالك كذالك
 كذالك XIII, 3, 230, 1-
 49rb

| | | |
|---------|---|--|
| ἄπτωτος | ܐܘܠܡܢܐ ܦܠܝ XI, 3, 220, 6-45rb | ܐܘܠܡܢܐ IV, 23, 170, 20-23ra |
| | ܦܠܝ ܦܠܝ XI, 3, 220, 15-45rb | ܐܘܠܡܢܐ V, 7, 185, 21-30rb |
| ἀρετή | ܐܘܠܡܢܐ IV, 19, 164, 4-19vb | ܐܘܠܡܢܐ VII, 3, 198, 20-35vb |
| | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ IV, 19, 164, 6-19vb | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ VIII, 5, 202, 18-37va |
| | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ IV, 19, 164, 11-19vb | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ XI, 2, 219, 12-44vb |
| | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ IV, 30, 176, 6-25vb | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ X, 2, 215, 15-43rb |
| | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ IV, 33, 178, 12-26vb | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ X, 2, 215, 20-43rb |
| | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ VIII, 7, 205, 8-39ra | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ X, 3, 216, 6-43va |
| ἀριθμέω | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ IV, 4, 147, 1-12vb | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ X, 3, 216, 9-43va |
| ἀριθμός | ܐܘܠܡܢܐ IV, 4, 147, 10-13ra | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ X, 3, 216, 9-43va |
| | ܐܘܠܡܢܐ IV, 4, 148, 5-13rb | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ X, 2, 215, 18-43rb |
| | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ IV, 11, 156, 11-16va | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ II, 6, 129, 15-6rb |
| | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ V, 6, 184, 21-30ra | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ IV, 1, 144, 4-11va |
| | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ V, 6, 185, 1-30ra | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ IV, 4, 147, 4-13ra |
| | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ V, 6, 185, 2-30ra | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ II, 5, 129, 8-6ra |
| | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ VII, 1, 193, 8-33rb | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ II, 11, 136, 15-8vb |
| | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ IX, 2, 208, 10-40rb | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ XI, 6, 222, 10-46rb |
| | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ X, 2, 215, 20-43rb | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ XI, 6, 222, 14-46rb |
| | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ X, 2, 216, 1-43rb | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ XII, 4, 226, 1-47va |
| | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ XIII, 2, 227, 8-48ra | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ IV, 4, 148, 9-13rb |
| | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ XIII, 2, 227, 15-48rb | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ XI, 1, 217, 5-43vb |
| | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ XIII, 2, 228, 1-48rb | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ IV, 6, 150, 6-14ra |
| | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ XIII, 3, 229, 3-48vb | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ III, 2, 141, 10-10va |
| | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ XIII, 3, 229, 4-48vb | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ IV, 23, 170, 21-23rb |
| | // XIII, 3, 229, 4-48vb | |
| | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ XIII, 3, 229, 5-48vb | |
| ἀρμονία | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ I, 4, 113, 5- BN Syr. 42rb | |
| | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ (?) IV, 7, 152, 20-15rb | |
| | ܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐܘܠܡܢܐ IV, 10, 154, 14-15vb | |

| | | | |
|-----------|------------------------------|--------------|------------------------------|
| | ܠܗܘܘܬܗ IV, 23, 171, 16-23vb | | ܠܗܘܘܬܗ II, 5, 128, 9- 5vb |
| | ܠܗܘܘܬܗ IV, 24, 172, 16- 24ra | | ܠܗܘܘܬܗ II, 10, 135, 5- 8rb |
| | ܠܗܘܘܬܗ IV, 25, 173, 6- 24rb | | ܠܗܘܘܬܗ IV, 2, 144, 19- 12ra |
| | ܠܗܘܘܬܗ IV, 27, 174, 3- 24vb | | ܠܗܘܘܬܗ IV, 7, 152, 20- 15rb |
| | ܠܗܘܘܬܗ IV, 30, 176, 7- 26ra | | ܠܗܘܘܬܗ V, 7, 185, 13- 30rb |
| | ܠܗܘܘܬܗ IV, 31, 176, 11- 26ra | | ܠܗܘܘܬܗ VIII, 5, 202, 9-37va |
| | ܠܗܘܘܬܗ IV, 32, 177, 11- 26rb | | ܠܗܘܘܬܗ VIII, 5, 202, 18-37va |
| | ܠܗܘܘܬܗ IV, 34, 178, 20- 27ra | | ܠܗܘܘܬܗ XI, 2, 218, 20- 44va |
| | ܠܗܘܘܬܗ IV, 34, 179, 1- 27ra | | ܠܗܘܘܬܗ XI, 2, 219, 5- 44va |
| | ܠܗܘܘܬܗ IV, 35, 179, 9-27rb | | ܠܗܘܘܬܗ XI, 2, 219, 13-44vb |
| | ܠܗܘܘܬܗ IV, 35, 179, 11- 27rb | ἄσυμμετρία | ܠܗܘܘܬܗ IV, 32, 177, 11-26rb |
| | ܠܗܘܘܬܗ IV, 35, 179, 14- 27va | | ܠܗܘܘܬܗ XII, 3, 225, 9-47rb |
| | ܠܗܘܘܬܗ VI, 1, 191, 7- 32va | ἄσυμμετρος | ܠܗܘܘܬܗ IV, 31, 176, 11- 26ra |
| | ܠܗܘܘܬܗ VIII, 2, 201, 11-37ra | ἄσυμμιξία | ܠܗܘܘܬܗ IV, 7, 152, 16-15ra |
| ἄσθενέω | ܐܨܘܬܗ IV, 23, 170, 21- 23ra | ἄσυστατος | ܐܨܘܬܗ II, 6, 130, 1- 6rb |
| | ܐܨܘܬܗ IV, 23, 171, 5- 23rb | ἄσχετος | ܐܨܘܬܗ I, 7, 120, 3- 2va |
| | ܐܨܘܬܗ IV, 23, 171, 13- 23va | | ܐܨܘܬܗ II, 5, 129, 1- 6ra |
| | ܐܨܘܬܗ IV, 35, 179, 7- 27rb | | ܐܨܘܬܗ IV, 16, 161, 15-18vb |
| | ܐܨܘܬܗ XIII, 4, 231, 5- 49vb | | ܐܨܘܬܗ V, 6, 184, 20- 30ra |
| ἄσθενής | ܐܨܘܬܗ VIII, 6, 203, 18- 38rb | | ܐܨܘܬܗ V, 8, 187, 14- 31ra |
| ἄστατος | ܐܨܘܬܗ II, 9, 133, 11- 7va | | ܐܨܘܬܗ IX, 9, 213, 13- 42rb |
| | ܐܨܘܬܗ IV, 1, 144, 9- 11vb | ἄσχημάτιστος | ܐܨܘܬܗ I, 1, 109, 9- 53vb |
| | ܐܨܘܬܗ IV, 23, 171, 9- 23va | | ܐܨܘܬܗ I, 4, 114, 5- BN |
| | ܐܨܘܬܗ VII, 4, 199, 16- 36rb | | Syr. 42va |
| | ܐܨܘܬܗ XI, 3, 220, 20- 45va | | |
| ἄσύγγυτος | ܐܨܘܬܗ I, 4, 113, 12- BN | | |
| | Syr. 42rb | | |

- αὐτοαγαθότης כְּחֵלֶק דִּי חַיִּימָא II, 1,
122, 1- 3rb
כְּחֵלֶק אֶתְּ מַרְבָּחָא אִתְּ XI, 6,
223, 5- 46va
כְּחֵלֶק דִּי חַיִּימָא XI, 6, 223, 6-
46va
- αὐτοαγιότης כְּחֵלְעֵי תְּהֵי ,ת XII, 1,
224, 5- 47ra
- αὐτοαιών כְּחֵלֶק אֶתְּ V, 10, 189, 17-
32ra
- αὐτοδύναμις כְּחֵלְעֵי אֶתְּ IV, 20, 165, 10-
20rb
כְּחֵלְעֵי אֶתְּ אֶתְּ אֶתְּ ,ת VIII, 2,
201, 6- 36vb
כְּחֵלְעֵי אֶתְּ XI, 6, 221, 18- 46ra
- αὐτοεῖναι אֶתְּ אֶתְּ אֶתְּ אֶתְּ VI, 1, 191,
1- 32rb
אֶתְּ אֶתְּ אֶתְּ ,ת XI, 6, 221, 14-
45vb
אֶתְּ אֶתְּ אֶתְּ ...אֶתְּ ,ת XI, 6, 222,
3- 46ra
אֶתְּ אֶתְּ XI, 6, 222, 6- 46rab
אֶתְּ אֶתְּ אֶתְּ אֶתְּ אֶתְּ XI, 6,
222, 13- 46rb
- αὐτοειρήνη כְּחֵלְעֵי אֶתְּ IV, 21, 169, 8- 22rb
כְּחֵלְעֵי אֶתְּ XI, 2, 218, 18- 44va
- αὐτοένωσις כְּחֵלְעֵי אֶתְּ מַרְבָּחָא אֶתְּ אֶתְּ
V, 5, 184, 10- 29vb
- αὐτοζωή כְּחֵלְעֵי אֶתְּ II, 9, 133, 1- 7va
כְּחֵלְעֵי אֶתְּ אֶתְּ ,ת V, 5, 183,
11- 29rb
כְּחֵלְעֵי אֶתְּ מַרְבָּחָא אֶתְּ אֶתְּ IV,
5, 184, 8- 29va
- כְּחֵלְעֵי אֶתְּ מַרְבָּחָא אֶתְּ אֶתְּ VI,
1, 190, 3- 32ra
כְּחֵלְעֵי VI, 1, 191, 2- 32rb
כְּחֵלְעֵי אֶתְּ מַרְבָּחָא אֶתְּ VI, 2,
191, 9- 32va
כְּחֵלְעֵי אֶתְּ ,ת XI, 6, 221, 14-
45vb
כְּחֵלְעֵי אֶתְּ XI, 6, 221, 15- 45vb
כְּחֵלְעֵי אֶתְּ מַרְבָּחָא אֶתְּ אֶתְּ XI,
6, 221, 16- 45vb
כְּחֵלְעֵי אֶתְּ XI, 6, 221, 19- 46ra
כְּחֵלְעֵי אֶתְּ מַרְבָּחָא אֶתְּ אֶתְּ XI,
6, 221, 19- 46ra
כְּחֵלְעֵי אֶתְּ XI, 6, 222, 3- 46ra
כְּחֵלְעֵי אֶתְּ מַרְבָּחָא אֶתְּ אֶתְּ XI,
6, 222, 9- 46rb
כְּחֵלְעֵי אֶתְּ XI, 6, 222, 14- 46rb
- αὐτόζωος אֶתְּ אֶתְּ אֶתְּ 193, 2
- αὐτοζώωσις כְּחֵלְעֵי אֶתְּ ...מַרְבָּחָא אֶתְּ אֶתְּ
XI, 6, 222, 17- 46va
- αὐτοθεότης כְּחֵלְעֵי אֶתְּ XI, 6, 222, 14-
46rb
- αὐτοθέωσις אֶתְּ ...מַרְבָּחָא אֶתְּ אֶתְּ
כְּחֵלְעֵי XI, 6, 222, 17- 46va
- αὐτοισότης כְּחֵלְעֵי דִּי חַיִּימָא IX, 10, 214, 2-
42va
- αὐτόκακος כְּחֵלְעֵי תְּהֵי ,ת IV, 20, 165, 11-
20rb
תְּהֵי תְּהֵי מַרְבָּחָא אֶתְּ IV,
20, 168, 6- 21vb
- αὐτοκαλλοποιός אֶתְּ אֶתְּ אֶתְּ ,ת XI, 6,
223, 8- 46vb
- αὐτόκαλλος כְּחֵלְעֵי אֶתְּ XI, 6, 223, 7- 46va

| | | |
|---------------|---|--|
| αὐτοκινητικός | ܐܘܬܘܟܝܢܗܝܬܝܩܘܣ ܩܘܠܘܢܝܘܢ IV, 17, 162,
2- 18vb | ܐܘܬܘܟܝܢܗܝܬܝܩܘܣ ܩܘܠܘܢܝܘܢ ,ܩܘܠܘܢܝܘܢ XI, 6, 221,
14- 45vb |
| αὐτοκίνητος | ܐܘܬܘܟܝܢܗܝܬܝܩܘܠܝܘܢ IV, 14, 160,
9- 18rb
ܐܘܬܘܟܝܢܗܝܬܝܩܘܠܝܘܢ ܩܘܠܘܢܝܘܢ IV,
33, 178, 14- 27ra
ܐܘܬܘܟܝܢܗܝܬܝܩܘܠܝܘܢ ܩܘܠܘܢܝܘܢ IV, 33, 178, 14-
27ra
ܐܘܬܘܟܝܢܗܝܬܝܩܘܠܝܘܢ ܩܘܠܘܢܝܘܢ
VIII, 7, 204, 15- 38vb | ܐܘܬܘܬܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ ܩܘܠܘܢܝܘܢ ܩܘܠܘܢܝܘܢ V,
5, 184,...- 29vb
ܐܘܬܘܬܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ IX, 4, 210, 1- 40vb
ܐܘܬܘܬܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ XIII, 1, 226,
9- 47vb
ܐܘܬܘܬܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ ܐܘܬܘܬܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ V, 6,
184, 17- 29vb
ܐܘܬܘܬܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ ܩܘܠܘܢܝܘܢ ܐܘܬܘܬܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ
(ܐܘܬܘܬܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ) V, 2, 181, 8- 28ra
ܐܘܬܘܬܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ (ܐܘܬܘܬܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ) ܐܘܬܘܬܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ
ܐܘܬܘܬܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ V, 2, 181, 9- 28ra |
| αὐτόλιθος | ܐܘܬܘܠܝܬܘܣ I, 6, 119, 8- 2rb | |
| αὐτομετοχή | ܐܘܬܘܡܝܬܘܟܝܩܘܠܝܘܢ ,ܩܘܠܘܢܝܘܢ ܩܘܠܘܢܝܘܢ
V, 5, 184, 12- 29vb
ܐܘܬܘܡܝܬܘܟܝܩܘܠܝܘܢ XII, 4, 225,
18- 47va | ܐܘܬܘܬܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ ܩܘܠܘܢܝܘܢ ܩܘܠܘܢܝܘܢ II,
8, 133, 2- 7va |
| αὐτονόητος | ܐܘܬܘܢܘܩܝܩܘܠܝܘܢ IV, 16, 161, 10-
18va | ܐܘܬܘܬܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ I, 5, 117, 2- 1va
ܐܘܬܘܬܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ ...ܩܘܠܘܢܝܘܢ II, 3,
125, 16- 4va
ܐܘܬܘܬܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ II, 4, 127, 2- 5rb
ܐܘܬܘܬܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ II, 4, 127, 2- 5rb
ܐܘܬܘܬܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ IV, 3, 146, 12- 12vb
ܐܘܬܘܬܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ IV, 7, 152,
12- 15ra
ܐܘܬܘܬܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ VII, 3, 198, 1- 35va |
| αὐτομοιότης | ܐܘܬܘܡܘܝܘܬܝܩܘܠܝܘܢ ܩܘܠܘܢܝܘܢ ,ܩܘܠܘܢܝܘܢ V, 5,
183, 20- 29rb
ܐܘܬܘܡܘܝܘܬܝܩܘܠܝܘܢ ܩܘܠܘܢܝܘܢ ,ܩܘܠܘܢܝܘܢ ܩܘܠܘܢܝܘܢ
V, 5, 184, 9- 29vb
ܐܘܬܘܡܘܝܘܬܝܩܘܠܝܘܢ ܩܘܠܘܢܝܘܢ IX, 6, 212,
7- 41vb | ܐܘܬܘܬܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ II, 3, 198, 1- 35va |
| αὐτοουσίωσις | ܐܘܬܘܘܣܝܘܣܝܩܘܠܝܘܢ ܩܘܠܘܢܝܘܢ ,ܩܘܠܘܢܝܘܢ ܩܘܠܘܢܝܘܢ
ܐܘܬܘܘܣܝܘܣܝܩܘܠܝܘܢ XI, 6, 222, 17- 46va | ܐܘܬܘܬܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ I, 5, 117, 11-
1vb
ܐܘܬܘܬܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ VIII, 3, 201, 18- 37rb
ܐܘܬܘܬܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ VIII, 5, 203, 2- 37vb |
| αὐτοπραγία | VIII, 7, 204, 8- 38va | ܐܘܬܘܬܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ II, 10, 134, 14- 8ra
ܐܘܬܘܬܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ III, 2, 140, 13- 10rb
ܐܘܬܘܬܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ IV, 1, 143, 10- 11va
ܐܘܬܘܬܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ IV, 4, 147, 1- 12vb |
| αὐτοπτικός | ܐܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ ܩܘܠܘܢܝܘܢ III, 3, 140,
17- 10rb | ܐܘܬܘܬܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ II, 1, 122, 2- 3rb |
| αὐτοσοφία | ܐܘܬܘܣܘܩܝܩܘܠܝܘܢ ܩܘܠܘܢܝܘܢ ,ܩܘܠܘܢܝܘܢ V, 5,
183, 19- 29rb
ܐܘܬܘܣܘܩܝܩܘܠܝܘܢ ܩܘܠܘܢܝܘܢ ,ܩܘܠܘܢܝܘܢ ܩܘܠܘܢܝܘܢ
VII, 1, 193, 6- 33rb
ܐܘܬܘܣܘܩܝܩܘܠܝܘܢ ܩܘܠܘܢܝܘܢ ,ܩܘܠܘܢܝܘܢ ܩܘܠܘܢܝܘܢ
VII,1, 195, 1- 34ra | ܐܘܬܘܬܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ II, 10, 134, 14- 8ra
ܐܘܬܘܬܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ III, 2, 140, 13- 10rb
ܐܘܬܘܬܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ IV, 1, 143, 10- 11va
ܐܘܬܘܬܘܬܘܩܝܩܘܠܝܘܢ IV, 4, 147, 1- 12vb |

| | | | |
|----------|-------------------------------------|------------|---|
| | ⲉⲓⲃⲁⲛⲟ ⲡⲱⲃⲁⲛⲟ IV, 7, 152, 6-14vb | | ⲛⲁⲓⲛⲁⲛ IX, 9, 213, 17- 42va |
| | ⲉⲓⲃ VIII, 1, 200, 10- 36va | | ⲛⲟⲩⲟ X, 3, 216, 10- 43va |
| | ⲉⲓⲃ VIII, 7, 204, 7- 38va | γενητικός | ⲛⲁⲱⲓⲛⲁ IV, 10, 155, 20- 16va |
| | ⲉⲓⲃⲁⲛⲟ ⲛ IX, 4, 210, 3- 40vb | γεννητικός | ⲛⲁⲓ IV, 28, 174, 19- 25rb |
| | ⲉⲓⲃ XIII, 1, 226, 10- 47vb | | ⲛⲓⲛⲁ XI, 1, 217, 7- 43vb |
| ἄψυχος | ⲉⲱ ⲛⲁⲓ IV, 2, 146, 4- 12va | γνόφος | // 196, 11 |
| | | γνώσις | ⲉⲓⲃ I, 4, 115, 11- BN Syr. 42vb
// 115, 13 |
| βάθος | ⲛⲉⲛⲟⲩⲟ VII, 3, 198, 15- 35vb | | ⲛⲁⲓⲃⲓ I, 4, 115, 16- 1ra |
| | ⲛⲉⲛⲟⲩ IX, 6, 211, 5- 41rb | | ⲛⲁⲓⲃⲓ I, 4, 115, 17- 1ra |
| βίβλος | ⲟⲩⲁⲃⲁⲗ III, 2, 140, 11- 10rb | | ⲉⲓⲃ I, 5, 115, 19- 1ra |
| βλαστός | ⲛⲉⲛⲟⲩ II, 7, 132, 2- 7ra | | ⲛⲁⲓⲃⲓ I, 5, 116, 13- 1rb |
| βουλη | ⲛⲁⲓⲃⲓⲁ VII, 2, 194, 18- 34ra | | ⲛⲁⲓⲃⲓ I, 6, 118, 6- 2ra |
| βούλησις | ⲛⲁⲓⲃ IV, 32, 177, 10- 26rb | | ⲉⲓⲃ I, 6, 119, 1- 2rb |
| | ⲛⲁⲓⲃ IV, 32, 177, 19- 26va | | ⲉⲓⲃ II, 7, 131, 7- 6vb |
| | ⲛⲁⲓⲃ IV, 35, 179, 10- 27rb | | ⲛⲁⲓⲃⲓ III, 3, 142, 12- 11ra |
| γένησις | ⲛⲁⲓⲃⲁ IV, 1, 144, 8- 11vb | | ⲛⲁⲓⲃⲓ IV, 6, 150, 13- 14rb |
| | ⲛⲁⲓⲃⲁⲗ IV, 4, 148, 3- 13ra | | ⲛⲁⲓⲃⲓⲁ IV, 9, 153, 18- 15va |
| | ⲛⲁⲓⲃⲁⲛ IV, 19, 164, 20- 20ra | | ⲛⲁⲓⲃⲓ IV, 12, 158, 5- 17rb |
| | ⲛⲁⲓⲃⲓ IV, 20, 165, 1- 20ra | | ⲛⲁⲓⲃⲓ IV, 16, 161, 7- 18va |
| | ⲛⲟⲩ IV, 20, 165, 3- 20rb | | ⲛⲁⲓⲃⲓⲁ IV, 35, 179, 5- 27rb |
| | ⲛⲟⲩⲁⲗ IV, 20, 165, 4- 20rb | | ⲛⲁⲓⲃⲓⲃ IV, 35, 179, 6- 27rb |
| | ⲛⲁⲓⲃⲓ IV, 20, 165, 5- 20rb | | ⲛⲁⲓⲃⲓⲃ IV, 35, 179, 12- 27rb |
| | ⲛⲟⲩ IV, 20, 165, 9- 20rb | | ⲟⲩⲁⲓⲃⲓⲃ IV, 35179, 12- 27rb |
| | ⲛⲁⲓⲃⲁ IV, 20, 167, 12- 21rb | | ⲛⲁⲓⲃⲓⲃ V, 9, 188, 16- 31va |
| | ⲛⲁⲓⲃⲓ IV, 27, 173, 8- 24rb | | ⲛⲁⲓⲃⲓ VII, 1, 194, 18- 34ra |
| | ⲛⲟⲩⲁⲗ IV, 28, 174, 16- 25ra | | ⲛⲁⲓⲃⲓ VII, 1, 194, 19- 34ra |
| | ⲉⲟⲩⲁ ⲉⲓⲃⲓⲃ ⲉⲟⲩⲁⲓ V, 4, 183, 1- 28vb | | ⲛⲁⲓⲃⲓ VII, 2, 195, 5- 34ra |
| | ⲛⲟⲩ V, 4, 183, 2- 29ra | | ⲛⲁⲓⲃⲓⲃ VII, 2, 196, 7- 34vb |
| | ⲛⲟⲩⲁⲓ VII, 2, 196, 17- 34vb | | ⲛⲁⲓⲃⲓⲃ VII, 2, 196, 13- 34vb |
| | | | ⲛⲁⲓⲃⲓ VII, 2, 196, 19- 34vb |

| | | |
|-----------|-------------------------------|---|
| | ⲉⲟⲩⲁⲓⲛⲓⲛ VII, 2, 197, 8- 35ra | ⲛⲁⲓⲛ IV, 27, 174, 2- 24vb |
| | ⲛⲁⲓⲛ VII, 2, 197, 9- 35ra | ⲛⲁⲓⲛ IV, 32, 178, 1- 26va |
| | ⲛⲁⲓⲛ VII, 2, 197, 10- 35ra | ⲛⲁⲓⲛ IV, 34, 178, 20- 27ra |
| | ⲛⲁⲓⲛ VII, 3, 198, 4- 35va | δημιουργέω ⲛⲓⲛ IV, 4, 147, 8- 13ra |
| | ⲟⲩⲁⲓⲛ VII, 3, 198, 12- 35va | ⲛⲓⲛ IV, 30, 175, 13- 25va |
| | ⲛⲁⲓⲛ VII, 4, 199, 5- 36ra | δημιουργικός ⲛⲁⲓⲛ IV, 30, 176, 4- 25vb |
| | ⲟⲩⲁⲓⲛ VI, 4, 199, 7- 36ra | ⲛⲁⲓⲛ XI, 6, 222, 10- 46rb |
| | ⲛⲁⲓⲛ VII, 4, 199, 8- 36ra | δημιουργός ⲟⲩⲁⲓⲛ IV, 4, 149, 6- 13vb |
| | ⲉⲓⲛ XIII, 3, 230, 4- 49rb | ⲛⲁⲓⲛ V, 4, 182, 19- 28vb |
| γνώστης | ⲛⲁⲓⲛ I, 6, 119, 1- 1rb | ⲛⲁⲓⲛ XI, 6, 222, 11- 46rb |
| | ⲛⲁⲓⲛ VII, 2, 196, 4- 34va | διαίρεσις ⲛⲁⲓⲛ II, 2, 124, 17- 4rb |
| γνωστικός | ⲁⲓⲛⲁⲓⲛ I, 5, 117, 16- 1vb | ⲛⲁⲓⲛ VII, 4, 199, 9- 36ra |
| | ⲁⲓⲛⲁⲓⲛ IV, 4, 148, 16- 13va | διαιρετικός ⲛⲁⲓⲛ IV, 6, 150, 9- 14rb |
| γόνιμος | ⲛⲁⲓⲛ V, 8, 187, 20- 31rb | ⲛⲁⲓⲛ VI, 3, 192, 20- 33ra |
| | ⲛⲁⲓⲛ IX, 9, 213, 18- 42va | διακεκριμένος ⲁⲓⲛⲁⲓⲛ II, 2, 125, 6- 4rb |
| γονιμότης | ⲟⲩⲁⲓⲛ XI, 2, 219, 23- 45ra | ⲉⲓⲛ ⲉⲓⲛ II, 2, 125, 7- 4va |
| | ⲛⲁⲓⲛ XIII, 3, 229, 11- 49ra | ⲁⲓⲛⲁⲓⲛ ⲉⲓⲛ ⲉⲓⲛ II, 3, 125, 19- 4vb |
| γράμμα | ⲟⲩⲁⲓⲛ II, 11, 137, 1- 9ra | ⲉⲓⲛ ⲉⲓⲛ II, 3, 125, 21- 4vb |
| γραμμή | ⲛⲁⲓⲛ IV, 11, 156, 8- 16va | ⲉⲓⲛ II, 4, 127, 7- 5rb |
| | ⲛⲁⲓⲛ V, 6, 185, 4- 30ra | ⲉⲓⲛ ⲉⲓⲛ VIII, 5, 202, 8- 37va |
| γραφή | ⲛⲁⲓⲛ IV, 11, 156, 14- 16vb | διακοσμέω // 206, 5 |
| δαιμόνιος | ⲛⲁⲓⲛ IV, 18, 162, 9- 19ra | διακόσμησις ⲛⲁⲓⲛ I, 3, 111, 4- 54va |
| | ⲛⲁⲓⲛ IV, 18, 162, 13- 19ra | ⲛⲁⲓⲛ IV, 16, 161, 9- 18va |
| | ⲛⲁⲓⲛ IV, 23, 172, 1- 23vb | ⲛⲁⲓⲛ VIII, 7, 204, 6- 38va |
| | ⲛⲁⲓⲛ VI, 2, 191, 13- 32va | ⲛⲁⲓⲛ XII, 3, 225, 8- 47rb |
| | ⲛⲁⲓⲛ VII, 2, 195, 18- 34rb | ⲛⲁⲓⲛ XII, 4, 226, 2- 47va |
| δαίμων | ⲛⲁⲓⲛ IV, 23, 170, 12- 23ra | διάκοσμος ⲛⲁⲓⲛ VIII, 4, 201, 22- 37rb |
| | ⲛⲁⲓⲛ IV, 23, 171, 2- 23rb | διάκρισις ⲛⲁⲓⲛ II, 4, 126, 4- 4vb |
| | ⲛⲁⲓⲛ IV, 23, 171, 6- 23va | ⲟⲩⲁⲓⲛ II, 4, 126, 10- 5ra |
| | ⲛⲁⲓⲛ IV, 23, 171, 8- 23va | ⲛⲁⲓⲛ II, 4, 126, 12- 5ra |
| | ⲛⲁⲓⲛ IV, 23, 171, 17- 23vb | ⲛⲁⲓⲛ II, 4, 126, 13- 5ra |
| | ⲛⲁⲓⲛ IV, 23, 171, 18- 23vb | |
| | ⲛⲁⲓⲛ IV, 24, 172, 19- 24rb | |

| | | |
|----------|------------------------------------|---|
| | כַּעֲיָא II, 4, 127, 7- 5rb | כַּעֲיָא XII, 4, 226, 3- 47va |
| | כַּעֲיָא II, 4, 127, 7- 5rb | דִּיאָפּוֹרוֹס כַּעֲיָא V, 8, 187, 18- 31rb |
| | כַּעֲיָא II, 5, 128, 8- 5vb | דִּיאָפּוֹרוֹת כַּעֲיָא II, 3, 129, 14- 6rb |
| | כַּעֲיָא II, 5, 128, 15- 5vb | דִּידָאֶסְכָּאִלִּיא כַּעֲיָא III, 2, 140, 18- 10rb |
| | כַּעֲיָא II, 5, 128, 15- 5vb | דִּידָאֶסְכָּאִלוֹס כַּעֲיָא III, 2, 140, 3- 10ra |
| | כַּעֲיָא II, 5, 128, 17- 6ra | כַּעֲיָא III, 2, 140, 8- 10ra |
| | כַּעֲיָא II, 7, 130, 14- 6va | כַּעֲיָא III, 2, 140, 13- 10rb |
| | כַּחֲעֲוִיא II, 11, 135, 11- 8va | כַּעֲיָא III, 3, 142, 4- 10vb |
| | כַּחֲעֲוִיא II, 11, 135, 13- 8va | דִּיקָאוֹס כַּעֲיָא IV, 19, 164, 8- 19vb |
| | כַּעֲיָא II, 11, 136, 5- 8vb | כַּחֲעֲוִיא IV, 35, 179, 19- 27va |
| | כַּעֲיָא II, 11, 136, 14- 8vb | // 204, 7 |
| | כַּעֲיָא II, 11, 137, 6- 9ra | דִּיקָאוֹסוּנָה כַּחֲעֲוִיא I, 1, 109, 5- 53vb |
| | כַּעֲיָא II, 11, 137, 7- 9ra | כַּחֲעֲוִיא I, 6, 119, 3- 2rb |
| | כַּעֲיָא II, 11, 137, 8- 9ra | כַּחֲעֲוִיא IV, 19, 164, 7- 19vb |
| | כַּעֲיָא IV, 2, 144, 19- 12ra | כַּחֲעֲוִיא VIII, 1, 200, 4- 36va |
| | כַּעֲיָא IV, 7, 152, 15- 15ra | כַּחֲעֲוִיא VIII, 7, 204, 5- 38va |
| | כַּעֲיָא IV, 10, 154, 17- 16ra | כַּחֲעֲוִיא VIII, 7, 204, 9- 38va |
| | כַּעֲיָא V, 7, 185, 24- 30va | כַּחֲעֲוִיא VIII, 7, 204, 12- 38va |
| | כַּעֲיָא XI, 3, 220, 1- 45ra | כַּחֲעֲוִיא VIII, 7, 204, 18- 38vb |
| | כַּעֲיָא XI, 3, 220, 2- 45ra | כַּחֲעֲוִיא VIII, 7, 204, 19- 38vb |
| δῖάνοια | כַּחֲעֲוִיא I, 1, 109, 12- 53vb | כַּחֲעֲוִיא VIII, 8, 205, 1- 38vb |
| | כַּחֲעֲוִיא I, 1, 109, 12- 53vb | כַּחֲעֲוִיא VIII, 8, 205, 12- 39ra |
| | כַּחֲעֲוִיא I, 5, 117, 9- 1va | כַּחֲעֲוִיא VIII, 8, 205, 16- 39rb |
| | כַּחֲעֲוִיא I, 8, 121, 8- 3ra | כַּחֲעֲוִיא VIII, 9, 206, 20- 39vb |
| | כַּחֲעֲוִיא II, 9, 134, 5- 7vb | כַּחֲעֲוִיא VIII, 9, 207, 2- 39vb |
| | כַּחֲעֲוִיא III, 2, 140, 13- 10rb | כַּחֲעֲוִיא IX, 10, 213, 21- 42va |
| | כַּחֲעֲוִיא VII, 1, 193, 12- 33va | דִּיקָאוֹתְרִיוֹן כַּעֲיָא IV, 35, 179, 19- 27va |
| | כַּחֲעֲוִיא VIII, 6, 203, 11- 38ra | דֹּזָא כַּחֲעֲוִיא I, 5, 116, 3- 1ra |
| | כַּחֲעֲוִיא XIII, 4, 230, 12- 49va | כַּחֲעֲוִיא I, 5, 117, 9- 1va |
| δῖάταξις | כַּעֲיָא III, 3, 142, 15- 11ra | כַּחֲעֲוִיא VII, 3, 198, 5- 35va |
| | כַּעֲוִיא VII, 3, 197, 21- 35rb | כַּחֲעֲוִיא IX, 5, 210, 17- 41ra |
| | כַּחֲעֲוִיא XII, 3, 225, 8- 47rb | דֹּזָאָו כַּעֲיָא X, 3, 216, 13- 43va |
| διαφορά | כַּעֲיָא VIII, 9, 207, 2- 39vb | |

| | | | |
|-------------|--|-----------|--|
| δόξασμα | كذبة IV, 6, 150, 11- 14rb | είδικός | كذبة IV, 10 155, 2- 16ra |
| δυναμοποιός | كذبة VIII, 2, 201, 9- 37ra | είδοποιία | كذبة IV, 3, 146, 9- 12va |
| δυναμωνυμία | كذبة VIII, 1, 200, 11- 36vb | είδοποιός | كذبة II, 10, 134, 11- 8ra
كذبة IV, 17, 162, 8- 19ra
كذبة IV, 35, 180, 2- 27va |
| δωρεά | كذبة II, 5, 129, 2- 6ra
كذبة IV, 2, 145, 16- 12rb
كذبة IV, 23, 172, 4- 23vb
كذبة V, 3, 182, 12- 28va
كذبة V, 6, 184, 17- 29vb
كذبة IX, 2, 208, 12- 40rb
كذبة XI, 6, 223, 7- 46va | είδος | كذبة II, 10, 134, 12- 8ra
كذبة II, 10, 134, 12- 8ra
كذبة IV, 10, 154, 18- 15vb
كذبة IV, 27, 173, 18- 24va
كذبة IV, 27, 173, 19- 24vb
كذبة IV, 28, 174, 5- 24vb
كذبة VIII, 9, 207, 4- 39vb
كذبة IX, 6, 212, 3- 41vb
كذبة XI, 1, 218, 21- 44va
كذبة XIII, 2, 227, 15- 48rb
كذبة XIII, 2, 227, 16- 48rb
كذبة XIII, 3, 228, 4- 48rb |
| δῶρον | كذبة II, 1, 124, 8- 4ra
كذبة III, 1, 138, 6- 9rb
كذبة IV, 1, 144, 17- 11vb
كذبة XI, 5, 221, 11- 45vb | εἶδωλον | كذبة IV, 12, 158, 2- 17rb
كذبة XI, 5, 221, 1- 45rb |
| ἐγγίγνομαι | كذبة II, 4, 126, 5- 4vb
كذبة IV, 5, 149, 13- 13vb
كذبة IV, 20, 165, 12- 20va
كذبة IV, 20, 166, 15- 21ra | εἰκῶν | كذبة II, 8, 132, 15- 7rb
كذبة IV, 1, 144, 4- 11va
كذبة IV, 4, 147, 3- 13ra
كذبة IV, 4, 147, 4- 13ra
كذبة IV, 4, 147, 11- 13ra
كذبة IV, 4, 148, 19- 13va
كذبة IV, 22, 169, 22- 22vb
كذبة V, 7, 185, 16- 30rb
كذبة VII, 3, 197, 21- 35rb
كذبة IX, 6, 211, 20- 41va
كذبة IX, 6, 212, 1- 41vb |
| ἐγκόσμιος | كذبة I, 6, 119, 7- 2rb
كذبة IV, 6, 150, 3- 14ra
كذبة IV, 16, 161, 7- 18va | εἰρηναίος | كذبة XI, 1, 217, 5- 43vb |
| ἔγχρονος | كذبة VIII, 7, 204, 16- 38vb
كذبة X, 3, 216, 13- 43va
كذبة X, 3, 216, 18- 43vb | | |
| ἐγχωρέω | كذبة III, 3, 142, 14- 11ra | | |
| εἶδησις | كذبة VII, 2, 196, 14- 34vb
كذبة VII, 2, 196, 19- 34vb
كذبة VII, 2, 197, 1- 35ra | | |

| | | |
|------------|---|---|
| εἰρηναρχία | ܩܠܥܐ ܕܝܥܝ XI, 1, 217, 12-44ra | ܩܠܥܥܐܐ III, 2, 140, 5- 10ra |
| εἰρηνικός | ܩܠܥܥܐ XI, 2, 219, 3- 44va
ܩܠܥܥܐ XI, 2, 219, 23- 44vb
ܩܠܥܥܐ XI, 5, 221, 1- 45va | ܩܠܥܥܐ III, 2, 141, 2- 10rb
ܩܠܥܥܥܐ IV, 14, 160, 8- 18rb |
| ἐκβλύζω | ܩܠܥܥܥܐ IV, 2, 145, 15- 12rb
ܩܠܥܥܥܐ IV, 14, 160, 10- 18rb | ܩܠܥܥܥܥܐ IV, 12, 158, 12-17va |
| ἔκγονος | ܩܠܥܥܥܐ IV, 19, 164, 13- 19vb
ܩܠܥܥܥܐ IV, 21, 169, 10- 22rb
ܩܠܥܥܥܥܐ IV, 30, 176, 5- 25vb | ܩܠܥܥܥܥܥܐ I, 4, 112, 9- BN Syr. 42ra
ܩܠܥܥܥܥܥܐ I, 4, 114, 1- BN Syr. 42va |
| ἔκπτωσις | ܩܠܥܥܥܥܥܐ IV, 12, 158, 2- 17rb
ܩܠܥܥܥܥܥܐ VII, 2, 195, 19- 34va
ܩܠܥܥܥܥܥܐ VIII, 6, 203, 12- 38ra
ܩܠܥܥܥܥܥܐ VIII, 6, 203, 13- 38ra
ܩܠܥܥܥܥܥܐ VIII, 6, 203, 13- 38ra
ܩܠܥܥܥܥܥܐ VIII, 6, 203, 14- 38ra
ܩܠܥܥܥܥܥܥܐ XI, 5, 220, 18- 45va | ܩܠܥܥܥܥܥܥܐ III, 1, 138, 2- 9rb
ܩܠܥܥܥܥܥܥܥܐ III, 1, 138, 3- 9rb
ܩܠܥܥܥܥܥܥܥܥܐ IV, 11, 156, 7- 16va
ܩܠܥܥܥܥܥܥܥܥܐ V, 2, 181, 7- 28ra |
| ἔκστατικός | ܩܠܥܥܥܥܥܥܐ IV, 13, 158, 19- 17va
ܩܠܥܥܥܥܥܥܐ IV, 13, 159, 4- 17vb
ܩܠܥܥܥܥܥܥܐ IV, 13, 159, 13- 18ra | ܩܠܥܥܥܥܥܥܥܐ V, 8, 188, 1- 31rb |
| ἐκτύπωμα | ܩܠܥܥܥܥܥܥܐ II, 5, 129, 7- 6ra
//129, 8 | ܩܠܥܥܥܥܥܥܥܥܐ IV, 8, 153, 7- 15rb
ܩܠܥܥܥܥܥܥܥܥܐ IV, 9, 153, 17- 15va
ܩܠܥܥܥܥܥܥܥܥܥܐ IX, 9, 213, 18- 42va |
| ἐκφαίνω | ܩܠܥܥܥܥܥܥܥܐ II, 1, 122, 2- 3rb
ܩܠܥܥܥܥܥܥܥܥܐ III, 3, 143, 8- 11rb
ܩܠܥܥܥܥܥܥܥܥܐ IV, 2, 145, 7- 12ra
ܩܠܥܥܥܥܥܥܥܥܐ IV, 4, 147, 4- 13ra
ܩܠܥܥܥܥܥܥܥܥܥܐ V, 1, 180, 10- 27vb
ܩܠܥܥܥܥܥܥܥܥܥܥܐ V, 1, 181, 2- 27vb | ܩܠܥܥܥܥܥܥܥܥܥܐ I, 3, 111, 6- 54va
ܩܠܥܥܥܥܥܥܥܥܥܥܐ IV, 1, 144, 11- 11vb
ܩܠܥܥܥܥܥܥܥܥܥܥܐ IV, 9, 153, 17- 15va |
| ἐκφανής | ܩܠܥܥܥܥܥܥܥܥܥܐ II, 9, 133, 5- 7va | ܩܠܥܥܥܥܥܥܥܥܥܥܥܐ I, 2, 110, 13- 54rb
ܩܠܥܥܥܥܥܥܥܥܥܥܐ I, 2, 111, 1- 54va
ܩܠܥܥܥܥܥܥܥܥܥܥܐ I, 3, 112, 1- 54vb
ܩܠܥܥܥܥܥܥܥܥܥܥܐ IV, 2, 145, 15- 12rb
ܩܠܥܥܥܥܥܥܥܥܥܥܥܥܐ IV, 8, 153, 5- 15rb |
| ἔκφανσις | ܩܠܥܥܥܥܥܥܥܥܥܥܐ I, 4, 113, 1- BN Syr. 42ra
ܩܠܥܥܥܥܥܥܥܥܥܥܐ II, 4, 126, 11- 5ra | ܩܠܥܥܥܥܥܥܥܥܥܥܥܥܐ IV, 4, 147, 11- 13ra
ܩܠܥܥܥܥܥܥܥܥܥܥܥܥܐ IV, 4, 148, 19- 13va
ܩܠܥܥܥܥܥܥܥܥܥܥܥܥܐ IV, 4, 149, 6- 13vb
ܩܠܥܥܥܥܥܥܥܥܥܥܥܥܥܐ IX, 1, 207, 9- 40ra |
| | | ܩܠܥܥܥܥܥܥܥܥܥܥܥܥܥܐ XI, 1, 217, 9- 44ra |

| | | | |
|------------|---------------------------------------|---------------------------------|--|
| ἔμφυτος | ܐܡܘܢܘܢܘܢ IV, 4, 148, 17-13va | ܐܡܘܢܘܢܘܢ IV, 9, 154, 1-15va | ܐܡܘܢܘܢܘܢ IV, 10, 154, 19-15vb |
| ἐναργής | ܐܢܘܪܓܝܘܢ VIII, 7, 204, 13-38vb | ܐܢܘܪܓܝܘܢ IV, 11, 156, 16-16vb | ܐܢܘܪܓܝܘܢ IV, 23, 170, 17-23ra |
| ἐνάρηθος | ܐܢܘܪܗܝܘܢ XIII, 3, 229, 2-48vb | ܐܢܘܪܗܝܘܢ IV, 23, 171, 1-23rb | ܐܢܘܪܗܝܘܢ IV, 23, 171, 7-23va |
| ἐναρμόνιος | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ I, 2, 110, 16-54rb | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ IV, 23, 171, 13-23va | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ IV, 24, 172, 15-24ra |
| | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ I, 7, 120, 7-2va | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ IV, 25, 173, 7-24rb | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ IV, 30, 176, 2-25vb |
| | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ IV, 21, 169, 9-22rb | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ IV, 30, 176, 6-25vb | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ IV, 32, 177, 20-26va |
| ἐναρχία | ܐܢܘܪܚܝܘܢܐ II, 4, 126, 17-5ra | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ IV, 35, 179, 8-27rb | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ IV, 35, 179, 13-27rb |
| ἐναρχικός | ܐܢܘܪܚܝܘܢܐ II, 4, 126, 15-5ra | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ VII, 2, 195, 8-34rb | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ VII, 2, 196, 5-34va |
| | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ II, 4, 127, 3-5rb | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ IX, 5, 210, 9-41ra | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ IX, 5, 210, 9-41ra |
| | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ II, 5, 128, 10-5vb | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ IX, 9, 213, 14-42rb | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ IX, 9, 213, 17-42va |
| | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ IV, 4, 148, 9-23va | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ XIII, 1, 227, 1-47vb | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ XIII, 1, 227, 1-47vb |
| ἐνάς | ܐܢ I, 1, 109, 13-54ra | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ I, 4, 113, 5-42rb | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ I, 4, 113, 13-42rb |
| | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ I, 1, 109, 13-54ra | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ IV, 13, 159, 5-17vb | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ IV, 14, 160, 16-8rb |
| | ܐܢܘܢ I, 4, 112, 11- BN Syr. 42ra | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ IV, 21, 169, 12-22va | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ IV, 21, 169, 12-22va |
| | ܐܢܘܢ I, 5, 116, 9-1rb | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ XI, 6, 222, 18-46va | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ XI, 6, 222, 18-46va |
| | ܐܢܘܢܘܢ II, 1, 122, 13-3va | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ II, 11, 136, 6-8va | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ II, 11, 136, 6-8va |
| | ܐܢܘܢܘܢܐܢ VII, 5, 202, 11-37va | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ II, 11, 137, 7-9ra | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ II, 11, 137, 7-9ra |
| ἐνέργεια | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ I, 1, 108, 5-53va | ἔνθεος | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ I, 4, 113, 5- BN Syr. 42rb |
| | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ I, 4, 115, 9- BN Syr. 42vb | | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ I, 4, 113, 13- BN Syr. 42rb |
| | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ ܐܢܘܢ I, 5, 116, 15-1va | ἔνθαλιος | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ IV, 13, 159, 5-17vb |
| | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ II, 7, 131, 4-6vb | | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ IV, 14, 160, 16-8rb |
| | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ II, 7, 131, 11-6vb | | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ IV, 21, 169, 12-22va |
| | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ II, 8, 132, 5-7ra | | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ XI, 6, 222, 18-46va |
| | ܐܢܘܪܡܘܢܝܘܢ IV, 1, 144, 7-11va | | ܐܢܘܢ II, 11, 136, 6-8va |
| | | | ܐܢܘܢ II, 11, 137, 7-9ra |

ܕܢܘܨܝܘܬ III, 2, 140, 9- 10rb
 ܕܢܘܨܝܘܬ IV, 9, 153, 14- 15va
 ܕܢܘܨܝܘܬ IV, 9, 153, 18- 15va
 ܩܘܪܝܢܝܘܬ IV, 12, 158, 3- 17rb
 ܘܘ IV, 21, 169, 2- 22rb
 ܕܢܘܨܝܘܬ V, 6, 184, 21- 30ra
 ܕܢܘܨܝܘܬ V, 8, 188, 7- 31va
 ܢܘܨܝܘܬ VII, 2, 195, 14- 34rb
 ܕܢܘܨܝܘܬ VII, 2, 197, 4- 35ra
 ܢܘܨܝܘܬ VI, 4, 199, 21- 36rb
 ܢܘܨܝܘܬ IX, 6, 211, 11- 41va
 ܕܢܘܨܝܘܬ IX, 10, 214, 7- 42vb
 ܕܢܘܨܝܘܬ XIII, 2, 227, 6- 48ra
 ܕܢܘܨܝܘܬ XIII, 2, 227, 18- 48rb
 ܕܢܘܨܝܘܬ XIII, 3, 228, 18- 48vb
 ܢܘܨܝܘܬ XIII, 3, 229, 9- 49ra
 ܕܢܘܨܝܘܬ II, 11, 135, 16- 8va
 ܕܢܘܨܝܘܬ IV, 7, 152, 13- 15ra
 ܢܘܨܝܘܬ IV, 9, 154, 2- 15va
 ܕܢܘܨܝܘܬ V, 9, 189, 5- 31vb
 ܢܘܨܝܘܬ VII, 2, 197, 6- 35ra
 ܢܘܨܝܘܬ IX, 4, 210, 6- 40vb
 ܩܘܪܝܢܝܘܬ XIII, 2, 227, 17- 48rb
 ܕܢܘܨܝܘܬ XIII, 3, 228, 10- 48va
 ܕܢܘܨܝܘܬ XIII, 3, 229, 1- 48vb
 ܩܘܪܝܢܝܘܬ I, 1, 108, 6- 53va
 ܩܘܪܝܢܝܘܬ I, 2, 110, 3- 54ra
 ܩܘܪܝܢܝܘܬ I, 4, 115, 11- BN
 Syr. 42vb
 ܩܘܪܝܢܝܘܬ I, 5, 116, 9- 1rb
 ܩܘܪܝܢܝܘܬ II, 7, 132, 4- 7ra
 ܩܘܪܝܢܝܘܬ II, 11, 136, 18- 9ra
 ܩܘܪܝܢܝܘܬ IV, 15, 161, 2- 18va

ἐνικός

ἐννοόω

ĒNVOIA

ἐνοειδής

ἐνοποιός

ἐνότης

ܩܘܪܝܢܝܘܬ VII, 1, 193, 10- 33va
 ܩܘܪܝܢܝܘܬ VIII, 6, 203, 17- 38rb
 ܩܘܪܝܢܝܘܬ XI, 1, 218, 13- 44rb
 ܢܘܨܝܘܬ II, 1, 124, 9- 4ra
 ܢܘܨܝܘܬ IX, 3, 209, 5- 40va
 ܢܘܨܝܘܬ IV, 7, 151, 19- 14vb
 ܢܘܨܝܘܬ IV, 9, 153, 11- 15va
 ܢܘܨܝܘܬ IV, 9, 153, 13- 15va
 ܩܘܪܝܢܝܘܬ IV, 12, 157, 20- 17rb
 ܕܢܘܨܝܘܬ V, 6, 184, 21- 30ra
 ܕܢܘܨܝܘܬ V, 6, 185, 5- 30ra
 ܕܢܘܨܝܘܬ VI, 3, 192, 18- 33ra
 ܕܢܘܨܝܘܬ VII, 2, 195, 7- 34ra
 ܕܢܘܨܝܘܬ XIII, 3, 228, 6- 48va
 ܢܘܨܝܘܬ I, 1, 109, 13- 54ra
 ܢܘܨܝܘܬ I, 4, 112, 12- BN Syr.
 42ra
 ܢܘܨܝܘܬ IV, 4, 148, 10- 13va
 ܢܘܨܝܘܬ IV, 12, 158, 13- 17va
 ܢܘܨܝܘܬ XI, 2, 219, 15- 44vb
 ܢܘܨܝܘܬ I, 1, 109, 11- 53vb
 ܢܘܨܝܘܬ I, 3, 112, 2- 54vb
 ܢܘܨܝܘܬ I, 4, 112, 12- BN Syr.
 42ra
 ܢܘܨܝܘܬ II, 4, 126, 17- 5ra
 ܢܘܨܝܘܬ IV, 19, 164, 14- 20ra
 ܢܘܨܝܘܬ XI, 1, 217, 9- 44ra
 ܩܘܪܝܢܝܘܬ ܢܘܨܝܘܬ XI, 2,
 219, 19- 44vb
 ܢܘܨܝܘܬ XII, 4, 226, 5- 47vb
 ܢܘܨܝܘܬ XIII, 2, 227, 6- 48ra
 ܢܘܨܝܘܬ XIII, 3, 228, 10- 48va
 ܢܘܨܝܘܬ XIII, 3, 228, 18- 48vb

| | | |
|---|---|--|
| | <p> ܠܗܘܢܘܠ ...ܐ ܠܗܘܢܘܢ XIII, 3,
 229, 11- 49ra
 ܠܗܘܢܘܠ I, 4, 112, 14- BN Syr.
 42ra
 ܘܗܘܢܘܢ I, 4, 115, 2- BN syr
 42vb
 ܠܗܘܢܘܠ I, 5, 117, 1- 1va
 ܠܗܘܢܘܠ I, 5, 117, 3- 1va
 ܠܗܘܢܘܠ I, 5, 117, 10- 1vb
 ܠܗܘܢܘܠ II, 4, 126, 4- 4vb
 ܠܗܘܢܘܠ II, 4, 126, 8- 4vb
 ܠܗܘܢܘܠ II, 4, 126, 12- 5ra
 ܠܗܘܢܘܠ II, 4, 126, 12- 5ra
 ܠܗܘܢܘܠ II, 4, 126, 14- 5ra
 ܠܗܘܢܘܠ II, 4, 127, 7- 5rb
 ܠܗܘܢܘܠ II, 4, 127, 16- 5va
 ܠܗܘܢܘܠ II, 4, 128, 3- 5va
 ܠܗܘܢܘܠ II, 4, 128, 4- 5va
 ܠܗܘܢܘܠ II, 4, 128, 7- 5vb
 ܠܗܘܢܘܠ II, 5, 128, 9- 5vb
 ܠܗܘܢܘܠ II, 5, 128, 14- 5vb
 ܠܗܘܢܘܠ II, 5, 128, 14- 5vb
 ܠܗܘܢܘܠ II, 5, 128, 16- 6ra
 ܠܗܘܢܘܠ II, 7, 130, 14- 6va
 ܠܗܘܢܘܠ II, 9, 134, 3- 7vb
 ܠܗܘܢܘܠ II, 11, 137, 5- 9ra
 ܘܗܘܢܘܢ III, 1, 138, 9- 9va
 ܠܗܘܢܘܠ IV, 2, 144, 18- 11vb </p> | <p> ܠܗܘܢܘܠ IV, 7, 152, 14- 15ra
 ܠܗܘܢܘܠ IV, 10, 154, 15- 15vb
 ܠܗܘܢܘܠ IV, 10, 154, 20- 16ra
 ܠܗܘܢܘܠ IV, 11, 156, 17- 16vb
 ܠܗܘܢܘܠ IV, 14, 160, 9- 18rb
 ܠܗܘܢܘܠ IV, 20, 167, 4- 21ra
 ܠܗܘܢܘܠ V, 180, 12- 27 vb
 ܠܗܘܢܘܠ V, 6, 185, 4- 30ra
 ܠܗܘܢܘܠ V, 7, 185, 13- 30rb
 // 185, 23
 ܠܗܘܢܘܠ V, 8, 188, 5- 31rb
 ܠܗܘܢܘܠ V, 9, 188, 18- 31va
 ܠܗܘܢܘܠ VII, 1, 194, 11- 33vb
 ܠܗܘܢܘܠ VII, 3, 198, 13- 35va
 ܠܗܘܢܘܠ IX, 6, 212, 8- 41vb
 ܠܗܘܢܘܠ XI, 1, 218, 6- 44ra
 ܘܗܘܢܘܢ XI, 1, 218, 11- 44rb
 ܠܗܘܢܘܠ XI, 1, 218, 13- 44rb
 ܠܗܘܢܘܠ XI, 2, 218, 20- 44va
 ܠܗܘܢܘܠ XI, 2, 219, 3- 44va
 ܠܗܘܢܘܠ XI, 2, 219, 11- 44vb
 ܠܗܘܢܘܠ XI, 2, 219, 19- 44vb
 ܘܗܘܢܘܢ XI, 2, 219, 24- 45ra
 ܠܗܘܢܘܠ XI, 5, 220, 20- 45va
 ܠܗܘܢܘܠ IV, 6, 150, 10- 14rb
 ܠܗܘܢܘܠ IV, 6, 150 14- 14rb
 ܠܗܘܢܘܠ IV, 15, 161, 2- 18va
 ܠܗܘܢܘܠ IV, 15, 162, 2-18vb
 ܠܗܘܢܘܠ VII, 4, 199, 8- 36ra
 ܠܗܘܢܘܠ XI, 1, 217, 6- 43vb
 ܘܗܘܢܘܢ XI, 2, 219, 2- 44va </p> |
| <p> ἔνυλος
 ἔνωσις </p> | <p> ἔνωτικός
 ἔξις </p> | <p> ܠܗܘܢܘܠ (?) I, 5, 117, 8- 1va </p> |

| | | |
|----------|-----------------------------------|---|
| | ܠܕܝܢܐ IV, 2, 146, 5- 12va | ܠܘܡܝܢܝܢܝܢ III, 3, 142, 10- 11ra |
| | ܕܝܢܐ IV, 10, 154, 19- 16ra | ܠܕܝܢܐ IV, 10, 154, 20- 16ra |
| | ܠܝܢܐ IV, 20, 166, 11- 20vb | ܠܠܝܢܐ VII, 2, 197, 13- 35rb |
| | ܠܝܢܐ IV, 20, 166, 16- 21ra | ܠܠܝܢܐ VII, 3, 198, 5- 35va |
| | ܠܠܝܢܐ IV, 23, 171, 7- 23va | ἐπιστημονικός ܠܠܝܢܐ II, 9, 133, 15- 7vb |
| | ܠܠܝܢܐ IV, 24, 172, 15- 24ra | ἐπιστροφή ܠܠܝܢܐ IV, 7, 152, 17- 15ra |
| | ܠܠܝܢܐ IV, 25, 173, 7- 24rb | ܠܠܝܢܐ IV, 12, 158, 18- 17va |
| | ܠܠܝܢܐ IV, 27, 174, 3- 24vb | ܠܠܝܢܐ IV, 13, 159, 3- 17vb |
| | ܠܠܝܢܐ IV, 34, 179, 1- 27ra | ܠܠܝܢܐ IV, 15, 161, 5- 18va |
| | ܠܠܝܢܐ IV, 35, 179, 7- 27rb | ܠܠܝܢܐ VIII, 9, 213, 20- 42va |
| ἐπαφή | ܠܠܝܢܐ I, 5, 116, 4- 1ra | ἐπιτήδειος ܠܠܝܢܐ IV, 20, 166, 4- 20vb |
| | ܠܠܝܢܐ II, 5, 129, 10- 6rb | ܠܠܝܢܐ VIII, 4, 210, 3- 40vb |
| | ܠܠܝܢܐ(?) IV, 10, 154, 20- 16ra | |
| | ܠܠܝܢܐ VII, 3, 198, 5- 35va | ἐπιτηδειότης ܠܠܝܢܐ I, 5, 118, 1- 1vb |
| ἐπιβολή | ܠܠܝܢܐ I, 4, 115, 3- Sin syr. 42vb | ܠܠܝܢܐ I, 6, 130, 2- 6va |
| | ܠܠܝܢܐ I, 5, 116, 11- 1rb | ܠܠܝܢܐ III, 1, 138, 9- 9va |
| | ܠܠܝܢܐ IV, 11, 156, 19- 16vb | ܠܠܝܢܐ IV, 4, 148, 18- 13va |
| ἐπίδοσις | ܠܠܝܢܐ XIII, 1, 227, 1- 47vb | ܠܠܝܢܐ VIII, 214, 4- 42va |
| ἐπιθυμία | ܠܠܝܢܐ i IV, 20, 167, 3- 21ra | ἐπωνυμία ܠܠܝܢܐ II, 1, 122, 7- 3rb |
| | ܠܠܝܢܐ i IV, 23, 171, 17- 23vb | ܠܠܝܢܐ IV, 11, 156, 1- 16va |
| | ܠܠܝܢܐ i IV, 25, 173, 2- 24rb | ܠܠܝܢܐ IV, 11, 157, 5- 17ra |
| | ܠܠܝܢܐ i IX, 5, 210, 8- 41ra | ܠܠܝܢܐ X, 3, 216, 6- 43va |
| ἐπίνοια | ܠܠܝܢܐ V, 8, 186, 3- 30va | ܠܠܝܢܐ XIII, 3, 228, 8- 48va |
| | ܠܠܝܢܐ V, 8, 187, 5- 31ra | ἐραστής ܠܠܝܢܐ I, 5, 117, 8- 1va |
| | ܠܠܝܢܐ V, 8, 187, 7- 31ra | ܠܠܝܢܐ IV, 12, 157, 12- 17ra |
| ἐπιστήμη | ܠܠܝܢܐ I, 1, 108, 9- 53va | ܠܠܝܢܐ IV, 13, 159, 1- 17va |
| | ܠܠܝܢܐ I, 2, 110, 5- 54ra | ܠܠܝܢܐ IV, 13, 159, 7- 17vb |
| | ܠܠܝܢܐ I, 5, 116, 4- 1ra | ἐραστός ܠܠܝܢܐ IV, 10, 155, 8- 16rb |
| | ܠܠܝܢܐ II, 2, 125, 3- 4rb | ܠܠܝܢܐ V, 13, 159, 6- 17vb |
| | ܠܠܝܢܐ III, 2, 140, 19- 10rb | |

ἔρημος
ἔρως

ܡܘܨܝܘܬܐ ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 13, 159, 19-18ra
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 14, 160, 2- 18ra
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 14, 160, 5- 18ra
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 18, 162, 6- 19ra
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 35, 180, 6- 27vb
ܟܘܢܐܘܝܘܢ ܩܘܪܥܐ VIII, 8, 205, 5-39ra
ܡܘܨܝܘܬܐ XI, 5, 220, 19- 45va
ܟܘܢܐܘܝܘܢ XI, 1, 218, 5- 44ra
ܟܘܢܐܘܝܘܢ I, 2, 111, 1- 54va
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 7, 152, 4- 14vb
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 10, 155, 17- 16va
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 10, 155, 18- 16va
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 11, IV, 11, 156, 1-16va
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 11, 157, 5- 17ra
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 12, 157, 10- 17ra
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 12, 157, 11- 17ra
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 12, 157, 13- 17ra
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 12, 157, 15- 17ra
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 12, 157, 16- 17ra
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 12, 157, 18- 17ra
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 12, 158, 1- 17rb
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 12, 158, 2- 17rb
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 12, 158, 3- 17rb
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 12, 158, 5- 17rb
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 12, 158, 11- 17va
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 13, 158, 19- 17va
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 13, 159, 4- 17vb
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 13, 159, 10- 17vb
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 13, 159, 12- 17vb
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 13, 159, 16- 18ra

ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 13, 159, 19- 18ra
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 14, 160, 1- 18ra
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 14, 160, 6- 18rb
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 14, 160, 12- 18rb
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 15, 161, 1- 18va
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 16, 161, 6- 18va
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 16, 161, 7- 18va
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 16, 161, 9- 18va
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 16, 161, 10- 18va
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 16, 161, 12-18vb
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 16, 161, 15- 18vb
ܟܘܢܐܘܝܘܢ VIII, 8, 205, 4- 38vb
ܟܘܢܐܘܝܘܢ X, 1, 215, 7- 43ra
ܟܘܢܐܘܝܘܢ III, 3, 142, 14- 11ra
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 11, 157, 7- 17ra
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 11, 157, 20- 17rb
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 13, 159, 10- 17vb
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 13, 159, 16- 18ra
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 14, 160, 9- 18rb
ܟܘܢܐܘܝܘܢ 160, 16- 18rb
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 16, 161, 14- 18vb
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 22, 170, 1- 22vb
ܟܘܢܐܘܝܘܢ I, 4, 113, 9- BN
Syr. 42rb
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 4, 147, 6- 13ra
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 15, 161, 4- 18va
ܟܘܢܐܘܝܘܢ ,ܟܘܢܐܘܝܘܢ ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 17, 162, 3- 18vb
ܟܘܢܐܘܝܘܢ ܩܘܪܥܐ IV, 20, 165, 19-20va
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 20, 165, 19- 20va
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 20, 166, 1- 20vb
ܟܘܢܐܘܝܘܢ IV, 20, 166, 2- 20vb

ἔρωτικός

ἔσοπτρον

ἔσχατιά

ἔσχατος

| | | | |
|--------------|---|--|---|
| | ܠܘܿܝܿܢ V, 8, 186, 7- 30va | | ܠܘܿܝܿܢ V, 8, 186, 7- 30va |
| | ܠܘܿܝܿܢ VI, 1, 191, 5- 32rb | | ܠܘܿܝܿܢ VI, 1, 191, 5- 32rb |
| | ܠܘܿܝܿܢ VIII, 2, 201, 11- 37ra | | ܠܘܿܝܿܢ VIII, 2, 201, 11- 37ra |
| | ܠܘܿܝܿܢ XI, 2, 219, 18- 44vb | | ܠܘܿܝܿܢ XI, 2, 219, 18- 44vb |
| | ܠܘܿܝܿܢ XIII, 3, 230, 4- 49rb | | ܠܘܿܝܿܢ XIII, 3, 230, 4- 49rb |
| | ܠܘܿܝܿܢ ,ܡܘܪܘܿܢ ܠܘܿܝܿܢ XIII, 4, 230, 9- 49va | | ܠܘܿܝܿܢ ,ܡܘܪܘܿܢ ܠܘܿܝܿܢ XIII, 4, 230, 9- 49va |
| | ܠܘܿܝܿܢ XIII, 4, 230, 11- 49va | | ܠܘܿܝܿܢ XIII, 4, 230, 11- 49va |
| ἕτεροῖος | ܠܘܿܝܿܢ IX, 5, 211, 7- 41rb | | ܠܘܿܝܿܢ IX, 5, 211, 7- 41rb |
| ἕτεροίωσις | ܠܘܿܝܿܢ IX, 9, 213, 9- 42rb | | ܠܘܿܝܿܢ IX, 9, 213, 9- 42rb |
| ἕτεροκίνητος | ܠܘܿܝܿܢ VIII, 7, 204, 15- 38vb | | ܠܘܿܝܿܢ VIII, 7, 204, 15- 38vb |
| εὐαρμοστία | ܠܘܿܝܿܢ IV, 7, 151, 7- 14va | | ܠܘܿܝܿܢ IV, 7, 151, 7- 14va |
| εὐμετρία | ܠܘܿܝܿܢ VIII, 8, 204, 6- 38va | | ܠܘܿܝܿܢ VIII, 8, 204, 6- 38va |
| εὐπρέπεια | ܠܘܿܝܿܢ I, 4, 113, 6- BN Syr. 42rb | | ܠܘܿܝܿܢ I, 4, 113, 6- BN Syr. 42rb |
| | ܠܘܿܝܿܢ IV, 4, 146, 17- 12vb | | ܠܘܿܝܿܢ IV, 4, 146, 17- 12vb |
| εὐπρεπής | ܠܘܿܝܿܢ IV, 7, 151, 1- 14rb | | ܠܘܿܝܿܢ IV, 7, 151, 1- 14rb |
| εὕτακτος | ܠܘܿܝܿܢ II, 4, 126, 6- 4vb | | ܠܘܿܝܿܢ II, 4, 126, 6- 4vb |
| | ܠܘܿܝܿܢ XII, 3, 225, 10- 47rb | | ܠܘܿܝܿܢ XII, 3, 225, 10- 47rb |
| εὕταξία | ܠܘܿܝܿܢ VIII, 7, 204, 6- 38va | | ܠܘܿܝܿܢ VIII, 7, 204, 6- 38va |
| εὕχη | ܠܘܿܝܿܢ III, 1, 138, 4- 9rb | | ܠܘܿܝܿܢ III, 1, 138, 4- 9rb |
| | ܠܘܿܝܿܢ III, 1, 138, 8- 9rb | | ܠܘܿܝܿܢ III, 1, 138, 8- 9rb |
| | ܠܘܿܝܿܢ III, 1, 138, 13- 9va | | ܠܘܿܝܿܢ III, 1, 138, 13- 9va |
| | ܠܘܿܝܿܢ III, 1, 139, 13- 9vb | | ܠܘܿܝܿܢ III, 1, 139, 13- 9vb |
| ἐφαρμογή | ܠܘܿܝܿܢ IV, 7, 152, 2- 14vb | | ܠܘܿܝܿܢ IV, 7, 152, 2- 14vb |
| | ܡܘܪܘܿܢ IV, 7, 152, 20- 15rb | | ܡܘܪܘܿܢ IV, 7, 152, 20- 15rb |
| | // 185, 23 | | // 185, 23 |
| | ܠܘܿܝܿܢ VII, 3, 198, 18- 35vb | | ܠܘܿܝܿܢ VII, 3, 198, 18- 35vb |
| ἔφεσις | ܠܘܿܝܿܢ III, 3, 142, 13- 11ra | | ܠܘܿܝܿܢ III, 3, 142, 13- 11ra |
| | ܠܘܿܝܿܢ IV, 2, 145, 1- 12ra | | ܠܘܿܝܿܢ IV, 2, 145, 1- 12ra |
| | ܠܘܿܝܿܢ (?)IV, 4, 148, 17- 13va | | ܠܘܿܝܿܢ (?)IV, 4, 148, 17- 13va |
| | ܡܘܪܘܿܢ IV, 13, 159, 16- 18ra | | ܡܘܪܘܿܢ IV, 13, 159, 16- 18ra |
| | ܠܘܿܝܿܢ IV, 18, 162, 11- 19ra | | ܠܘܿܝܿܢ IV, 18, 162, 11- 19ra |
| | ܠܘܿܝܿܢ IV, 20, 167, 11- 21rb | | ܠܘܿܝܿܢ IV, 20, 167, 11- 21rb |
| | ܠܘܿܝܿܢ IV, 23, 171, 12- 23va | | ܠܘܿܝܿܢ IV, 23, 171, 12- 23va |
| | ܠܘܿܝܿܢ IV, 34, 179, 4- 27rb | | ܠܘܿܝܿܢ IV, 34, 179, 4- 27rb |
| | ܠܘܿܝܿܢ IV, 34, 179, 4- 27rb | | ܠܘܿܝܿܢ IV, 34, 179, 4- 27rb |
| | ܠܘܿܝܿܢ IV, 35, 179, 13- 27rb | | ܠܘܿܝܿܢ IV, 35, 179, 13- 27rb |
| | ܠܘܿܝܿܢ VIII, 4, 202, 3- 37rb | | ܠܘܿܝܿܢ VIII, 4, 202, 3- 37rb |
| | ܠܘܿܝܿܢ VIII, 8, 205, 9- 39ra | | ܠܘܿܝܿܢ VIII, 8, 205, 9- 39ra |
| | ܠܘܿܝܿܢ XI, 3, 220, 5- 45ra | | ܠܘܿܝܿܢ XI, 3, 220, 5- 45ra |
| | ܠܘܿܝܿܢ XI, 4, 220, 13- 45rb | | ܠܘܿܝܿܢ XI, 4, 220, 13- 45rb |
| | ܡܘܪܘܿܢ XI, 4, 221, 1- 45va | | ܡܘܪܘܿܢ XI, 4, 221, 1- 45va |
| | ܠܘܿܝܿܢ I, 5, 117, 16- 1vb | | ܠܘܿܝܿܢ I, 5, 117, 16- 1vb |
| | ܠܘܿܝܿܢ III, 3, 143, 1- 11rb | | ܠܘܿܝܿܢ III, 3, 143, 1- 11rb |
| | ܠܘܿܝܿܢ IV, 1, 144, 5- 11va | | ܠܘܿܝܿܢ IV, 1, 144, 5- 11va |
| | ܠܘܿܝܿܢ IV, 1, 144, 14- 11vb | | ܠܘܿܝܿܢ IV, 1, 144, 14- 11vb |
| | ܠܘܿܝܿܢ IV, 3, 146, 11- 12va | | ܠܘܿܝܿܢ IV, 3, 146, 11- 12va |
| | ܠܘܿܝܿܢ IV, 4, 148, 11- 13va | | ܠܘܿܝܿܢ IV, 4, 148, 11- 13va |
| | ܠܘܿܝܿܢ IV, 4, 148, 15- 13va | | ܠܘܿܝܿܢ IV, 4, 148, 15- 13va |
| | ܠܘܿܝܿܢ IV, 4, 149, 3- 13vb | | ܠܘܿܝܿܢ IV, 4, 149, 3- 13vb |

ἑφίημι

ܦܪܫܘܬܐ IV, 4, 149, 4- 13vb
 ܦܪܫܘܬܐ IV, 5, 149, 17- 14ra
 ܦܪܫܘܬܐ IV, 7, 152, 8- 15ra
 ܦܪܫܘܬܐܘܢ IV, 10, 155, 12- 16rb
 ܦܪܫܘܬܐܘܢ ܟܘܠܗ IV, 13, 159,
 17- 18ra
 ܦܪܫܘܬܐ IV, 18, 162, 7- 19ra
 ܦܪܫܘܬܐ IV, 18, 162, 10- 19ra
 ܦܪܫܘܬܐ IV, 18, 163, 5- 19rb
 ܦܪܫܘܬܐ IV, 19, 163, 16- 19va
 ܦܪܫܘܬܐ IV, 20, 167, 6- 21ra
 ܦܪܫܘܬܐ IV, 20, 167, 8- 21rb
 ܦܪܫܘܬܐ IV, 20, 167, 8- 21rb
 ܦܪܫܘܬܐ IV, 20, 167, 9- 21rb
 ܦܪܫܘܬܐ IV, 20, 167, 9- 21rb
 ܦܪܫܘܬܐ IV, 23, 172, 8- 24ra
 ܦܪܫܘܬܐ IV, 23, 172, 8- 24ra
 ܦܪܫܘܬܐ IV, 23, 172, 10- 24ra
 ܦܪܫܘܬܐ IV, 23, 172, 11- 24ra
 ܦܪܫܘܬܐ IV, 34, 179, 2- 27ra
 ܦܪܫܘܬܐ IV, 34, 179, 3- 27rb
 ܦܪܫܘܬܐ IV, 34, 179, 3- 27rb
 ܦܪܫܘܬܐ IV, 34, 179, 4- 27rb
 ܦܪܫܘܬܐ V, 3, 182, 10- 28va
 ܦܪܫܘܬܐ VII, 2, 195, 19- 34rb
 ܦܪܫܘܬܐ VIII, 4, 202, 4- 37rb
 ܦܪܫܘܬܐ VIII, 4, 202, 4- 37rb
 ܦܪܫܘܬܐ VIII, 4, 202, 5- 37rb
 ܦܪܫܘܬܐܘܢ ܦܪܫܘܬܐ VIII, 8, 205, 7-
 39ra
 ܦܪܫܘܬܐ XI, 1, 217, 8- 44ra
 ܦܪܫܘܬܐ XI, 3, 219, 25- 45ra
 ܦܪܫܘܬܐ XI, 5, 221, 2- 45va

ζήλος ܦܪܫܘܬܐ IV, 13, 159, 16- 18ra
 ζηλώω ܦܪܫܘܬܐ ܦܪܫܘܬܐܘܢ ܦܪܫܘܬܐܘܢ VIII, 8,
 205, 3- 39ra
 ζηλωτής ܦܪܫܘܬܐ IV, 13, 159, 14- 18ra
 ܦܪܫܘܬܐ IV, 13, 159, 17- 18ra
 ܦܪܫܘܬܐ IV, 13, 159, 17- 18ra
 ܦܪܫܘܬܐ IV, 13, 159, 18- 18ra
 ζηλωτός ܦܪܫܘܬܐ IV, 13, 159, 14- 18ra
 ܦܪܫܘܬܐ IV, 13, 159, 17- 18ra
 ܦܪܫܘܬܐ IV, 13, 159, 17- 18ra
 ܦܪܫܘܬܐ IV, 13, 159, 17- 18ra
 ܦܪܫܘܬܐ IV, 13, 159, 18- 18ra
 ζωαρχικός ܦܪܫܘܬܐ ܦܪܫܘܬܐܘܢ III, 2, 141, 6- 10va
 ܦܪܫܘܬܐ ܦܪܫܘܬܐܘܢ ܦܪܫܘܬܐܘܢ VI,
 3, 192, 19- 33ra
 ζωογόνος ܦܪܫܘܬܐ II, 3, 125, 17- 4vb
 ܦܪܫܘܬܐ ܦܪܫܘܬܐܘܢ II, 7, 131, 10- 6vb
 ܦܪܫܘܬܐ ܦܪܫܘܬܐܘܢ ܦܪܫܘܬܐܘܢ VI, 3, 192,
 20- 33ra
 ܦܪܫܘܬܐܘܢ VIII, 5, 202, 17- 37va
 ܦܪܫܘܬܐܘܢ XI, 6, 222, 8- 46rb
 ζῶον ܦܪܫܘܬܐܘܢ IV, 2, 145, 18- 12rb
 ܦܪܫܘܬܐܘܢ IV, 23, 171, 19- 23vb
 ܦܪܫܘܬܐܘܢ IV, 23, 171, 20- 23vb
 ܦܪܫܘܬܐܘܢ IV, 23, 171, 21- 23vb
 ܦܪܫܘܬܐܘܢ IV, 25, 173, 1- 24rb
 ܦܪܫܘܬܐܘܢ VI, 1, 191, 5- 32rb
 ܦܪܫܘܬܐܘܢ VI, 1, 191, 8- 32va
 ܦܪܫܘܬܐܘܢ VI, 3, 192, 15- 33ra
 ζωοποιέω ܦܪܫܘܬܐ II, 1, 123, 7- 3vb
 ܦܪܫܘܬܐ II, 1, 123, 8- 3vb
 ܦܪܫܘܬܐ II, 1, 123, 8- 3vb
 ζωοποιός ܦܪܫܘܬܐܘܢ V, 2, 181, 13- 28rb
 ܦܪܫܘܬܐܘܢ VI, 1, 190, 9- 32rb

| | | |
|---------|--|--|
| | ܠܘܬܐ VI, 3, 193, 2- 33rb | ܠܗܘܠܐ ܕܡܥܝ I, 6, 118, 4- 1vb |
| ζωτικός | ܠܗܘܠܐ I, 5, 117, 17- 1vb
ܠܗܘܠܐ IV, 4, 148, 17- 13va
ܠܘܬܐ VI, 1, 191, 2- 32rb
ܠܘ VI, 1, 191, 3- 32rb
ܠܘܬܐ VIII, 3, 201, 19- 37rb | ܠܗܘܠܐ ܕܡܥܝ II, 1, 122, 3- 3rb
ܠܗܘܠܐ ܕܡܥܝ II, 1, 123, 14- 3vb
ܠܗܘܠܐ ܕܡܥܝ II, 1, 124, 10- 4ra
ܠܗܘܠܐ ܕܡܥܝ II, 4, 126, 10- 5ra
ܠܗܘܠܐ ܕܡܥܝ II, 11, 135, 14- 8va
ܠܗܘܠܐ ܕܡܥܝ VIII, 1, 200, 6- 36va
ܠܗܘܠܐ ܕܡܥܝ X, 1, 215, 3- 43ra
ܠܗܘܠܐ ܕܡܥܝ XIII, 3, 228, 7- 48va |
| ζώωσις | ܠܘܬܐ ܠܗܘܠܐ II, 5, 129, 1- 6ra | |
| ήρεμέω | ܠܘܬܐ XI, 1, 218, 9- 44rb
ܠܘܬܐ XI, 3, 220, 1- 45ra
ܠܘܬܐ XI, 4, 220, 12- 45rb | |
| ήσυχία | ܠܘܬܐ XI, 1, 218, 7- 44ra
ܠܘܬܐ XI, 1, 218, 9- 44rb | |
| ήχος | ܠܘܬܐ IV, 11, 156, 4- 16va | |
| θέα | ܠܘܬܐ III, 2, 140, 18- 10rb
ܠܘܬܐ III, 2, 141, 6- 10va
ܠܘܬܐ III, 2, 141, 8- 10va | ܠܗܘܠܐ ܕܡܥܝ I, 1, 109, 1- 53va
ܠܗܘܠܐ ܕܡܥܝ I, 1, 109, 4- 53vb
ܠܘܬܐ I, 3, 111, 3- 54va
ܠܘܬܐ I, 3, 111, 8- 54va
ܠܘܬܐ ܠܗܘܠܐ I, 3, 111, 10- 54va
ܠܘܬܐ ܕܡܥܝ I, 5, 117, 5- 1va
ܠܘܬܐ II, 1, 122, 1- 3rb
ܠܘܬܐ II, 1, 123, 15- 3vb
ܠܘܬܐ II, 1, 124, 3- 4ra
ܠܘܬܐ II, 1, 124, 6- 4ra |
| θέαμα | ܠܘܬܐ I, 4, 115, 7- BN Syr. 42vb
ܠܘܬܐ II, 7, 131, 3- 6vb
ܠܘܬܐ II, 9, 134, 4- 7vb | |
| θεαρχία | ܠܗܘܠܐ ܕܡܥܝ I, 3, 111, 5- 54va
ܠܗܘܠܐ ܕܡܥܝ I, 3, 112, 1- 54vb
ܠܗܘܠܐ ܕܡܥܝ I, 4, 112, 9- BN Syr. 42ra
ܠܗܘܠܐ ܕܡܥܝ I, 1, 112, 11- BN Syr. 42ra
ܠܘܬܐ I, 5, 117, 12- 1vb- BN Syr. 42ra | ܠܗܘܠܐ ܕܡܥܝ I, 1, 109, 1- 53va
ܠܗܘܠܐ ܕܡܥܝ I, 1, 109, 4- 53vb
ܠܘܬܐ I, 3, 111, 3- 54va
ܠܘܬܐ I, 3, 111, 8- 54va
ܠܘܬܐ ܠܗܘܠܐ I, 3, 111, 10- 54va
ܠܘܬܐ ܕܡܥܝ I, 5, 117, 5- 1va
ܠܘܬܐ II, 1, 122, 1- 3rb
ܠܘܬܐ II, 1, 123, 15- 3vb
ܠܘܬܐ II, 1, 124, 3- 4ra
ܠܘܬܐ II, 1, 124, 6- 4ra |

| | | |
|----------|--|---|
| θεολογία | <p> ԲՈՒՆ ԲԼԵՆԻ I, 1, 109, 3-53va
 ԲՈՒՆ ԵՆ ...ԲԼԵՆԻ I, 8, 121, 3-2vb
 ԲՈՒՆ ԲԼԵՆԻ I, 8, 121, 7-3ra
 ԲԻՍՈՒՆ ԲԵՍ ԻԻ II, 1, 122, 3-3rb
 ԲԻՍՈՒՆ ԲԵՍ II, 1, 123, 10-3vb
 ԲՈՒՆ ԲԵՍ II, 2, 125, 6-4rb
 ԲՈՒՆ ԲԼԵՆԻ II, 5, 128, 8-5vb
 ԲԻՍՈՒՆ ԲԵՍ II, 9, 133, 5-7va
 ԲՈՒՆ ԵՆ ԲԼԵՆ III, 1, 139, 13-9vb
 ԲՈՒՆ ԲԼԵՆ III, 2, 139, 19-10ra
 ԲՈՒՆ ԲԼԵՆ ԲԵՍ III, 2, 139, 22-10ra
 ԲՈՒՆ ԲԼԵՆ III, 2, 140, 2-10ra
 ԲՈՒՆ ԵՆ ...ԲԼԵՆ IV, 5, 149, 9-13vb
 ԲՈՒՆ ԲԵՍ IV, 12, 157, 8-17ra
 ԲՈՒՆ ԵՆ ԲԼԵՆ V, 8, 188, 8-31va
 ԲՈՒՆ ԲԼԵՆ V, 9, 188, 14-31va
 ԲՈՒՆ ԲԵՍ VIII, 1, 200, 9-36va
 ԲՈՒՆ ԲԵՍ VIII, 9, 206, 8-39va </p> | <p> // 211, 9
 ԲԻՍՈՒՆ ԲԵՍ IX, 7, 212, 9-41vb
 ԲՈՒՆ ԲԼԵՆ X, 3, 216, 12-43va
 ԲՈՒՆ ԲԵՍ XIII, 1, 226, 7-47vb
 ԲՈՒՆ ԲԵՍ XIII, 3, 228, 7-48va
 ԲՈՒՆ ԵՆ ...ԲԼԵՆ XIII, 4, 231, 8-50ra </p> <p> ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΣ ԲՈՒՆ ԲԼԵՆ ԵՆ I, 1, 107, 3-53rb
 ԲՈՒՆ ԲԵՍ I, 4, 112, 10-BN Syr. 42ra
 ԲՈՒՆ ԲԼԵՆ I, 5, 116, 7-1rb
 ԲՈՒՆ ԲԼԵՆ ԵՆ II, 1, 122, 11-3va
 ԲԻՍՈՒՆ ԵՆ ԲԼԵՆ II, 2, 125, 3-4rb
 ԲՈՒՆ ԲԼԵՆ ԵՆ II, 3, 125, 13-4va
 ԲԻՍՈՒՆ II, 4, 126, 8-4vb
 ԲՈՒՆ ԲԼԵՆ ԵՆ II, 7, 130, 15-6vb
 ԲԻՍՈՒՆ ԲԼԵՆ ԵՆ II, 9, 133, 14-7vb
 ԲՈՒՆ ԲԼԵՆ II, 9, 134, 6-8ra
 ԲՈՒՆ ԲԼԵՆ III, 2, 139, 18-9vb
 ԲՈՒՆ ԲԼԵՆ III, 2, 139, 21-10ra </p> |
|----------|--|---|

| | | |
|---------------------------------|--|--|
| | <p> ܠܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ III, 3, 142, 9-11ra
 ܠܡܠܟܐ VIII, 6, 203, 11- 38ra
 ܠܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ XI, 5, 221, 11- 45vb
 ܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܠܟܐ I, 2, 110, 7- 54ra
 ܠܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܠܟܐ I, 4, 112, 8- BN Syr. 42ra
 ܠܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܠܟܐ I, 6, 118, 2- 1vb
 ܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܠܟܐ I, 8, 120, 9- 2vb
 ܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܠܟܐ II, 9, 133, 15- 7vb
 ܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܠܟܐ III, 2, 141, 11- 10va
 ܠܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܠܟܐ IV, 1, 143, 10- 12ra
 ܠܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܠܟܐ IV, 12, 157, 15- 17ra
 ܠܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܠܟܐ IV, 14, 160, 1- 18ra
 ܠܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܠܟܐ VII, 1, 193, 14- 33va
 ܠܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ VIII, 1, 200, 4- 36va
 ܠܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ VIII, 1, 200, 10- 36vb
 ܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ VIII, 6, 203, 6- 37vb
 ܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ VIII, 6, 203, 23- 38rb
 ܠܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ VIII, 9, 206, 11- 39va </p> | <p> ܠܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ IX, 6, 211, 15- 41va
 ܠܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ IX, 9, 213, 7- 42rb
 ܠܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ XIII, 3, 229, 18- 49rb
 ܠܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ XIII, 4, 230, 9- 49va
 ܠܡܠܟܐ XIII, 4, 230, 10- 49va
 ܠܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ I, 8, 121, 12- 3ra
 ܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ II, 9, 133, 6- 7va
 // 123, 14
 ܠܡܠܟܐ XI, 6, 223, 7- 46va
 ܠܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ I, 8, 121, 8- 3ra
 ܠܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ II, 2, 125, 2- 4rb
 ܠܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ VII, 4, 199, 19- 36rb
 ܠܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ I, 6, 118, 13- 2ra
 ܠܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ II, 1, 124, 7- 4ra
 ܠܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ II, 6, 130, 5- 6va
 ܠܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ II, 6, 130, 7- 6va
 ܠܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ II, 6, 130, 10- 6va
 ܠܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ I, 4, 113, 12- BN Syr. 42rb
 ܠܡܠܟܐ I, 2, 110, 16- 54rb </p> |
| <p> θεολόγος </p> | <p> θεομαχία </p> | <p> θεοπλαστία </p> |
| | <p> θεοποιός </p> | <p> θεοπτικός </p> |
| | <p> θεοσοφία </p> | <p> θεόσοφος </p> |
| | <p> θεουργία </p> | <p> θεουργικός </p> |
| | <p> θεοφάνεια </p> | |

ܠܗܘܪܐܝܠ I, 3, 111, 7- 54va
 ܠܗܘܪܐܝܠ I, 3, 111, 9- 54va
 ܠܗܘܪܐܝܠ I, 3, 111, 11- 54va
 ܠܗܘܪܐܝܠ I, 3, 111, 12
 ܠܗܘܪܐܝܠ I, 3, 111, 16- 54vb
 ܠܗܘܪܐܝܠ I, 4, 112, 8- BN
 Syr.42ra
 ܠܗܘܪܐܝܠ I, 4, 112, 11- BN Syr.
 42ra
 ܠܗܘܪܐܝܠ I, 4, 113, 6- BN Syr.
 42rb
 ܠܗܘܪܐܝܠ I, 4, 114, 2- BN Syr.
 42va
 ܠܗܘܪܐܝܠ I, 8, 120, 11- 2vb
 ܠܗܘܪܐܝܠ I, 8, 121, 9- 3ra
 ܠܗܘܪܐܝܠ I, 8, 121, 14- 3ra
 ܠܗܘܪܐܝܠ II, 1, 122, 3- 3rb
 ܠܗܘܪܐܝܠ II, 1, 123, 6- 3vb
 ܠܗܘܪܐܝܠ II, 4, 126, 11- 5ra
 ܠܗܘܪܐܝܠ II, 7, 131, 2- 6vb
 ܠܗܘܪܐܝܠ II, 7, 132, 3- 7ra
 ܠܗܘܪܐܝܠ ܠܗܘܪܐܝܠ II, 9, 133, 15-
 7vb
 ܠܗܘܪܐܝܠ II, 11, 137, 1- 9ra
 ܠܗܘܪܐܝܠ III, 2, 141, 5- 10va
 ܠܗܘܪܐܝܠ III, 3, 142, 4- 10vb
 ܠܗܘܪܐܝܠ IV, 2, 145, 10- 12rb
 ܠܗܘܪܐܝܠ IV, 5, 149, 13- 13vb
 ܠܗܘܪܐܝܠ IV, 7, 150, 15- 14rb
 ܠܗܘܪܐܝܠ IV, 10, 155, 7- 16rb
 ܠܗܘܪܐܝܠ IV, 12, 158, 11- 17va
 ܠܗܘܪܐܝܠ IV, 14, 160, 17- 18rb
 ܠܗܘܪܐܝܠ IV, 21, 169, 8- 22rb

ܠܗܘܪܐܝܠ ܕܘܪܐܝܠ IV, 22, 170, 10-
 22vb
 ܠܗܘܪܐܝܠ IV, 35, 179, 20- 27va
 ܠܗܘܪܐܝܠ VI, 2, 192, 10- 32vb
 ܠܗܘܪܐܝܠ VII, 4, 198, 21- 35vb
 ܠܗܘܪܐܝܠ VII, 4, 199, 10- 36ra
 ܠܗܘܪܐܝܠ VIII, 9, 206, 8- 39va
 ܠܗܘܪܐܝܠ IX, 5, 211, 1- 41rb
 ܠܗܘܪܐܝܠ X, 2, 215, 14- 43ra
 ܠܗܘܪܐܝܠ XI, 1, 218, 8- 44rb
 ܠܗܘܪܐܝܠ XI, 5, 221, 12- 45vb
 // 221, 16
 ܠܗܘܪܐܝܠ XIII, 4, 231, 3- 49vb

ἱεροτελεστής ܠܗܘܪܐܝܠ IV, 14, 160, 16-
 18rb

ܠܗܘܪܐܝܠ X, 2, 215, 18- 43rb

ἰσάγγελος ܠܗܘܪܐܝܠ I, 4, 115, 3- BN
 Syr.42vb

ܠܗܘܪܐܝܠ ܕܘܪܐܝܠ VII, 2, 195,
15- 34rb

ἴσος

ܠܗܘܪܐܝܠ III, 2, 139, 17- 9vb

ܠܗܘܪܐܝܠ IV, 19, 163, 7- 19rb

ܠܗܘܪܐܝܠ VI, 2, 192, 3- 32vb

ܠܗܘܪܐܝܠ IX, 10, 213, 22- 42va

ܠܗܘܪܐܝܠ IX, 10, 213, 22- 42va

ܠܗܘܪܐܝܠ IX, 10, 214, 1- 42va

ܠܗܘܪܐܝܠ IX, 10, 214, 4- 42va

ἰσότης

ܠܗܘܪܐܝܠ IV, 10, 154, 12- 15vb

ܠܗܘܪܐܝܠ VIII, 9, 206, 21- 39vb

ܠܗܘܪܐܝܠ VIII, 9, 207, 1- 39vb

ܠܗܘܪܐܝܠ IX, 10, 214, 5- 42vb

ܠܗܘܪܐܝܠ IX, 10, 214, 7- 42vb

καθαρός

ܠܗܘܪܐܝܠ II, 6, 130, 1- 6rb

| | | |
|------------|----------------------------------|---|
| | كحلل IV, 6, 150, 13- 14rb | كحلل XIII, 1, 226, 8- 47vb |
| | كحلل VII, 4, 199, 4- 36ra | κατονωμάζω كحلل II, 3, 125, 18- 4vb |
| | كحلل VIII, 9, 205, 17- 39rb | κατοχή كحلل IV, 13, 159, 4- 17vb |
| | كحلل VIII, 205, 18- 39rb | κέντρον كحلل كحلل كحلل V, 6, 185, 4- 30ra |
| καθαρότης | كحلل III, 3, 142, 5- 10vb | كحلل V, 6, 185, 7- 30ra |
| | كحلل VII, 2, 195, 9- 34rb | كحلل V, 6, 185, 9- 30rb |
| | كحلل XI, 2, 219, 2- 44va | κένωσις كحلل II, 10, 135, 6- 8rb |
| | كحلل XI, 2, 219, 9- 44va | κεφαλή كحلل IV, 14, 160, 17- 18rb |
| | كحلل XII, 2, 224, 9- 47ra | كحلل IX, 5, 210, 16- 41ra |
| | كحلل XII, 3, 225, 8- 47rb | κίνησις كحلل I, 5, 117, 8- 1va |
| κάθαρσις | كحلل IV, 2, 145, 4- 12ra | كحلل I, 5, 117, 17- 1vb |
| καθηγεμών | كحلل I, 4, 113, 13- BN Syr. 42va | كحلل IV, 4, 146, 16- 12vb |
| | كحلل II, 9, 133, 13- 7vb | كحلل IV, 4, 146, 21- 12vb |
| | كحلل II, 11, 136, 18- 9ra | كحلل IV, 4, 148, 17- 13va |
| | كحلل III, 2, 139, 17- 9vb | كحلل IV, 7, 152, 22- 15rb |
| | كحلل III, 2, 141, 2- 10rb | كحلل IV, 7, 153, 1- 15rb |
| | كحلل IV, 2, 145, 13- 12rb | كحلل IV, 7, 153, 2- 15rb |
| | كحلل VII, 1, 193, 11- 33va | كحلل IV, 7, 153, 3- 15rb |
| | كحلل VII, 4, 199, 19- 36rb | كحلل IV, 9, 153, 10- 15rb |
| καινός | كحلل II, 10, 135, 7- 8rb | كحلل IV, 10, 154, 7- 15vb |
| | كحلل II, 10, 135, 7- 8rb | كحلل IV, 10, 154, 10- 15vb |
| | كحلل III, 3, 143, 6- 11rb | كحلل IV, 10, 154, 10- 15vb |
| καλλοποιός | كحلل كحلل IV, 7, 151, 1- 14rb | كحلل IV, 14, 160, 9- 18rb |
| | كحلل كحلل IV, 7, 151, 5- 14va | كحلل IV, 20, 167, 12- 21rb |
| | كحلل كحلل IV, 7, 151, 8- 14va | كحلل IV, 23, 171, 12- 23va |
| κανών | كحلل I, 8, 121, 5- 3ra | كحلل IV, 28, 175, 2- 25rb |
| | كحلل II, 2, 125, 4- 4va | كحلل V, 7, 185, 23- 30va |
| | كحلل II, 2, 125, 9- 4va | كحلل VI, 1, 191, 3- 32rb |
| κατηγορέω | كحلل V, 8, 187, 13- 31ra | كحلل IX, 1, 207, 8- 39vb |
| | | كحلل IX, 9, 213, 10- 42rb |
| | | كحلل IX, 9, 213, 15- 42rb |
| | | كحلل X, 2, 215, 11- 43ra |

| | | | |
|-----------|-----------------------------------|-----------|---|
| | ܠܘܩܝܘܢ XI, 4, 220, 13- 45rb | | ܠܘܩܝܘܢ IV, 4, 147, 14- 13ra |
| κινητικός | ܠܘܩܝܘܢ IV, 2, 146, 3- 12va | | ܠܘܩܝܘܢ IV, 4, 149, 7- 13vb |
| | ܠܘܩܝܘܢ IV, 14, 160, 5- 18ra | | ܠܘܩܝܘܢ IV, 4, 149, 7- 13vb |
| | // 160, 6 | | ܠܘܩܝܘܢ IV, 28, 174, 5- 24vb |
| | ܠܘܩܝܘܢ XI, 4, 220, 15- 45rb | | ܠܘܩܝܘܢ IV, 28, 174, 14- 25ra |
| κοινός | ܐܘܪܘܫܝܡ II, 4, 126, 15- 5ra | | ܠܘܩܝܘܢ V, 8, 186, 2- 30va |
| | ܠܘܩܝܘܢ II, 5, 129, 4- 6ra | κράσις | ܠܘܩܝܘܢ XII, 2, 224, 10- 47ra |
| | ܠܘܩܝܘܢ II, 11, 135, 11- 8va | | ܠܘܩܝܘܢ IV, 10, 154, 14- 15vb |
| | ܠܘܩܝܘܢ II, 11, 136, 18- 9ra | | ܠܘܩܝܘܢ IV, 17, 162, 2- 18vb |
| | ܠܘܩܝܘܢ II, 11, 137, 8- 9ra | | // 185, 23 |
| | ܠܘܩܝܘܢ II, 12, 157, 15- 17rb | | ܠܘܩܝܘܢ VIII, 5, 202, 18- 37va |
| | ܠܘܩܝܘܢ IV, 33, 178, 10- 26vb | | ܠܘܩܝܘܢ XI, 2, 219, 1- 44va |
| | ܠܘܩܝܘܢ VII, 1, 193, 10- 33va | κρύφιος | ܠܘܩܝܘܢ I, 1, 108, 7- 53va |
| | ܠܘܩܝܘܢ VII, 2, 195, 6- 34ra | | ܠܘܩܝܘܢ I, 2, 110, 2- 54ra |
| | ܠܘܩܝܘܢ VII, 2, 197, 10- 35rb | | ܠܘܩܝܘܢ I, 2, 110, 9- 54rb |
| κοινότης | ܠܘܩܝܘܢ II, 3, 125, 20- 4vb | | ܠܘܩܝܘܢ I, 3, 111, 5- 54va |
| κοινωνέω | ܠܘܩܝܘܢ I, 4, 113, 8- BN Syr. 42rb | | ܠܘܩܝܘܢ I, 3, 112, 3- 54vb |
| | ܠܘܩܝܘܢ II, 6, 130, 8- 6va | | ܠܘܩܝܘܢ I, 4, 113, 13- BN Syr. 42va |
| | ܠܘܩܝܘܢ II, 10, 135, 5- 8rb | | ܠܘܩܝܘܢ II, 4, 126, 9- 5ra |
| | ܠܘܩܝܘܢ III, 3, 142, 2- 10vb | | ܠܘܩܝܘܢ IV, 2, 145, 7- 12ra |
| | ܠܘܩܝܘܢ IV, 1, 144, 16- 11vb | | ܠܘܩܝܘܢ II, 7, 131, 8- 6vb |
| κοινωνία | ܠܘܩܝܘܢ I, 2, 110, 14- 54rb | κρυφιότης | ܠܘܩܝܘܢ IX, 5, 211, 6- 41rb |
| | ܠܘܩܝܘܢ II, 5, 129, 11- 6rb | | ܠܘܩܝܘܢ XIII, 3, 229, 12- 49ra |
| | ܠܘܩܝܘܢ III, 2, 141, 12- 10vb | κτίσις | (semprè citt. Bibliche)ܠܘܩܝܘܢ IV, 4, 149, 7- 13vb |
| | ܠܘܩܝܘܢ IV, 7, 152, 2- 14vb | | ܠܘܩܝܘܢ IX, 3, 209, 6- 40va |
| | ܠܘܩܝܘܢ IV, 7, 152, 16- 15ra | κύριος | ܠܘܩܝܘܢ I, 1, 110, 1 (difficile lettura) |
| | ܠܘܩܝܘܢ IV, 7, 152, 19- 15ra | | ܠܘܩܝܘܢ I, 4, 114, 8- BN Syr. 42va |
| | ܠܘܩܝܘܢ IV, 19, 164, 14- 20ra | | |
| | ܠܘܩܝܘܢ VIII, 5, 202, 8- 37va | | |
| κόσμος | ܠܘܩܝܘܢ II, 11, 137, 1- 9ra | | |

رمل رمل II, 1, 124, 13-4ra
 رمل رمل II, 2, 124, 18- 4rb
 رمل رمل II, 2, 125, 2- 4rb
 رمل رمل II, 2, 125, 3- 4rb
 رمل رمل II, 2, 125, 11-4va
 رمل رمل II, 3, 125, 14-4va
 رمل رمل II, 4, 126, 11-5ra
 رمل رمل II, 7, 131, 3- 6vb
 رمل رمل II, 7, 132, 3- 7ra
 رمل رمل II, 9, 133, 16- 7vb
 رمل رمل II, 11, 137, 9- 9ra
 رمل رمل III, 2, 140, 4-10ra
 // 140, 18
 رمل رمل III, 2, 141, 4- 10va
 رمل رمل IV, 4, 146, 18-12vb
 رمل رمل IV, 4, 148, 12-13va
 رمل رمل IV, 11, 156, 1-16va
 رمل رمل IV, 11, 157, 4- 17ra
 رمل رمل IV, 12, 157, 11-17ra
 رمل رمل IV, 12, 157, 19-17rb
 رمل رمل IV, 21, 168, 17- 22ra

رمل رمل IV, 23, 171, 5-23rb
 رمل رمل IV, 35, 179, 5-27rb
 رمل رمل IV, 35, 179, 16-27va
 رمل رمل IV, 35, 179, 20-27va
 رمل رمل V, 2, 181, 11- 28ra
 رمل رمل V, 8, 186, 14-30vb
 رمل رمل V, 8, 187, 4- 31ra
 رمل رمل VI, 1, 191, 6- 32va
 رمل رمل VII, 1, 194, 1-33va
 رمل رمل VII, 2, 196, 7-34va
 رمل رمل VII, 2, 196, 16-34vb
 رمل رمل VII, 2, 197, 14-35rb
 رمل رمل VII, 3, 198, 16- 35vb
 رمل رمل VII, 4, 198, 21- 35vb
 رمل رمل VII, 4, 199, 1- 35vb
 رمل رمل VIII, 1, 200, 8- 36va
 رمل رمل IX, 1, 207, 10-40ra
 رمل رمل IX, 1, 208, 2- 40ra
 رمل رمل IX, 1, 208, 3-40ra
 رمل رمل IX, 1, 208, 7- 40ra

٤٢٧٤ IX, 10, 213, 21-42va
 ٤٢٧٥ X, 3, 216, 2-43rb
 ٤٢٧٦ X, 3, 216, 13-43va
 ٤٢٧٧ X, 3, 216, 17-43va
 ٤٢٧٨ XI, 5, 221, 12-45vb
 ٤٢٧٩ XII, 1, 224, 7-47ra
 ٤٢٨٠ XII, 4, 226, 1-47va
 // I, 1, 108, 2-53rb
 ٤٢٨١ I, 1, 108, 8-53ra
 ٤٢٨٢ I, 1, 109, 10-53vb
 ٤٢٨٣ I, 1, 109, 12-53vb
 ٤٢٨٤ I, 1, 109, 13-53vb
 ٤٢٨٥ I, 1, 109, 14-54ra
 ٤٢٨٦ I, 5, 115, 19-1ra
 ٤٢٨٧ I, 5, 116, 4-1ra
 ٤٢٨٨ I, 5, 116, 5-1ra
 ٤٢٨٩ I, 5, 117, 6-1va
 ٤٢٩٠ I, 5, 117, 9-1va
 ٤٢٩١ I, 6, 118, 16-2rb
 ٤٢٩٢ I, 8, 121, 17-3rb
 ٤٢٩٣ II, 1, 122, 15-3va
 ٤٢٩٤ II, 1, 123, 7-3vb
 ٤٢٩٥ II, 1, 124, 3-4ra
 ٤٢٩٦ II, 1, 124, 11-4ra
 ٤٢٩٧ II, 2, 124, 17-4rb
 ٤٢٩٨ II, 4, 126, 5-4vb

λόγος

٤٢٩٩ II, 6, 130, 6-6va
 // II, 6, 130, 9-6va
 ٤٣٠٠ II, 6, 130, 11-6va
 ٤٣٠١ II, 7, 131, 8-6vb
 ٤٣٠٢ II, 8, 132, 17-7rb
 ٤٣٠٣ II, 8, 133, 2-7va
 ٤٣٠٤ II, 10, 135, 4-8rb
 ٤٣٠٥ II, 11, 135, 10-8va
 ٤٣٠٦ IV, 1, 144, 3-11va
 ٤٣٠٧ IV, 1, 144, 11-11vb
 ٤٣٠٨ IV, 4, 148, 19-13va
 ٤٣٠٩ IV, 4, 149, 5-13vb
 ٤٣١٠ IV, 7, 152, 1-14vb
 ٤٣١١ IV, 7, 152, 10-15ra
 ٤٣١٢ IV, 10, 154, 19-16ra
 ٤٣١٣ IV, 10, 155, 7-16rb
 ٤٣١٤ IV, 10, 155, 14-16rb
 ٤٣١٥ IV, 11, 156, 13-16vb
 ٤٣١٦ IV, 11, 156, 14-16vb
 ٤٣١٧ IV, 11, 156, 15-16vb
 ٤٣١٨ IV, 11, 157, 1-16vb
 // 157, 14
 ٤٣١٩ IV, 16, 161, 8-18va
 ٤٣٢٠ IV, 19, 163, 7-19rb
 // 164, 5
 ٤٣٢١ IV, 19, 164, 11-19vb
 ٤٣٢٢ IV, 20, 164, 22-20ra
 ٤٣٢٣ IV, 23, 170, 21-23ra
 ٤٣٢٤ IV, 23, 171, 1-23rb
 ٤٣٢٥ IV, 26, 173, 11-24va
 ٤٣٢٦ IV, 30, 175, 18-25vb
 ٤٣٢٧ IV, 31, 176, 10-26ra

| | |
|-------------------------------|---|
| ܢܗܠܝܘܬܐ IV, 33, 178, 2- 26va | ܢܗܠܝܘܬܐ VIII, 9, 206, 4- 39rb |
| ܢܗܠܝܘܬܐ IV, 33, 178, 11- 26vb | ܢܗܠܝܘܬܐ IX, 5, 210, 14- 41ra |
| ܢܗܠܝܘܬܐ IV, 35, 179, 15- 27va | ܢܗܠܝܘܬܐ IX, 5, 210, 17- 41ra |
| ܢܗܠܝܘܬܐ IV, 35, 179, 22- 27va | ܢܗܠܝܘܬܐ IX, 6, 211, 18- 41va // 212, 12 |
| ܢܗܠܝܘܬܐ V, 1, 180, 7- 27vb | ܢܗܠܝܘܬܐ IX, 9, 213, 15- 42va |
| ܢܗܠܝܘܬܐ V, 2, 181, 7- 28ra | ܢܗܠܝܘܬܐ X, 1, 214, 9- 42vb |
| ܢܗܠܝܘܬܐ V, 2, 181, 14- 28rb | ܢܗܠܝܘܬܐ XI, 2, 219, 8- 44va |
| ܢܗܠܝܘܬܐ V, 3, 182, 8- 28va | ܢܗܠܝܘܬܐ XIII, 1, 226, 6- 47vb |
| ܢܗܠܝܘܬܐ V, 3, 182, 9- 28va | ܢܗܠܝܘܬܐ XIII, 3, 229, 12- 49ra |
| ܢܗܠܝܘܬܐ V, 3, 182, 13- 28vb | ܢܗܠܝܘܬܐ XIII, 3, 229, 14- 49ra |
| ܢܗܠܝܘܬܐ V, 7, 185, 13- 30rb | ܢܗܠܝܘܬܐ XIII, 3, 230, 4- 49rb |
| ܢܗܠܝܘܬܐ V, 7, 185, 22- 30va | ܢܗܠܝܘܬܐ XIII, 4, 230, 19- 49vb |
| ܢܗܠܝܘܬܐ V, 8, 186, 9- 30vb | ܢܗܠܝܘܬܐ XIII, 4, 231, 2- 49vb |
| ܢܗܠܝܘܬܐ V, 8, 188, 8- 31rb | ܢܗܠܝܘܬܐ VIII, 6, 203, 5- 37vb |
| ܢܗܠܝܘܬܐ V, 9, 188, 13- 31va | ܢܗܠܝܘܬܐ I, 4, 114, 11- BN Syr. 42va |
| ܢܗܠܝܘܬܐ VI, 2, 192, 9- 33ra | ܢܗܠܝܘܬܐ III, 2, 139, 22- 10ra |
| ܢܗܠܝܘܬܐ VII, 1, 193, 9- 33rb | ܢܗܠܝܘܬܐ I, 4, 114, 10- BN Syr. 42va |
| ܢܗܠܝܘܬܐ VII, 1, 194, 6- 33vb | ܢܗܠܝܘܬܐ II, 2, 125, 8- 4va |
| ܢܗܠܝܘܬܐ VII, 1, 194, 10- 33vb | ܢܗܠܝܘܬܐ III, 1, 139, 6- 9va |
| ܢܗܠܝܘܬܐ VII, 1, 194, 17- 34ra | ܢܗܠܝܘܬܐ IV, 4, 149, 1- 13va |
| ܢܗܠܝܘܬܐ VII, 2, 195, 11- 34rb | ܢܗܠܝܘܬܐ IX, 2, 208, 12- 40rb |
| ܢܗܠܝܘܬܐ VII, 2, 196, 1- 34va | ܢܗܠܝܘܬܐ I, 6, 119, 4- 2rb |
| ܢܗܠܝܘܬܐ VII, 2, 196, 4-34va | ܢܗܠܝܘܬܐ IV, 4, 148, 2- 13rb |
| ܢܗܠܝܘܬܐ VII, 2, 196, 10- 34vb | ܢܗܠܝܘܬܐ IV, 20, 166, 5- 20vb |
| ܢܗܠܝܘܬܐ VII, 3, 197, 20- 35rb | ܢܗܠܝܘܬܐ IX, 1, 207, 10- 40ra |
| ܢܗܠܝܘܬܐ VII, 3, 198, 5- 35va | ܢܗܠܝܘܬܐ IX, 2, 208, 9- 40rb |
| ܢܗܠܝܘܬܐ VII, 4, 198, 21- 35vb | ܢܗܠܝܘܬܐ IX, 2, 208, 15- 40rb |
| ܢܗܠܝܘܬܐ VII, 4, 198, 22- 35vb | |
| ܢܗܠܝܘܬܐ VII, 4, 199, 2- 36ra | |
| ܢܗܠܝܘܬܐ VII, 4, 199, 3- 36ra | |
| ܢܗܠܝܘܬܐ VII, 4, 199, 10- 36ra | |
| ܢܗܠܝܘܬܐ VII, 4, 199, 20- 36rb | |
| ܢܗܠܝܘܬܐ VIII, 5, 202, 9- 37va | |
| | ܢܗܠܝܘܬܐ VIII, 9, 206, 4- 39rb |
| | ܢܗܠܝܘܬܐ IX, 5, 210, 14- 41ra |
| | ܢܗܠܝܘܬܐ IX, 5, 210, 17- 41ra |
| | ܢܗܠܝܘܬܐ IX, 6, 211, 18- 41va // 212, 12 |
| | ܢܗܠܝܘܬܐ IX, 9, 213, 15- 42va |
| | ܢܗܠܝܘܬܐ X, 1, 214, 9- 42vb |
| | ܢܗܠܝܘܬܐ XI, 2, 219, 8- 44va |
| | ܢܗܠܝܘܬܐ XIII, 1, 226, 6- 47vb |
| | ܢܗܠܝܘܬܐ XIII, 3, 229, 12- 49ra |
| | ܢܗܠܝܘܬܐ XIII, 3, 229, 14- 49ra |
| | ܢܗܠܝܘܬܐ XIII, 3, 230, 4- 49rb |
| | ܢܗܠܝܘܬܐ XIII, 4, 230, 19- 49vb |
| | ܢܗܠܝܘܬܐ XIII, 4, 231, 2- 49vb |
| μάγος | ܢܗܠܝܘܬܐ VIII, 6, 203, 5- 37vb |
| μαθητής | ܢܗܠܝܘܬܐ I, 4, 114, 11- BN Syr. 42va |
| μανία | ܢܗܠܝܘܬܐ III, 2, 139, 22- 10ra |
| μαρμαρυγή | ܢܗܠܝܘܬܐ I, 4, 114, 10- BN Syr. 42va |
| | ܢܗܠܝܘܬܐ II, 2, 125, 8- 4va |
| | ܢܗܠܝܘܬܐ III, 1, 139, 6- 9va |
| | ܢܗܠܝܘܬܐ IV, 4, 149, 1- 13va |
| μεγαλουργός | ܢܗܠܝܘܬܐ IX, 2, 208, 12- 40rb |
| μέγεθος | ܢܗܠܝܘܬܐ I, 6, 119, 4- 2rb |
| | ܢܗܠܝܘܬܐ IV, 4, 148, 2- 13rb |
| | ܢܗܠܝܘܬܐ IV, 20, 166, 5- 20vb |
| | ܢܗܠܝܘܬܐ IX, 1, 207, 10- 40ra |
| | ܢܗܠܝܘܬܐ IX, 2, 208, 9- 40rb |
| | ܢܗܠܝܘܬܐ IX, 2, 208, 15- 40rb |

| | | |
|----------|---|--|
| μεθεκτός | ܕܡܬܝܟܘܬܝܘܢ ܕܡܬܝܟܘܬܝܘܢ XI, 6, 222, 16- 46va | ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ XI, 2, 219, 16- 44vb |
| μέθεξις | ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ II, 4, 128, 6- 5vb
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ IV, 4, 148, 18- 13va
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ IV, 20, 166, 4- 20vb
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ IV, 20, 168, 5- 21va
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ IV, 21, 169, 17- 22va
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ IV, 22, 169, 21- 22va
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ X, 3, 216, 12- 43va | ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ V, 8, 187, 3- 30vb
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ IV, 21, 169, 15- 22va
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ VII, 4, 199, 9- 36ra |
| μείγνυμι | ܡܝܟܘܬܝܘܢ IV, 20, 165, 14- 20va | ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ II, 4, 128, 6- 5vb |
| μείωσις | ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ VIII, 9, 206, 13- 39va | ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ II, 5, 129, 3- 6ra |
| μερικός | ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ I, 7, 120, 10- 2vb
ܕܡܬܝܟܘܬܝܘܢ II, 1, 122, 7- 3rb
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ II, 1, 124, 12- 4rb
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ III, 2, 139, 21- 10ra
ܕܡܬܝܟܘܬܝܘܢ IV, 29, 175, 7- 25va
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ IV, 29, 175, 8- 25va
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ IV, 30, 175, 11- 25va
ܕܡܬܝܟܘܬܝܘܢ V, 2, 181, 21- 28rb
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ XI, 6, 223, 2- 46va
// XI, 6, 223, 3
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ XI, 6, 223, 8- 46vb
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ XIII, 4, 230, 17- 49va | ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ I, 4, 115, 1- BN Syr. 42vb
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ II, 4, 128, 6- 5vb
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ II, 5, 129, 3- 6ra
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ II, 5, 129, 3- 6ra
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ II, 5, 129, 5- 6ra
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ II, 5, 129, 5- 6ra
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ II, 5, 129, 8- 6ra
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ II, 5, 129, 11- 6rb
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ II, 6, 129, 14- 6rb
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ II, 11, 136, 10- 8vb
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ IV, 1, 144, 2- 11va
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ IV, 2, 145, 16- 12rb
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ IV, 4, 147, 13- 13ra
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ IV, 4, 147, 15- 13rb
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ IV, 7, 151, 3- 14rb
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ IV, 7, 151, 4- 14rb
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ IV, 7, 152, 8- 15ra
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ IV, 7, 152, 10- 15ra |
| μέσος | ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ II, 5, 129, 6- 6ra
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ IV, 4, 146, 13- 12vb
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ V, 8, 187, 14- 31ra
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ V, 10, 189, 13- 32ra
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ IX, 5, 210, 17- 41ra
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ IX, 9, 213, 19- 42va
ܡܬܝܟܘܬܝܘܢ X, 3, 216, 19- 43vb | |

ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ IV, 20, 165, 14- 20va
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ IV, 20, 165, 20- 20va
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ IV, 20, 165, 21- 20va
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ IV, 20, 166, 3- 20vb
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ IV, 20, 166, 7- 20vb
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ IV, 20, 167, 4- 21ra
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ IV, 20, 167, 6- 21ra
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ IV, 20, 167, 10- 21rb
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ IV, 20, 167, 19- 21va
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ IV, 20, 167, 20- 21va
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ V, 3, 182, 5- 28va
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ V, 3, 182, 10- 28va
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ V, 3, 182, 11- 28vb
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ ܦܩܕܝܘܢ V, 3, 182, 15- 28vb
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ V, 5, 183, 15- 29rb
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ V, 5, 183, 20- 29rb
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ V, 5, 183, 21- 29rb
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ V, 5, 183, 22- 29va
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ V, 5, 183, 22- 29va
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ V, 5, 184, 6- 29va
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ V, 5, 184, 12- 29vb
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ V, 5, 184, 13- 29vb
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ V, 5, 184, 14- 29vb
 // 184, 15
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ V, 5, 184, 16- 29vb
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ V, 8, 188, 2- 31rb

ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ V, 8, 188, 3- 31rb
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ V, 9, 189, 5- 31vb
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ V, 9, 189, 6- 31vb
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ VI, 1, 190, 4- 32ra
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ VI, 1, 191, 7- 32va
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ IX, 2, 208, 13- 40rb
 // 210, 3
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ IX, 6, 212, 6- 41vb
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ X, 3, 216, 20- 43vb
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ XI, 6, 222, 18- 46va
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ XI, 6, 223, 3- 46va
 // 223, 3
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ XI, 6, 223, 10- 46vb
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ XII, 3, 225, 10- 47rb
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ XII, 4, 225, 18- 47va
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ XII, 4, 225, 20- 47va
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ XIII, 2, 227, 8- 48ra
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ XIII, 2, 227, 10- 48ra
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ XIII, 2, 227, 17- 48rb
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ XIII, 3, 229, 3- 48vb
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ II, 11, 135, 15- 8va
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ IV, 2, 145, 15- 12rb
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ IV, 4, 147, 17- 13rb
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ IV, 20, 165, 22- 20va
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ IV, 20, 168, 4- 21va
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ IV, 28, 174, 5- 24vb
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ XI, 1, 218, 16- 44rb
 ܦܩܕܝܘܢܝܘܢ II, 6, 130, 4- 6va

μετουσία

μετοχή

ܩܘܪܬܐ VII, 1, 193, 13- 33va
 ܩܘܪܬܐ ܩܘܪܬܐ VII, 2, 195, 4-
 34ra
 ܩܘܪܬܐ VII, 2, 195, 9- 34rb
 ܩܘܪܬܐ VII, 2, 195, 15- 34rb
 ܩܘܪܬܐ VII, 3, 198, 5- 35va
 ܩܘܪܬܐ ܩܘܪܬܐ XI, 2, 219, 6-
 44va
 ܩܘܪܬܐ XI, 2, 219, 10- 44vb
 ܩܘܪܬܐ XI, 2, 219, 10- 44vb
 ܩܘܪܬܐ ܩܘܪܬܐ XIII, 3, 230, 3-
 49rb
 ܩܘܪܬܐ XIII, 4, 231, 5- 49vb
 ܩܘܪܬܐ ܩܘܪܬܐ ܩܘܪܬܐ I, 1, 109,
 7- 53vb
 ܩܘܪܬܐ ܩܘܪܬܐ I, 4, 114, 3- BN
 Syr. 42va
 ܩܘܪܬܐ I, 4, 115, 1- BN Syr.
 42vb
 ܩܘܪܬܐ I, 4, 115, 7- BN Syr.
 42vb
 // 121, 6
 ܩܘܪܬܐ II, 8, 132, 10- 7rb
 ܩܘܪܬܐ II, 8, 132, 11- 7rb
 ܩܘܪܬܐ III, 2, 140, 17- 10rb
 ܩܘܪܬܐ III, 3, 142, 7- 11ra
 ܩܘܪܬܐ IV, 1, 144, 6- 11va
 ܩܘܪܬܐ IV, 5, 149, 9-13vb
 ܩܘܪܬܐ IV, 5, 149, 10-13vb
 ܩܘܪܬܐ IV, 5, 149, 11- 13vb
 ܩܘܪܬܐ IV, 6, 150, 1- 14ra
 ܩܘܪܬܐ IV, 6, 150, 9- 14rb
 ܩܘܪܬܐ IV, 11, 156, 16- 16vb

νοητός

ܩܘܪܬܐ(?) ܩܘܪܬܐ (?) IV,
 16, 161, 9- 18va
 ܩܘܪܬܐ(?) ܩܘܪܬܐ(?) V, 8,
 186, 1- 30va
 ܩܘܪܬܐ ܩܘܪܬܐ VII, 1, 194,
 11- 33vb
 ܩܘܪܬܐ(?) ܩܘܪܬܐ (?) VII, 2,
 195, 3- 34ra
 ܩܘܪܬܐ ܩܘܪܬܐ VII, 2, 195,
 7- 34ra
 ܩܘܪܬܐ VII, 2, 196, 5- 34va
 ܩܘܪܬܐ VII, 3, 197, 18- 35rb
 ܩܘܪܬܐ IX, 9, 213, 11- 42rb
 ܩܘܪܬܐ(?) IX, 10, 214, 5- 42vb
 ܩܘܪܬܐ XI, 1, 218, 15- 44rb
 // 230, 6
 ܩܘܪܬܐ(?) XIII, 4, 231, 7- 50ra
 ܩܘܪܬܐ VII, 4, 199, 14- 36rb
 ܩܘܪܬܐ I, 1, 108, 8- 53va
 ܩܘܪܬܐ I, 1, 109, 4- 53va
 ܩܘܪܬܐ I, 1, 109, 11- 53vb
 ܩܘܪܬܐ I, 1, 109, 11- 53vb
 ܩܘܪܬܐ I, 1109, 14- 54ra
 ܩܘܪܬܐ I, 2, 110, 15-
 54rb
 ܩܘܪܬܐ I, 3, 111, 5- 54va
 ܩܘܪܬܐ I, 3, 111, 5- 54va
 ܩܘܪܬܐ I, 4, 115, 1- BN Syr.
 42vb
 ܩܘܪܬܐ I, 4, 115, 2- BN Syr.
 42vb
 ܩܘܪܬܐ I, 4, 115, 3- BN Syr.
 42vb

ܩܘܪܬܐ
 ܩܘܪܬܐ

א.ת.ח א.ח I, 5, 116, 1- 1ra
 א.ת.ח I, 5, 116, 14- 1rb
 א.ת.ח I, 5, 117, 1- 1va
 א.ת.ח I, 5, 117, 6- 1v a
 א.ת.ח I, 6, 118, 16- 2rb
 א.ת.ח II, 7, 131, 2- 6vb
 א.ת.ח II, 7, 131, 7- 6vb
 א.ת.ח II, 8, 132, 9- 7ra
 א.ת.ח II, 10, 134, 17- 8rb
 א.ת.ח II, 10, 135, 4- 8rb
 א.ת.ח IV, 3, 142, 12- 11ra
 א.ת.ח IV, 3, 142, 14- 11ra
 א.ת.ח IV, 1, 144, 11- 11vb
 א.ת.ח IV, 2, 145, 10- 12ra
 א.ת.ח IV, 5, 149, 11- 13vb
 א.ת.ח IV, 6, 150, 3- 14ra
 א.ת.ח IV, 7, 152, 22- 15rb
 א.ת.ח IV, 8, 153, 4- 15rb
 א.ת.ח IV, 10, 154, 12- 15vb
 א.ת.ח IV, 11, 156, 19- 16vb
 א.ת.ח IV, 27, 174, 2- 24vb
 א.ת.ח IV, 32, 178, 1- 26va
 א.ת.ח V, 2, 181, 14- 28rb
 א.ת.ח V, 3, 182, 3- 28va
 א.ת.ח V, 3, 182, 8- 28va
 א.ת.ח VII, 1, 193, 9- 33va
 א.ת.ח VII, 1, 194, 10- 33vb
 א.ת.ח VII, 1, 194, 12- 33vb
 א.ת.ח VII, 1, 194, 17- 34ra
 א.ת.ח VII, 2, 195, 3- 34ra
 א.ת.ח א.ח VII, 2, 195, 10- 34ra
 א.ת.ח VII, 2, 195, 14- 34rb
 א.ת.ח VII, 2, 195, 18- 34rb

א.ת.ח VII, 2, 195, 18- 34rb
 א.ת.ח א.ח א.ת.ח VII, 2, 196,
 1- 34va
 א.ת.ח VII, 2, 196, 4- 34va
 א.ת.ח VII, 2, 196, 12- 34vb
 א.ת.ח VII, 2, 196, 18- 34vb
 א.ת.ח VII, 2, 197, 16- 35rb
 א.ת.ח א.ח VII, 3, 197, 20- 35rb
 א.ת.ח VII, 3, 198, 13- 35vb
 א.ת.ח VII, 3, 198, 13- 35vb
 א.ת.ח VII, 3, 198, 22- 35vb
 א.ת.ח IX, 5, 210, 17- 41ra
 א.ת.ח XI, 2, 219, 6- 44va
 א.ת.ח XI, 2, 219, 7- 44va
 א.ת.ח א.ח XIII, 3, 229, 12- 49ra

ὄγκος

א.ת.ח II, 9, 133, 10- 7va
 // IX, 3, 208, 18

ὀλόκληρος

א.ת.ח II, ,1 122, 8- 3va
 א.ת.ח IV, 20, 165, 13- 20va
 א.ת.ח IV, 23, 172, 4- 23vb
 א.ת.ח (vb)? VIII, 9, 206, 18

ὀλολαμπής

א.ת.ח IV, 4, 147, 11-
 13ra

ὀλοτελής

א.ת.ח II, 1, 122, 10-
 3va

ὀλότης

א.ת.ח II, 10, 134, 8- 8ra
 א.ת.ח II, 11, 137, 13- 9rb
 א.ת.ח IV, 10, 154, 14-
 15vb
 א.ת.ח IV, 10 154, 16- 15vb
 א.ת.ח XI, 2, 219, 14- 44vb
 א.ת.ח XIII, 3, 228, 5- 48va

| | | |
|---------|---|---|
| ὁμόνοια | <p>ሥዕሊት XI, 1, 217, 7- 43vb</p> <p>ሥዕሊት XI, 2, 219, 12- 44vb</p> | <p>ገጽ II, 1, 123, 5- 3va</p> <p>ገጽ ሥዕሊት II, 3, 125, 17- 4vb</p> |
| ö | <p>ገጽ I, 1, 109, 15- 54ra</p> <p>ሥዕሊት I, 2, 110, 6- 54ra</p> <p>ገጽ I, 2, 110, 9- 54rb</p> <p>ሥዕሊት I, 2, 110, 11- 54rb</p> <p>ሥዕሊት I, 2, 110, 13- 54rb</p> <p>ሥዕሊት I, 3, 112, 4- 54vb</p> <p>ገጽ ሥዕሊት I, 4, 113, 3- N Syr 42rb</p> <p>ሥዕሊት 113, 4- BN Syr. 42rb</p> <p>ገጽ I, 4, 115, 5- BN Syr. 42vb</p> <p>ገጽ I, 4, 115, 16- 1ra</p> <p>// I, 4, 115, 17- 1ra</p> <p>ገጽ I, 5, 117, 2- 1va</p> <p>ገጽ I, 5, 117, 4- 1va</p> <p>ገጽ I, 5, 117, 10- 1vb</p> <p>ገጽ I, 5, 117, 12- 1vb</p> <p>ገጽ I, 6, 118, 12- 2ra</p> <p>// I, 6, 118, 15- 2ra</p> <p>ገጽ I, 6, 119, 9- 2rb</p> <p>ገጽ I, 6, 119, 9- 2rb</p> <p>ገጽ I, 7, 119, 10- 2rb</p> <p>ገጽ ሥዕሊት I, 7, 119, 11- 2va</p> <p>// I, 7, 120, 6- 2va</p> <p>ገጽ I, 7, 120, 7- 2va</p> <p>ገጽ ሥዕሊት II, 1, 123, 2- 3va</p> <p>ገጽ ሥዕሊት II, 1, 123, 2- 3va</p> | <p>ገጽ II, 4, 127, 5- 5rb</p> <p>ገጽ (ሥዕሊት) II, 5, 128, 12- 5vb</p> <p>ገጽ II, 10, 134, 15- 8ra</p> <p>ሥዕሊት II, 11, 136, 2- 8va</p> <p>ገጽ ሥዕሊት II, 11, 136, 3- 8va</p> <p>ገጽ II, 11, 136, 3- 8va</p> <p>ሥዕሊት II, 11, 136, 6- 8va</p> <p>ገጽ ሥዕሊት... II, 11, 136, 9- 8vb</p> <p>ሥዕሊት II, 11, 136, 11- 8vb</p> <p>// 138, 11</p> <p>ገጽ III, 1, 139, 4- 9va</p> <p>ገጽ ሥዕሊት III, 2, 140, 3- 10ra</p> <p>ገጽ III, 2, 140, 6- 10ra</p> <p>// 142, 9</p> <p>ሥዕሊት IV, 1, 143, 12- 12ra</p> <p>// 144, 5</p> <p>ሥዕሊት IV, 1, 144, 11- 11vb</p> <p>ገጽ IV, 2, 145, 9- 12ra</p> <p>// 146, 6</p> <p>// 146, 10</p> <p>ሥዕሊት IV, 4, 147, 9- 13ra</p> <p>ገጽ IV, 4, 148, 18- 13va</p> <p>ሥዕሊት IV, 7, 151, 3- 14rb</p> <p>ሥዕሊት IV, 7, 152, 8- 15ra</p> |

,തമിഴ് (പു) റ്റു റു റു IV, 7,
 152, 10- 15ra
 പു IV, 7, 152, 14- 15ra
 പു IV, 7, 152, 21- 15rb
 // 153, 15
 പു IV, 10, 154, 13- 15vb
 ,തമിഴ് റു IV, 10, 155,
 3- 16ra
 ,തമിഴ് റു IV, 10, 155,
 4- 16ra
 പു പു IV, 10, 155, 18-
 16rb
 പു IV, 13, 159, 11- 17vb
 പു പു IV, 13, 159, 15-
 18ra
 // 159, 18
 // 160, 7
 // 160, 8
 പു പു IV, 14, 160, 10-
 18rb
 പു IV, 16, 161, 16- 18vb
 പു IV, 16, 161, 16- 18vb
 പു പു IV, 17, 162, 3-
 18vb
 പു IV, 18, 163, 2- 19ra
 പു IV, 18, 163, 3- 19rb
 പു IV, 18, 163, 4- 19rb
 പു IV, 18, 163, 5- 19rb
 പു IV, 19, 163, 11- 19rb
 പു IV, 19, 163, 13-19rb
 പു പു IV, 19, 163, 15-
 19va
 // 163, 17

പു IV, 19, 163, 19- 19va
 പു IV, 19, 163, 19- 19va
 ,തമിഴ് റു IV, 19, 163, 20-
 19va
 // 163, 20
 ,തമിഴ് (പു) റ്റു റു IV, 19,
 163, 21- 19va
 ,തമിഴ് IV, 19, 163, 21- 19va
 ,തമിഴ് റു IV, 19, 163, 21-
 19va
 ,തമിഴ് (പു) റ്റു IV, 19, 163,
 22- 19va
 ,തമിഴ് IV, 19, 163, 22- 19va
 ,തമിഴ് റു IV, 19, 163, 21-
 19va
 ,തമിഴ് (പു) റ്റു IV, 19, 163,
 22- 19va
 ,തമിഴ് IV, 19, 163, 22- 19va
 ,തമിഴ് റു IV, 19, 164, 1- 19va
 ,തമിഴ് റു IV, 19, 164, 1-
 19va
 പു പു IV, 19, 164, 2-
 19vb
 പു പു (പു) റ്റു പു IV, 19,
 164, 2- 19vb
 ,തമിഴ് (പു) റ്റു റു IV, 19,
 164, 3- 19vb
 പു IV, 19, 164, 16-20 ra
 // 164, 16
 പു IV, 19, 164, 18- 20ra
 പു IV, 19, 164, 18- 20ra
 പു IV, 19, 164, 19- 20ra
 പു IV, 20, 165, 2- 20ra
 പു IV, 20, 165, 7- 20rb
 പു IV, 20, 165, 7- 20rb
 പു IV, 20, 165, 7- 20rb
 പു IV, 20, 165, 7- 20rb

??166, 14

ጠቅላይ IV, 20, 165, 7- 20rb
 ሥነ ጥበቃ IV, 20, 165, 12- 20va
 ሥነ ጥበቃ IV, 20, 165, 20- 20va
 // 166, 4
 ሥነ ጥበቃ IV, 20, 166, 9- 20vb
 ሥነ ጥበቃ IV, 20, 166, 11- 20vb
 ሥነ ጥበቃ IV, 20, 166, 16- 21ra
 ሥነ ጥበቃ ሥነ ጥበቃ IV, 20, 167, 4- 21ra
 ሥነ ጥበቃ IV, 20, 167, 17- 21rb
 ሥነ ጥበቃ IV, 20, 167, 17- 21rb
 ሥነ ጥበቃ IV, 20, 167, 18- 21va
 ሥነ ጥበቃ ሥነ ጥበቃ IV, 20, 167, 18- 21va
 ሥነ ጥበቃ IV, 20, 167, 19- 21va
 ሥነ ጥበቃ (ሥነ ጥበቃ) ሥነ ጥበቃ IV, 20, 167, 21- 21va
 ሥነ ጥበቃ ሥነ ጥበቃ ሥነ ጥበቃ IV, 20, 167, // 167, 21
 ሥነ ጥበቃ (ሥነ ጥበቃ) ሥነ ጥበቃ IV, 20, 167, 22- 21va
 ሥነ ጥበቃ ሥነ ጥበቃ ሥነ ጥበቃ ሥነ ጥበቃ IV, 20, 167, 23- 21va
 ሥነ ጥበቃ ሥነ ጥበቃ ሥነ ጥበቃ IV, 20, 168, 11- 21vb
 ሥነ ጥበቃ IV, 21, 168, 12- 21vb
 ሥነ ጥበቃ IV, 21, 168, 12- 21vb
 // 168, 13
 ሥነ ጥበቃ IV, 21, 168, 14- 21vb
 ሥነ ጥበቃ IV, 21, 169, 4- 22rb
 ሥነ ጥበቃ IV, 23, 170, 13- 23ra
 ሥነ ጥበቃ IV, 23, 170, 14- 23ra

ሥነ ጥበቃ IV, 23, 170, 19- 23ra
 ሥነ ጥበቃ V, 23, 171, 1- 23rb
 ሥነ ጥበቃ ሥነ ጥበቃ IV, 23, 172, 8- 24ra
 ሥነ ጥበቃ (ሥነ ጥበቃ) ሥነ ጥበቃ IV, 23, 172, 10- 24ra
 ሥነ ጥበቃ IV, 28, 174, 9- 25ra
 ሥነ ጥበቃ ሥነ ጥበቃ IV, 28, 174, 9- 25ra
 ሥነ ጥበቃ IV, 30, 176, 4- 25vb
 ሥነ ጥበቃ IV, 32, 177, 5- 26rb
 // 178, 4
 ሥነ ጥበቃ IV, 33, 178, 4- 26vb
 ሥነ ጥበቃ IV, 33, 178, 4- 26vb
 ሥነ ጥበቃ IV, 33, 178, 5- 26vb
 ሥነ ጥበቃ IV, 33, 178, 5- 26vb
 ሥነ ጥበቃ IV, 33, 178, 7- 26vb
 ሥነ ጥበቃ IV, 33, 178, 7-26vb
 // 178, 8
 ሥነ ጥበቃ IV, 33, 178, 10- 26vb
 ሥነ ጥበቃ IV, 34, 178, 18- 27ra
 ሥነ ጥበቃ (ሥነ ጥበቃ) ሥነ ጥበቃ IV, 34, 179, 3- 27rb
 ሥነ ጥበቃ ሥነ ጥበቃ IV, 35, 180, 2- 27va
 ሥነ ጥበቃ ሥነ ጥበቃ IV, 35, 180, 2- 27va
 ሥነ ጥበቃ ሥነ ጥበቃ IV, 35, 180, 4- 27vb
 ሥነ ጥበቃ (ሥነ ጥበቃ) ሥነ ጥበቃ IV, 35, 180, 5- 27vb
 // 180, 8
 ሥነ ጥበቃ V, 1, 180, 8- 27vb

,መጠሪያ ስም ስም V, 1, 180,
 8- 27vb
 ስም V, 1, 180, 12- 27vb
 // 181, 2
 ;መጠሪያ (ሰ)፣ ስም V, 1,
 181, 2- 28ra
 ,መጠሪያ ስም V, 1, 181, 3- 28ra
 // 181, 3
 ,መጠሪያ ስም V, 1, 181, 3- 28ra
 ,መጠሪያ ስም V, 1, 181, 4- 28ra
 ,መጠሪያ ስም ስም V, 1, 181, 4-
 28ra
 ,መጠሪያ ስም ስም V, 3, 182, 1-
 28va
 ስም ስም V, 3, 182, 2-
 28va
 ስም V, 3, 182, 8- 28va
 ስም ስም V, 3, 182, 10- 28va
 ,መጠሪያ V, 3, 182, 18- 28vb
 ስም V, 4, 182, 18- 28vb
 ,መጠሪያ ስም V, 4, 182, 18-
 28vb
 // 182, 19
 ስም V, 4, 182, 21- 28vb
 ስም ስም ስም V, 4, 183, 1-
 28vb
 ,መጠሪያ ስም ስም V, 4, 183, 2-
 28vb
 ስም V, 4, 183, 2- 29ra
 ስም ስም ስም V, 4,
 183, 3- 29ra
 ስም V, 4, 183, 3- 29ra
 ስም ስም V, 4, 183, 4- 29ra

,መጠሪያ V, 4, 183, 7- 29ra
 ስም ስም V, 4, 183, 8-
 29ra
 ስም ስም ስም V, 4, 183,
 9- 29ra
 ስም V, 4, 183, 9- 29ra
 ስም ,መጠሪያ ስም V, 4, 183,
 10- 29ra
 ስም V, 5, 183, 12-29rb
 ,መጠሪያ ስም V, 5, 183, 14-
 29rb
 ስም V, 5, 183, 15- 29rb
 ስም V, 5, 183, 20- 29rb
 ስም V, 5, 183, 22- 29vb
 ስም V, 5, 184, 6- 29va
 ስም ስም V, 6, 184, 19-
 29vb
 ስም V, 6, 184, 19- 29vb
 // 185, 18
 ስም V, 7, 185, 19- 30rb
 ስም ስም V, 7, 185, 24-
 30va
 // 185, 24
 ስም ስም V, 8, 186, - 30va
 ስም ስም V, 8, 186, 8- 30va
 ስም ስም ስም V, 8, 186, 10
 ስም ስም V, 8, 186, 11
 // 186, 14
 ,መጠሪያ V, 8, 187, 2- 30vb
 ,መጠሪያ ስም ስም V, 8, 187, 2-
 30vb
 ስም V, 8, 187, 5- 31ra

ܦܩܘܡܝܢܐ ܦܠܝܢ ܦܩܘܡܝܢܐ V, 8,
 187, 8- 31ra
 ܦܩܘܡܝܢܐ V, 8, 187, 11- 31ra
 ܦܩܘܡܝܢܐ ܦܩܘܡܝܢܐ V, 8, 187, 14-
 31rb
 // 187, 18
 ܦܩܘܡܝܢܐ ...ܘܗܘܐ V, 8, 187, 18-
 31rb
 ܦܩܘܡܝܢܐ V, 8, 188, 5- 31rb
 // 188, 7
 ܦܩܘܡܝܢܐ V, 8, 188, 9- 31va
 // 188, 10
 ܦܩܘܡܝܢܐ V, 9, 188, 12- 31va
 ܦܩܘܡܝܢܐ (ܘܗܘܐ) V, 9, 188, 17-
 31va
 ܦܩܘܡܝܢܐ V, 9, 189, 2- 31va
 // 189, 7
 // 189, 10
 // 189, 14
 // 189, 14
 ܦܩܘܡܝܢܐ V, 10, 189, 14- 32ra.
 ܦܩܘܡܝܢܐ V, 10, 189, 15- 32ra
 ܦܩܘܡܝܢܐ ܦܩܘܡܝܢܐ V, 10, 189,
 17- 32ra
 ܦܩܘܡܝܢܐ ܦܩܘܡܝܢܐ V, 10, 189, 17-
 32ra
 ܦܩܘܡܝܢܐ ܦܩܘܡܝܢܐ VI, 1, 191, 1-
 32rb
 ܦܩܘܡܝܢܐ ܦܩܘܡܝܢܐ VII, 2, 195, 13-
 34rb
 ܦܩܘܡܝܢܐ VII, 2, 196, 18- 34vb
 // 196, 18
 // 197, 6
 // 197, 7

ܦܩܘܡܝܢܐ VII, 2, 197, 8- 35ra
 ܦܩܘܡܝܢܐ VII, 2, 197, 11- 35rb
 // 197, 13
 ܦܩܘܡܝܢܐ VII, 2, 197, 13- 35rb
 ܦܩܘܡܝܢܐ ܦܩܘܡܝܢܐ VII, 2, 197, 15-
 35rb
 ܦܩܘܡܝܢܐ... ܘܗܘܐ VII, 3, 197, 18-
 35rb
 ܦܩܘܡܝܢܐ ܦܩܘܡܝܢܐ VII, 3, 197, 18-
 35rb
 ܦܩܘܡܝܢܐ VII, 3, 197, 21- 35rb
 ܦܩܘܡܝܢܐ ܦܩܘܡܝܢܐ VII, 3, 198, 7-
 35va
 // 198, 7
 ܦܩܘܡܝܢܐ ܦܩܘܡܝܢܐ VII, 3, 198, 10-
 35va
 ܦܩܘܡܝܢܐ ܦܩܘܡܝܢܐ VII, 3, 198, 13-
 35vb
 ܦܩܘܡܝܢܐ ܦܩܘܡܝܢܐ VIII, 3, 201, 18-
 37rb
 // 201, 18
 // 203, 1
 ܦܩܘܡܝܢܐ ܦܩܘܡܝܢܐ VIII, 6, 203,
 12- 38ra
 ܦܩܘܡܝܢܐ ܦܩܘܡܝܢܐ VIII, 6, 203,
 13- 38ra
 ܦܩܘܡܝܢܐ ܦܩܘܡܝܢܐ VIII, 6, 203,
 14- 38ra
 ܦܩܘܡܝܢܐ ܦܩܘܡܝܢܐ VIII, 6, 203,
 14- 38ra
 ܦܩܘܡܝܢܐ ܦܩܘܡܝܢܐ VIII, 6, 203,
 14- 38ra
 ܦܩܘܡܝܢܐ ܦܩܘܡܝܢܐ VIII, 6, 203,
 25- 38rb
 // 204, 1

ቅዱስ VIII, 7, 204, 7- 38va
 ቅዱስ VIII, 7, 204, 10- 38va
 // 204, 11
 ቅዱስ VIII, 7, 204, 19- 38vb
 ቅዱስ VIII, 7, 204, 20- 38vb
 ቅዱስ VIII, 8, 205, 7- 39ra
 ቅዱስ VIII, 9, 206, 8- 39va
 ቅዱስ VIII, 9, 206, 12- 39va
 // 207, 4
 ቅዱስ IX, 1, 208, 4- 40ra
 // 209, 5
 // 211, 5
 // 211, 14
 // 213, 14
 // 215, 11
 // 215, 15
 // 216, 5
 ቅዱስ X, 3, 216, 14- 43va
 ቅዱስ X, 3, 216, 19- 43vb
 ቅዱስ XI, 1, 218, 13- 44rb
 ቅዱስ XI, 2, 219, 14- 44vb
 ቅዱስ XI, 4, 220, 2- 45ra
 ቅዱስ XI, 4, 220, 3- 45ra
 ቅዱስ XI, 4, 220, 3- 45ra
 ቅዱስ XI, 5, 220, 19- 45va
 ቅዱስ XI, 5, 220, 21- 45va
 ቅዱስ XI, 5, 220, 21- 45va
 // 221, 20
 ቅዱስ XI, 6, 222, 1- 46ra

ቅዱስ XI, 6, 222, 1- 46ra
 ቅዱስ XI, 6, 222, 2- 46ra
 ቅዱስ XI, 6, 222, 7- 46rb
 ቅዱስ XI, 6, 222, 7- 46rb
 // XI, 6, 222, 10- 46rb
 // XI, 6, 222, 11- 46rb
 ቅዱስ XI, 6, 222, 13- 46rb
 ቅዱስ XI, 6, 222, 17
 ቅዱስ XI, 6, 222, 18
 ቅዱስ XI, 6, 223, 11- 46vb
 ቅዱስ XII, 3, 225, 8- 47rb
 ቅዱስ XII, 4, 225, 17- 47va
 ቅዱስ XII, 4, 225, 17- 47va
 ቅዱስ XII, 4, 225, 19- 47va
 // 225, 19
 ቅዱስ XIII, 2, 227, 7- 48ra
 ቅዱስ XIII, 2, 227, 11- 48ra
 ቅዱስ XIII, 2, 227, 17- 48rb
 ቅዱስ XIII, 3, 228, 6- 48va
 ቅዱስ XIII, 3, 228, 15- 48va
 ቅዱስ XIII, 3, 228, 20- 48vb
 ቅዱስ XIII, 3, 229, 2- 48vb
 ቅዱስ XIII, 3, 229, 2- 48vb
 ቅዱስ XIII, 3, 229, 2- 48vb
 ቅዱስ XIII, 3, 229, 3- 48vb

οὐσία

- ἡγορέω ... ἡ ἰσὶ XIII, 3, 229, 3- 48vb
- ἡγορέω ἡ XIII, 3, 229, 4- 48vb
- // XIII, 3, 229, 7- 49ra
- ἡγορέω XIII, 3, 229, 10
- ἡγορέω ἡ XIII, 3, 229, 11- 49ra
- ἡγορέω XIII, 3, 229, 11- 49ra
- ἡγορέω I, 1, 108, 8- 53va
- ἡγορέω I, 1, 109, 14- 54ra
- ἡγορέω I, 1, 109, 16- 54ra
- ἡγορέω I, 3, 111, 5- 54va
- // 111, 13
- ἡγορέω I, 3, 112, 4- 54vb
- ἡγορέω I, 3, 112, 5- 54vb
- ἡγορέω I, 4, 115, 17- 1ra
- ἡγορέω I, 5, 116, 1- 1ra
- ἡγορέω I, 5, 117, 7- 1va
- ἡγορέω? ἡγορέω? I, 5, 117, 9- 1va
- ἡγορέω II, 7, 131, 7- 6vb
- ἡγορέω II, 7, 131, 8- 6vb
- ἡγορέω II, 7, 131, 12- 7ra
- ἡγορέω II, 9, 133, 11- 7va
- ἡγορέω II, 10, 134, 12- 8ra
- ἡγορέω II, 10, 134, 13- 8ra
- ἡγορέω II, 10, 134, 14- 8ra
- ἡγορέω II, 10, 134, 17- 8rb
- // 135, 8
- ἡγορέω II, 11, 136, 2- 8va
- ἡγορέω IV, 1, 144, 6- 11va
- ἡγορέω IV, 2, 146, 4- 12va
- ἡγορέω IV, 3, 146, 7- 12va
- ἡγορέω IV, 10, 154, 11- 15vb
- ἡγορέω IV, 10, 154, 18- 16ra
- ἡγορέω IV, 20, 165, 1- 20ra
- ἡγορέω IV, 20, 165, 5- 20rb
- ἡγορέω ἡ IV, 20, 166, 14- 21ra
- ἡγορέω IV, 20, 167, 11- 21rb
- ἡγορέω IV, 20, 167, 15- 21va
- ἡγορέω IV, 23, 170, 16- 23ra
- ἡγορέω IV, 23, 170, 17- 23ra
- ἡγορέω IV, 23, 170, 19- 23ra
- ἡγορέω IV, 23, 171, 4- 23rb
- ? 176, 5
- ἡγορέω IV, 32, 177, 19- 26va
- ἡγορέω V, 1, 180, 10- 27vb
- ἡγορέω V, 2, 181, 8- 28ra
- ἡγορέω V, 2, 181, 10- 28ra
- ἡγορέω V, 2, 181, 14- 28rb
- ἡγορέω (?) V, 3, 182, 20- 28vb
- ἡγορέω V, 4, 183, 2- 29ra
- ἡγορέω V, 5, 184, 1- 29va
- ἡγορέω V, 8, 186, 2- 30va
- ἡγορέω V, 8, 186, 13- 30vb
- ἡγορέω V, 8, 187, 2- 30vb
- ἡγορέω V, 8, 187, 17- 31rb
- ἡγορέω V, 8, 188, 6- 31rb
- ἡγορέω VI, 3, 192, 17- 33ra
- ἡγορέω VII, 2, 196, 16- 34vb
- ἡγορέω VII, 2, 196, 19- 34vb
- ἡγορέω VIII, 5, 202, 12- 37va
- ἡγορέω VIII, 9, 205, 17- 39rb
- ἡγορέω IX, 9, 213, 12- 42rb
- ἡγορέω XI, 6, 222, 6- 46ra

| | | |
|------------|--|--|
| | ܩܕܝܫܘܬܘܢ XI, 6, 222, 8- 46rb | ܩܕܝܫܘܬܘܢ IV, 4, 148, 18- 13va |
| | ܩܕܝܫܘܬܘܢ XI, 6, 222, 10- 46rb | ܩܕܝܫܘܬܘܢ IV, 7, 152, 14-15ra |
| | ܩܕܝܫܘܬܘܢ XI, 6, 223, 14- 46vb | ܩܕܝܫܘܬܘܢ VIII, 2, 201, 19- 37rb |
| | ܩܕܝܫܘܬܘܢ XIII, 3, 229, 3- 48vb | ܩܕܝܫܘܬܘܢ VIII, 5, 202, 21- 37vb |
| οὐσιαρχία | ܩܕܝܫܘܬܘܢ ܕܐܘܪܝܢ V, 1, 180, 12- 27vb | ܩܕܝܫܘܬܘܢ(?) IX, 10, 214, 6- 42vb |
| οὐσιοποιός | ܩܕܝܫܘܬܘܢ ܕܐܘܪܝܢ I, 4, 113, 4- BN Syr. 42rb | ܩܕܝܫܘܬܘܢ IV, 6, 150, 12- 14rb |
| | ܩܕܝܫܘܬܘܢ ܕܐܘܪܝܢ II, 7, 131, 10- 6vb | πάγκαλος ܩܕܝܫܘܬܘܢ IV, 7, 151, 11- 14va |
| | ܩܕܝܫܘܬܘܢ ܕܐܘܪܝܢ V, 1, 180, 12- 27vb | παγκτησία ܩܕܝܫܘܬܘܢ XII, 2, 224, 12- 47ra |
| | ܩܕܝܫܘܬܘܢ ܕܐܘܪܝܢ V, 2, 181, 13- 28rb | ܩܕܝܫܘܬܘܢ XII, 3, 225, 11- 47rb |
| | ܩܕܝܫܘܬܘܢ ܕܐܘܪܝܢ V, 4, 182, 18- 28vb | πάθος ܩܕܝܫܘܬܘܢ IV, 19, 164, 11- 19vb |
| | ܩܕܝܫܘܬܘܢ ܕܐܘܪܝܢ V, 8, 187, 3- 30vb | ܩܕܝܫܘܬܘܢ VIII, 9, 206, 14- 39va |
| | ܩܕܝܫܘܬܘܢ ܕܐܘܪܝܢ V, 8, 188, 7- 31rb | ܩܕܝܫܘܬܘܢ XI, 5, 221, 1- 45va |
| | ܩܕܝܫܘܬܘܢ ܕܐܘܪܝܢ V, 9, 188, 18- 31va | παλαιός ܩܕܝܫܘܬܘܢ I, 6, 119, 2- 2rb |
| οὐσιώω | ܩܕܝܫܘܬܘܢ II, 6, 130, 6- 6va | ܩܕܝܫܘܬܘܢ X, 1, 214, 10- 42vb |
| | ܩܕܝܫܘܬܘܢ II, 9, 133, 8- 7va | ܩܕܝܫܘܬܘܢ X, 2, 215, 8- 43ra |
| | ܩܕܝܫܘܬܘܢ II, 10, 135, 3- 8rb | ܩܕܝܫܘܬܘܢ X, 3, 217, 1- 43vb |
| οὐσιωνυμία | ܩܕܝܫܘܬܘܢ ܕܐܘܪܝܢ V, 1, 180, 9- 27vb | παλαιότης ܩܕܝܫܘܬܘܢ IV, 4, 149, 5- 13vb |
| οὐσίωσις | ܩܕܝܫܘܬܘܢ ܕܐܘܪܝܢ ܕܐܘܪܝܢ II, 5, 129, 1-6ra | ܩܕܝܫܘܬܘܢ VI, 2, 192, 3- 32vb |
| οὐσιώδης | ܩܕܝܫܘܬܘܢ I, 4, 115, 13- 1ra | παμμικτός ܩܕܝܫܘܬܘܢ XI, 6, 218, 6- 44rb |
| | ܩܕܝܫܘܬܘܢ I, 5, 117, 17-1vb | παμφαής ܩܕܝܫܘܬܘܢ ܕܐܘܪܝܢ IV, 23, 172, 5- 23vb |
| | ܩܕܝܫܘܬܘܢ II, 3, 126, 2- 4vb | ܩܕܝܫܘܬܘܢ VII, 1, 194, 1- 33va |
| | ܩܕܝܫܘܬܘܢ II, 8, 133, 3- 7va | πανάγαθος ܩܕܝܫܘܬܘܢ III, 1, 138, 6- 9rb |
| | ܩܕܝܫܘܬܘܢ IV, 1, 143, 12- 12ra | ܩܕܝܫܘܬܘܢ IV, 20, 165, 18- 20va |
| | ܩܕܝܫܘܬܘܢ IV, 2, 145, 12- 12rb | πανάγιος ܩܕܝܫܘܬܘܢ V, 8, 186, 4- 30va |
| | ܩܕܝܫܘܬܘܢ IV, 2, 146, 5- 12va | πάναγνος ܩܕܝܫܘܬܘܢ I, 4, 114, 9- BN Syr. 42va |
| | | ܩܕܝܫܘܬܘܢ III, 1, 138, 8- 9rb |

| | | | |
|-----------------|--|------------|---|
| πανείδεος | ܩܘܝܢܐ V, 8, 187, 13- 31ra | πατριά | ܩܘܠܘܡܢܐ I, 4, 113, 2- BN Syr. 42ra |
| παντοκράτωρ | ܥܘܠܐ II, 1, 123, 4- 3va
ܥܘܠܐ X, 1, 214, 9- 42vb
ܥܘܠܐ X, 1, 215, 3- 43ra | | ܩܘܠܘܡܢܐ II, 8, 132, 6- 7ra
ܩܘܠܘܡܢܐ II, 8, 132, 12- 7rb |
| παντοκρατωρικός | ܕܘܠܐ ܕܘܠܐ IV, 4, 148, 14- 13rb
ܥܘܠܐ VIII, 5, 203, 1- 37vb
ܥܘܠܐ X, 1, 214, 11- 42vb
ܥܘܠܐ X, 1, 214, 13- 42vb
ܥܘܠܐ X, 1, 214, 14- 42vb
ܥܘܠܐ X, 1, 215, 6- 43ra | πατριαρχία | ܩܘܠܘܡܢܐ ܕܘܠܐ II, 8, 132, 6- 7ra |
| παράδοσις | ܩܘܠܘܡܢܐ I, 4, 113, 13- BN Syr. 42rb
ܩܘܠܘܡܢܐ I, 4, 114, 3- BN Syr. 42va
ܩܘܠܘܡܢܐ I, 8, 121, 10- 3ra
ܩܘܠܘܡܢܐ II, 4, 126, 8- 4vb
ܩܘܠܘܡܢܐ II, 7, 131, 4- 6vb
ܩܘܠܘܡܢܐ II, 4, 231, 4- 49vb | πατρικός | ܩܘܠܘܡܢܐ VIII, 9, 206, 16- 39va |
| παράτασις | ܩܘܠܘܡܢܐ I, 4, 113, 9- BN Syr. 42rb
ܩܘܠܘܡܢܐ X, 3, 216, 8- 43va | πατρίς | // 156, 12 |
| παρατροπή | ܩܘܠܘܡܢܐ IV, 23, 171, 14- 23va
ܩܘܠܘܡܢܐ IV, 35, 179, 9- 27rb
ܩܘܠܘܡܢܐ IV, 35, 179, 18- 27va | πατρότης | ܩܘܠܘܡܢܐ II, 8, 132, 9- 7rb |
| παρουσία | ܩܘܠܘܡܢܐ IV, 6, 150, 10- 14rb
ܩܘܠܘܡܢܐ IV, 20, 167, 13- 21rb
ܩܘܠܘܡܢܐ XI, 2, 219, 15- 44vb | παύσις | ܩܘܠܘܡܢܐ IV, 23, 171, 3- 23va |
| παρυπόστασις | ܩܘܠܘܡܢܐ IV, 31, 177, 1- 26ra | πέρας | ܩܘܠܘܡܢܐ I, 4, 115, 10- BN Syr. 42vb
ܩܘܠܘܡܢܐ I, 4, 115, 17- 1ra
ܩܘܠܘܡܢܐ I, 5, 117, 10- 1vb
ܩܘܠܘܡܢܐ I, 7, 119, 13- 2va
ܩܘܠܘܡܢܐ IV, 4, 148, 15- 13va
ܩܘܠܘܡܢܐ IV, 7, 152, 4- 14vb
ܩܘܠܘܡܢܐ IV, 10, 154, 9- 16ra
ܩܘܠܘܡܢܐ IV, 10, 154, 17- 16ra
ܩܘܠܘܡܢܐ IV, 10, 155, 5- 16ra
ܩܘܠܘܡܢܐ IV, 35, 180, 2- 27va
ܩܘܠܘܡܢܐ V, 7, 185, 20- 30rb
ܩܘܠܘܡܢܐ V, 10, 189, 8- 31vb
ܩܘܠܘܡܢܐ V, 10, 189, 9- 31vb
ܩܘܠܘܡܢܐ VII, 2, 196, 3- 34ra
ܩܘܠܘܡܢܐ IX, 4, 209, 11- 40va
ܩܘܠܘܡܢܐ XIII, 1, 226, 12- 47vb
ܩܘܠܘܡܢܐ XIII, 3, 228, 20- 48vb
ܩܘܠܘܡܢܐ XIII, 4, 231, 7- 50ra |
| | | περιαυγάζω | ܩܘܠܘܡܢܐ I, 4, 114, 10- BN Syr. 42va |

πολυκίνητος ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ XI, 5, 221, 2-45va
 πολυύμνητος ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ VII, 1, 194, 2-33va
 πολύφωνος ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ II, 4, 127, 1- 5ra
 πολύφωτος // 139, 1
 ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ III, 1, 139, 5- 9va
 πολυωνυμία ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ I, 8, 121, 17-3rb
 πολυώνυμος ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ I, 6, 118, 11- 2ra
 ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ I, 6, 118, 13- 2ra
 ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ VII, 1, 194, 2- 33va
 ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ X, 1, 214, 9- 42vb
 πράγμα ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ IV, 19, 163, 8- 19rb
 ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ VI, 2, 192, 3- 32vb
 ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ XIII, 3, 229, 18- 49rb
 // 230, 13
 πραγματεία ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ I, 8, 121, 4- 2vb
 ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ III, 2, 139, 21- 10ra
 ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ IV, 35, 179, 20- 27va
 πρέσβυς ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ V, 8, 186, 13- 30vb
 πρεσβύτατος // 133, 7
 ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ III, 2, 141, 8- 10va
 ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ IV, 4, 147, 5- 13ra
 ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ IV, 20, 166, 2- 20vb
 // 186, 4
 πρεσβύτερος ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ IV, 2, 144, 21-12ra
 ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ V, 5, 183, 19- 29rb
 // 184, 3
 // 184, 18
 ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ X, 2 215, 15- 43rb
 ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ X, 2, 215, 19- 43rb

ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ XI, 1, 217, 10- 44ra
 πρεσβυτικός ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ III, 2, 140, 6- 10ra
 ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ III, 2, 140, 12- 10rb
 ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ III, 2, 140, 18- 10rb
 πρόθυρον ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ V, 8, 186, 5-30va
 προνοέω ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ I, 7, 120, 10- 2va
 ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ IV, 8, 153, 7-15rb
 ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ IV, 13, 159, 18- 18ra
 ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ IV, 33, 178, 10- 26vb
 ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ IV, 33, 178, 14- 27ra
 ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ IV, 33, 178, 15- 27ra
 ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ IX, 9, 213, 13- 42rb
 ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ (ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ) XII, 3, 225, 12-47rb
 προνοητικός ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ IV, 10, 155, 11-16rb
 ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ IV, 24, 172, 13- 24ra
 // 178, 17
 ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ V, 7, 185, 14- 30rb
 ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ IX, 5, 210, 7- 40vb
 ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ IX, 9, 213, 14- 42rb
 ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ XI, 6, 222, 16- 46va
 ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ XII, 4, 226, 4- 47va
 πρόοδος ܟܘܢܝܢܝܘܬܝܗܘܝܝܘܟܝܘܢ I, 4, 112, 9- BN
 Syr. 42ra

| | |
|---|--|
| ܠܘܩܐ II, 4, 126, 10- 5ra | ܦܘܠܘܬܐ ܠܘܩܐ V, 8, 188, 7-31va |
| ܠܘܩܐܘܬܐ II, 5, 128, 15- 5vb | |
| ܡܘܠܡܘܬܐ II, 11, 135, 14- 8va | ܠܘܩܐܘܬܐܘܬܐ VI, 3, 192, 19-33ra |
| 136, 5 | |
| ܠܘܩܐܘܬܐ II, 11, 137, 9- 9ra | ܡܘܠܡܘܬܐ VII, 2, 197, 7- 35ra |
| ܠܘܩܐܘܬܐ III, 1, 138, 2- 9rb | ܡܘܠܡܘܬܐ I, 8, 120, 12- 2vb |
| ܠܘܩܐܘܬܐ IV, 14, 160, 9- 18rb | ܡܘܠܡܘܬܐ II, 1, 123, 1- 3va |
| ܡܘܠܡܘܬܐ V, 1, 180, 13- 27vb | |
| ܠܘܩܐܘܬܐ V, 2, 181, 18- 28rb | ܡܘܠܡܘܬܐ X, 1, 214, 13- 42vb |
| ܠܘܩܐܘܬܐ V, 9, 188, 18- 31va | |
| ܠܘܩܐܘܬܐ VIII, 5, 202, 14- 37va | ܡܘܠܡܘܬܐ II, 1, 124, 7- 4ra |
| ܡܘܠܡܘܬܐ IX, 5, 211, 4- 41rb | ܡܘܠܡܘܬܐ III, 1, 139, 1- 9va |
| ܡܘܠܡܘܬܐ IX, 5, 211, 12- 41va | ܡܘܠܡܘܬܐ II, 5, 129, 6- 6ra |
| ܠܘܩܐܘܬܐ (?) IX, 9, 213, 14- 42rb | ܡܘܠܡܘܬܐ V, 6, 185, 5- 30ra |
| ܠܘܩܐܘܬܐ IX, 9, 213, 17- 42vb | ܡܘܠܡܘܬܐ I, , 111, 6- 54va |
| ܡܘܠܡܘܬܐ IX, 9, 213, 18- 42vb | ܡܘܠܡܘܬܐ IV, 2, 145, 8- 12ra |
| ܠܘܩܐܘܬܐ XI, 1, 218, 8- 44rb | ܡܘܠܡܘܬܐ IV, 22, 170, 5- 22vb |
| ܡܘܠܡܘܬܐ XIII, 2, 227, 16- 48rb | ܡܘܠܡܘܬܐ II, 11, 135, 10- 8va |
| προορισμός ܡܘܠܡܘܬܐ ܡܘܠܡܘܬܐ V, 8, 188, 8-31va | ܡܘܠܡܘܬܐ IV, 11, 156, 3- 16va |
| προυπάρχω ܡܘܠܡܘܬܐ ܡܘܠܡܘܬܐ IV, 10, 155, 18- 16rb | ܡܘܠܡܘܬܐ IV, 16, 161, 8- 18va |
| προυφίστημι ܡܘܠܡܘܬܐ ܡܘܠܡܘܬܐ I, 4, 115, 11- BN Syr. 42vb | ܡܘܠܡܘܬܐ IV, 19, 163, 17- 19va |
| ܡܘܠܡܘܬܐ IV, 7, 151, 19- 14vb | ܡܘܠܡܘܬܐ IV, 32, 177, 8- 26rb |
| ܡܘܠܡܘܬܐ IV, 12, 158, 14- 17rb | ܡܘܠܡܘܬܐ V, 1, 180, 9- 27vb |
| ܡܘܠܡܘܬܐ V, 6, 185, 1- 30ra | ܡܘܠܡܘܬܐ VII, 2, 195, 17- 34rb |
| ܡܘܠܡܘܬܐ V, 8, 188, 4- 31rb | ܡܘܠܡܘܬܐ VIII, 6, 203, 10- 38ra |
| | ܡܘܠܡܘܬܐ VIII, 9, 206, 8- 39va |
| | ܡܘܠܡܘܬܐ IV, 5, 149, 16- 14ra |
| | ܡܘܠܡܘܬܐ IV, 24, 172, 18- 24rb |
| | ܡܘܠܡܘܬܐ VII, 2, 197, 1-35ra |
| | ܡܘܠܡܘܬܐ VII, 2, 197, 2-35ra |
| | σοφιστικός ܡܘܠܡܘܬܐ IV, 35, 179, 20- 27va |
| | σοφοδότης ܡܘܠܡܘܬܐ V, 2, 181, 14-28rb |
| | σοφόδωρος ܡܘܠܡܘܬܐ II, 7, 131, 10- 6vb |

| | | |
|-------------|--|---|
| σοφοποιήσις | ܟܘܠܘܬܐ II, 5, 129, 1- 6ra | ܟܘܠܘܬܐ VIII, 9, 206, 21- 39vb |
| στάσις | ܟܘܠܐ I, 5, 117, 9- 1va
ܟܘܠܐ IV, 7, 152, 22- 15rb
ܟܘܠܐ IV, 7, 153, 1- 15rb
ܟܘܠܐ IV, 7, 153, 2- 15rb
ܟܘܠܐ IV, 10, 154, 8- 15vb
ܟܘܠܐ IV, 10, 154, 10- 15vb
ܟܘܠܐ V, 7, 185, 22- 30va
ܟܘܠܐ VIII, 8, 205, 15- 39ra
ܟܘܠܐ IX, 1, 207, 8- 39vb
ܟܘܠܐ IX, 8, 212, 16- 42ra
ܟܘܠܐ IX, 8, 213, 3- 42rb
ܟܘܠܐ IX, 8, 213, 4- 42rb
ܟܘܠܐ IX, 9, 213, 5- 42rb
ܟܘܠܐ IX, 9, 213, 18- 42va | ܟܘܠܘܬܐ II, 4, 127, 12- 5va
ܟܘܠܘܬܐ XI, 2, 218, 20- 44va
ܟܘܠܘܬܐ XI, 2, 219, 5- 44va |
| σταυρόω | ܟܘܠܐ IV, 12, 157, 11- 17r | ܟܘܠܘܬܐ IV, 12, 158, 14- 17va
ܟܘܠܘܬܐ IV, 15, 161, 2- 18va |
| στέρεσις | ܟܘܠܘܬܐ IV, 20, 166, 6- 20vb
ܟܘܠܘܬܐ IV, 20, 168, 4- 21vb
ܟܘܠܘܬܐ IV, 23, 172, 8- 24ra
ܟܘܠܘܬܐ IV, 24, 173, 14- 24va
ܟܘܠܘܬܐ IV, 24, 173, 18- 24va
ܟܘܠܘܬܐ IV, 29, 175, 5- 25rb
ܟܘܠܘܬܐ IV, 29, 175, 6- 25va
ܟܘܠܘܬܐ IV, 29, 175, 7- 25va
ܟܘܠܘܬܐ IV, 29, 175, 8- 25va
ܟܘܠܘܬܐ IV, 29, 175, 8- 25va
ܟܘܠܘܬܐ IV, 32, 177, 10- 26rb
ܟܘܠܘܬܐ IV, 35, 180, 5- 27vb
ܟܘܠܘܬܐ V, 1, 194, 1- 33va
ܟܘܠܘܬܐ VIII, 6, 203, 16- 38ra
ܟܘܠܘܬܐ VIII, 9, 206, 15- 39va | ܟܘܠܘܬܐ IV, 7, 152, 21- 15rb
ܟܘܠܘܬܐ IV, 12, 158, 14- 17va
ܟܘܠܘܬܐ IV, 15, 161, 2- 18va
ܟܘܠܘܬܐ IV, 10, 154, 16- 15vb
ܟܘܠܘܬܐ II, 2, 125, 7- 4va
ܟܘܠܘܬܐ II, 2, 124, 16- 4rb
ܟܘܠܘܬܐ I, 6, 118, 5- 2ra
ܟܘܠܘܬܐ I, 8, 121, 3- 2vb
ܟܘܠܘܬܐ IV, 5, 149, 9- 13vb
ܟܘܠܘܬܐ IX, 5, 211, 9- 41rb
ܟܘܠܘܬܐ XIII, 4, 231, 8- 50ra |
| | | ܟܘܠܘܬܐ I, 4, 114, 6- BN Syr. 42va
ܟܘܠܘܬܐ I, 4, 115, 6- BN Syr. 42vb
ܟܘܠܘܬܐ IV, 9, 154, 4- 15vb
ܟܘܠܘܬܐ IX, 5, 210, 19- 41ra
ܟܘܠܘܬܐ IX, 5, 211, 8- 41rb |
| | | ܟܘܠܘܬܐ IV, 23, 170, 21- 23ra |
| | | ܟܘܠܘܬܐ I, 2, 110, 19- 54va
ܟܘܠܘܬܐ I, 3, 111, 10- 54va
ܟܘܠܘܬܐ III, 2, 140, 9- 10ra |
| | | ܟܘܠܘܬܐ II, 5, 129, 11- 6rb
ܟܘܠܘܬܐ VIII, 9, 207, 3- 39vb |
| | | ܟܘܠܘܬܐ IV, 9, 154, 1- 15va |

| | | | |
|-------------|---|--------------|----------------------------------|
| | كحلل VI, 2, 191, 15- 32vb | | داسو كحلل IV, 23, 171, 15- 23vb |
| συμπάθεια | كحلل كحلل II, 9, 134, 2- 7vb | | كحلل IV, 23 171, 21- 23vb |
| συμπληρώω | كحلل IX, 6, 212, 8- 41vb | | كحلل V, 5, 183, 17- 29rb |
| συμπλήρωσις | كحلل IV, 19, 164, 20- 20ra | | كحلل VIII, 9, 206, 10- 39va |
| | كحلل IV, 28, 174, 14- 25ra | σῶμα | كحلل I, 1, 109, 8- 53vb |
| συμφυία | كحلل XI, 1, 217, 7- 43vb | | كحلل I, 6, 119, 6- 2rb |
| | كحلل XI, 2, 219, 13- 44vb | | كحلل II, 4, 128, 1- 5va |
| σύμφυλος | كحلل XIII, 3, 230, 2- 49rb | | كحلل II, 4, 128, 4- 5va |
| συμφωνία | كحلل XI, 2, 219, 12- 44vb | | كحلل III, 2, 141, 6- 10va |
| σύμφωνος | كحلل II, 10, 134, 8- 8ra | | كحلل IV, 4, 148, 3- 13rb |
| συναγωγή | كحلل XI, 1, 217, 10- 44ra | | كحلل IV, 7, 153, 1- 15rb |
| | كحلل XI, 2, 219, 19- 45ra | | كحلل IV, 27, 173, 17- 24va |
| συνάγωγος | كحلل IV, 6, 150, 10- 14rb | | كحلل IV, 27, 173, 20- 24vb |
| συναίδιος | كحلل X, 3, 216, 16- 43va | | كحلل IV, 27, 173, 20- 24vb |
| συναφή | كحلل XI, 2, 219, 8- 44va | | كحلل IV, 27, 174, 1- 24vb |
| συνέλιξις | كحلل III, 2, 140, 10- 10ra | | كحلل IV, 27, 174, 2- 24vb |
| | كحلل IV, 2, 145, 1- 12ra | | كحلل IV, 32, 178, 2- 26va |
| | كحلل IV, 9, 153, 11- 15va | | كحلل V, 6, 185, 15- 30rb |
| | // IV, 14, 160, 14- 18rb | | كحلل VI, 2, 192, 2- 32vb |
| | كحلل VII, 2, 195, 15- 34rb | | كحلل VIII, 5, 202, 19- 37vb |
| συνελίσσω | كحلل IV, 16, 161, 12- 18vb | | كحلل IX, 3, 209, 4- 40va |
| συνεργέω | كحلل ... كحلل كحلل كحلل كحلل كحلل XI, 5, 221, 7- 45vb | | كحلل IX, 5, 211, 2- 41rb |
| σφραγίς | كحلل II, 5, 129, 7- 6ra | σωματικός | كحلل II, 9, 133, 10- 7va |
| | كحلل II, 5, 129, 8- 6ra | | كحلل IX, 5, 210, 15- 41ra |
| | كحلل II, 6, 129, 12- 6rb | σωματοειδής | كحلل (avv.) IX, 5, 210, 14- 41ra |
| | كحلل II, 6, 129, 13- 6rb | σωματοπρεπής | كحلل IV, 12, 158, 1- 17rb |
| σχέσις | كحلل IV, 23, 171, 20- 23vb | σωστικός | كحلل I, 1, 109, 5- 53vb |
| | كحلل IV, 23, 171, 21- 23vb | | كحلل ... IV, 24, 172, 13- 24ra |
| σῶζω | كحلل IV, 19, 163, 12- 19rb | | كحلل IV, 28, 174, 19- 25rb |

| | | |
|-------------|---------------------------------------|--------------------------------|
| | (ܚܘܨܐ) ܕܚܘܨܐ IV, 23, 178, 14 - 27ra | ܚܘܨܐ IV, 23, 170, 20- 23ra |
| | ܕܚܘܨܐ VIII, 9, 205, 21- 39rb | ܚܘܨܐ IV, 27, 173, 18- 24va |
| | ܚܘܨܐ VIII, 9, 206, 9- 39va | ܚܘܨܐ IV, 27, 173, 19- 24vb |
| σωτηρία | ܚܘܨܐ I, 6, 119, 3- 2rb | ܚܘܨܐ V, 7, 185, 20- 30rb |
| | ܚܘܨܐ VIII, 1, 200, 4-36va | ܚܘܨܐ VII, 3, 198, 1- 35va |
| | ܚܘܨܐ VIII, 9, 205, 16- 39rb | ܚܘܨܐ VII, 3, 198, 18- 35vb |
| | ܚܘܨܐ VIII, 9, 205, 20- 39rb | ܚܘܨܐ VIII, 5, 202, 10- 37va |
| | ܚܘܨܐ VIII, 9, 206, 1- 39rb | ܚܘܨܐ VIII, 5, 202, 12- 37va |
| | ܚܘܨܐ VIII, 9, 206, 2- 39rb | ܚܘܨܐ VIII, 7, 204, 7- 38va |
| | ܚܘܨܐ VIII, 9, 206, 739va | ܚܘܨܐ VIII, 7, 204, 21- 38vb |
| | ܚܘܨܐ IX, 5, 210, 8- 41ra | ܚܘܨܐ VIII, 9, 205, 17- 39rb |
| σωφρωνιστής | ܚܘܨܐ ܘܢܐ ܘܢܐ ܘܢܐ IV, 22, 170, 7- 22vb | ܚܘܨܐ XI, 2, 219, 10- 44vb |
| σωφροσύνη | ܚܘܨܐ I, 1, 109, 2- BNSyr 53va | ܚܘܨܐ XII, 2, 224, 10- 47ra |
| | ܚܘܨܐ IV, 19, 164, 7- 19vb | ܚܘܨܐ XIII, 3, 229, 5- 48vb |
| σώφρων | ܕܚܘܨܐ I, 2, 111, 1- 54va | ταυτοειδῶς |
| | ܚܘܨܐ I, 3, 111, 6- 54va | ܕܚܘܨܐ (?) VII, 4, 210, 2- 40vb |
| | ܚܘܨܐ IV, 19, 164, 8- 19vb | ταυτολογία |
| τάξις | ܚܘܨܐ I, 4, 113, 11- BN Syr. 42rb | ܚܘܨܐ III, 2, 141, 3- 10va |
| | ܚܘܨܐ II, 10, 134, 14- 8ra | ταυτότης |
| | ܚܘܨܐ II, 10, 134, 15- 8ra | ܚܘܨܐ II, 4, 126, 17- 4vb |
| | ܚܘܨܐ IV, 2, 144, 18- 11vb | ܚܘܨܐ IV, 2, 145, 1- 12va |
| | ܚܘܨܐ IV, 2, 145, 3- 12ra | ܚܘܨܐ IV, 7, 152, 15- 15ra |
| | ܚܘܨܐ IV, 4, 146, 17- 12vb | ܚܘܨܐ IV, 8, 153, 8- 15rb |
| | ܚܘܨܐ IV, 4, 147, 10- 13ra | ܚܘܨܐ IV, 8, 153, 8- 15rb |
| | ܚܘܨܐ IV, 10, 154, 17- 16ra | // 162, 11 |
| | ܚܘܨܐ IV, 16, 161, 9- 18va | ܚܘܨܐ IV, 34, 179, 1- 27rb |
| | ܚܘܨܐ IV, 20, 166, 3- 20vb | ܚܘܨܐ VII, 4, 199, 7- 36ra |
| | ܚܘܨܐ IV, 20, 167, 14- 21rb | ܚܘܨܐ VII, 4, 199, 12- 36rb |
| | ܚܘܨܐ IV, 20, 167, 16- 21rb | ܚܘܨܐ VIII, 7, 204, 15- 38vb |
| | | // 209, 12 |
| | | ܚܘܨܐ IX, 4, 210, 5- 40vb |

| | | |
|---------------|---|---|
| | κθαιελε IX, 4, 210, 6- 40vb | κθαιελε IV, 24, 172, 20- 24rb |
| | κθαιελε IX, 5, 210, 9- 41ra | κθαιελε IV, 34, 179, 2- 27ra |
| | οθ ια οθ ,οθαιελε κθ οθ IX, 5,
211, 11- 41va | κθαιελε VIII, 9, 206, 14- 39va |
| | κθαιελε IX, 8, 212, 17- 42ra | κθαιελε XIII, 1, 227, 5- 48ra |
| | κθ ηρε οθαιελε κθαιελε | τελειόω κθαιελε II, 11, 136, 12- 8vb |
| | οθαιελε XI, 2, 219, 21- 44vb | κθαιελε IV, 4, 148, 4- 13rb |
| | οθαιελε κθαιελε XI, 2, 219, 19-
45ra | κθαιελε IV, 10, 155, 16- 16rb |
| | κθαιελε XII, 3, 225, 10- 47rb | κθαιελε V, 8, 187, 19- 31rb |
| τελειοδύναμος | κθαιελε κθαιελε | κθαιελε XIII, 3, 228, 16- 48va |
| | VIII, 7, 204, 16- 38vb | τελείωσις οθαιελε I, 7, 120, 4-
2va |
| τέλειος | κθαιελε II, 10, 134, 10- 8ra | κθαιελε VII, 2, 196, 3- 34va |
| | κθαιελε II, 10, 134, 11- 8ra | τελειωτικός κθαιελε I, 7, 120, 1-
2va |
| | κθαιελε III, 2, 140, 12- 10rb | κθαιελε IV, 6, 150,
10- 14rb |
| | κθαιελε III, 2, 140, 15- 10rb | τελεσιουργέω κθαιελε IV, 4, 147, 9-
13ra |
| | κθαιελε IV, 20, 165, 13- 20va | ια XIII, 1, 227, 4-
48ra |
| | κθαιελε IV, 20, 168, 8- 21vb | τελεσιουργός κθαιελε IV, 2, 145, 5-
12ra |
| | κθαιελε IV, 25, 173, 8- 24rb | τελεταρχία κθαιελε I, 3, 112, 1-
54vb |
| | κθαιελε VII, 1, 193, 13- 33va | τελετάρχης κθαιελε II, 10, 134,
10- 8ra |
| | κθαιελε VIII, 7, 204, 14- 38vb | τελευτή κθαιελε V, 8, 187, 3-
30vb |
| | κθαιελε XIII, 1, 226, 8- 47vb | κθαιελε V, 10, 189, 7-
31vb |
| | κθαιελε XIII, 1, 226, 9- 47vb | κθαιελε V, 10, 189, 13-
32ra |
| | κθαιελε XIII, 1, 226, 10- 47vb | |
| | κθαιελε XIII, 1, 227, 1- 47vb | |
| | ια XIII, 1, 227, 2- 47vb | |
| | κθαιελε κθαιελε XIII, 1, 227, 4-
48ra | |
| τελειότης | κθαιελε III, 2, 140, 16- 10rb | |
| | κθαιελε IV, 2, 145, 6- 12ra | |
| | κθαιελε IV, 10, 154, 15- 15vb | |
| | κθαιελε IV, 23, 171, 16-
23vb | |

| | | | |
|-----------|---------------------------------|--------------|---------------------------------|
| | ܠܘܣܝܘܿܢ IV, 28, 174, 8- 24vb | | ܡܗܘܘܿܢܝܘܿܢ IV, 1, 144, 4- 11va |
| | ܠܘܣܝܘܿܢ IV, 28, 174, 14- 25ra | | ܠܘܣܝܘܿܢ IV, 7, 152, 14- 15ra |
| | ܠܘܣܝܘܿܢ IV, 28, 174, 15- 25ra | | ܠܘܣܝܘܿܢ IV, 21, 169, 16- 22va |
| | ܠܘܣܝܘܿܢ IV, 28, 174, 18- 24ra | | ܠܘܣܝܘܿܢ V, 4, 182, 20- 28vb |
| | ܠܘܣܝܘܿܢ IV, 28, 174, 22- 25rb | ὕπαρχω | ܡܗܘܘܿܢܝܘܿܢ IV, 33, 178, 5- 26vb |
| | ܠܘܣܝܘܿܢ IV, 28, 175, 1- 25rb | | ܠܘܣܝܘܿܢ V, 4, 183, 3- 29ra |
| | ܠܘܣܝܘܿܢ IV, 28, 175, 2- 25rb | | ܡܗܘܘܿܢܝܘܿܢ V, 4, 183, 10- 29ra |
| | ܠܘܣܝܘܿܢ IV, 28, 175, 3- 25rb | | ܠܘܣܝܘܿܢ V, 8, 186, 3- 30va |
| ὕλικός | ܡܗܘܿܢܝܘܿܢ VII, 195, 6- 34ra | | // 213, 2 |
| | ܠܘܣܝܘܿܢ VIII, 8, 205, 9- 39ra | | ܡܗܘܿܢܝܘܿܢ X, 3, 217, 3- 43vb |
| | ܠܘܣܝܘܿܢ VIII, 8, 205, 13- 39ra | ὕπεράγαθος | ܠܘܣܝܘܿܢ II, 3, 125, 14- 4va |
| ὕμνητικῶς | ܡܗܘܿܢܝܘܿܢ I, 4, 112, 9- 42ra | | ܠܘܣܝܘܿܢ II, 4, 126, 16- 5ra |
| ὕμνολογία | ܠܘܣܝܘܿܢ I, 3, 111, 9- 54va | | ܠܘܣܝܘܿܢ III, 1, 138, 3- 9rb |
| | ܠܘܣܝܘܿܢ I, 4, 112, 8- 42ra | | ܠܘܣܝܘܿܢ IV, 2, 145, 11- 12rb |
| ὕμνολόγος | ܠܘܣܝܘܿܢ III, 2, 141, 14- 10vb | | ܠܘܣܝܘܿܢ ܠܘܣܝܘܿܢ ܠܘܣܝܘܿܢ ܠܘܣܝܘܿܢ |
| ὕμνος | ܠܘܣܝܘܿܢ I, 3, 111, 8- 54va | | ܠܘܣܝܘܿܢ XI, 6, 223, 6- 46va |
| | ܠܘܣܝܘܿܢ II, 5, 128, 13- 5vb | ὕπεραγαθότης | ܠܘܣܝܘܿܢ I, 5, 117, 6- 1va |
| | ܡܗܘܿܢܝܘܿܢ IV, 14, 160, 16- 18rb | | |
| | ܠܘܣܝܘܿܢ XI, 1, 217, 5- 43vb | ὕπεράγνωστος | ܠܘܣܝܘܿܢ I, 4, 115, 13- 42vb |
| ὕμνωδία | ܠܘܣܝܘܿܢ II, 1, 123, 15- 3vb | | ܠܘܣܝܘܿܢ I, 5, 116, 11- 1rb |
| | ܠܘܣܝܘܿܢ III, 2, 141, 16- 10vb | | ܠܘܣܝܘܿܢ ܠܘܣܝܘܿܢ ܠܘܣܝܘܿܢ ܠܘܣܝܘܿܢ |
| | ܠܘܣܝܘܿܢ XIII, 4, 230, 8- 49va | | ܠܘܣܝܘܿܢ II, 4, 126, 9- 5ra |
| ὕμνωδός | ܠܘܣܝܘܿܢ VIII, 9, 205, 21- 39rb | ὕπεράπειρος | ܠܘܣܝܘܿܢ ܠܘܣܝܘܿܢ ܠܘܣܝܘܿܢ ܠܘܣܝܘܿܢ |
| ὕπαρξις | ܠܘܣܝܘܿܢ I, 5, 117, 11- 1vb | | ܠܘܣܝܘܿܢ VIII, 2, 201, 8- 37ra |
| | ܠܘܣܝܘܿܢ II, 1, 122, 1- 3rb | ὕπεραπλόομαι | // 147, 13 |
| | ܡܗܘܿܢܝܘܿܢ II, 3, 126, 1- 4vb | | |
| | ܠܘܣܝܘܿܢ II, 4, 126, 15- 5ra | | |
| | ܠܘܣܝܘܿܢ II, 5, 128, 14- 5vb | | |
| | ܠܘܣܝܘܿܢ IV, 1, 143, 11- 12ra | | |

- ܠܥܘܠܘܢܐ ܕܥܘܠܘܢܐ V, 9, 189, 4-31vb
 ܕܥܘܠܘܢܐ ...ܥܘܠܘܢܐ VII, 4, 199, 2-36ra
 ܕܥܘܠܘܢܐ ܥܘܠܘܢܐ XIII, 1, 226, 12-47vb
 ὑπεράρρητος ܕܥܘܠܘܢܐ ܠܥܘܠܘܢܐ I, 4, 115, 11- BN Syr. 42vb
 ܠܥܘܠܘܢܐ ܠܥܘܠܘܢܐ II, 4, 126, 9-4vb
 ὑπεράρχιος ܥܘܠܘܢܐ ܕܥܘܠܘܢܐ I, 3, 112, 3-54vb
 ܕܥܘܠܘܢܐ ܠܥܘܠܘܢܐ IV, 10, 155, 5-16ra
 ܥܘܠܘܢܐ ܠܥܘܠܘܢܐ XI, 6, 222, 15-46rb
 ὑπεράτρεπτος ܥܘܠܘܢܐ ܕܥܘܠܘܢܐ IX, 5, 211, 10-41va
 ὑπερβάλλω ܕܥܘܠܘܢܐ IV, 4, 148, 2-13rb
 // 166, 5
 ܕܥܘܠܘܢܐ IV, 35, 180, 4-27va
 ܐ ܕܥܘܠܘܢܐ VIII, 6, 204, 3-38va
 ܥܘܠܘܢܐ IX, 2, 208, 11-40rb
 ܕܥܘܠܘܢܐ XII, 3, 225, 4-47rb
 ܥܘܠܘܢܐ XIII, 3, 228, 9-48va
 ὑπερβλύζω ܕܥܘܠܘܢܐ IV, 6, 150, 2-14ra
 ܥܘܠܘܢܐ IX, 2, 208, 15-40rb
 ܥܘܠܘܢܐ XI, 2, 219, 23-45ra
 ܥܘܠܘܢܐ XI, 6, 223, 12-46vb
 ܥܘܠܘܢܐ XII, 4, 225, 16-47va
 ܥܘܠܘܢܐ XIII, 1, 227, 3-47vb
 ὑπέρβλυσις ܥܘܠܘܢܐ VI, 2, 191, 16-32vb
 ὑπερβολή ܥܘܠܘܢܐ IV, 3, 146, 8-12va
 ܥܘܠܘܢܐ IV, 7, 155, 15-16rb
 ܕܥܘܠܘܢܐ IV, 7, 155, 18-16rb
 ܥܘܠܘܢܐ IV, 7, 155, 20-16va
 ܥܘܠܘܢܐ IV, 13, 159, 10-17vb
 ܥܘܠܘܢܐ V, 9, 189, 3-31vb
 ܥܘܠܘܢܐ XI, 1, 218, 12-44rb
 ܥܘܠܘܢܐ XII, 4, 225, 15-47rb
 ὑπερδύναμαι ܕܥܘܠܘܢܐ ܥܘܠܘܢܐ VIII, 2, 201, 6-36vb
 ὑπερδύναμος ܥܘܠܘܢܐ VIII, 6, 203, 23-38rb
 ὑπερείδω ܥܘܠܘܢܐ VIII, 9, 206, 16-39va
 ὑπερεκτείνω ܥܘܠܘܢܐ V, 3, 182, 2-28va
 ܕܥܘܠܘܢܐ ...ܥܘܠܘܢܐ VI, 2, 191, 12-32va
 ܥܘܠܘܢܐ IX, 2, 208, 10-40rb
 ܥܘܠܘܢܐ IX, 5, 211, 4-41rb
 ὑπερενόομαι ܥܘܠܘܢܐ ܠܥܘܠܘܢܐ II, 1, 122, 13-3va
 ܥܘܠܘܢܐ II, 4, 127, 4-5rb
 ܕܥܘܠܘܢܐ V, 8, 187, 16-31rb
 ܕܥܘܠܘܢܐ XI, 1, 218, 10-44rb
 ܥܘܠܘܢܐ XI, 2, 219, 24-45ra
 ܥܘܠܘܢܐ XIII, 3, 228, 11-48va

| | | |
|-----------|--|--|
| | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁⲗⲁ XIII, 3, 229, 8-49ra | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁⲗⲁⲗⲁ VI, 3, 192, 19-33ra |
| ὑπερευρύς | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁⲗⲁ IX, 5, 211, 4-41rb | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁⲗⲁⲗⲁ VI, 3, 193, 3-33rb |
| ὑπερέχω | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ I, 6, 119, 4-2rb | |
| | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ II, 10, 134, 10-8ra | ὑπερηνωμένως ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁⲗⲁ II, 5, 128, 16-6ra |
| | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ II, 10, 135, 9-8rb | |
| | // 146, 8 | ὑπέρθεος ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁⲗⲁ I, 5, 117, 1-1va |
| | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ IV, 6, 150, 5-14ra | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁⲗⲁ II, 3, 125, 15-4va |
| | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ IV, 6, 150, 7-14ra | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ II, 4, 126, 15-5ra |
| | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ IV, 16, 161, 8-18va | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ II, 10, 135, 3-8rb |
| | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ V, 2, 181, 18-28rb | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ <ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ> II, 11, 136, 15-8vb |
| | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ V, 3, 182, 3-28va | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁⲗⲁ IV, 1, 143, 10-11va |
| | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ V, 3, 182, 6-28va | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁⲗⲁ XI, 6, 222, 9-46rb |
| | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ V, 3, 182, 13-28vb | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁⲗⲁ ...ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ XI, 6, 223, 6-46va |
| | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ V, 5, 184, 4-29va | |
| | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ (?) ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ (?) VIII, 1, 200, 7-36va | ὑπερθεότης ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁⲗⲁ XIII, 3, 229, 13-49ra |
| | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ VIII, 2, 201, 2-36vb | |
| | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ VIII, 2, 201, 10-37ra | ὑπεριδρυσμαί ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ I, 4, 115, 16-1ra |
| | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ VIII, 6, 204, 1-38rb | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ I, 6, 118, 9-2ra |
| | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ IX, 4, 210, 6-40vb | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ II, 4, 128, 3-5va |
| | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ X, 1, 215, 1-43ra | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ ...ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ II, 8, 132, 11-7rb |
| | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ XI, 1, 218, 13-44rb | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ II, 8, 132, 16-7rb |
| | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ XI, 6, 223, 13-46vb | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ II, 10, 134, 15-8ra |
| | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ XII, 2, 225, 2-47ra | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ IV, 19, 164, 1-19va |
| | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ XII, 3, 225, 5-47rb | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ V, 2, 181, 11-28ra |
| | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ XII, 4, 225, 15-47rb | |
| | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ XII, 4, 225, 17-47va | |
| | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ XIII, 1, 226, 11-47vb | |
| ὑπέρζωος | ⲕⲁⲓⲛⲁⲗⲁ II, 3, 125, 15-4va | |

ܘܡܫܠܘܢ ...ܠܠܗ VII, 1, 193, 9-33rb
 ܘܡܫܠܘܢ ...ܠܠܗ VII, 2, 196, 6-34va
 ܘܡܫܠܘܢ IX, 8, 212, 18-42ra
 ܘܡܫܠܘܢ XII, 4, 225, 19-47va
 ὕπερίδρυσις ܘܡܫܠܘܢ II, 4, 126, 10-5ra
 ὑπέρκειμαι ܘܡܫܠܘܢ II, 6, 130, 10-6va
 ܘܡܫܠܘܢ IV, 6, 150, 5-14ra
 ܘܡܫܠܘܢ IV, 15, 161, 5-18va
 ܘܡܫܠܘܢ XII, 3, 225, 6-47rb
 ὑπερκόσμιος ܘܡܫܠܘܢ I, 3, 111, 8-54va
 ܘܡܫܠܘܢ I, 4, 112, 13- BN Syr. 42ra
 ܘܡܫܠܘܢ I, 6, 119, 7-2rb
 ܘܡܫܠܘܢ II, 4, 128, 5-5va
 ܘܡܫܠܘܢ IV, 1, 144, 11-11vb
 ܘܡܫܠܘܢ IV, 2, 144, 18-11vb
 ܘܡܫܠܘܢ IV, 2, 145, 5-12ra
 ܘܡܫܠܘܢ IV, 6, 150, 2-14ra
 ܘܡܫܠܘܢ IV, 16, 161, 7-18va
 ܘܡܫܠܘܢ V, 7, 185, 17-30rb
 ܘܡܫܠܘܢ V, 8, 186, 8-30va

ὑπέρλαμπρος ܘܡܫܠܘܢ VIII, 2, 201, 13-37ra
 ὑπερουράνιος ܘܡܫܠܘܢ I, 3, 111, 4-54va
 ܘܡܫܠܘܢ I, 4, 115, 3- BN Syr. 42vb
 ܘܡܫܠܘܢ I, 4, 115, 15-1ra
 ܘܡܫܠܘܢ I, 6, 119, 7-2rb
 ܘܡܫܠܘܢ II, 4, 128, 6-5va
 ܘܡܫܠܘܢ II, 8, 132, 7-7ra
 ܘܡܫܠܘܢ IV, 5, 149, 11-13vb
 ܘܡܫܠܘܢ VI, 2, 191, 11-32va
 ܘܡܫܠܘܢ VIII, 1, 200, 9-36va
 ὑπερούσιος ܘܡܫܠܘܢ I, 1, 108, 7-53va
 ܘܡܫܠܘܢ I, 1, 108, 9-53va
 ܘܡܫܠܘܢ I, 1, 109, 11-53vb
 ܘܡܫܠܘܢ I, 1, 109, 13-54ra
 ܘܡܫܠܘܢ I, 2, 110, 2-54ra
 ܘܡܫܠܘܢ I, 2, 110, 6-54ra
 ܘܡܫܠܘܢ I, 2, 110, 12-54rb
 ܘܡܫܠܘܢ I, 3, 112, 3-54vb
 ܘܡܫܠܘܢ I, 4, 113, 1- BN Syr. 42ra

ܐܠܡ I, 4, 113, 11- BN Syr. 42rb
 ܐܠܡ I, 4, 114, 4- BN
 Syr. 42va
 ܐܠܡ I, 4, 115, 9- BN
 Syr. 42vb
 ܐܠܡ I, 4, 115, 14- 1ra
 ܐܠܡ I, 5, 116, 5- 1rb
 ܐܠܡ I, 5, 116, 8- 1rb
 ܐܠܡ I, 5, 117, 4- 1va
 ܐܠܡ I, 6, 119, 7- 2rb
 ܐܠܡ II, 3, 125, 15- 4va
 ܐܠܡ II, 3, 125, 19- 4vb
 ܐܠܡ II, 4, 126, 15- 5ra
 ܐܠܡ II, 4, 128, 3-
 5va
 ܐܠܡ II, 5, 128, 8- 5vb
 ܐܠܡ II, 5, 128, 10-
 5vb
 ܐܠܡ II, 5, 128, 11- 5vb
 ܐܠܡ II, 6, 130, 6- 6va
 ܐܠܡ II, 7, 131, 8- 6vb
 ܐܠܡ II, 7, 132, 3-
 7ra
 ܐܠܡ II, 10, 134,
 13- 8ra
 ܐܠܡ II, 10, 135, 1-
 8rb
 ܐܠܡ II, 10, 135, 1- 8rb
 ܐܠܡ II, 10, 135, 5-
 8rb
 ܐܠܡ II, 10, 135, 8- 8rb
 ܐܠܡ II, 11, 136, 1- 8va

ܐܠܡ II, 11, 136, 6- 8va
 ܐܠܡ II, 11, 136, 9- 8vb
 // 136, 16
 ܐܠܡ IV, 3, 146,
 12- 12vb
 ܐܠܡ IV, 7, 151, 5-
 14va
 ܐܠܡ IV, 7, 152, 12- 15ra
 ܐܠܡ IV, 10,
 155, 4- 16ra
 ܐܠܡ IV, 13, 159, 14-
 17v/8ra
 ܐܠܡ IV, 17,
 162, 9- 19ra
 ܐܠܡ IV, 19, 163, 23- 19va
 ܐܠܡ IV, 20, 166, 14- 21ra,
 ܐܠܡ V, 1, 180,
 10- 27vb
 ܐܠܡ V, 1, 180, 10-
 27vb
 ܐܠܡ V, 4, 182, 19- 28vb
 ܐܠܡ V, 8, 186, 5- 30va
 ܐܠܡ V, 8, 187, 8- 31ra
 ܐܠܡ V, 8, 187, 12- 31ra
 ܐܠܡ V, 8, 188, 5- 31rb
 ܐܠܡ V, 8,
 188, 9- 31va
 ܐܠܡ VII, 4, 199, 3- 36ra
 ܐܠܡ VIII, 3, 201, 21-
 37rb
 ܐܠܡ VIII, 6, 204,
 2- 38rb

אֲשֶׁר־אֲשֶׁר IX, 4, 209, 9- 40va
 // 209, 12
 אֲשֶׁר־אֲשֶׁר לַחַד IX, 8, 213, 3-
 42ra
 אֲשֶׁר לַחַד XI, 6, 222, 2- 46ra
 אֲשֶׁר־אֲשֶׁר לַחַד אֲשֶׁר־אֲשֶׁר XI,
 6, 222, 8-46rb
 אֲשֶׁר־אֲשֶׁר לַחַד אֲשֶׁר־אֲשֶׁר ... חֲתָמָה XI, 6,
 222, 15- 46rb
 אֲשֶׁר־אֲשֶׁר לַחַד אֲשֶׁר־אֲשֶׁר XI, 6,
 223, 13- 46vb
 אֲשֶׁר לַחַד XIII, 3, 228, 11-
 48va
 אֲשֶׁר לַחַד XIII, 3, 228, 15-
 48va
 אֲשֶׁר־אֲשֶׁר לַחַד XIII, 3, 229, 3-
 48vb
 אֲשֶׁר־אֲשֶׁר לַחַד אֲשֶׁר־אֲשֶׁר ... חֲתָמָה XIII,
 3, 229, 10- 49ra
 אֲשֶׁר־אֲשֶׁר־אֲשֶׁר XIII, 3, 229, 13-
 49ra

ὑπερουσιότης אֲשֶׁר־אֲשֶׁר I, 1, 108, 9- 53va

אֲשֶׁר־אֲשֶׁר אֲשֶׁר־אֲשֶׁר I, 5, 117, 5- 1va
 אֲשֶׁר־אֲשֶׁר אֲשֶׁר־אֲשֶׁר II, 4, 126, 14-
 5ra

ὑπεροχή

אֲשֶׁר־אֲשֶׁר II, 7, 131, 13- 7ra
 אֲשֶׁר־אֲשֶׁר־אֲשֶׁר IV, 4, 147, 7- 13ra
 אֲשֶׁר־אֲשֶׁר־אֲשֶׁר IV, 10, 154, 18-
 16ra
 אֲשֶׁר־אֲשֶׁר־אֲשֶׁר VII, 2, 196, 9- 34va
 אֲשֶׁר־אֲשֶׁר־אֲשֶׁר VII, 2, 196, 12-
 34vb
 אֲשֶׁר־אֲשֶׁר־אֲשֶׁר VII, 3, 198, 2- 35va

אֲשֶׁר־אֲשֶׁר אֲשֶׁר־אֲשֶׁר IX, 2, 208,
 16- 40rb
 אֲשֶׁר־אֲשֶׁר־אֲשֶׁר XI, 2, 219, 24- 45ra
 אֲשֶׁר־אֲשֶׁר־אֲשֶׁר XII, 2, 224, 11- 47ra
 אֲשֶׁר־אֲשֶׁר־אֲשֶׁר XII, 4, 225, 16-
 47va
 אֲשֶׁר־אֲשֶׁר־אֲשֶׁר XIII, 2, 227, 6- 48ra

ὑπεροχικός אֲשֶׁר־אֲשֶׁר I, 5, 117, 10- 1vb

אֲשֶׁר־אֲשֶׁר־אֲשֶׁר II, 3, 125, 16- 4va
 אֲשֶׁר־אֲשֶׁר־אֲשֶׁר II, 8, 132, 12- 7rb
 אֲשֶׁר־אֲשֶׁר־אֲשֶׁר IV, 3, 146, 9- 12va
 // 151, 17
 אֲשֶׁר־אֲשֶׁר־אֲשֶׁר V, 2, 181, 12- 28rb
 // 189, 9
 אֲשֶׁר־אֲשֶׁר־אֲשֶׁר VII, 1, 194, 16- 34ra

ὑπερπλήρης אֲשֶׁר־אֲשֶׁר־אֲשֶׁר II, 10, 134, 16-
 8rb

אֲשֶׁר־אֲשֶׁר־אֲשֶׁר־אֲשֶׁר II, 10, 135, 6-
 8rb
 אֲשֶׁר־אֲשֶׁר־אֲשֶׁר־אֲשֶׁר II, 11, 136, 11-
 8vb
 אֲשֶׁר־אֲשֶׁר־אֲשֶׁר־אֲשֶׁר VI, 3, 193,
 2- 33rb
 אֲשֶׁר־אֲשֶׁר־אֲשֶׁר־אֲשֶׁר VII, 1, 193,
 8- 33rb
 אֲשֶׁר־אֲשֶׁר־אֲשֶׁר־אֲשֶׁר IX, 2, 208, 11- 40rb
 אֲשֶׁר־אֲשֶׁר־אֲשֶׁר־אֲשֶׁר לַחַד XII, 4, 225,
 14- 47rb
 אֲשֶׁר־אֲשֶׁר־אֲשֶׁר־אֲשֶׁר (?) XII, 1, 227, 4-
 48ra

ὑπερπληρότης אֲשֶׁר־אֲשֶׁר־אֲשֶׁר־אֲשֶׁר IX, 2,
 208, 14- 40rb

| | | | |
|-------------|--|------------|--|
| ὑπέρσοφος | ܠܚܠܐ ܗܝ ܣܚܚܐ II, 3, 125, 15-4va
ܠܚܠܐ ܗܝ ܚܘܠܐܘܬܐ VII, 2, 195, 10-34rb
ܠܚܠܐ ܗܝ ܚܘܠܐܘܬܐ VII, 2, 196, 3-34va
ܠܚܠܐ ܗܝ ܚܘܠܐܘܬܐ VIII, 1, 200, 3-36va | | ܠܚܠܐ ܗܝ ܚܘܠܐܘܬܐ I, 5, 116, 12-1rb |
| ὑπερτείνω | ܠܚܠܐ IV, 6, 150, 5-14ra
ܠܚܠܐܘܬܐ IX, 2, 208, 17-40rb | ὑπερφυής | ܠܚܠܐ I, 4, 112, 12-42ra
ܠܚܠܐܘܬܐ ܠܚܠܐ ܗܝ ܚܘܠܐܘܬܐ I, 4, 114, 5-42va
ܠܚܠܐܘܬܐ I, 5, 117, 2-1va
ܠܚܠܐ ܗܝ ܚܘܠܐܘܬܐ II, 9, 133, 11-7vab
ܠܚܠܐܘܬܐ II, 9, 133, 14-7vb
ܠܚܠܐܘܬܐ II, 10, 135, 1-8rb
ܠܚܠܐܘܬܐ II, 10, 135, 1-8rb
ܠܚܠܐܘܬܐ II, 10, 135, 4-8rb
ܠܚܠܐ ܗܝ ܚܘܠܐܘܬܐ II, 10, 135, 7-8rb
ܠܚܠܐܘܬܐ II, 11, 136, 18-9ra
ܠܚܠܐܘܬܐ III, 2, 139, 18-9vb
ܠܚܠܐ ܗܝ ܚܘܠܐܘܬܐ III, 3, 142, 14-11ra
ܠܚܠܐܘܬܐ IV, 7, 151, 18-14vb
ܠܚܠܐܘܬܐ VII, 1, 193, 10-33va
ܠܚܠܐܘܬܐ XI, 5, 221, 11-45vb
ܠܚܠܐܘܬܐ XI, 6, 223, 13-46vb |
| ὑπερτελής | ܠܚܠܐܘܬܐ II, 10, 134, 11-8ra
ܠܚܠܐ ܗܝ ܚܘܠܐܘܬܐ IV, 10, 155, 5-16ra
ܠܚܠܐܘܬܐ VII, 2, 196, 10-34vb
ܠܚܠܐܘܬܐ XIII, 1, 226, 11-47vb | | ܠܚܠܐܘܬܐ II, 10, 135, 7-8rb
ܠܚܠܐܘܬܐ III, 3, 142, 14-11ra
ܠܚܠܐܘܬܐ IV, 7, 151, 18-14vb
ܠܚܠܐܘܬܐ VII, 1, 193, 10-33va
ܠܚܠܐܘܬܐ XI, 5, 221, 11-45vb
ܠܚܠܐܘܬܐ XI, 6, 223, 13-46vb |
| ὑπέρτερος | ܠܚܠܐܘܬܐ I, 1, 109, 1-53va
ܠܚܠܐܘܬܐ I, 2, 110, 16-54rb
ܠܚܠܐܘܬܐ IV, 7, 152, 17-15ra
ܠܚܠܐܘܬܐ IV, 12, 158, 18-17va
ܠܚܠܐܘܬܐ IV, 13, 159, 1-17va
ܠܚܠܐܘܬܐ IV, 15, 161, 3-18va | ὑπερφωτός | ܠܚܠܐ ܗܝ ܚܘܠܐܘܬܐ IV, 6, 150, 6-14ra |
| ὑπερύπαρξις | ܠܚܠܐܘܬܐܘܬܐܘܬܐ I, 5, 117, 6-1va | ὑπερχέω | ܠܚܠܐܘܬܐ (?) II, 11, 135, 15-8va
ܠܚܠܐܘܬܐܘܬܐܘܬܐ (?) IX, 2, 208, 10-40rb |
| ὑπερφαής | ܠܚܠܐܘܬܐܘܬܐܘܬܐܘܬܐ I, 8, 120, 13-2vb
ܠܚܠܐܘܬܐܘܬܐܘܬܐܘܬܐܘܬܐ VII, 3, 198, 14-35vb | ὑπερώνυμος | ܠܚܠܐܘܬܐܘܬܐܘܬܐܘܬܐܘܬܐ I, 5, 116, 5-1rb
ܠܚܠܐܘܬܐܘܬܐܘܬܐܘܬܐܘܬܐܘܬܐ I, 7, 120, 5-2va
ܠܚܠܐܘܬܐܘܬܐܘܬܐܘܬܐܘܬܐܘܬܐܘܬܐ I, 8, 120, 13-2vb |
| ὑπερφανής | ܠܚܠܐܘܬܐܘܬܐܘܬܐܘܬܐܘܬܐܘܬܐ I, 4, 115, 2-BN Syr. 42vb | | |

| | | |
|------------|-------------------------------------|------------------------------|
| | ܩܕܝܫܘܬܗ II, 6, 130, 9- 6va | ܩܘܨܘܬܗ IV, 23, 171, 13- 23va |
| φιλία | ܩܕܝܫܘܬܗ IV, 7, 152, 2- 14vb | ܩܘܨܘܬܗ IV, 23, 171, 21- 23vb |
| | ܩܕܝܫܘܬܗ IV, 7, 152, 20- 15rb | ܩܘܨܘܬܗ IV, 23, 172, 1- 23vb |
| | ܩܕܝܫܘܬܗ IV, 19, 164, 14- 20ra | ܩܘܨܘܬܗ IV, 25, 173, 3- 24rb |
| | ܩܕܝܫܘܬܗ IV, 20, 167, 5- 21ra | ܩܘܨܘܬܗ IV, 25, 173, 6- 24rb |
| | ܩܕܝܫܘܬܗ IV, 21, 169, 7- 22rb | ܩܘܨܘܬܗ IV, 25, 173, 6- 24rb |
| | ܩܕܝܫܘܬܗ V, 7, 185, 23- 30va | ܩܘܨܘܬܗ IV, 25, 173, 7- 24rb |
| | ܩܕܝܫܘܬܗ VIII, 5, 202, 8- 37va | ܩܘܨܘܬܗ IV, 25, 173, 12- 24va |
| | ܩܕܝܫܘܬܗ XI, 2, 219, 17- 44vb | ܩܘܨܘܬܗ IV, 26, 173, 12- 24va |
| φιλοσοφία | ܩܕܝܫܘܬܗ II, 2, 125, 1- 4rb | ܩܘܨܘܬܗ IV, 26, 173, 13- 24va |
| | ܩܕܝܫܘܬܗ III, 3, 142, 11- 11ra | ܩܘܨܘܬܗ IV, 28, 174, 17- 25ra |
| φιλόσοφος | ܩܕܝܫܘܬܗ V, 9, 188, 11- 31va | ܩܘܨܘܬܗ IV, 28, 174, 18- 25ra |
| φυσικός | ܩܕܝܫܘܬܗ II, 10, 135, 7- 8rb | ܩܘܨܘܬܗ IV, 29, 175, 9-25va |
| | ܩܕܝܫܘܬܗ IV, 15, 161, 2- 18va | ܩܘܨܘܬܗ IV, 30, 175, 16- 25vb |
| | ܩܕܝܫܘܬܗ IV, 25, 173, 7- 24rb | ܩܘܨܘܬܗ IV, 30, 175, 17- 25vb |
| | ܩܕܝܫܘܬܗ IV, 26, 173, 10- 24va | ܩܘܨܘܬܗ IV, 30, 175, 17- 25vb |
| | ܩܕܝܫܘܬܗ IX, 9, 213, 11- 42rb | ܩܘܨܘܬܗ IV, 30, 176, 2- 25vb |
| | ܩܕܝܫܘܬܗ (?) IX, 10, 214, 6- 42vb | ܩܘܨܘܬܗ IV, 32, 177, 8- 26rb |
| φυσιολογία | ܩܕܝܫܘܬܗ II, 9, 133, 12- 7va | ܩܘܨܘܬܗ IV, 32, 178, 2- 26va |
| φύσις | ܩܕܝܫܘܬܗ I, 4, 113, 11- BN Syr. 42rb | ܩܘܨܘܬܗ IV, 33, 178, 13-26vb |
| | ܩܕܝܫܘܬܗ II, 9, 133, 9- 7va | ܩܘܨܘܬܗ IV, 33, 178, 13- 27ra |
| | ܩܕܝܫܘܬܗ III, 3, 142, 13- 11ra | ܩܘܨܘܬܗ IV, 33, 178, 16- 27ra |
| | ܩܕܝܫܘܬܗ IV, 19, 163, 11- 19rb | ܩܘܨܘܬܗ VI, 2, 192, 4- 32vb |
| | 12 | ܩܘܨܘܬܗ VI, 2, 192, 5- 32vb |
| | 12 | ܩܘܨܘܬܗ VI, 2, 192, 6- 32vb |
| | 13 | ܩܘܨܘܬܗ VI, 2, 192, 7- 32vb |
| | ܩܕܝܫܘܬܗ IV, 19, 163, 18- 19va | ܩܘܨܘܬܗ VI, 2, 192, 8- 32vb |
| | ܩܕܝܫܘܬܗ IV, 23, 170, 17- 23ra | ܩܘܨܘܬܗ VI, 2, 192, 8- 32vb |
| | ܩܕܝܫܘܬܗ IV, 23, 170, 17- 23ra | ܩܘܨܘܬܗ VI, 2, 192, 13- 33ra |
| | ܩܕܝܫܘܬܗ IV, 23, 170, 20- 23ra | ܩܘܨܘܬܗ VII, 1, 194, 12- 33vb |
| | ܩܕܝܫܘܬܗ IV, 23, 170, 20- 23ra | ܩܘܨܘܬܗ VII, 2, 197, 16- 35rb |
| | | ܩܘܨܘܬܗ VII, 3, 197, 19- 35rb |
| | | ܩܘܨܘܬܗ VIII, 5, 202, 7- 37va |

| | | | |
|-----------|--|-------------|---|
| | ܩܘܠܘܢ VIII, 7, 204, 20- 38vb | φωτοχυσία | ܩܘܠܘܢ ܕܘܡܡܘܪ IV, 6, 150, 2- 14ra |
| | ܩܘܠܘܢ VIII, 9, 206, 10- 39va | φωτωνυμικός | ܩܘܠܘܢ ܡܘܚܘܢ IV, 4, 147, 3- 13ra |
| | ܩܘܠܘܢ IX, 5, 210, 18- 41ra | χαρακτηρίζω | ܕܡܡܘܪ V, 7, 185, 25- 30va
ܦܘܠܘܚܘܢ X, 3, 216, 7- 43va |
| | ܩܘܠܘܢ X, 3, 216, 2- 43rb | χειραγωγέω | ܕܡܡܘܪ IV, 9, 153, 15- 15va |
| φυτόν | ܩܘܠܘܢ ܢܘܩܘܢ IV, 2, 146, 3- 12va | χειραγωγία | ܩܘܠܘܢ ܦܘܠܘܚܘܢ I, 3, 111, 17- 54vb
ܦܘܠܘܚܘܢ II, 2, 125, 3- 4rb |
| | ܩܘܠܘܢ ܢܘܩܘܢ VI, 1, 191, 5- 32rb | χειραγωγός | // 136, 19 |
| | ܩܘܠܘܢ ܢܘܩܘܢ VI, 3, 192, 15- 33ra | χορός | ܩܘܠܘܢ VI, 2, 192, 9- 32vb |
| | ܩܘܠܘܢ ܢܘܩܘܢ VIII, 5, 202, 7- 37va | χρήμα | ܩܘܠܘܢ II, 3, 125, 19- 4vb |
| | ܩܘܠܘܢ ܢܘܩܘܢ VIII, 5, 202, 20- 37vb | χρηματίζω | ܩܘܠܘܢ II, 10, 135, 3- 7rb |
| φωταγωγία | ܩܘܠܘܢ IV, 2, 145, 5- 12ra | χριστιανός | ܩܘܠܘܢ VII, 4, 199, 21- 36rb |
| φωτίζω | ܩܘܠܘܢ ܦܘܠܘܚܘܢ I, 3, 111, 8- 54va
ܦܘܠܘܚܘܢ ܦܘܠܘܚܘܢ I, 3, 111, 17- 54vb
ܦܘܠܘܚܘܢ II, 8, 133, 1- 7va
ܦܘܠܘܚܘܢ IV, 1, 144, 2- 11va
ܩܘܠܘܢ IV, 4, 147, 8- 13ra
ܦܘܠܘܚܘܢ IV, 4, 147, 13- 13ra
ܦܘܠܘܚܘܢ IV, 4, 148, 1- 13rb
ܦܘܠܘܚܘܢ ܩܘܠܘܢ IV, 4, 148, 20- 13va
ܦܘܠܘܚܘܢ ܩܘܠܘܢ IV, 4, 149, 4- 13vb
ܦܘܠܘܚܘܢ ܩܘܠܘܢ IV, 6, 150, 10- 14rb
ܦܘܠܘܚܘܢ IV, 24, 172, 18- 24rb | χρονικός | ܩܘܠܘܢ I, 4, 113, 10- 42rb
ܩܘܠܘܢ V, 10, 189, 15- 32ra |
| | φωτοδοσία | χύσις | // 136, 7
ܩܘܠܘܢ VIII, 5, 202, 16- 37va
ܩܘܠܘܢ VIII, 6, 204, 3- 38va
ܩܘܠܘܢ IX, 2, 208, 13- 40rb
ܩܘܠܘܢ IX, 2, 208, 17- 40rb
ܩܘܠܘܢ XI, 6, 223, 8- 46va
ܩܘܠܘܢ XI, 6, 223, 11- 46vb |
| | ܩܘܠܘܢ ܩܘܠܘܢ I, 4, 115, 1- 42vb
ܩܘܠܘܢ ܩܘܠܘܢ II, 11, 136, 19- 9ra | χωρέω | ܩܘܠܘܢ III, 3, 142, 8- 11ra
ܩܘܠܘܢ IV, 1, 143, 9- 12ra
ܩܘܠܘܢ IV, 12, 157, 19- 17rb
ܩܘܠܘܢ IV, 20, 165, 18- 20va
ܩܘܠܘܢ VIII, 3, 201, 18- 37rb
ܩܘܠܘܢ IX, 3, 208, 19- 40va
ܩܘܠܘܢ IX, 3, 209, 3- 40va
ܩܘܠܘܢ XIII, 1, 226, 7- 47vb
ܩܘܠܘܢ XIII, 1, 226, 12- 47vb |
| φωτοληψία | ܩܘܠܘܢ ܩܘܠܘܢ IV, 4, 147, 17- 13rb | | |

χώρησις 𐌸𐌹𐌺𐌹 IV, 2, 144, 19- 11vb
 𐌷𐌺𐌹 VIII, 9, 214, 3- 42va
ψιλός 𐌷𐌺𐌹 IV, 11, 156, 4- 16va
ψυχικός 𐌸𐌺𐌹 IX, 9, 213, 11- 42rb
ὠραιότης 𐌸𐌹𐌺𐌹 IV, 6, 151, 1- 14rb
 𐌸𐌺𐌹 IV, 22, 170, 3- 22vb

2. Indice dei nomi propri

| | |
|-----------|--|
| Διονύσιος | ܕܝܘܢܝܫܝܘܨ I, tit., 107, 1- 53rb |
| Ἑλύμας | ܗܠܝܡܐ VIII, 6, 203, 5- 37vb |
| Ἰάκωβος | ܝܥܩܘܒ III, 2, 141, 7- 10va |
| Ἰγνάτιος | ܝܓܢܬܝܘܨ IV, 12, 157, 10- 17ra |
| Ἱερόθεος | ܝܗܪܘܬܝܘܨ III, 2, 139, 18- 9vb
ܝܗܪܘܬܝܘܨ III, 3, 143, 8- 11rb |
| Ἰησοῦς | ܝܫܘܥ I, 4, 113, 9- BN Syr. 42rb
ܝܫܘܥ II, 3, 125, 21- 4vb
ܝܫܘܥ II, 9, 133, 5- 7va
ܝܫܘܥ II, 9, 133, 11- 7vb
ܝܫܘܥ II, 10, 134, 5- 7vb
ܝܫܘܥ II, 11, 137, 4- 9ra
ܝܫܘܥ XI, 5, 221, 8- 45vb
ܝܫܘܥ XIII, 3, 228, 9- 48va |
| Ἰούστος | ܝܘܨܬܘܨ XI, 1, 218, 8- 44rb |
| Κλήμης | ܟܠܝܡܝܘܨ V, 9, 188, 11- 31va |
| Μωσῆς | ܡܘܨܝ III, 4, 148, 7- 13rb |
| Παῦλος | ܡܘܠܘܨ III, 2, 140, 4- 10ra
ܡܘܠܘܨ IV, 13, 159, 4- 17vb |
| Πέτρος | ܡܘܬܝܘܨ III, 2, 141, 7- 10va |
| Σιμών | ܫܝܡܘܢ (sic) VI, 2, 192, 9- 32vb |
| Τιμόθεος | ܬܝܡܘܬܝܘܨ I, tit., 107, 1- 53rb
ܬܝܡܘܬܝܘܨ I, 8, 121, 14- 3ra |
| Χριστός | ܚܪܝܫܬܘܨ II, 11, 137, 4- 9ra
IV, 13, 159, 6- 17vb
XI, 5, 221, 5- 45vb
XIII, 3, 228, 9- 48va |

Inoltre, presente solo nel testo siriano, si trova ܡܘܨܝܘܨ, riferito a Giuda Tommaso, DN IV, 23, 23rb.

3. Indice ragionato dei luoghi biblici

[Abbreviazioni della Bibbia CEI. Laddove sia certo o probabile, si indica inoltre il rimando a Pešitta (P=Pešitta; lett.=alla lettera; Sergio=Sg) e se ne discute sinteticamente la natura]

Antico testamento

Gn

1, 26: DN IX, 6, 211, 20- 41vb (P lett, con varianti dovute al contesto).

32, 27: DN I, 6, 118, 5/6- 2ra (P lett.)

32, 29: DN I, 6, 118, 7- 2ra (P verbo pe'al, Sg pa'el)

Es

3, 14: DN I, 6, 118, 11/12- 2ra (P. lett., da considerare limitata al solo termine $\alpha\mu\alpha\kappa$); DN II, 1,

123, 1/2- 3va (*idem*)

14, 21: DN VIII, 6- 38rb (non c'è un corrispettivo nel testo greco; si tratta comunque solo di allusione).

Nm

35, 11: DN I, 6, 119, 4- 2rb (P lett.)

Gdc

13, 18: DN I, 6, 118, 7- 2ra (P verbo pe'al, Sg pa'el)

2Sam

1, 26: DN IV, 12, 158, 8/9- 17va (P lett.)

1Re

19, 12: DN I, 6, 119, 5- 2rb (P lett.); DN IX, 1, 208, 1- 40ra (P lett.)

Sal

8, 2: I, 6, 118, 8- 2ra (P lett., con riadattamento contestuale del pron. possessivo)

24, 7: DN X, 2, 216, 5- 43rb (P lett.)

36, 3: IV, 35, 179, 7- 27rb (P lett.)

55, 20: V, 4, 183, 10/11- 29ra (Sg riprende P per ogni termine, ma tralascia ܐܘܢ in ܐܘܢܐ ܐܘܢܐ)

102, 27: II, 1 123, 4- 3va (P lett.); DN IX, 1, 208, 2- 40ra (P lett.)

104, 30: II, 1 124, 2- 4ra (P lett.)

118, 43: DN I, 8, 121, 17/18- 3rb (P lett.)

144, 13: DN X, 3, 217, 4- 43vb (Basato su P, ma con riadattamento contestuale: il pronome possessivo di II sing. masch. passa a III sing. masch; l'aggettivo ܐܘܢܐ compare in Sg preceduto dalla preposizione ܐܘܢܐ, mancante in P. Infine, il sostantivo ܐܘܢܐܐܘܢܐ compare in P anche come predicato nominale, mentre in Sg non viene ripetuto)

146, 5: VII, 1, 193, 8- 33rb (P lett.)

Prv

4, 6: DN IV, 11 157, 5/6- 17ra (P lett., ma con uno scambio in Sg tra il primo emistichio e il secondo)

4, 8: DN IV, 11 157, 6/7-17ra (P lett., anche qui con scambio del primo e del secondo emistichio)

Dn

2, 21: DN X, 3, 217, 2- 43vb (P lett.)

13, 42: DN VII, 2, 196, 17- 34vb (Dn 13, esistente solo nella LXX, non esiste in P: Sg lo traduce direttamente dal greco)

Sap

8, 2: DN IV, 12, 157, 12/13- 17ra (Sg differisce notevolmente da P: il verbo di P, ܐܘܢܐܐܘܢܐ, è sostituito da ܐܘܢܐܐܘܢܐ; manca poi la preposizione ܐܘܢܐ in ܐܘܢܐܐܘܢܐ)

Nuovo Testamento

Mt

5, 14: DN II, 11, 136, 19/137, 1- 9ra (P lett.)

7, 18: DN IV, 21 168, 17/18- 22ra (P lett.)

19, 17: DN II, 1 122, 4- 3rb (P lett. solo per la risposta: la domanda di Gesù è diversa in greco e in siriano, e Sg si attiene al greco)

20, 15: DN II, 1, 122, 15- 3va (P lett.)

Mc

10, 18: DN II, 1, 122, 4/5- 3rb (P lett)

Lc

7, 47: DN IV, 5, 149, 18- 14ra (Basato su P, ma con variazione contestuale della persona del verbo, e sostituendo ܘܕܢܐ a ܘܕܢܐ)

18, 19: DN II, 1, 122, 4/5- 3rb (P lett.)

20, 36: DN I, 4 115, 4/5- BN Syr. 378 42vb (P lett. ma a tratti, limitatamente alle espressioni: «simili agli angeli», «figli di Dio», «figli della risurrezione», poiché è il dettato stesso dionisiano a frammentare la citazione per riadattarla al contesto sintattico)

Gv

3, 15-16: DN VI, 1, 190, 3- 32ra (Sg non riprende l'espressione «vita eterna» da P come una formula fissa, ma la riadatta trasformando il biblico ܘܕܢܐ in ܘܕܢܐ)

5, 21: DN II, 1 123, 7/8- 3vb (P lett. con due minime varianti dovute al contesto, una delle quali è forse dovuta a un errore scribale)

5, 24: DN VI, 1, 190, 3- 32ra (come per Gv 3, 15-16)

6, 27.40: DN VI, 1, 190, 3- 32ra (come per Gv 3 15-16 e 5, 24)

6, 63: DN II, 1 123, 8- 3vb (P lett.)

10, 30: DN II, 1 124, 3/4- 4ra (P lett.)

15, 26: DN II, 1, 123, 4/5- 3va (Basato su P, ma con riadattamento dell'ordine delle parole, passaggio del verbo da pt. a pf. e l'esclusione di ܘܕܢܐ)

16, 15: DN II, 1, 124, 4- 4ra (P lett.)

17, 10: DN II, 1, 124, 4/5- 4ra (P quasi lett., con l'eccezione di ܘܕܢܐ sostituito con ܘܕܢܐ)

Rm

1, 20: DN IV, 4, 149, 7/8- 13vb (P lett.)

11, 36: DN IV, 10, 155, 5/6- 16ra (P lett.: la citazione è tuttavia frammentaria già nell'originale, e Sg come tale la riprende, rispettando l'ordine dei termini del greco)

1Cor

1, 25: DN VII, 1 193, 11- 33va (P lett.)

2, 4: DN I, 1 108, 1/2- BN Syr. 378 53rb (basata su P ma con variazioni, dovute al fatto che Sergio ricalca certe varianti che Dionigi stesso apporta al testo paolino. La variante P ~~ܠܗܘܠܘܥܘܒܐ~~ Sg ܠܘܥܘܒܐ sarà dovuta molto verosimilmente a una citazione a memoria)

8, 5-6: DN II, 11 137, 1-5- 9ra (P lett. con tre variazioni minime)

8, 6: DN XIII, 3, 228, 8/9- 48va (P lett., con tagli)

11, 12: DN II, 1 123, 16- 3vb (P lett. seppure con il verbo invece della copula pronominale)

12, 11: DN XIII, 3, 228, 9- 48va (Sg non ha probabilmente colto il passo specifico di riferimento e ha tradotto del tutto diversamente)

15, 28: DN I, 7 119, 13/120, 1- 2va (=Ef 1, 23) (P lett.); DN VII, 3, 198, 8- 35va; DN IX, 5, 210, 7/8- 41ra

2Cor

3, 17: DN II, 1 123, 11/12- 3vb (basata su P, ma con differenza nell'utilizzo della copula pronominale)

Gal

2, 20: DN IV, 13 159, 5/6-17vb (Basato su P, con inversione di ~~ܘܚܘܠ~~ e ~~ܘܠ~~, e con scomparsa dell'ausiliare ~~ܠܘܘܐ~~)

Ef

1, 19: DN IV, 20, 166, 5/6- 20vb (P lett.)

1, 21: DN I, 6 118, 9/10-2ra (P lett.)

1, 23: DN XI, 5 221, 8- 45vb (=1Cor 15, 28) (P lett.)

3, 15 DN I, 4 113, 2- BN Syr. 378 42rb (P lett.)

3, 18: DN IX, 5, 211, 3/5 - 41rb (P lett.)

Fil

2, 9: DN I, 6, 118, 8- 2ra (P lett., se limitato alla sola espressione ~~ܘܚܘܠ ܘܠ ܘܠܘܐ~~)

Col

1, 16 DN II, 1 124, 1- 4ra (basato su P, ma sostituisce ~~ܘܠܘܐ~~ con ~~ܘܠܘܐܘܘܐ~~)

1, 17: DN I, 5, 117, 14/15 (oltre a un adattamento del genere grammaticale dovuto al contesto, Sg si discosta nel dettaglio pur mantenendo l'impronta di P)- 1vb; DN II, 1 124, 1/2- 4rab (P

lett.); V, 5, 183, 15/16- 29rb (citato evidentemente a memoria, poiché mantiene traccia di P ma se ne discosta in diversi dettagli)

2, 3: DN VII, 1 194, 19/20- 34ra (P lett.)

1Ts

4, 17: DN I, 4 114, 8- BN Syr. 378 42va (P lett.)

1Tm

1, 17: DN V, 4 183, 5/6-29ra (P lett.)

2Tm

2, 15: DN IV, 10, 155, 14- 16rb (P lett.)

Eb

4, 12, IX, 3, 209, 3/5- 40va (P lett. a eccezione del termine “corpo”, per cui Sg aderisce al greco di Dionigi)

4, 13 IX, 3, 209, 5/6- 40va (P lett.)

5, 14: DN III, 2 140, 15/16- 10rb (P lett., con sostituzione del verbo alla copula pronominale)

1Gv

1, 2: DN VI, 1, 190, 3- 32ra (come in Gv 3, 15-15, 5, 24 e 6, 27.40)

5, 11: DN VI, 1, 190, 3- 32ra (*idem*)

Gd

6: DN IV, 23 171, 5/6- 22rb/23va (P lett)

Ap

1, 8 DN II, 1 123, 3/4 -3va (basato su P, ma con modifiche della sintassi)

INDICE GENERALE

| | |
|---|----|
| PREMESSA | 4 |
| <i>Ringraziamenti</i> | 7 |
| <i>Sigle e abbreviazioni</i> | 9 |
| <i>Bibliografia</i> | 11 |
| 1. FONTI | 11 |
| 2. STUDI | 17 |
|
 | |
| I. IL CONTESTO E LE VERSIONI SIRIACHE DI DIONIGI 1NELLA RICEZIONE CRITICA
CONTEMPORANEA | 32 |
|
 | |
| 1. Gli studi sul testo della traduzione di Sergio | 33 |
| 2. Studi e intuizioni sul contesto culturale siriano di Dionigi | 34 |
| a. <i>A modo di premessa: un suggerimento di Sebastian Brock</i> | 34 |
| b. <i>Lo studio di Strothmann e la collocazione di Dionigi nell'ambito siro-occidentale</i> | 35 |
| c. <i>Alexander Golitzin: chiesa interiore e chiesa esteriore tra Dionigi e
 la spiritualità siriana</i> | 37 |
| d. <i>L'indagine di Karl Pinggéra sul Libro di Ieroteo</i> | 45 |
| 3. Ancora sulla traduzione di Sergio: un tentativo di critica alle
 posizioni di István Perczel | 47 |
| a. <i>Posizione dei problemi</i> | 48 |
| b. <i>Un esempio del metodo di Perczel</i> | 55 |
| c. <i>Il confronto con gli anatemi antiorigenisti</i> | 58 |
| Conclusioni: posizione dei problemi | 76 |
|
 | |
| II. IL TRADUTTORE E IL SUO MONDO: SERGIO DI REŠ'AYNĀ NEL SUO CONTESTO
STORICO E CULTURALE | 78 |
|
 | |
| 1. Sergio di Reš'aynā: una presentazione della figura intellettuale | 79 |
| a. <i>Fonti biografiche</i> | 79 |
| b. <i>Opere</i> | 90 |
| I. <i>Opere originali</i> | 90 |

| | |
|---|-----|
| II. <i>Panoramica dell'opera di traduttore, con una nota sul metodo di traduzione</i> | 94 |
| 2. Approfondimento del contesto di Sergio: cenni sulla città, sul mestiere di medico e sull'appartenenza ecclesiastica | 98 |
| a. <i>La città</i> | 98 |
| b. <i>Il medico</i> | 99 |
| c. <i>La rete ecclesiastica e culturale: cenni prosopografici</i> | 105 |
| d. <i>La posizione di Sergio nella città e rispetto alle Chiese del tempo</i> | 107 |
| 3. Conclusione: tra Alessandria e la Siria. Il significato storico-culturale dell'opera di Sergio | 109 |
|
 | |
| Appendice. Sergio come traduttore del <i>corpus</i> dionisiano: un'esplorazione sommaria dello stile attraverso un campione di testi | 118 |
|
 | |
| III. EDIZIONE E TRADUZIONE DEI <i>NOMI DIVINI</i> NELLA VERSIONE DI SERGIO DI REŠ'AYNĀ | 135 |
| 1. <i>Descrizione del manoscritto</i> | 136 |
| 2. <i>La tradizione indiretta</i> | 139 |
| 3. <i>Qualità e leggibilità del manoscritto Sin. Syr. 52: un appunto metodologico</i> | 140 |
| <i>Convenzioni</i> | 142 |
| <i>Testo e traduzione del trattato sui Nomi divini</i> | 144 |
|
 | |
| IV. CRISTOLOGIA E MESCOLANZA: UN TENTATIVO DI INTERPRETAZIONE STORICO-DOTTRINALE | 413 |
|
 | |
| A. UNA IPOTESI SULLA CRISTOLOGIA: DIONIGI E FILOSSENO | 414 |
| <i>Primo tratto: pienamente uomo al di sopra della natura umana</i> | 414 |
| <i>Secondo tratto: divenire umano senza mutamento né confusione</i> | 419 |
| <i>Terzo tratto: la natura umana comune</i> | 420 |
| B. MESCOLANZA. Dionigi, Stefano bar Sudaili e "Ieroteo" | 424 |
| 1. <i>La mescolanza nelle cristologie miafisite</i> | 424 |
| a. <i>In Severo</i> | 424 |
| b. <i>In Filosseno</i> | 425 |
| 2. <i>La mescolanza temperata: la strategia dionisiana contro Stefano bar Sudaili</i> | 426 |

| | |
|--|-----|
| a. <i>Breve sguardo retrospettivo sulle concezioni neoplatoniche della mescolanza</i> | 430 |
| b. <i>La testimonianza della versione siriana dei DN</i> | 436 |
| c. <i>Dossier di passi sulla mescolanza in DN</i> | 438 |
| d. <i>Equilibrio intratrinitario</i> | 446 |
| e. <i>Equilibrio creaturale</i> | 450 |
| f. <i>Analisi concettuale</i> | 450 |
| g. <i>Il tema della mescolanza, innovazione di Dionigi</i> | 457 |
| h. <i>La problematica ecclesiale sottostante</i> | 461 |
| i. <i>Breve epilogo cristologico: implicita centralità di Cristo in DN e sua esplicitazione nella trattazione gerarchica</i> | 465 |
| Conclusione | 468 |
|
 | |
| V. INDICI | 473 |
|
 | |
| 1. Indice selettivo greco-siriano | 474 |
| 2. Indice dei nomi propri | 547 |
| 3. Indice ragionato dei luoghi biblici | 548 |