Università degli Studi di Roma Tre

Dottorato di ricerca in "Civiltà e Tradizione greca e romana"

Ciclo XXV

LE *OMELIE SUI SALMI 45* E *59* DI BASILIO DI CESAREA: INTRODUZIONE, EDIZIONE CRITICA, TRADUZIONE, COMMENTO STORICO-ESEGETICO

Dottorando: Giovanni Ricciardi _____

Docente guida: Prof. ssa Carla Noce _____

Coordinatore: Prof. ssa Carla Lo Cicero _____

«Dio è per noi rifugio e forza,
aiuto sempre vicino nelle angosce».
(Sal 45, 1)

SOMMARIO **pag. 3**

Introduzione pag. 5

Il progetto di edizione critica delle *Homiliae in Psalmos* di Basilio pag. 5
La tradizione esegetica sui Salmi prima di Basilio pag. 6
Le *Homiliae in Psalmos* di Basilio. Cenni generali pag. 8
Un'ipotesi sulla scelta dei Salmi operata da Basilio pag. 9
Caratteri generali dell'esegesi basiliana pag. 11

CAPITOLO 1. La tradizione antica e moderna delle *Homiliae in Psalmos* di Basilio di Cesarea pag. 13

1.1 Storia delle edizioni moderne delle *Homiliae in Psalmos* di Basilio di Cesarea pag. 13
1.2 La tradizione manoscritta delle *Homiliae Morales* di Basilio. Gli studi di Rudberg pag. 22
1.3 L'opera di Edouard Rouillard pag. 26
1.4. Dopo Rouillard: l'opera di Paul J. Fedwick pag. 43
1.5 L'ultimo decennio. Il progetto di un'edizione critica delle *Homiliae in Psalmos* pag. 49

CAPITOLO 2. Analisi della tradizione manoscritta delle *Homiliae in Psalmos* 45 e 59 pag. 53

2.1 Descrizione dei codici utilizzati nell'edizione critica pag. 53
2.2 Considerazioni preliminari all'illustrazione dell'edizione critica pag. 59
2.3 Rapporti tra i manoscritti nell'*Homilia in Ps. 45* pag. 59
2.4 Rapporti tra i manoscritti nell'*Homilia in Ps. 59* e confronto con la traduzione di Rufino pag. 62
2.5 Un'ipotesi riguardante la tradizione manoscritta delle *Homiliae in Psalmos* pag. 69

CAPITOLO 3. Edizione critica dell'*Homilia in Ps. 45* **pag. 72**

3.1 *Conspectus siglorum* pag. 73
3.2 Titolo pag. 74
3.3 Paragrafo 1 pag. 75
3.4 Paragrafo 2 pag. 80
3.5 Paragrafo 3 pag. 84
3.6 Paragrafo 4 pag. 88
3.7 Paragrafo 5 pag. 92
3.8 Paragrafo 6 pag. 95
3.9 Paragrafo 7 pag. 98
3.10 Paragrafo 8 pag. 101

CAPITOLO 4. Note al testo critico dell'*Homilia in Ps. 45* pag. 107

CAPITOLO 5. Traduzione dell'*Homilia in Ps. 45* pag. 122

CAPITOLO 6. Note di commento storico-esegetico all'*Homilia in Ps. 45* **pag. 131**

CAPITOLO 7. Edizione critica dell'*Homilia in Ps. 59* **pag. 165**

7.1 *Conspectus siglorum* pag. 166
7.2 Titolo pag. 167
7.3 Paragrafo 1 pag. 168
7.4 Paragrafo 2 pag. 170
7.5 Paragrafo 3 pag. 179
7.6 Paragrafo 4 pag. 183
7.7 Paragrafo 5 pag. 187

CAPITOLO 8. Note al testo critico dell'*Homilia in Ps. 59* pag. 190

CAPITOLO 9. Traduzione dell'*Homilia in Ps. 59* pag. 196

Conclusioni **pag. 201**

Sigle e abbreviazioni pag. 205
Abbreviazioni delle opere basiliane pag. 206
Bibliografia pag. 209

Introduzione

La presente tesi dottorale, nata da un suggerimento della professoressa Carla Noce, nostra relatrice e guida in questo percorso di tre anni, pur rappresentando un lavoro personale e indipendente, viene tuttavia a inserirsi in un progetto più ampio di collaborazione tra docenti e università diverse, che prevede, come obiettivo ultimo, la pubblicazione della prima edizione critica delle *Homiliae in Psalmos* di Basilio di Cesarea per i tipi di *Sources Chrétiennes*.

Il progetto di edizione critica delle *Homiliae in Psalmos* di Basilio

A partire dal 2001, un gruppo di studiosi esperti dell'opera del grande Cappadoce, tra i quali Jean-Noel Guinot, ex-direttore della citata collana francese, Mario Girardi, ordinario di Letteratura Cristiana antica presso l'Università di Bari e la stessa Carla Noce, professore associato di Storia del Cristianesimo in questo Ateneo di Roma Tre - venuta a raccogliere il testimone di Elena Cavalcanti, prematuramente scomparsa - si sono infatti proposti di portare a compimento un progetto che *Sources Chrétiennes* aveva affidato, a partire dagli anni Quaranta, al benedettino francese Edouard Rouillard, il quale non era riuscito, nonostante decenni di studio dedicati al tema, a concludere il suo lavoro con la pubblicazione di queste omelie.
La nostra tesi, che si propone dunque di contribuire per una parte al lavoro comune dei docenti sopra menzionati, aveva come obiettivo iniziale l'edizione critica dell'*Homilia in Ps. 45*, allargata poi, per motivi che spiegheremo più avanti, anche all'*Homilia in Ps. 59*.
La selezione dei manoscritti su cui si fonda l'edizione procede da una scelta di circa 30 codici suggerita in origine dal professor Paul Jonathan Fedwick, dell'Università di Toronto – autore della *Biblioteca Basiliana Universalis*, un'opera fondamentale che recensisce tutta la tradizione manoscritta relativa a Basilio - e fondata su criteri di antichità, affidabilità e distribuzione per aree geografiche condivisi dai responsabili del progetto; selezione che si rende necessaria per via dell'alto numero di testimoni del testo in oggetto, che ammontano a 215, pur non comprendendo tutti le 15 omelie oggi ritenute autentiche sulle 19 trasmesse dalla tradizione.

Accogliendo l'invito a prendere parte a questo progetto, abbiamo potuto mettere a frutto gli studi di Filologia classica condotti più di vent'anni fa sotto la guida di Scevola Mariotti, quelli di Paleografia greca avviati con Guglielmo Cavallo e approfonditi con Lidia Perria, e la preparazione generale in Storia del Cristianesimo e Letteratura Cristiana Antica greca e latina, a cui nel corso degli studi di Lettere presso l'Università di Roma "La Sapienza" ci eravamo dedicati seguendo gli insegnamenti di Maria Grazia Mara e Sergio Zincone, culminati con una tesi di Laurea su *Il mistero di Israele. Romani 9-11 nell'esegesi antiochena*, discussa nel dicembre del 1989. A due decenni di distanza dalla conclusione del nostro percorso accademico ci era parso quindi che un tema filologico di ambito patristico potesse riannodare idealmente un filo interrotto con la discussione di quella tesi e non più ripreso in mano.

La tradizione esegetica sui Salmi prima di Basilio

Del resto, accostarsi alla tradizione esegetica sui Salmi è già *ipso facto* un motivo di grande interesse per un lavoro di ricerca. Il Salterio, più che ogni altro libro dell'Antico Testamento, è sempre stato oggetto di lettura, meditazione, esegesi in tutta la storia della Chiesa di ogni epoca. Fondamento della preghiera monastica fin dalle sue origini[1], ad esso veniva attribuita una funzione educativa ma anche taumaturgica, un potere capace di nutrire e curare l'anima, serbando il bene presente in essa e guarendo le ferite provocate dalle passioni e dal disordine morale. Questo sentire è vivissimo e operante in epoca patristica. Come scrive Manlio Simonetti:

> l'idea che il Salterio fosse una specie di compendio di tutto il VT era destinata ad avere fortuna e avrebbe contribuito a fare di questo libro il più letto di tutto il VT e forse dell'intera Bibbia, attirando così in modo particolare l'attenzione degli esegeti[2].

Il primo autore ad aver commentato sistematicamente il Libro dei Salmi è Origene (185-254), di cui tuttavia non ci giungono che frammenti ricavati dalle catene esegetiche, raccolti in PG 12 e negli *Analecta Sacra*

[1] Si veda a questo proposito Gelineau 1978, Davril 1987, Dörries 1966.
[2] Simonetti 1985, 123. Cfr. anche 202.

editi da Pitra nel 1883 – salvo il recentissimo, straordinario ritrovamento di 29 omelie integre contenute nel *Codex Monacensis 314* (XI sec.) ad opera della dottoressa Marina Molin Pradel della Staatsbibliothek di Monaco di Baviera – e passi di altre opere in cui l'Alessandrino fa riferimento ai Salmi. Secondo la testimonianza di Girolamo, Origene scrive un commentario completo al libro dei Salmi e in più pronuncia una serie di omelie che coprono poco più di un terzo del Salterio, per l'esattezza 61 Salmi.

Nella tradizione esegetica post-origeniana occupano un posto di rilievo i *Commentarii in Psalmos* di Eusebio di Cesarea (260ca.-339), composti intorno al 335[3], dei quali ci è pervenuta in tradizione diretta la sezione relativa ai Salmi 51-95,3 grazie al ms. Coislin 44 del sec. X. Il commento dei Salmi 1-50 e 95,4-150 ci è giunto invece frammentario attraverso le catene esegetiche e a tutt'oggi non dispone di un'edizione critica moderna, ma solo della riproduzione, nel Migne (PG 23, 66-1396), dell'edizione del 1707 curata da Montfaucon e di quella del Mai che data al 1847: entrambe contengono molti materiali di dubbia autenticità.
Anche le *Expositiones in Psalmos* di Atanasio di Alessandria (295ca.-373), sulle quali alcuni studiosi avanzano dubbi di attribuzione[4], ci sono giunte attraverso le catene esegetiche greche e alcune traduzioni in lingue orientali, e non dispongono di un moderno apparato critico, ma della sola edizione di Montfaucon (1698) riprodotta dal Migne insieme ai frammenti raccolti da Barbaro e Cordier in PG 27, 60-545. Trent'anni più tardi, Pitra aggiungeva alcuni frammenti nei suoi *Analecta Sacra*, cui fece seguito, negli anni Venti del XX secolo, l'edizione di ulteriori frammenti tratti da una versione in copto sahidico[5] e infine, la traduzione in inglese di una duplice versione siriaca del testo, una *recensio brevis* ed una *longior*[6].

---

[3] La datazione è accettata da quasi tutti gli studiosi sulla base di un riferimento al ritrovamento della Vera Croce e alla costruzione di basiliche a Gerusalemme, contenuta nel commento al Sal 87, 11-13.
[4] Cfr. Dorival 1980, Stead 1985.
[5] Cfr. David 1924.
[6] Cfr. Thomson 1977.

Per quanto riguarda il *Commento ai Salmi* di Didimo Alessandrino (anche detto Didimo il Cieco, 313-398) la sua collocazione cronologica si situa in un arco di tempo che secondo Rondeau va compreso tra il 367 e il 398[7], mentre Emanuela Prinzivalli lo ritiene posteriore al 386, perché in esso è menzionato il *Commento a Zaccaria*, redatto in quell'anno su richiesta di Girolamo[8]. Di Didimo si conservano frammenti traditi dalle catene esegetiche ed editi da Mülhenberg nel 1975, oltre al celebre papiro di Tura, che contiene commenti frammentari a libri dell'Antico Testamento tra cui alcuni Salmi. Il *Commento ai Salmi* di Didimo risulta particolarmente interessante poiché è il risultato della registrazione stenografica di un corso tenuto dal maestro ai suoi allievi, e dunque scevro da rielaborazioni retoriche.

Le *Homiliae in Psalmos* di Basilio. Cenni generali

Negli stessi anni, presumibilmente gli ultimi del suo episcopato, Basilio di Cesarea (329-379), pronunciava un certo numero di omelie sui Salmi, che invece ci sono giunte integre per tradizione diretta, grazie all'enorme autorevolezza che caratterizza la figura del grande Cappadoce già in vita e ancora più *post mortem*.
La tradizione manoscritta, sia pure non univocamente, gli attribuisce 19 *Homiliae in Psalmos*: 1, 7, 14a, 14b, 28a, 28b, 29, 32, 33, 37, 44, 45, 48, 59, 61, 114, 115, 118, 132.

Nell'*editio princeps* del 1532, Erasmo da Rotterdam escluse, ritenendole spurie, le ultime due omelie, sui Salmi 118 e 132. Più tardi, nel Seicento, altri editori quali Combefis, Tillemont e Dupin considerarono spuria anche l'Homilia in Ps. 28b e dubitarono dell'autenticità di quella sul Salmo 37. Lo stesso pensava Garnier, che, nel preparare l'edizione maurina del 1721, attribuì l'Homilia in Ps. 37 ad Eusebio. Nel Novecento, Gribomont confermò le intuizioni dei predecessori, basandosi soprattutto, oltre che su ragioni di critica interna, sull'assenza diffusa di questi testi in buona parte della tradizione manoscritta.

---

[7] Rondeau 1982, 119-120.
[8] Prinzivalli 2005, 26.

La catena palestinese del VI secolo[9] conferma le intuizioni degli esegeti, non citando mai Basilio nelle compilazioni sui Salmi 28b, 37, 118 e 132[10], attribuendo a Eusebio parti dell'Homilia in Ps. 37 e utilizzandolo invece per tutti gli altri Salmi, salvo il 14b che è in realtà un'omelia particolare: pur muovendo dalla lettura del Salmo, è di fatto tutta incentrata sul tema dell'usura.
In conclusione, la concordanza tra una buona parte della tradizione, che espunge spesso questi quattro Salmi dal *corpus* basiliano, le osservazioni degli esegeti e la tradizione catenaria porta oggi gli studiosi – salvo qualche dubbio sull'Homilia in Ps. 115 – a considerare autenticamente basiliane le 15 omelie sui Salmi 1, 7, 14a, 14b, 28a, 29, 32, 33, 44, 45, 48, 59, 61, 114, 115.

Questi testi nella tradizione manoscritta si trovano sempre integrati, anche se non sempre disposti nello stesso ordine, in un *corpus* più ampio di 39 Omelie comunemente denominato *Homiliae morales* o *Homiliae diversae*.

Un'ipotesi sulla scelta dei Salmi operata da Basilio

Per spiegare il fatto che Basilio abbia composto un numero così ristretto di omelie sui Salmi, una parte della critica sostiene che altre possano essere andate perdute, ma contro questa opinione si oppone l'autorevolezza della catena palestinese che già nel VI secolo conosce soltanto le 15 giunte fino a noi[11].
Resta il fatto che Basilio non ha prodotto un commento sistematico ai Salmi. Una ragione di questa scelta potrebbe essere a nostro avviso individuata nella volontà del Cappadoce di inserirsi nella tradizione origeniana e scegliere alcuni tra i Salmi non contenuti nelle omelie del grande Alessandrino.

[9] Cfr. Dorival 1986.
[10] Per quanto riguarda in particolare il Salmo 132 si veda Curti 2003.
[11] A questo proposito si veda Rondeau 1982, 110-111.

Che Basilio conoscesse direttamente i commentari origeniani sui Salmi lo si ricava dal fatto che la *Filocalia* cita frammenti di Origene sui Salmi 1, 4 e 50, rispettivamente ai capitoli 2, 3, 26 e 1[12].
Secondo quanto riportato da Girolamo nell'*Epistula 33*, le *Homiliae in Psalmos* di Origene riguardavano:

> «1 omelia sui Salmi 3, 4, 8, 12, 13; 3 omelie sul 15; sui Salmi 16, 18, 22, 23, 24, 25, 26, 27, una omelia ciascuno, 5 sul 36, 2 sul 37, 2 sul 38, 2 sul 39, 1 sul 49, e una sul 51, due sul 52, 1 sul 54, 7 sul 67, 2 sul 71, 3 sul 72, 3 sul 73, 1 sul 74, 1 sul 75, 3 sul 76, 9 sul 77, 4 sul 79, 2 sull'80, 1 sull'81, 3 sull'82, 1 sull'83, 2 sull'84, 1 sull'85, 1 sull'87, 1 sul 108, 1 sul 110, 3 sul 118, 1 sul 120, 2 sul 121, 2 ciascuno sui Salmi 122, 123, 124, 1 sul 125, 1 sul 127, e una ancora per ognuno dei Salmi 128, 129, 131, 2 per ognuno dei Salmi 132, 133, 134, 4 sul 135, 2 sul 137, 3 sul 144, una per ognuno dei Salmi 145, 146, 147, 149, e degli estratti di tutto il Salterio»[13].

A esaminare quest'elenco, colpisce il fatto che nessuno dei Salmi commentati da Basilio nelle sue omelie coincida con l'elenco di omelie origeniane trasmesso da Girolamo. E non è dunque improbabile, a nostro avviso, che uno dei criteri di scelta da parte di Basilio sia ispirato al desiderio di completare, se non in tutto almeno in parte, ciò che Origene non aveva potuto o voluto portare a termine.

Discussa è pure la cronologia di queste omelie di Basilio. Gribomont aveva rinunciato a individuare una collocazione precisa della redazione delle *Homiliae in Psalmos*[14], mentre secondo Bernardi[15] e Fedwick[16] si può, con una certa approssimazione, ipotizzare che, se non tutte, la maggior parte siano state pronunciate negli anni dell'episcopato (370-379).

---

[12] Cfr. Girardi 1993, 528, n. 86. Per i frammenti origeniani della *Filocalia* si veda SC 302, 212-214.240-248.260; SC 226, 234-266.
[13] *Hier. Ep.* 33, 4.
[14] Gribomont 1981, 123-125.
[15] Cfr. Bernardi 1968.
[16] Cfr. Fedwick 1981.

Caratteri generali dell'esegesi basiliana

Rispetto alla tradizione che lo precede, nonostante l'evidente impronta origeniana, il carattere dell'esegesi basiliana contiene elementi di originalità. Quel che appare dalla lettura delle Omelie è che Basilio tiene sì presente la lezione alessandrina, dipende spesso da Origene – mentre appare molto più labile il suo rapporto con Eusebio e con quel che si può attribuire ad Atanasio - e non disdegna l'interpretazione allegorica, dai cui eccessi aveva pur preso le distanze in un famoso passo delle *Omelie sull'Esamerone*, composte durante la Quaresima del 377-378. Ma il vescovo di Cesarea è animato anche e soprattutto da preoccupazione pastorale nei riguardi dei fedeli, pronuncia questi discorsi dinanzi a un uditorio ampio, e tiene presenti le concrete esigenze pastorali che si trova ad affrontare. Di qui deriva la cifra peculiare del commento del Cappadoce, che a differenza di quelli di Origene e Didimo, indirizzati a una ristretta cerchia di allievi, tende a indugiare raramente in complesse questioni teologiche, e pur non disdegnando l'allegoria, come si diceva, la pone in seconda battuta, quasi a contornare un piatto in cui il nutrimento principale è sempre rappresentato dal senso letterale del testo e dalla sua applicazione pratica, in ordine alla fede e alla condotta dei cristiani.

> L'allegoria basiliana - scrive a questo proposito Mario Girardi - permane saldamente ancorata al testo scritturistico, spesso citato alla lettera e consapevolmente utilizzato come freno inibitore di sviluppi "infondati": non è casuale che il ricorso all'argomento del cosiddetto "defectus litterae", che esaspera artificiosamente l'insostenibilità dell'interpretazione letterale, sia preso in considerazione soltanto al di fuori delle congetture di presumibile marca basiliana, ovvero in un lungo brano che dipende in larga misura da Origene[17].

Le maggiori affinità, a livello ermeneutico, dell'opera basiliana sui Salmi si riscontrano certamente con il contemporaneo Didimo, e se, allo stato attuale delle conoscenze, anche per via dell'incertezza cronologica, non è possibile dire se e chi dei due abbia influenzato l'altro, certamente l'impronta origeniana, sia pure calcata con qualche prudenza per via

[17] Girardi 1993, 527. Bas. *In Ps. 33,13*: PG 29, 381C-385A.

delle controversie vive all'epoca di Basilio, è presente in entrambi, tanto da farci ritenere che, laddove i due concordano nell'interpretazione di un passo, sia probabile che derivino dalla comune fonte origeniana piuttosto che l'uno dall'altro.

Nel nostro lavoro, a questa introduzione generale farà seguito un'analisi della storia delle edizioni moderne del nostro testo; una disamina degli studi sulla tradizione manoscritta delle *Homiliae in Psalmos* di Basilio, tutti compresi nel XX secolo, problema complesso e ancora non completamente chiarito; un'esposizione dei criteri di scelta dei manoscritti selezionati per l'edizione e dei loro rapporti in relazione al nostro testo; l'edizione critica vera e propria delle *Homiliae in Psalmos* 45 e 59, corredata di note critiche a giustificazione delle scelte da noi operate; e infine un commento storico esegetico all'*Homilia in Ps. 45*.

Capitolo I

LA TRADIZIONE ANTICA E MODERNA DELLE OMELIE SUI SALMI DI BASILIO DI CESAREA

1.1 Storia delle edizioni moderne delle *Homiliae in Psalmos* di Basilio di Cesarea

Nel 1532, pochi anni dopo la rottura dell'unità nella Chiesa cattolica romana in seguito alla Riforma, a Basilea, in quella Svizzera che si apprestava a diventare uno dei centri del protestantesimo europeo, Erasmo da Rotterdam dava alle stampe l'*editio princeps* di alcune opere di Basilio, tra cui, soprattutto, un *corpus* di omelie che va sotto il nome generico di ἠθικὰ[18], e che comprende anche le *Homiliae in Psalmos*.
Vi era certamente, nella scelta del grande umanista, il desiderio di offrire ai suoi contemporanei gli strumenti per attuare quel rinnovamento e quel ritorno alle origini del cristianesimo che Erasmo, pur restando cattolico e senza aderire al movimento della Riforma, considerava una necessità imprescindibile per la Chiesa del suo tempo.
Quest'edizione, data alle stampe per i tipi di Jerome Froben (Frobenius), conteneva, nell'ordine, le 11 *sull'Esamerone*, 17 *Homiliae in Psalmos*[19], altre 29 omelie d'argomento vario, la *Lettera ad Amfilochio sullo Spirito Santo* e, infine, l'epistolario tra Basilio e Gregorio di Nissa. Fu tratta, a quanto sembra, da un unico codice recenziore (XIV-XV sec.) non ancora identificato.
Nella sua prefazione, datata 1 marzo 1532 e indirizzata al vescovo di Carpentras, l'italiano Jacopo Sadoleto, cardinale e umanista (1477-1547), Erasmo tesse un solenne elogio di Basilio, definendolo "Demostene cristiano"; paragonandolo, oltre che al principe degli oratori attici, anche a Pericle, Lisia, Demetrio Falereo, e concludendo che il santo vescovo di Cesarea li supera tutti sia per la sapienza che per la bellezza e la

---

[18]Nella versione latina esse vanno in genere sotto il nome di *Homiliae morales*, comprendenti le *Homiliae in Psalmos* e le Homiliae *diversae* o *de diversis* (scil. *argumentis*).

[19] Queste omelie sono: *In ps. 1, 7, 14a, 14b, 28a, 28b, 29, 32, 33, 37, 44, 45, 48, 59, 61, 114, 115*. Erasmo non comprese nel corpus l'*Hom. In ps. 118* e l'*Hom. In Ps. 132*, da lui giudicate spurie. La presente numerazione dei Salmi è quella dell'edizione dei LXX.

naturalezza del suo stile. Ma Basilio appare ad Erasmo superiore anche agli altri grandi campioni cristiani della sua epoca: Atanasio, Gregorio di Nissa, Giovanni Crisostomo, Gregorio di Nazianzo. Maestà e dolcezza in parti uguali "conflate assieme" sono per Erasmo la caratteristica dell'oratoria di Basilio. Egli esprime poi una critica severa sui traduttori latini di Basilio, Rufino *in primis*, e termina la sua prefazione manifestando il suo rammarico per non aver potuto comprendere nell'edizione il trattato *Contro Eunomio,* per lui irreperibile.

A questa lacuna cercò di porre rimedio, solo tre anni dopo, nel 1535, un'edizione realizzata a Venezia a cura di Stefano Savio, che conteneva il *Corpus asceticum* e il *Contra Eunomium*, assenti dall'edizione erasmiana. L'opera è preceduta da un'interessante prefazione indirizzata al cardinal Gasparo Contarini (1483-1542): vi si legge, tra l'altro, che il testo era stato preparato sulla base di tre "antichi manoscritti" della Biblioteca della Villa di Venezia - ossia la Marciana. In realtà, la Marciana conserva non tre, ma quattro codici di Basilio: il Marc. Gr. 62 (XII sec.), 63 (XI sec.), 64 (XII sec.) e 65 (XI sec.), e solo un esame delle varianti contenute nel testo a stampa permetterebbe di capire quale di questi quattro non è stato utilizzato dagli editori veneziani. Tuttavia, essi, grazie ai buoni uffici di Reginald Pole (1500-1558), umanista e futuro arcivescovo di Canterbury, avevano potuto consultare anche un quarto codice, allora custodito nell'Abbazia padovana di santa Giustina. Avevano poi scelto, tra questi quattro (i tre marciani e il padovano), quello che a loro giudizio era parso il migliore, l'avevano fatto trascrivere, preparandone poi un'ulteriore copia "di lavoro" su cui annotare le varianti proprie degli altri tre. Fu questa "sesta" copia a fornire la base per l'edizione a stampa.

Ianus Cornarius (Johann Haynpol, 1500-1558), medico e umanista tedesco, amico di Erasmo, ebbe, 15 anni più tardi, l'idea di riunire le due edizioni in un unico volume, che vide la luce a Basilea, per i tipi di Frobenius, nel 1551. L'opera riproduce fedelmente, nella prima parte, l'edizione erasmiana del 1532; raccoglie, nella seconda parte, il *Corpus asceticum* e il *Contra Eunomiun*, prendendole dall'edizione veneziana del

1535, e vi aggiunge, alla fine, i libri IV e V del *Contra Eunomium*, che però sono spuri[20].

Nel 1618 a Parigi apparve una nuova edizione delle opere basiliane, curata dai gesuiti Fronton du Duc e Fédéric Morel. Pur essendo basata sull'edizione frobeniana del 1551, contiene alcune novità: è la prima ad offrire, come testo a fronte, una traduzione latina, benché non sempre eccellente; presenta un testo emendato sulla base della collazione di più manoscritti, ma corretto quasi sempre "per congettura", e preziose note a piè di pagina. Le *Homiliae in Psalmos*, stampate alle pp. 125-320, sono corredate dalla traduzione latina di Geoffroy Tilmann, un caso raro di "firma del traduttore", perché la maggior parte delle versioni latine contenute nell'opera sono anonime.
Un contributo essenziale a quest'edizione lo si deve all'umanista inglese Richard Montagu (1577-1641), teologo anglicano, polemista, vescovo e traduttore di Crisostomo, Eusebio, Gregorio di Nazianzo e delle lettere di Fozio. Aveva concepito anch'egli il progetto di dare alle stampe un'edizione di Basilio, poi interrotto, ma inviò generosamente ai due gesuiti francesi tutto il materiale di lavoro da lui raccolto: fornì, in particolare, 214 lettere di Basilio fino ad allora inedite e la *Enarratio in prophetam Isaiam*.

Fronton du Duc, gesuita dotto e studioso dei Padri, prima di pubblicare quest'opera aveva già contribuito, con le sue note, a un'edizione parigina latina di Basilio, pubblicata pochi anni prima, nel 1603, a cura di Michel Sonnius; note che furono in seguito ampliate, poste in appendice all'edizione del 1618, e successivamente riprodotte sia nell'edizione di Garnier del 1721 che nella *Patrologia graeca* del Migne. La maggior parte di queste note sono dedicate alla correzione ed emendazione della versione latina, che fu poi completamente rifatta da Garnier, tenendo però conto delle osservazioni del gesuita. Fronton Du Duc aveva consultato diversi manoscritti presenti nella Biblioteca Reale di Parigi, che tuttavia non nomina.

[20] Fin qui cfr. Amand de Mendieta 1940.

In sintesi, l'edizione parigina del 1618 rappresenta un passo in avanti di un certo rilievo nella trasmissione del testo di Basilio. Riproduce e completa le precedenti edizioni, prendendo per base la frobeniana del 1551, ma vi aggiunge parti ancora inedite, come la *Enarratio in prophetam Isaiam*, e le 214 lettere scoperte da Montagu e offre senza dubbio un testo migliorato rispetto ai precedenti.
I suoi curatori, du Duc e Morel, quando non sono soddisfatti del testo frobeniano, ricorrono però spesso alla congettura e tendono ad "atticizzare" forzosamente il testo. Ciononostante, le collazioni di Montagu operate su manoscritti inglesi e francesi e completate dalla consultazione di manoscritti parigini, contribuirono nel complesso a purificare e a migliorare il testo basiliano. Infine, le ricche note dei curatori contengono molte osservazioni interessanti, raffronti coi classici, osservazioni lessicografiche, e discussioni di critica testuale[21].
Questo testo ebbe una seconda edizione, pubblicata 20 anni dopo, nel 1638, che rappresenterebbe una pura e semplice ristampa se non fosse per il fatto che le opere di Basilio sono disposte secondo un ordine diverso. Le *Homiliae in Psalmos* vi si trovano alle pp. 107-275.

Nel 1679, sempre a Parigi, vide la luce, pochi mesi dopo la morte del suo autore, per l'interessamento di un confratello, l'opera del domenicano Francois Combefis, *Basilius Magnus ex integro recensitus*, che raccoglieva note critiche e inediti basiliani: contiene molte varianti, correzioni alle versioni latine, discussioni sull'autenticità di alcuni passi, inediti, insomma un insieme di materiali vari preparati per un'edizione di Basilio mai realizzata a causa della scomparsa dello studioso. Questo materiale rappresenta un importante contributo alla critica del testo di Basilio. L'edizione benedettina del 1721 lo tiene presente, più spesso per respingere che per accogliere le osservazioni di Combefis, ma in ogni caso lo utilizza.

Un'edizione davvero completa delle opere di Basilio fu realizzata solo un secolo dopo ad opera di Julien Garnier (1670-1725), monaco benedettino della Congregazione di san Mauro. Soppiantando le precedenti edizioni a stampa, essa si è imposta come l'edizione per eccellenza di Basilio, il

[21] Fin qui cfr. Amand de Mendieta 1941.

suo vero e proprio *textus receptus*. L'opera è costituita da tre tomi in folio, pubblicati rispettivamente nel 1721, 1722 e 1730. Conobbe una prima ristampa a cura di L. de Sinner (Paris, Gaume, 1839) e fu poi inserita nel 1857 da Jacques Paul Migne (1800-1875) nella *Patrologia greca* ai volumi 29-32, i quali riportano, in grassetto, le pagine originali dell'edizione benedettina. Vediamo sinteticamente il contenuto delle parti introduttive ai tre tomi garnieriani:

Tomo I (1721): Contiene una prefazione generale, la riproduzione delle note di du Duc e di Morel dell'edizione parigina del 1618, come pure le prefazioni delle edizioni più antiche.

Tomo II (1722): Garnier vi discute molte questioni relative all'autenticità delle *Homiliae diversae*, di cui ne riconosce solo 24, oltre a 19 scritti ascetici.

Tomo III (1730): Si apre con la prefazione del continuatore di Garnier, dom Prudent Maran, tratta questioni della teologia di Basilio, e aggiunge una sua biografia[22].

Nella sua prefazione al Tomo I, Garnier afferma di aver utilizzato, come base per la sua edizione, manoscritti francesi, vaticani, fiorentini e inglesi. L'uso di un'ampia base manoscritta fa della sua edizione un'opera certamente superiore alle precedenti. Ma non bisogna prendere troppo alla lettera le sue affermazioni. In realtà, Garnier utilizzò direttamente soltanto i manoscritti presenti nelle biblioteche parigine, mentre per i manoscritti vaticani, fiorentini e inglesi collazionò indirettamente solo qualche variante inviatagli dai suoi collaboratori.
Garnier si fonda soprattutto sui seguenti fondi francesi:

a) manoscritti della Biblioteca di Saint-Germain, dove si trovava il fondo appartenuto a Henri Charles Du Cambout, duca di Coislin (1664-1732), vescovo di Metz, che l'aveva depositato nell'abbazia prima del 1720;

[22] Fin qui cfr. Amand de Mendieta 1942.

b) manoscritti appartenenti alla biblioteca di Jean-Baptiste Colbert (1619-1683), politico, economista e ministro di Luigi XIV, poi passata nelle mani del figlio Jacques-Nicolas, arcivescovo di Rouen, e da questi al nipote, l'abate Charles-Eléonor Colbert, il quale ne divenne proprietario nel 1707. È a quest'ultimo che Garnier indirizza i suoi ringraziamenti nella sua prefazione.
c) Manoscritti della Biblioteca Regia di Parigi.

Nel suo lavoro di collazione, Garnier si valse dell'aiuto di un collaboratore, dom Francois Faverolles, tesoriere della abbazia di Saint-Denis, del quale si conserva un quaderno con l'annotazione delle varianti.

Prima di discutere il metodo di lavoro di Garnier, inseriamo una tabella con il quadro dei manoscritti utilizzati dal benedettino francese, secondo la ricostruzione di Amand de Mendieta[23] e Edouard Rouillard[24], limitatamente alle sole *Homiliae in Psalmos*. Si tratta di 15 codici: 6 provenienti dalla Biblioteca Regia, 8 da quella di Colbert e 1 dal fondo del duca di Coislin.

Nelle cinque colonne della tabella che segue, indichiamo, nell'ordine:

1. La sigla utilizzata da Garnier nelle sue note al testo;
2. Il manoscritto relativo, con la sua attuale collocazione;
3. La sigla ad esso assegnata (distinta per tipo e gruppo, cfr. *infra*) nel suo studio sulla tradizione manoscritta di Basilio, da Stig Y. Rudberg[25];
4. La sigla e il gruppo ad esso assegnato da Paul J. Fedwick nella sua *Biblioteca Basiliana universalis*[26];
5. Ove presente nella nostra collazione, la sigla da noi utilizzata per il manoscritto.

[23] Cfr. Amand de Mendieta 1945, 132-134.
[24] Rouillard-Guillaumin 1984-85.
[25] Rudberg 1953; Rudberg 1962.
[26] Fedwick 1996, 11-125.

Garnier	Codice	Rudberg	Fedwick	Nostra sigla
Regius 1	Paris. gr. 476	D4 (gr. 10)	h145 fam. D	Θ
Regius 2	Paris. gr. 480	O2 (gr. 11)	h146 fam. D	U
Regius 3	Paris. gr. 481	P481 (gr. 13)	h147 fam. D	non collazionato
Regius 4	Paris. gr. 487	O4 (gr. 3)	h153 fam.U gr. 3	Ω
Regius 5	Paris. gr. 488	G6 (gr. 2)	h154 fam U gr. 2	non collazionato
Regius 6	Paris. gr. 485	L3 (gr. 8)	h151 fam. E	non collazionato
Colbertinus 1	Paris. gr. 486	O8 (gr. 4)	h152 fam. D	non collazionato
Colbertinus 2	Paris. gr. 497	F1 (gr. 5)	h157 fam. M gr. 1	Σ
Colbertinus 3	Paris. gr. 484		h150 fam. E	non collazionato
Colbertinus 4	Paris. gr. 498	D9 (gr. 11)	h158 fam. D	Φ
Colbertinus 5	Paris. gr. 482	K3 (gr. 1c)	h148 fam. U gr. 1	non collazionato
Colbertinus 6	Paris. gr. 483		H 149 fam. M gr. 8	non collazionato
Colbertinus 7	Paris. gr. 962	B4 (gr. 8)	h165 fam. M gr. 2	non collazionato
Colbertinus 8	Paris. gr. 491		h156 fam. U gr. 1	non collazionato
Coislinianus	Paris. Co. 230	M5 (gr. 6)	h144 fam. D	W

Quale fu il metodo di lavoro messo in opera da Garnier per predisporre il suo testo? Sia Amand de Mendieta che Rouillard hanno cercato, a distanza di tempo, di ricostruirlo.
Amand de Mendieta, senza misconoscere l'alto profilo dell'edizione maurina, soprattutto se rapportata a un'epoca in cui gli studi di ecdotica non erano ancora molto sviluppati, muove alcune critiche al lavoro di Garnier. Egli evidenzia ad esempio il fatto che il benedettino abbia trascurato di consultare quattro manoscritti della Biblioteca del duca di Coislin – il 47, il 48, il 49 e il 50 – che erano a sua disposizione e avrebbero meritato una collazione in quanto testimoni antichi della tradizione, tutti compresi tra X e XI secolo. Altri difetti del metodo di Garnier secondo Amand de Mendieta possono essere riassunti in questi punti:

1. Non procede a una costituzione del testo basandosi sulle varianti proprie dei diversi manoscritti; prende a fondamento l'edizione a stampa del 1618, che corregge via via, ma manifesta a volte una certa riluttanza a ritoccarla;
2. Tende a volte a correggere il testo per congettura, scegliendo la lezione grammaticalmente più accettabile dal punto di vista del greco classico; in

altre parole, non di rado "atticizza" il testo anche contro tutta la tradizione manoscritta;
3. Non opera un tentativo di dividere i manoscritti in famiglie più o meno autorevoli, ma procede spesso arbitrariamente a scegliere tra le diverse varianti;
4. Le sue note, per quanto a volte pregevoli, appaiono spesso vaghe e incomplete;
5. La sua base manoscritta, per quanto ampia per l'epoca, oggi appare senza dubbio insufficiente[27].

Riportiamo qui di seguito il giudizio sintetico dello studioso sull'edizione Maurina:

> Il testo di Garnier è artificiale e composito; riflette confusamente le diverse famiglie della tradizione manoscritta, che non erano state precedentemente distinte; non si riattacca ad alcuna branca della tradizione. È stato stabilito in modo eclettico, con saggezza e prudenza, senza partito preso, ma in modo empirico. Tra differenti lezioni, Garnier sceglie quella che offre il senso più accettabile: è raro che egli cerchi di risalire alla fonte della variante. Nella maggior parte dei casi, il testo stabilito è il risultato di una critica arbitraria, poco metodica (…). L'editore (…) si preoccupa di restituire il testo in una forma grammaticale conforme all'uso della lingua classica. Non sono rari i casi in cui, contro *tutti* i suoi manoscritti, egli ammette una "correzione" della greco-latina del 1618. Spesso Garnier non ha resistito alla tentazione di correggere i manoscritti e di "atticizzare" Basilio.
> È importante anche sottolineare – e questo punto è fondamentale – che la sua edizione *non è un'edizione realizzata direttamente ed esclusivamente sui manoscritti*. Di fatto, essa ha come fondamento la greco-latina del 1618 (gli "editi" delle note critiche) che egli *corregge*, che egli *"emenda" sulla base dei manoscritti parigini*. In generale, Garnier conserva il testo tradizionale, cioè quello delle edizioni, quando esso offre un senso passabile, e non ricorre che *eccezionalmente* ai manoscritti, quando si rende conto che il testo della greco-latina è veramente deficitario. (…) Certo, l'apparato critico, dove sono registrate molte varianti, può rendere dei servigi ancora oggi, ma esso è vago, incompleto, spesso inesatto e manchevole. Troppo spesso incontriamo nelle note critiche a piè di pagina delle formule inutilizzabili, come: *ita tres vetustissimi codices*; *ita sex manuscripti*; *quinque codices praemittunt* ὅτι; *postrema vocula ex novem mss.*; *sic codices plerique*, ecc.

[27] Fin qui cfr. Amand de Mendieta 1945.

> Collazioni personali ci hanno dimostrato che assai spesso varianti significative non sono indicate in apparato. Infine, la base manoscritta dell'edizione, per vasta che sia in rapporto all'epoca, oggi ci appare angusta e insufficiente[28].

Anche Rouillard[29] si occupò di analizzare il metodo di Garnier, a partire dalle sue collazioni e in particolare da quella sull'Omelia *In illud Lucae, Destruam horrea mea* (Lc. 12, 18)[30]. Dal suo lavoro emerge il seguente quadro: Garnier avrebbe lavorato correggendo il testo a stampa del 1618 accordando la preferenza massima alle lezioni del Regius 2 - ossia il Paris. gr. 480 (il nostro U) - collazionate per lui e annotate in un quaderno di lavoro da Faverolles, insieme a quelle degli altri codici che i due avevano a disposizione. Per esemplificare queste osservazioni, Rouillard offre alcuni dati statistici relativi a *Destruam.* Sintetizzando, in quest'omelia, Garnier:

- rettifica 5 volte il testo del 1618 con l'appoggio di tutti i manoscritti da lui collazionati;
- in 4 casi in cui i manoscritti divergono, egli prende dal Paris. Gr. 480, (il nostro U), la lezione buona;
- in 45 casi egli *non* sceglie la lezione *erronea* che gli offriva il Paris. Gr. 480.
- Tuttavia, gli si devono imputare 24 passi falsi su 88 varianti possibili (casi in cui, cioè, Garnier aveva tra le mani la lezione buona del Paris. Gr. 480 e non l'ha seguita)
- Ad essi s'aggiungono 6 casi in cui Faverolles non ha segnalato la lezione esatta del Paris. Gr. 480.

I casi in cui Garnier non corregge il testo del 1618, secondo Rouillard, confermano l'impressione di Amand de Mendieta, che vede in Garnier una certa resistenza a ritoccare l'edizione del 1618 quando essa offre un senso accettabile o una lezione più attica[31].

---

[28] Amand de Mendieta 1945, 148-149. Nostra traduzione dal francese.
[29] Rouillard-Guillaumin 1984-1985.
[30] D'ora in poi, la indicheremo nella forma breve *Destruam*.
[31] Rouillard-Guillaumin 1984-1985, 44-47.

Di qui l'esigenza avvertita dagli studiosi di predisporre un'edizione critica moderna di Basilio, fondata a partire da uno studio completo della tradizione manoscritta.
Quest'edizione, compiuta per altre opere di Basilio, non ha ancora visto la luce per la parte che riguarda le Homiliae Morales, o Homiliae diversae, tra cui sono comprese le *Homiliae in Psalmos.* Da qui lo scopo del nostro studio: contribuire alla preparazione di quest'edizione critica, affrontando la collazione di due delle 15 Homiliae in Psalmos: l'Homilia in Ps. 45 e l'Homilia in Ps. 59.

1.2 La tradizione manoscritta delle *Homiliae Morales* di Basilio. Gli studi di Rudberg

> Nulla exstat homiliarum super Psalmos versio hodierna, nec parum dolendum, quia in illis maxime invenitur Basilius, ut ita dicam, alius Origenes, quasi mysticus; non moralia tantum, nec philosophica loquitur; non circumspectionem nec severitatem ostendit qua pleraque eius opera ascetica pollent; sed de Deo, de Christo, de Ecclesia, de sacramentis mirabilia exponit[32].

L'osservazione di Gribomont riguarda le sole *Homiliae in Psalmos*, le quali tuttavia costituiscono, nella tradizione manoscritta, parte integrante di un *corpus* più ampio di omelie, attestate oggi, secondo gli studi più recenti[33], in 215 testimoni, che le riportano in tutto o in parte. E non fa meraviglia l'esistenza di una così ampia base manoscritta: l'opera omiletica di Basilio conobbe da subito una diffusione molto rapida, testimoniata anche dalle traduzioni che di una parte di essa fece Rufino di Aquileia a circa trent'anni di distanza dalla morte del vescovo di Cesarea.

Nella tradizione manoscritta, le *Homiliae in Hexaemeron* furono ben presto collocate a parte, tanto che, sotto il titolo generale di ἠθικά, cioè *Homiliae Morales*, le *Homiliae in Psalmos* trovarono posto insieme ad altre, che trattavano di argomenti esegetici, dogmatici o morali assai vari. Tuttavia, numerosi manoscritti isolarono le *Homiliae in Psalmos*, e i primi editori

[32] Gribomont 1959.
[33] Fedwick 1996, 3.

fecero lo stesso. A partire dal Rinascimento, si cominciò a dare il titolo di *Homiliae de diversis (argumentis)* alle restanti.
Davanti all'esigenza di predisporre un'edizione critica moderna delle *Homiliae Morales* di Basilio, occorreva anzitutto tentare una ricognizione e una classificazione il più possibile completa dei testimoni esistenti. A occuparsi per la prima volta di questo complesso problema fu lo svedese Stig Yngve Rudberg, che espose i risultati dei suoi studi nella sua tesi di dottorato, pubblicata nel 1953 col titolo *Études sur la tradition manuscrite de saint Basile*[34].

Rudberg procedette alla descrizione di 169 manoscritti. Per classificarli, decise di adottare il medesimo criterio scelto trent'anni prima da Mario Bessières[35] per approntare un'edizione critica delle *Epistulae* del vescovo di Cesarea. In sostanza, Rudberg apparentò i codici basandosi unicamente sul criterio "esterno" dell'ordine in cui erano disposte le omelie nei singoli manoscritti. Ogni manoscritto contenente un *corpus*[36] di omelie nello stesso ordine veniva perciò stesso attribuito alla medesima famiglia. Ciò condusse Rudberg a classificare i manoscritti in 14 tipi principali, da lui siglati con le lettere *A, B, C, D, E, F, G, H, K, L, M, N, O, P* e in quattro tipi secondari, che, in quanto sottogruppi di B, K ed M, furono identificati con le sigle *Ba, Bc, Kl, Ma*. In ognuno dei 18 tipi i manoscritti erano ordinati, per quanto possibile, secondo il criterio cronologico. Tuttavia, nonostante questa minuziosa classificazione, una parte dei testimoni analizzati da Rudberg non rientrarono nelle categorie da lui adottate e rimasero perciò non classificati.
Nella sua tesi Rudberg si era limitato dunque a una descrizione puramente esterna dei testimoni, non corroborata da sondaggi o collazioni, ripromettendosi di "mettere alla prova" la sua classificazione su un'omelia, la *In illud, Attende tibi ipsi*[37], la cui edizione critica vide la luce otto anni dopo, nel 1962[38].

---

[34] Rudberg 1953.
[35] Bessières 1923.
[36] Col termine *corpus* Rudberg intendeva un singolo manoscritto contenente almeno 6 o 7 opere.
[37] Da qui in poi, la indicheremo con la forma breve *Attende.*
[38] Rudberg 1962.

Il risultato, dal punto di vista delle aspettative dello studioso svedese, non fu soddisfacente: collazionando circa 50 codici, Rudberg si rese conto che manoscritti appartenenti al medesimo tipo, solo accidentalmente riportavano lo stesso testo. E così procedette a una revisione dei rapporti tra i testimoni, basandosi sulle sue collazioni e riclassificandoli in 14 gruppi. Qui presentiamo una tabella che contiene i 26 codici collazionati da Rudberg che sono contemplati anche tra i 30 della nostra collazione sui Salmi 45 e 59.

Codice	**Datazione**	**Tipo Rudberg**	**Gruppo Rudberg**	**Nostra sigla**
Paris. gr. 487	10	O	3	Ω
Ambr. 42	11in	A (simil)	4	M
Paris. gr. 497	a. 966	F	5	Σ
Lyon 51	11	M (simil)	5	N
Coislin. 230	11	M	6	W
Patm. 29	9ex-10in	E	8	H
Athos Lavra	9ex-10in	L	8	Γ
Coislin. 49	10	non class.	8	F
Athenien. 236	11	Ba	8	P
Mosquens. 22	12	M	8	R
Athenien. 2070	13	K	8	Z
Chisian. 47	**9ex-10in**	**D**	**9**	**A**
Paris. gr. 476	**10s**	**D**	**10**	**Θ**
Patm. 27	**1078-1079**	**D**	**10**	**E**
Gerosol. 12	11	M (simil)	10	S
Coislin. 48	**10**	**D**	**10**	**G**
Vat. gr. 413	9	non class.	11	C
Paris. gr. 498	**10med**	**D**	**11**	**Φ**
Paris. gr. 480	10in	O	11	U
Med. Laur. 8	**11**	**D**	**11**	**B**
Mosq. 130	10-11	Ma	12	T
Ven. Marc 54	10ex	O	14	I
Patm. 28	11ex.	L	14	L
Sinait. 329	11	non class.	14	J
Med. Laur. 9	12	N	14	K

In un intervento del 1961[39], poco prima della pubblicazione dell'edizione critica di *Attende*, Rudberg parlava della riconoscibilità di tre branche principali della tradizione:

1. Una prima branca, che comprende i manoscritti del tipo *A* (circa 40) - i cui testimoni più autorevoli sono il Vat. Ottob. 444, il Genuens. 18 e il Monac. 141, tutti del X secolo – più un blocco di manoscritti appartenenti ai tipi O G e P;

2. Una seconda branca, che riunisce manoscritti di area italo-greca, il cui nucleo è rintracciabile nei tipi *F* ed *M*, in tutto una quindicina di codici i cui rappresentanti più autorevoli sono il Patm. 18 e il Coislin 230[40] e il *codex unicus* della Tiflis Academy, tutti del X secolo;

3. Una terza branca, rappresentata dai tipi *B, Ba, Bc, C, D, E, H, Kl, L ed N*, una cinquantina di testimoni in tutto. Tra questi Rudberg vede una forte connessione fra il Gerosol. 12 (XI sec., il nostro S), il Paris. gr. 476 (X sec. il nostro Θ) e il Coisl. 48 (X sec. il nostro G)[41]

Secondo Rudberg, il testo contenuto nei manoscritti delle prime due branche rappresenta «il risultato di una correzione consapevole, o di un processo di edizione del testo»[42] mentre è nella terza branca che è possibile ritrovare il testo più prossimo all'originale.

Su questa branca, pur senza trascurare le altre, lo studioso svedese si fondò per la sua edizione critica, ritenendo più affidabile il gruppo di

[39] Rudberg 1961, 126-127.
[40] Questo manoscritto, il Coislin. 230, rientra tra quelli da noi collazionati, con la sigla W.
[41] Tutti e tre questi manoscritti sono stati da noi collazionati, con le sigle rispettive S (Gerosol. 12), Θ (Paris. gr. 476) e G (Coisl. 48). Questa parentela appare piuttosto evidente anche nella nostra collazione dell'Homilia in Ps. 45: cfr. infra, cap. III.
[42] Rudberg 1961, 127.

testimoni da lui classificato col numero 8[43], ma integrato dalle lezioni del gruppo 11[44]. Scrive infatti Rudberg:

> La maggior parte dei mss. del gruppo 11 offre un buon testo. In tutti i casi di unanimità, io ritengo che la lezione di questo gruppo sia l'originale, e la uso nel mio testo.[45]

1. 3 L'opera di Edouard Rouillard

Già a partire dal 1947, un altro studioso, il benedettino francese Edouard Rouillard, aveva ricevuto l'incarico di preparare l'edizione critica *delle Homiliae Morales* di Basilio per la collana *Sources Chrétiennes*. Per la pubblicazione del primo volume, Rouillard ne aveva scelte sette: *De Ieiunio homilia prima*; *De Ieiunio homilia secunda*; *In illud, Attende tibi ipsi* (Dt 15, 9); *De gratiarum actione*; *In martyrem Iulittam*; *In illud Lucae, Destruam horrea mea* (Lc 12, 18), *In divites*[46]; corrispondenti alle omelie 1-7 dell'edizione maurina del 1721. Aveva invece riservato a un secondo volume l'edizione di altre otto omelie: *In famem et siccitatem, Quod Deus non auctor malorum*, *De ira, De invidia, In ebriosos, De humilitate, Quod rebus mundanis adhaerendum non sit.* La scelta escludeva le *Homiliae in Psalmos*.

Rouillard iniziò a operare sondaggi su alcuni manoscritti parigini, prendendo a base una porzione di tre colonne della *Patrologia graeca* contenenti l'omelia *Destruam.* Resosi conto che due tra i testimoni studiati, il Paris. gr. 476 (il nostro Θ) e il Paris. gr. 480 (il nostro U, che era già stato alla base dell'edizione di Garnier), oltre ad essere particolarmente antichi – entrambi datano al X secolo - riportavano due diverse tradizioni del testo, decise anzitutto di collazionare integralmente tutte e sette le omelie su questi due manoscritti,

---

[43] Tra i 27 manoscritti da noi utilizzati per la nostra edizione delle omelie sui Salmi 45 e 59, al gruppo 8 di Rudberg appartengono sei testimoni, indicati con le sigle H (Patm. 29), Γ (Athos Lavra 116), F (Coisl. 49), P (Ath. 236), R (Mosq. 22), Z (Ath. 2010).
[44] Tra i 27 manoscritti da noi utilizzati per la nostra edizione delle omelie sui Salmi 45 e 59, al gruppo 11 di Rudberg appartengono quattro testimoni, indicati con le sigle C (Vat. gr. 413), Φ (Par gr. 498), U (Par gr. 480), B (Med. Laur. 8).
[45] Rudberg 1962, 79. Nostra traduzione dal francese.
[46] D'ora in poi, la indicheremo nella forma breve *Divites.*

aggiungendone via via degli altri, con l'intenzione di raggiungere una base sufficiente per coprire il più possibile l'insieme della tradizione basiliana. Nel corso di un decennio di studi, puntando a integrare il criterio "esterno" fondato unicamente sulla comparazione dei differenti *corpora* che era stata alla base dello studio di Rudberg, Rouillard giunse a collazionare integralmente le sette omelie da lui scelte per il primo volume su un totale di 66 manoscritti, registrando così circa 30.000 lezioni. Egli pubblicò a più riprese, tra il 1957 e il 1967, i risultati della sua ricerca, man mano che il lavoro procedeva.

Nel 1961 Rouillard, applicandosi alla sola Omelia *Destruam*, proponeva una ripartizione dei 55 manoscritti collazionati fino a quel momento in 5 gruppi, siglati con le lettere A, D, E, G, Z[47]: *gruppi* – e non *tipi* – in quanto basati non sul criterio esterno della comparazione dei *corpora*, come aveva fatto Rudberg nel 1953, ma sulla similitudine delle varianti. All'interno dei gruppi, distingueva anche dei sottogruppi, da lui denominati "famiglie" tra le quali annetteva una particolare importanza alle due "famiglie" del gruppo D, contraddistinte con le sigle D2 e D7.

Per permettere in seguito un confronto tra i risultati ottenuti da Rouillard e quelli delle nostre collazioni, riportiamo, prima di procedere con il nostro discorso, una tabella che contiene 16 manoscritti che erano compresi fra i 66 testimoni studiati da Rouillard, e che abbiamo anche noi potuto collazionare per le Omelie sul Salmo 45 e sul Salmo 59.

Codice	**Datazione**	**Gruppo Rouillard**	**Famiglia Rouillard**	**Nostra sigla**
Paris. gr. 487	10	A	A	Ω
Patm. 29	9ex-10in	E	E1	H
Paris. gr. 480	10in	E	E1	U
Ven. Marc 54	10ex	E	E2	I
Lyon 51	11	E	E2	N
Med. Laur. 9	12	E	E2	K
Chisian. 47	**9ex-10in**	**D**	**D2**	**A**
Coislin. 48	**10**	**D**	**D2**	**G**
Paris. gr. 498	**10med**	**D**	**D2**	**Φ**

[47] Rouillard 1961.

Paris. gr. 476	**10s**	**D**	**D2**	**Θ**
Med. Laur. 8	**11**	**D**	**D7**	**B**
Coislin. 230	**11**	**D**	**D7**	**W**
Coislin. 49	**10**	**D**	**D7**	**F**
Vat. gr. 413	**9**	**D**	**D7**	**C**
Vat. gr. 2053	9ex-10in	Z		D
Paris. gr. 497	a. 966	Z		Σ

Come si può notare, tra i manoscritti da noi collazionati non vi è nessun rappresentante di quello che Rouillard denominava il gruppo G[48].

All'interno di questi cinque gruppi, Rouillard attribuiva un «carattere particolarmente arcaico»[49] al gruppo D, giustificando la sua affermazione con il confronto tra il testo di D e la versione latina di Rufino. Scrive infatti lo studioso francese:

> In PG 273 B4, Basilio cita il testo di Luca 12, 18: καθελῶ μου τὰς ἀποθήκας. In tutti i manoscritti che abbiamo collazionato, ad eccezione di sei manoscritti del gruppo D, le parole καθελῶ μου τὰς ἀποθήκας sono seguite dal loro normale completamento, καὶ μείζονας οἰκοδομήσω. Venendo ora alla versione latina di Rufino (…) vi si legge bene: *destruam horrea mea*, ma vi si cerca invano *et majora aedifcabo*. Sembra dunque che Rufino avesse già sotto gli occhi, una trentina d'anni dopo la morte di Basilio, un antenato diretto del testo D. Dunque, il *corpus* D, particolarmente arcaico, presenta dei reali punti di contatto con il *corpus* (…) di omelie latine che ci ha lasciato Rufino[50].

Altra osservazione di Rouillard da sottolineare è quella che individua una stretta parentela tra il gruppo D e il gruppo Z, basata anch'essa su un raffronto con Rufino:

---

[48] Questo gruppo comprendeva 5 testimoni: Ambros. 810 (XI sec. ex.) Paris. gr. 488 (XII) Marc. 55 (X), Coislin. 50 (XI), Paris. gr. 486 (XII). Sarà poi eliminato in una nuova classificazione, proposta in Rouillard 1967a.

[49] Rouillard 1961, 121. Nostra traduzione dal francese. Il gruppo D di Rouillard corrisponde, grosso modo, a quella "terza branca" della tradizione rappresentata dai tipi *B, Ba, Bc, C, D, E, H, Kl, L ed N* a cui anche Rudberg attribuiva un carattere di particolare arcaicità.

[50] Rouillard 1961, 121. Nostra traduzione dal francese.

> Collazionando l'Omelia *Attende*, siamo rimasti colpiti dal fatto che 3 manoscritti su 37 omettono la dossologia, e terminano l'omelia con le parole ἵνα προσέχῃς θεῷ ἀμήν. Questi tre manoscritti, sono tutti testimoni del gruppo Z. Ora, noi vediamo che Rufino omette anche lui la dossologia e termina l'omelia con le parole *ut possis attendere Deo*[51].

Ciò non significava, secondo Rouillard, che il testo tradito dal gruppo D e/o dal gruppo Z dovesse essere preso *a priori* come il testo più prossimo all'originale basiliano. La conclusione dello studioso era più complessa. La riportiamo integralmente perché rappresenta, a nostro giudizio, un punto di riferimento importante per chi, come noi, si accinga ad approntare un'edizione critica preparatoria di un'omelia appartenente allo stesso *corpus*:

> L'insieme delle nostre collazioni ci invita ad attribuire ai gruppi D e Z la preferenza sui gruppi A, E, G e, più precisamente, ad assegnare al gruppo D la preferenza sul gruppo A. Là dove i manoscritti D leggono τὶς δὲ ἀποστερητής, il gruppo A legge τὶς δέ ἐστιν ὁ ἀποστερητής[52]. Laddove D legge καὶ, A legge καὶ ἤδη[53]. Laddove D usa forme della κοινή (εὕρασθαι, προδεικνύουσα, προσοικείωται) A impiega le forme attiche (εὑρέσθαι, προδεικνῦσα, προσῳκείωται[54]). Laddove D offre una lezione saporosa e originale della Bibbia (διενοιεῖτο καθ᾽ ἑαυτόν; ἄφρων, ἐν ταύτῃ τῇ νυκτὶ τὴν ψυχὴν σου ἀπαιτοῦσιν ἀπὸ σοῦ), A fornisce una lezione comune (διελογίζετο καθ᾽ ἑαυτόν; ἄφρον, ἐν ταύτῃ τῇ νυκτὶ τὴν ψυχὴν σου ἀπαιτοῦσιν ἀπὸ σοῦ [55]). Tuttavia, sarebbe errato disprezzare in tutto e per tutto i gruppi A, E, G, o di pensare che D e Z abbiano il monopolio delle buone lezioni. Per fare solo un esempio, Basilio dice ai ricchi che, se lo desiderano, hanno come granai τὰς οἰκίας τῶν πενήτων, secondo i manoscritti D; τὰς κοιλίας τῶν πενήτων secondo i manoscritti della famiglia A. Veniamo ora al testo di Rufino e vi leggiamo: *pauperum ventres*. Di qui la conseguenza, da noi tratta in modo equivalente a quella dedotta per i gruppi D e Z: questa o quella variante, attestata dalla famiglia A, si leggeva già all'epoca di Basilio, o in ogni caso, meno di trent'anni dopo la sua morte[56].

---

[51] Rouillard 1961, 121-122. Nostra traduzione dal francese.
[52] PG 31, 276 C 12-13.
[53] PG 31, 272 C 6.
[54] PG 31, 268 C 9-10; ibid. 272 C 2; ibid. 273 A9.
[55] PG 31, 261 C 4; ibid. 273 A 14-B 1.
[56] Rouillard 1961, 122-123. Nostra traduzione dal francese.

Si ha in questo passo la prima affermazione della possibilità che la tradizione manoscritta di Basilio si fosse divisa in due rami in un'epoca vicinissima alla morte del vescovo di Cesarea, il che alla fine condurrà Rouillard a ipotizzare che Basilio stesso potesse essere stato all'origine di questa dicotomia, pubblicando una "seconda edizione" riveduta e corretta delle sue omelie[57].
A conclusione di questo studio, Rouillard proponeva delle regole generali per ricavare la lezione originale del testo basiliano. A suo giudizio essa, *in linea di principio*, si ottiene:

1. Dall'accordo dei gruppi A E G Z contro il solo D;
2. Dall'accordo di A E G D contro il solo Z;
3. Dall'accordo di D E Z contro A G;
4. Dall'accordo – ma non forzosamente - di A E G contro D Z[58];

Questo, ribadiva, vale *in linea di principio* perché «le contaminazioni sono molto frequenti»[59].
Nonostante la complessità del quadro della tradizione basiliana, Rouillard rimarrà convinto fino alla fine dei suoi studi che:

> è possibile ritrovare, nella maggior parte dei casi, la lezione dell'archetipo dei differenti gruppi che abbiamo distinto. Ammettiamo, almeno a titolo di ipotesi probabile, che gli archetipi dei gruppi derivino da un manoscritto unico, l'archetipo propriamente detto. A partire dalle lezioni degli archetipi dei gruppi, e mettendo eventualmente a profitto le risorse della critica interna, noi riteniamo che sia possibile ritrovare – anche qui nella maggior parte dei casi, le lezioni dell'archetipo propriamente detto[60].

Nel 1967, sempre con riferimento alla sola omelia *Destruam*, Rouillard riformulava in parte la classificazione in gruppi dei manoscritti, aggiungendo un'ipotesi di ricostruzione di uno *stemma codicum* basata sull'analisi delle 87 varianti maggiori, comuni ad almeno due manoscritti presenti fra i testimoni collazionati - che nel frattempo erano saliti al

[57] Rouillard 1989a. Cfr., tra l'altro, Reynolds-Wilson 1973, 223.
[58] Cfr. Rouillard 1961, 123.
[59] Rouillard 1961, 123. Nostra traduzione dal francese.
[60] Rouillard 1961, 123. Nostra traduzione dal francese.

numero di 66 – e giungeva alle seguenti conclusioni: i manoscritti presentavano varianti tali da poter essere distribuiti in 5 gruppi omogenei, a cui aveva assegnato le sigle A, E, Z, D, M[61]. Come si vede, rispetto alla precedente classificazione del 1961, Rouillard cancella la sigla (e il gruppo) G sostituendola con M[62] e attribuendo a questo nuovo gruppo il Coislin. 230 (il nostro W) precedentemente attribuito al gruppo D. La tradizione manoscritta di quest'omelia, secondo Rouillard, potrebbe essere così rappresentata:

(AEZ) (DM)

(AE) (Z) (D) (M)

A E Z D M

Dunque, secondo Rouillard, per quanto riguarda il testo di *Destruam*, un antenato comune (AEZ) avrebbe dato origine ai manoscritti dei gruppi A E Z, attraverso due intermediari perduti: dal primo (AE) sarebbero derivati i gruppi distinti A ed E, mentre dal secondo (Z) discenderebbe il solo gruppo Z. Un antigrafo (DM) indipendente da (AEZ) avrebbe dato invece origine ai gruppi D ed M anche in questo caso mediante due intermediari perduti: (D) che sarebbe all'origine del gruppo D, ed (M), da cui discenderebbe il gruppo M. Rouillard inoltre non esclude che il manoscritto (Z) intermediario tra (AEZ) e il gruppo Z, sia stato contaminato da un rappresentante del gruppo D.
Rouillard sostiene che la lezione "buona" del testo basiliano si possa ottenere secondo queste regole:

> In generale, l'accordo tra AEZ e D, o l'accordo tra AEZ ed M permette di ritrovare il testo originale. Ugualmente, permette di ritrovare il testo originale l'accordo tra AE e DM, o l'accordo tra Z e DM. In caso di divergenze tra AEZ e DM, la critica interna permette di valutare l'autorità

[61] Rouillard 1967a, 14-15.
[62] Rouillard 1967a, 8. I manoscritti di questo nuovo gruppo sono cinque: Vat. gr. 1211, Reginens. 32, Patm. 18, Coislin. 230, Coislin. 49.

> rispettiva di questi due manoscritti. In linea generale, noi preferiamo il testo AEZ[63].

In sintesi la lezione originale sarebbe individuabile seguendo queste "formule":

1. Accordo dei gruppi A E Z con il solo D;
2. Accordo di A E Z con il solo M;
3. Accordo di A E con D ed M;
4. Accordo del solo Z con D ed M.

Pertanto, in questa nuova interpretazione, il testo tradito dal gruppo D perde un po' di quell'autorevolezza che gli veniva attribuita da Rouillard nel 1961, mentre il gruppo Z non è più strettamente collegato a D e viene piuttosto accostato ai gruppi A ed E.

Ma il punto che più Rouillard sottolinea, è che questo tentativo di ricostruzione della tradizione manoscritta, se condotto su una sola omelia, non funziona automaticamente per le altre. Egli se ne rende conto non appena si mette all'opera per collazionare le altre omelie del gruppo prescelto per il primo volume di *Sources Chrétiennes*. Già nel 1961, scriveva:

> La nostra collazione a sondaggio su alcune omelie contenute nel vol. 31 della *Patrologia Graeca*, ci ha rivelato il nostro accordo con Rudberg nel sostenere che la classificazione fondata sullo studio delle varianti è ben lontana dal coincidere con quella fondata sulla comparazione dei *corpora*. Ancora di più, quel genere di classificazione condotta sulle varianti fatta, per una omelia determinata, non vale necessariamente per le altre omelie. Così, per *Attende, De gratiarum actione, In Julittam*, i rappresentanti dei tipi D ed E sono, per le loro varianti, molto vicini gli uni agli altri. Ma lo stesso non accade per *Destruam* e per *Divites*. Dunque bisogna studiare volta per volta la tradizione manoscritta di ciascuna delle *omelie diverse*[64].

---

[63] Rouillard 1967b, 54.
[64] Rouillard 1961, 116-117. Nostra traduzione dal francese.

E così, dopo il lavoro su *Destruam*, Rouillard passa a considerare *Divites*, di cui propone nel 1966[65] l'analisi della tradizione manoscritta, ripartendo i 72 manoscritti da lui collazionati in soli tre gruppi: A (diviso in famiglie: A1, P1, D11); D (diviso in famiglie: D2, D7, la stessa ripartizione operata per *Destruam*); E (diviso in famiglie E1, E2, D8), sulla base dell'analisi delle 136 varianti maggiori e del supporto confermativo delle varianti minori.
Offriamo anche qui una tabella che riporta, tra i manoscritti collazionati da Rouillard, i soli testimoni utilizzati anche nelle nostre collazioni, e che individua (evidenziate in grassetto) le differenze di classificazione operate dallo studioso francese tra *Destruam* e *Divites*:

Codice	**Datazione**	**Destruam**	**Divites**	**Nostra sigla**
Paris. gr. 487	10	A	A	Ω
Chisian. 47	9ex-10in	D fam D2	D fam D2	A
Coislin. 48	10	D fam D2	D fam D2	G
Paris. gr. 498	10med	D fam D2	D fam D2	Φ
Paris. gr. 476	10s	D fam D2	D fam D2	Θ
Med. Laur. 8	11	D fam D7	D fam D7	B
Coislin. 230	11	D fam D7	D fam D7	W
Coislin. 49	10	D fam D7	D fam D7	F
Vat. gr. 413	9	D fam D7	D fam D7	C
Patm. 29	9ex-10in	E fam E1	E fam E1	H
Paris. gr. 480	10in	E fam E1	E fam E1	U
Ven. Marc 54	10ex	E fam E2	E fam E2	I
Lyon 51	**11**	**E fam E2**	**E fam D8**	**N**
Med. Laur. 9	**12**	**E fam E2**	**E fam D8**	**K**
Vat. gr. 2053	**9ex-10in**	**Z**	**E fam D8**	**D**
Paris. gr. 497	**a. 966**	**Z**	**E fam D8**	**Σ**

Come si può notare dal raffronto tra le due omelie, i gruppi A e D rimangono pressoché immutati, mentre il gruppo Z, che era presente in *Destruam*, in *Divites* è assorbito dalla famiglia D8 del gruppo E. Quanto all'autorità dei differenti gruppi, Rouillard ritiene che il gruppo A riporti un testo che:

[65] Roullard 1966.

> nella sua forma attuale, sembra essere stato rivisto e corretto con cura. Le lezioni di A cercano di introdurre maggiore precisione o maggiore chiarezza: ἐσκόρπισε diventa ἐσκόρπισε γὰρ[66]; οἰκονομικὴν diventa οἰκονομικὴν γὰρ[67]; ὁ πλεονεκτὴς diventa ὁ δὲ πλεονεκτὴς[68], ecc.[69].

Al contrario, per il testo del gruppo D viene confermata la valutazione complessiva di maggiore arcaicità già data a proposito di *Destruam*, e nello stesso tempo si esprime cautela nei riguardi di questa tradizione del testo:

> «Con tutta verosimiglianza, nell'omelia 7 (*Divites*, ndr) come nell'omelia 6 (*Destruam*, ndr), un certo numero di lezioni originali sono state conservate dai manoscritti D, in opposizione ai manoscritti A e ai manoscritti E. Tuttavia, il testo D è spesso scorretto ed erroneo»[70].

Quanto al gruppo E e in particolare alla famiglia E1, di cui fa parte il Paris. Gr. 480 (il nostro U) che fu alla base dell'edizione di Garnier, Rouillard osserva:

> Un certo numero di errori si incontra soltanto nei manoscritti E1. Essi rivelano il lavoro di revisione a cui si è dedicato l'autore del testo E1, e di conseguenza *l'autorevolezza assai bassa che va accordata a questo testo*, quando si trova in opposizione con il testo E2 (…) A differenza di E1, la famiglia E2 è quasi totalmente priva di lezioni proprie. Tra le 136 varianti considerate, una sola si incontra nei manoscritti E2, in opposizione ai manoscritti A, D, E1 (…). Bisogna pertanto concludere che la famiglia E1 costituisce una semplice revisione della famiglia E2? Se si considera la sola omelia 7 (*Divites*, ndr), una simile ipotesi non deve essere scartata senza prenderla in considerazione. Tuttavia, se si tiene conto della tradizione delle altre omelie, e in particolare delle omelie 3 (*Attende*, ndr) e 6 (*Destruam*, ndr), che nei *corpora* D ed E precedono immediatamente l'omelia 7, sembra preferibile considerare E1 ed E2 non come due famiglie subordinate l'una all'altra, ma come due famiglie collaterali, procedenti,

---

[66] PG 31, 284 B 3-4.
[67] PG 31, 293 B 10.
[68] PG 31, 296 C 8.
[69] Rouillard 1966, 97. Nostra traduzione dal francese.
[70] Rouillard 1966, 98. Nostra traduzione dal francese.

E1 ed E2, ciascuna a suo modo, buono o cattivo, da un comune antenato E[71].

Della famiglia E2 Rouillard dice che «i manoscritti E2 seguono da vicino il testo originale, per quel tanto che la critica interna ci permette di ricostruire»[72].

Al termine di questo lavoro, Rouillard trae delle conclusioni di carattere generale, basate anche su collazioni o sondaggi fatti sull'insieme della tradizione delle sette omelie da lui studiate, e che potremmo così riassumere:

1. Nelle omelie 1 (*In Ieiunio homilia prima*[73]), 6 (*Destruam*) e 7 (*Divites*) si presenta spesso l'accordo tra i manoscritti A ed E contro i manoscritti D;
2. Nell'omelia 2 (*In Ieiunio homilia secunda*[74]) si ritrova l'opposizione tra i gruppi D ed E, ma i manoscritti A sono più vicini ai manoscritti D che ai manoscritti E;
3. Infine, nelle omelie 3 (*Attende*), 4 (*De gratiarum actione*) e 5 (*In martyrem Iulittam*) i gruppi D ed E si oppongono al gruppo A[75].

E queste, riassumendo, secondo Rouillard, e tenendo conto di tutte e sette le omelie, sono le regole generali da seguire per ritrovare quella che egli chiama la "lezione buona". Dunque, in linea generale:

1. Bisogna preferire la lezione concorde dei gruppi D-E contro A;
2. Bisogna preferire la lezione concorde dei gruppi A-E contro D;
3. Nel caso che vi sia una lezione concorde dei gruppi A-D contro E, le due lezioni hanno un'autorità pressoché uguale, e bisogna allora procedere con gli strumenti della sola critica interna.

---

[71] Rouillard 1966, 99. Nostra traduzione dal francese.
[72] Rouillard 1966, 99. Nostra traduzione dal francese.
[73] D'ora in poi useremo la forma breve *Iei1.*
[74] D'ora in poi useremo la forma breve *Iei2.*
[75] Rouillard 1966, 99-100.

A questo punto la ricerca di Rouillard prosegue in modo silenzioso e per così dire, "carsico", per quasi vent'anni. Per avere un nuovo contributo pubblico successivo al 1966, bisogna attendere la metà degli anni Ottanta. Nel 1985[76] Rouillard, ora affiancato da un'altra studiosa, la francese Marie-Louise Guillaumin, torna sulla questione del tipo e del gruppo D, stavolta per precisare e rafforzare le ipotesi originarie di Rudberg[77]. La sua ricerca lo conduce in sintesi a individuare in questa parte della tradizione alcuni elementi che ne confermano e avvalorano l'ipotesi di maggiore arcaicità già formulata vent'anni prima, attraverso l'integrazione tra le evidenze emerse dall'analisi delle varianti, e la considerazione della struttura del *corpus* evidenziata da Rudberg nel 1953.
Rouillard, in sostanza, verso la fine dei suoi studi, dopo aver "oscillato" quanto alla sua autorevolezza, propende per identificare e considerare a titolo definitivo il tipo D di Rudberg, e il testo del gruppo D da lui individuato, come la parte più genuina e arcaica della tradizione, relativamente stabile e affidabile, portatrice di uno stadio del testo non emendato e non soggetto a miglioramenti.

Benché vi siano delle differenze tra un manoscritto e l'altro, tratto comune al tipo D è infatti la disposizione delle omelie secondo un ordine singolare e certamente non casuale. In particolare, nel tipo D le *Homiliae in Psalmos* non sono raggruppate assieme, come avviene in altri rami della tradizione, ma distribuite all'interno del *corpus* in questo modo:

- all'inizio della raccolta, che secondo Rudberg comprendeva in origine solo 35 omelie, si trova l'Homilia in Ps. 1;
- ai numeri 5 e 6 si trovavano le omelie sui Salmi 14a e 14b;
- ai numeri 16 e 19 si trova un gruppo di 4 omelie, sui Salmi 59, 61, 114, 115;
- alla fine del *corpus*, ai numeri 32-35, si trovano altre quattro omelie, sui Salmi 28, 29, 32, 33;
- una versione ampliata del *corpus* riporta altre quattro omelie, ai numeri 35-39, quelle sui Salmi 33, 44, 45, 48;

[76] Rouillard-Guillaumin 1984-1985.
[77] Rudberg 1953, 72-78.

Testimoni privilegiati di questa primitiva disposizione sono:

- un antico indice originariamente copiato ai ff. 143v-144r del codice Paris. gr. 476 (il nostro Θ) e successivamente eraso perché non corrispondeva alla disposizione delle omelie copiate nel manoscritto;
- il codice Paris. gr. 498 (il nostro Φ);
- il codice Coislin. 48 (il nostro G);

Benché nessuno di questi codici riporti la forma originaria ricostruita da Rouillard, egli la propone per congettura in questa serie[78]:

1) *in Psalmum 1*
2) In illud, Attende tibi ipsi
3) In illud Lucae, Destruam horrea mea
4) In Divites
5) *in Psalmum 14/a*
6) *in Psalmum 14/b*
7) De Ieiunio homilia secunda
8) De Ieiunio homilia prima
9) In ebriosos
10) De Ira
11) De invidia
12) De gratiarum actione
13) In Martyrem Iulittam
14) In Proverbia
15) De Malo
16) *in Psalmum 59*
17) *in Psalmum 61*
18) *in Psalmum 114*
19) *in Psalmum 115*
20) In quadraginta martyres
21) In Gordium
22) In Lakizis
23) In famem et siccitatem
24) In Christi generationem
25) In baptisma
26) De fide

[78] Rouillard-Guillaumin 1984-1985, 34-35. Cfr. Fedwick 1996, 4.

27) In verbum
28) Littera 46
29) Littera 243
30) Littera 260
31) Ad iuvenes
32) *in Psalmum 7*
33) *in Psalmum 28*
34) *in Psalmum 29*
35) *in Psalmum 32*
36) *in Psalmum 33*
37) *in Psalmum 44*
38) *in Psalmum 45*
39) *in Psalmum 48*

Qual è l'origine e il senso di quest'ordine, in cui le omelie sui Salmi non sono raggruppate tutte assieme, come vorrebbe una logica più semplice e come in effetti saranno portati a fare molti copisti, nell'intento di "sistematizzare" in modo apparentemente più ragionevole la disposizione delle *Homiliae Morales* di Basilio? Diamo la parola a Rouillard, rimandando al testo del suo ultimo articolo, pubblicato poco prima della morte dello studioso:

> In numerosi testimoni, appartenenti al tipo D di Rudberg, le *Homiliae in Psalmos*, invece di essere raggruppate, sono disseminate in diversi punti in mezzo alle *Homiliae diversae*. Noi consideriamo questa disposizione come la più antica, e l'abbiamo riprodotta nella nostra edizione[79]. E pertanto, il nostro primo volume presenterà le omelie del tipo D dal numero 1 al numero 6: all'inizio, l'Homilia in Ps. *1* e il commento al precetto *Attende tibi ipsi*, poi le due omelie sulla ricchezza, infine le due omelie sul Salmo 14. Quest'ordine si spiega senza fatica. In effetti, l'Homilia in Ps. 1, mettendo a confronto, come già faceva il Vangelo, la stretta e la via larga, ci introduce in un modo molto efficace all'insieme della predicazione

[79] Qui in realtà Rouillard sta annunciando "solennemente", a 42 anni di distanza (!) dall'inizio del suo immenso lavoro su Basilio, la prossima pubblicazione di 40 omelie, mostrando così di aver allargato enormemente il progetto originario del 1947, che prevedeva soltanto una scelta di 15 tra le *Homiliae diversae*: decisione da lui presa, come afferma in questo stesso articolo, nel 1979. Nella stessa occasione afferma di essere giunto a collazionare 23 omelie. Questo supporrebbe che lo studioso francese, tra il 1979 e il 1989, potesse aver già collazionato anche alcune delle *Homiliae in Psalmos*, ma non vi è nei suoi interventi pubblici alcun accenno o alcun esempio tratto da queste omelie.

morale di Basilio: si comprende come a questa omelia sia stato dato il posto d'onore, ad aprire la raccolta. Allo stesso modo, la seconda Homilia in Ps. 14, che parla degli usurai, doveva essere accostata alle due omelie sulla ricchezza; tuttavia, le due omelie sul Salmo 14 sono tra loro legate in modo così stretto che non era possibile trascrivere la seconda senza trascrivere anche la prima. Nel nostro secondo volume, noi seguiremo ancora il *corpus* D (da 7 a 15), vale a dire che vi si troveranno solamente alcune *Homiliae diversae*: dopo aver parlato del digiuno, dell'ubriachezza, dell'ira, dell'invidia, del rendimento di grazie, Basilio pronuncerà il panegirico della martire Giuditta, commenterà i primi versetti del libro dei Proverbi, confuterà coloro che considerano Dio autore del male. Ma in quest'ultima omelia, il problema del male non è affrontato se non dopo alcune considerazioni generali sul Salterio. È per questa ragione che molti manoscritti D presentano, ai numeri 16-19, le *Homiliae in Psalmos 59, 61, 114 e 115*. Questi quattro pezzi apriranno il nostro terzo volume, in cui editeremo ancora i panegirici dei *Quaranta martiri* e di *Gordio*, le omelie pronunciate a *Lakizes*, e *In un tempo di fame* (numeri 20-23 del *corpus* D). La connessione tra i *Salmi 114 e 115* con i *Quaranta martiri* e *Gordio,* non è così arbitraria come potrebbe sembrare a prima vista. In effetti, nell'*Homilia in Ps. 114* Basilio parla dei martiri sulla tomba dei quali egli prega; e parimenti, nell'*Homilia in Ps. 115* egli celebra la morte dei martiri, preziosa agli occhi di Dio. Assai vario sarà il nostro quarto volume: fedele al *corpus* D, tale e quale noi lo ricostruiamo, riunirà quattro omelie dogmatiche, *Nascita di Cristo, Battesimo, Fede, Inizio del Vangelo di Giovanni,* e quattro *Homiliae in Psalmos* (*7, 28, 39, 32*). Anche se assente in molti manoscritti D il commento ai Salmi 33, 44, 45, 48, certamente autentico, figurerà all'inizio del nostro quinto volume[80].

Da questa pagina emerge la convinzione ormai radicata che il *corpus* D sia da prescegliere al punto tale che l'ordine stesso delle omelie nell'edizione da lui progettata avrebbe rispecchiato l'ordine di questo *corpus*, a cui Rouillard senza esitazioni riconosce ormai un'autorità da lui stesso definita "eccezionale". A questo proposito, come già aveva fatto anni addietro, egli sottolinea il fatto che «Rufino aveva molto probabilmente a disposizione un manoscritto D»[81]. E in effetti, le prime tre omelie di Basilio da lui tradotte sono proprio quelle sul Salmo 1, *Attende*, e *Destruam*: vale a dire, le prime tre che figurano in testa al *corpus* D.

[80] Rouillard 1989b, 75-76. Nostra traduzione dal francese.
[81] Rouillard 1989b, 76. Nostra traduzione dal francese.

Altro segno di arcaicità attribuito al *corpus* D è il fatto che in esso sono totalmente assenti quelle omelie apocrife che compaiono invece in collezioni posteriori, come le *Homiliae in Psalmos* 28b e 37.

Quanto al testo, Rouillard esprime la stessa certezza che il *corpus* D sia anche portatore del testo migliore. Egli lo fa in un modo più netto che non negli interventi degli anni Sessanta, ma anche in modo molto più laconico. Probabilmente aveva intenzione di chiarificare meglio il suo pensiero, ma non ne ebbe il tempo. La sua scomparsa avvenne quando ormai era prossimo alla "meta" inseguita per più di 40 anni. E il suo enorme lavoro di collazione giace dagli anni Novanta negli archivi dell'istituto di *Sources Chrétiennes*. A detta del professor Jean-Noel Guinot, che lo portò materialmente nella sede di Lione, esso è praticamente inutilizzabile. L'unica persona che avrebbe forse potuto mettere mano a questo ricchissimo materiale, la professoressa Marie-Louise Guillaumin, che negli anni Ottanta era stata stretta collaboratrice di Rouillard, non se la sentì, dopo la morte del benedettino francese, di impegnare le sue energie per dedicarsi a questa impresa.
Dicevamo della laconicità degli ultimi due interventi di Rouillard. Nel 1989, poco prima dell'ultimo articolo sopra citato, in un breve intervento[82] egli arriva a ridefinire i raggruppamenti tra i manoscritti collazionati, fissandoli, per tutte le *Homiliae Morales* nel loro complesso, in numero di 4, e dando ad essi ancora nuove sigle, che non corrispondevano più a quelle delle classificazioni operate negli anni Sessanta prima su *Destruam,* poi su *Divites* e infine sulle prime sette omelie dell'edizione maurina. Rouillard accenna soltanto, come dicevamo, a questi 4 gruppi, da lui siglati con le maiuscole greche Δ, Θ, Σ, Γ, ma non offre a supporto una tabella di corrispondenza tra vecchie e nuove sigle, né fornisce l'elenco dei testimoni appartenenti ai vari gruppi. Aggiunge che il gruppo Δ rimanda a un archetipo Ω1, mentre gli altri tre gruppi risalgono a un archetipo Ω2, e si limita soltanto a sottolineare che i migliori testimoni di W1 sono i manoscritti del tipo D di Rudberg (che corrispondono in generale al suo "vecchio" gruppo D). Secondo Rouillard, il testo portato da Θ, Σ, Γ rivela un lavoro paziente di revisione di un testo molto arcaico, rappresentato dall'archetipo W1, cioè

[82] Rouillard 1989a, 67.

in definitiva dai manoscritti del gruppo Δ e più ancora dall'accordo di Δ con Σ o con Θ, Σ.
Ω2, vale a dire l'archetipo di Θ, Σ, Γ, presenta queste spiccate tendenze:

- corregge le citazioni scritturistiche;
- ricerca la simmetria compositiva;
- elimina le parole superflue;
- introduce, all'occorrenza, un verbo composto e più espressivo rimpiazzando un verbo semplice;

Pertanto, la sua scelta "ultima" era stata quella di accordare la massima preferenza alle lezioni di Δ. Rouillard ne trae questa conclusione:

> Dopo attente discussioni condotte su centinaia di varianti raccolte per ciascuna omelia, tenuto conto delle indicazioni fornite dalla versione latina di Rufino e dalla Catena palestinese, noi consideriamo il testo Ω1 come più sicuro del testo Ω2. Ora, i migliori testimoni della tradizione Ω1, sono i manoscritti D di Rudberg, di cui abbiamo detto che presentavano anche un *corpus* molto arcaico. E così, le due volte che noi abbiamo tentato la comparazione dei *corpora* con lo studio delle varianti, il nostro lavoro ci ha portato a risultati convergenti[83].

Con questo Rouillard non rinuncia a evidenziare il fatto che ogni omelia presenti, nella tradizione del testo, significative divergenze. Nello stesso articolo egli ribadisce ancora una volta quello che aveva sempre affermato in passato:

> Per ognuna delle omelie, bisogna stabilire uno stemma distinto, e, da uno stemma all'altro, le differenze sono spesso notevoli[84].

Tuttavia, come regola generale, egli afferma di voler editare il testo Ω1, segnalando Ω2 in apparato: «Senza essere perfetta, la soluzione prudente a cui ci siamo attenuti presenta un doppio vantaggio: fa intendere un'eco fedele della predicazione di Basilio, e nello stesso tempo apporta un contributo utile alla storia del testo[85]».

---

[83] Rouillard 1989b, 77. Nostra traduzione dal francese.
[84] Rouillard 1989b, 77. Nostra traduzione dal francese.
[85] Rouillard 1989a, 68. Nostra traduzione dal francese.

Altra tesi conclusiva di Rouillard – che tuttavia rimane anche per lui una ipotesi probabile ma non certa - è che questi due archetipi possano essere nati entrambi dalla volontà di Basilio stesso. A sostegno di questa idea egli indica alcuni punti:

- l'autore del testo Ω2 così come lo si può ricostruire, mostra di conoscere alla perfezione lo stile di Basilio;
- all'inizio di un gran numero di omelie, i migliori testimoni di W2 non riportano l'espressione τοῦ αὐτοῦ visibilmente introdotta da un editore differente da Basilio;
- Dalle ricerche di J. Gribomont sulle *Grandi Regole* emerge il fatto che quel testo, soprattutto dal punto di vista letterario, fu rivisto quando Basilio era ancora vivo[86]; questo lavoro di revisione potrebbe essere stato adottato anche nel caso delle *Homiliae Morales*[87];
- L'autorità straordinaria di cui Basilio godeva rende difficile pensare che si sia voluto ritoccare le sue opere dopo la sua morte e senza il suo consenso;

Quale che sia il giudizio su quest'ultima ipotesi, rimane il fatto che Rouillard, al termine di un quarantennale percorso di studi basiliani, dopo aver completato la collazione di 23 omelie, condotta su un numero di testimoni prossimo ai 70, si mostrava convinto che *tutta* la tradizione manoscritta delle *Homiliae Morales* di Basilio si fosse divisa in due rami o durante la vita stessa dell'autore, o poco dopo la sua morte; che un primo ramo, rappresentato dall'archetipo Ω1 - da cui discendono i manoscritti del tipo D di Rudberg e, più in generale, del gruppo da Rouillard denominato D fino al 1967 – rappresenti uno stadio più arcaico e originale del testo; e che l'altro ramo della tradizione, cioè Ω2, fosse nato dall'esigenza di emendare e migliorare dal punto di vista stilistico e della precisione delle citazioni scritturistiche, il testo di Ω1.

---

[86] Gribomont 1953, 324-325.

[87] Scrive a questo proposito Gribomont: «Occorre distinguere, all'epoca stessa dell'autore, la pubblicazione *princeps*, degli eventuali ritocchi, e una pubblicazione definitiva, inserita secondo il bisogno in un corpus, verso la fine della vita dell'autore o poco dopo la sua morte», cit. in Rouillard 1989a, 68.

1.4. Dopo Rouillard: l'opera di Paul J. Fedwick

Come abbiamo visto, il quarantennale lavoro preparatorio di Rouillard non giunse mai a vedere la luce a causa della morte dello studioso, e l'edizione critica delle *Homiliae Morales* di Basilio, commissionatagli nel 1947 da *Sources Chrétiennes*, ancora oggi attende di essere pubblicata.
Sul finire degli anni Ottanta, lo studioso canadese Paul Johnatan Fedwick annunciava l'ambizioso progetto di recensire tutta la tradizione manoscritta relativa alle opere di Basilio, opera che vedeva la luce tra il 1993 e il 2000 sotto il nome di *Bibliotheca Basiliana Universalis*[88].
Nel secondo volume, edito nel 1996, Fedwick descrive nel dettaglio tutti i manoscritti greci fino ad oggi conosciuti contenenti le *Homiliae Morales*, ordinandoli, secondo il criterio alfabetico delle località in cui sono conservati, con la sigla "h" minuscola e il numero d'ordine, da 1 a 215[89].
Nell'introduzione a questa classificazione[90], Fedwick riassumeva in modo molto sintetico lo *status quaestionis* relativo alla tradizione manoscritta delle *Homiliae Morales*; e pur richiamandosi, com'era doveroso, oltre che ai suoi studi, al lavoro di Rudberg e soprattutto a quello di Rouillard, proponeva una sua ripartizione dei codici in 5 famiglie, in un tentativo di sintesi dell'opera dei due studiosi, secondo il seguente schema:

1. **Famiglia e testo "d"**[91]**.** Già con questo "titolo" Fedwick indica, come prospettiva, la necessità di un criterio di classificazione capace di combinare l'aspetto "esterno" dei *corpora*, basato sulla disposizione delle omelie, con quello "interno" derivato dalle collazioni. In quella che Fedwick chiama la famiglia "d" confluiscono sostanzialmente i criteri esterni del tipo D di Rudberg (disposizione delle omelie in tre o quattro gruppi) e quelli interni del gruppo D dell'ultimo Rouillard. Scrive Fedwick a questo proposito:

---

[88] I volumi che direttamente interessano la questione della tradizione manoscritta delle Omelie di Basilio sono il vol I e il vol II/1, pubblicati rispettivamente nel 1993 e nel 1996, e sono quelli che normalmente citiamo in queste pagine.
[89] Fedwick 1996, 11-125.
[90] Fedwick 1996, 1-10.
[91] Fedwick 1996, 3-7.

> Benché non vi sia un criterio esterno per raggruppare i circa 222 (sic!) manoscritti che contengono le omelie di Basilio, **un indizio particolare della forma più arcaica può essere tratto dalla sistemazione o disposizione delle *Homiliae in Psalmos***. I manoscritti elencati da Rudberg nella famiglia "d" presentano una disposizione in cui *Ps1* apre il *corpus* ma non è seguito dalle altre omelie dello stesso tipo. Queste omelie sono invece distribuite in tre o quattro posizioni diverse. (…) È proprio la posizione di queste omelie in un manoscritto a costituire uno dei criteri per il discernimento dello stadio più antico nella formazione di un *corpus* omiletico basiliano. Questo criterio esterno sarebbe di per sé insufficiente se non fosse corroborato da prove interne. **Ma il testo dei mss sopra menzionati è il migliore**[92]. (…) Oggi non esistono mss. in cui si trovi questa disposizione, ma questa ricostruzione è supportata dai migliori mss. del gruppo e quindi può essere accettata come un'ipotesi plausibile[93]. In questa tradizione le *Homiliae in Psalmos* sono distribuite in tre o quattro gruppi. Ad aprire l'intera raccolta è *Ps1*, separata dalle altre omelie sui Salmi da una o tre omelie (normalmente, *Attende, Destruam, Divites*). Nel secondo gruppo, le ultime tre omelie sono di norma seguite da *Ps14a* e *Ps14b*. Il gruppo successivo è costituito dalle ultime 4 omelie (36-39, un blocco), e il quarto da *Ps 7, Ps 28, Ps29, Ps 32, Ps 44, Ps 45, Ps 48*. Come si vedrà dall'analisi dei singoli manoscritti, in quasi ogni *corpus* si incontrano delle eccezioni. Perciò, nello studio delle singole collezioni, non insisterei troppo su quali numeri sono assegnati a particolari *Homiliae in Psalmos* – questo non è molto importante – ma occorre piuttosto verificare se siano o no raggruppate insieme, normalmente all'inizio, come nel *corpus* "u", o se invece siano disperse in blocchi separati, secondo l'ordine sopra descritto[94].

Come si vede, Fedwick si limita qui a presentare una concisa sintesi degli studi precedenti. Più avanti insiste su due argomenti di arcaicità della famiglia "d" che pure non sono nuovi ma che Rudberg e Rouillard avevano sottolineato meno recisamente:

> Un altro indizio della presenza o di traccia di una disposizione primitiva è la posizione della seconda omelia sul digiuno (*Iei 2*) che viene anteposta alla prima (*Iei 1*). Inoltre, l'esclusione in molti casi delle omelie spurie *Ps*

---

[92] Questa affermazione laconica si basa verosimilmente sugli ultimi articoli di Rouillard.

[93] Cfr. Rouillard 1984-85.

[94] Fedwick 1996, 3-5 (passim). Nostra traduzione dall'inglese.

> *28b* e *Ps 37* dalla collezione è un indice della forma più arcaica di un *corpus* omiletico basiliano[95].

Ma l'insistenza di Fedwick sulle caratteristiche esterne dei *corpora* appartenenti a questa famiglia non deve trarre in inganno. Altrove, seppure più brevemente, egli sottolinea che «il criterio esterno non sarebbe decisivo se non fosse per il testo[96]». E più avanti, laddove riporta l'elenco dei 22 manoscritti da lui inclusi nella famiglia "d", ritorna sullo stesso concetto:

> I seguenti 22 manoscritti rispecchiano il criterio non solo delle evidenze esterne (disposizione delle omelie) ma anche quello delle evidenze interne. In altre parole, essi sono strettamente correlati fra loro **soprattutto** dal punto di vista testuale[97].

Infatti, a ben guardare, non tutti i manoscritti da lui indicati come esempi della famiglia "d" riportano una disposizione delle omelie in più blocchi. Ad esempio, il manoscritto da noi designato con la sigla D, cioè il Vat. gr. 2053, classificato da Fedwick con la sigla h85 e da lui stesso accuratamente descritto[98], benché contenga un testo molto prossimo alla famiglia "d" – ciò che risulta comprovato anche dalla nostra collazione dell'Homilia in Ps. 45, che rivela per questo testo una strettissima parentela con il nostro A, il Chisian. 47, ritenuto da Fedwick uno dei tre manoscritti più rappresentativi della famiglia[99] – non presenta alcuna delle caratteristiche "esterne" della famiglia "d": esso riporta le *Homiliae in Psalmos* in un unico blocco; non trascrive la prima omelia sul digiuno (*Iei1*), rendendo impossibile verificare la sua posizione rispetto alla seconda (*Iei2*); copia le due omelie spurie sui Salmi 28b e 37. Lo stesso stesso dicasi per il nostro W (h144[100], Coislin. 230), e per il nostro F (h

---

[95] Fedwick 1996, 5. Nostra traduzione dall'inglese.
[96] Fedwick 1996, 6. Nostra traduzione dall'inglese.
[97] Fedwick 1996, 6. Nostra traduzione dall'inglese.
[98] Fedwick 1996, 52-53.
[99] Fedwick 1996, 7. Gli altri due sono, secondo Fedwick: h59 (Ottob. gr. 80), da noi non collazionato, e h158 (Paris. gr. 498, il nostro Φ)
[100] Fedwick 1996, 83-84. In questo manoscritto *Iei 1* viene prima di *Iei 2* e le Homiliae in Psalmos sono copiate in un blocco unico all'inizio del codice.

142[101], Coislin. 49): per questi testimoni è il solo criterio "interno" della parentela "testuale" ad assegnarli alla famiglia "d"; al contrario, altri manoscritti, come il nostro Φ (h158[102], Paris. gr. 498), il nostro G (h141[103], Coslin. 48) e il nostro B (h90[104], Med. Laur. 8), oltre alle evidenze interne presentano effettivamente la disposizione in quattro blocchi così come descritta dallo studioso canadese.
A conclusione della sua presentazione della famiglia "d", Fedwick ritiene di poter affermare che:

> un esame accurato del testo di questa famiglia indica che h58[105] (il nostro A, *ndr*), h 59[106] e h158[107] (il nostro Φ, *ndr*), sono i manoscritti più rappresentativi del gruppo. Quanto a eccellenza del testo e ordine primitivo, essi sono seguiti da vicino da h90[108] (il nostro B, *ndr*), h132[109] e h107[110]. [111]

2. **Famiglia e testo "e"**[112]. Di questa famiglia, che comprende 20 manoscritti e «contiene un testo che è simile a "d"»[113], Fedwick afferma:

> La principale differenza tra "e" e "d" consiste nella disposizione delle *Homiliae in Psalmos* che in "e" sono divise in tre sezioni: a) *Ps 1,* che come in "d" apre la collezione; b) *Ps 14a,* che è classificata come la terza dedicata ai ricchi (subito dopo *Destruam* e *Divites*); c) tutte le altre, normalmente riunite in un unico blocco. Comunque, i mss. sono solo raramente in accordo l'uno con l'altro. **Più che questo indicatore esterno, è il testo a**

---

[101] Fedwick 1996, 83. Anche qui il codice riporta in un unico blocco le Homiliae in Psalmos, ma pone *Iei 2* prima di *Iei 1*.
[102] Fedwick 1996, 92-93.
[103] Fedwick 1996, 81-82.
[104] Fedwick 1996, 54-55.
[105] Chisian. 47. Cfr. Fedwick 1996, 37-38.
[106] Ottob. 80. Cfr. Fedwick 1996, 38-39.
[107] Paris. gr. 498. Cfr. Fedwick 1996, 92-93.
[108] Med. Laur. 8. Cfr. Fedwick 1996, 54-55.
[109] Bodleian. 191. Cfr. Fedwick 1996, 75-76.
[110] Matritens. 4729. Cfr. Fedwick 1996, 63.
[111] Fedwick 1996, 7.
[112] Fedwick 1996, 7-8.
[113] Fedwick 1996, 7. Nostra traduzione dall'inglese.

fornire indicazioni[114]. Le lezioni di questo gruppo sono solo leggermente inferiori a "d" **e in alcuni casi devono essere preferite**[115]. Nella classificazione di Rudberg del 1953 alcuni di questi manoscritti erano elencati in altre famiglie, sulla base della diversa disposizione delle omelie[116].

3. **Famiglia e testo "m" (miscellaneous)**[117]**.** Formata da 65 manoscritti, in questa famiglia Fedwick ricomprende l'insieme dei testimoni classificati nel 1962 da Rudberg, sulla base della collazione di *Attende*[118], nei gruppi numerati dal 7 al 14 e – sostiene lui - da Rouillard nei gruppi "d" ed "e". Quest'ultima affermazione di Fedwick appare poco comprensibile, dato che la maggior parte dei manoscritti "d" di Rouillard sono classificati nella famiglia "d" anche da Fedwick; e dato che Fedwick, di fatto, non fa che riprodurre in questa famiglia i gruppi già citati di Rudberg, limitandosi a rinumerarli da 1 a 8 anziché da 7 a 14.

4. **Famiglia e testo "u" (uulgata)**[119]**.**
Questa famiglia ricomprende i gruppi 1, 2, 3 e 6 della classificazione di *Attende* operata da Rudberg[120]. Si tratta di un gruppo di 75 manoscritti che riportano un testo "riveduto e corretto" – e dunque lontano dall'originale - dai monaci Studiti nel IX secolo, che ha influenzato anche alcuni manoscritti delle famiglie "d" ed "e". Osserva Fedwick a questo proposito:

---

[114] Quest'osservazione è importante. Infatti, come già abbiamo visto, se ci basassimo sul solo criterio della disposizione del *corpus*, manoscritti come i nostri A (h58, Chisian. 47), Δ (h41, Athos Lav. 116), Θ (h145, Paris. gr. 476), E (h175, Patm. 27) apparterrebbero a buon diritto alla famiglia "e" invece che alla famiglia "d" in cui lo stesso Fedwick li colloca.
[115] Qui Fedwick fa probabilmente riferimento al gruppo E di Rouillard, e in particolare alla famiglia E2, a proposito della quale Rouillard dice: «i manoscritti E2 seguono da vicino il testo originale, per quel tanto che la critica interna ci permette di ricostruire». Cfr. Rouillard 1966, 99.
[116] Fedwick 1996, 7-8. Nostra traduzione dall'inglese.
[117] Fedwick 1996, 8-9.
[118] Cfr. Rudberg 1962, 59-92.
[119] Fedwick 1996, 9-10.
[120] Cfr. Rudberg 1962, 44-53. 58.

Nel IX secolo, durante la Rinascenza Foziana, grazie ai monaci Studiti, una speciale recensione delle opere di Basilio conobbe larga diffusione. A causa della sua ampia circolazione ed influenza, a questa recensione è stato dato il nome di "uulgata". Bisogna puntualizzare che gli Studiti non furono solo autori di una versione "popolare" delle opere di Basilio; si deve a loro anche la realizzazione di altre, più accurate recensioni (vedi i mss. h69[121], h11[122], h141[123] e altri). La recensione Vulgata era piuttosto il prodotto di editori bizantini interessati alla commercializzazione che puntavano più sulla leggibilità che sull'accuratezza dei testi patristici e classici. Tracce della loro influenza possono essere anche individuate in manoscritti dei tipi "d" ed "e", alcuni dei quali sono stati contaminati dal testo della recensione Vulgata[124].

5. **Famiglia e testo "x"**[125]**.** A questa famiglia appartengono manoscritti contenenti *corpora* di minore ampiezza o piuttosto frammentari. Si tratta di 40 testimoni che, per questo motivo, dice Fedwick, «non sono stati accuratamente esaminati[126]».

In sintesi, il merito di Fedwick sta nell'aver compiuto un'opera di enorme interesse proprio perché recensisce nel dettaglio tutta la tradizione manoscritta di Basilio, ma dal punto di vista della tradizione testuale delle *Homiliae Morales* si limita a utilizzare e riorganizzare sinteticamente il lavoro dei suoi predecessori. Fedwick di fatto conferma l'opinione di Rouillard secondo la quale il testo più arcaico e vicino all'originale può essere considerato quello della famiglia "d"; invita a non trascurare la famiglia "e", in alcuni casi portatrice di lezioni prossime all'originale; dà alla famiglia "m" una certa autorevolezza sulla scorta dell'opinione di Rudberg che vede nei gruppi 8 e 11 (per Fedwick: gruppo 2 e gruppo 5) i portatori del testo migliore per *Attende*; e scarta pressoché totalmente le famiglie "u" e "x", la prima perché testimone di una versione riveduta e corretta nel IX secolo, la seconda perché frammentaria.

---

[121] Vat. gr. 415.
[122] Athen. 2070 (il nostro Z).
[123] Coislin. 48 (il nostro G).
[124] Fedwick 1996, 9-10.
[125] Fedwick 1996, 10.
[126] Fedwick 1996, 10. Nostra traduzione dall'inglese.

Nella prospettiva di una possibile edizione critica delle *Homiliae Morales* di Basilio la valutazione di Fedwick può essere efficacemente riassunta da questa citazione:

> Come già abbiamo detto, **la famiglia "d" contiene il testo migliore** ed esso è riconoscibile dalla distribuzione delle *Homiliae in Psalmos* e dalla posizione di *Iei 2* prima di *Iei1*. (…) Comunque, il criterio esterno non sarebbe decisivo se non fosse per il testo. In vista di ciò che è stato detto poco fa a proposito degli scribi che si avvalevano facilmente di più di una fonte per la trascrizione di un testo, **un editore moderno dovrebbe non trascurare di esaminare e collazionare i manoscritti di tutte le altre famiglie**[127].

Tuttavia, stando alle sue stesse osservazioni, per Fedwick le famiglie da considerare sono in realtà da ridursi alle prime tre, vale a dire "d", "e", "m", per un totale di 107 testimoni su 215 (22 per "d"; 20 per "e", 65 per "m").

1.5 L'ultimo decennio. Il progetto di un'edizione critica delle *Homiliae in Psalmos*.

Nel 2001, su sollecitazione del professor Mario Girardi, dell'Università di Bari, il professor Jean-Noel Guinot, allora direttore della collana *Sources Chrétiennes*, promosse la costituzione di un gruppo scelto tra i massimi specialisti di Basilio per preparare l'edizione critica delle sole *Homiliae in Psalmos*; gruppo che ancora sta lavorando e col quale ho iniziato a collaborare nel 2010, allorché la professoressa Carla Noce mi ha proposto di occuparmi, nella mia tesi di dottorato, dell'edizione critica preparatoria dell'*Homilia in Ps. 45*.
Nella prima riunione del gruppo, tenutasi a Roma nel 2001 alla presenza dei professori Carla Lo Cicero ed Elena Cavalcanti (Università di Roma Tre), Jean-Noel Guinot e Mario Girardi, il professor Fedwick propose una selezione di 28 manoscritti sulla cui base avviare il lavoro di collazione, e che abbiamo in parte già indicato nelle precedenti tabelle, ma che riprodurremo tra poco, per dare un quadro sinottico della

[127] Fedwick 1996, 6-7. Nostra traduzione dall'inglese.

classificazione per loro proposta da Rudberg, da Rouillard e da Fedwick. La proposta venne accettata.
Questi manoscritti comprendono rappresentanti delle famiglie "d" "e" ed "m" della classificazione di Fedwick, in obbedienza al principio espresso da Fedwick stesso secondo cui «un editore moderno dovrebbe non trascurare di esaminare e collazionare i manoscritti di tutte le famiglie»[128].
Il criterio di scelta dei manoscritti all'interno delle tre famiglie sopra citate[129], che comprendono in tutto 107 testimoni, fu guidato probabilmente[130] dalla volontà di utilizzare testimoni di comprovata autorevolezza e antichità (è il caso, ad esempio, del Chisian. 47, del Paris. gr. 498, del Med. Laur. 8) già studiati e analizzati da Rudberg e da Rouillard, e aggiungerne per completezza alcuni, soprattutto di area greca, ancora poco conosciuti.
Va tenuto presente che nessuno prima d'ora si era accinto a collazionare e studiare la tradizione manoscritta delle *Homiliae in Psalmos*. I lavori di edizione critica, pubblicati, come nel caso di *Attende* per Rudberg, o rimasti allo stadio preparatorio, come per *Destruam e Divites* nel caso di Rouillard, avevano sempre riguardato le *Homiliae Morales*, benché, com'è ovvio, la loro opera costituisca un punto di riferimento imprescindibile in quanto le *Homiliae in Psalmos* non sono mai state tradite in un *corpus* distinto dalle altre.
Il lavoro, in cui nel tempo si sono coinvolti anche due dottori di ricerca dell'università di Bari, Giovanni Nigro e Ilaria Trabace, e in cui, al posto della professoressa Elena Cavalcanti è subentrata da qualche anno a questa parte la professoressa Carla Noce, è attualmente giunto a questo punto: sono state collazionate le *Homiliae in Psalmos* 1, 7, 14a, 28a, 29, 32, 45, 59, 61, 114, 115. Personalmente, oltre all'*Homilia in Ps. 45*, abbiamo collazionato anche quella sul Salmo 59.
L'unica edizione critica preparatoria attualmente pubblicata è però sotanto quella sul Salmo 29, sotto forma di tesi di dottorato

[128] Fedwick 1996, 7. Nostra traduzione dall'inglese.
[129] Ne restavano escluse, come si è detto, le famiglie "u" ed "x", in quanto meno affidabili.
[130] Diciamo "probabilmente" perché in quella riunione preliminare detto criterio non fu mai esplicitato né successivamente chiarito in interventi pubblici o privati da parte dello stesso Fedwick.

dell'Università di Bari, ad opera della dott.ssa Ilaria Trabace. Periodicamente il gruppo si incontra per discutere i risultati del lavoro e procedere di concerto.
Dell'elenco facevano parte manoscritti successivamente scartati per la difficoltà a ottenerli dalle biblioteche che li custodiscono. Essi sono:

- Athos, Vatopedi 62 (XI sec.);
- Oxford, Bodleian Library: Laud. Gr. 90 (XII sec.);
- Meteora, Monastero *Metamorphoseos* 576 (X sec.);

Il numero dei manoscritti da collazionare era sceso così a 25.
Per noi e per l'*Homilia in Ps. 45* questo numero si abbassava a 23, per l'impossibilità materiale di reperire il codice Athos, *Stauroniketa* 8 (873) e perché un altro manoscritto compreso nell'elenco, il Vat. gr. 413 (il nostro C), non contiene l'omelia da noi studiata.
Tuttavia, all'elenco originario, nel 2010, il gruppo di lavoro ha deciso di aggiungere sei manoscritti parigini compresi tra quelli utilizzati da Garnier per l'edizione del 1721. Tra questi, il Paris. gr. 487 è l'unico ad appartenere alla famiglia "u" (*uulgata*) della classificazione di Fedwick. Essi sono i codici:

- Paris. gr. 476 (X sec.);
- Paris. gr. 480 (X sec. in.);
- Paris. gr. 487 (X sec.);
- Paris. gr. 497 (a. 966);
- Paris. gr. 498 (X sec. med)
- Coislin. 230 (X sec.).

Due di questi manoscritti, il Paris. gr. 497 e il Paris. gr. 498, non contengono l'Homilia in Ps. 45. Pertanto, il numero complessivo di testimoni da noi collazionati per l'Homilia in Ps. 45 è di 27: 23 dell'elenco originario, più 4 codici parigini, mentre per l'Homilia in Ps. 59 abbiamo avuto a disposizione tutti e 30 i manoscritti selezionati.
A conclusione di questo nostro *excursus* e prima da passare a discutere il lavoro di collazione da noi effettuato e le conclusioni che ne abbiamo tratto, riportiamo qui l'elenco completo dei manoscritti da noi studiati,

corredato, come si è detto, dalle classificazioni che ne hanno dato in passato Rudberg, Rouillard e Fedwick:

Nostra Sigla	**Nome Codice**	**"Tipo" Rudberg**	***Attende* Rudberg**	***Destruam* Rouillard**	***Divites* Rouillard**	**Famiglia Fedwick**
C	Vat. gr. 413		11	D fam D7	D fam D7	D
A	**Chisian. 47**	**D**	**9**	**D fam D2**	**D fam D2**	**D**
D	Vat. 2053	M		Z	E fam D8	D
Δ	Athos lav.462	D				D
Θ	**Paris. gr. 476**	**D**	**10**	**D fam D2**	**D fam D2**	**D**
Φ	**Paris. gr. 498**	**F**	**5**	**D fam D2**	**D fam D2**	**D**
Σ	Paris. gr. 497	D	11	Z	E fam D8	M1
E	Patm. 27	D	10			D
S	Geros. 12	M (simil)	10			M4
T	Mosq. 130	Ma	12			M6
H	Patm. 29	E	8	E fam E1	E fam E1	E
W	Coisl. 230	M	6	D fam D7	D fam D7	D
G	Coisl. 48	D	10	D fam D2	D fam D2	D
Γ	Athos lau116	L	8			M8
U	Paris. gr. 480	O	11	E fam E1	E fam E1	E
I	Ven Marc 54	O	14	E fam E1	E fam E1	E
Ω	Paris. gr. 487	O	3	A	A	U
V	Malat. 29	H				M8
X	Vat regin. 18	M (simil)				M8
L	Patm 28	L	14			E
B	Med. Laur. 8	D	11	D fam D7	D fam D7	D
F	Coisl. 49	no	6	D fam D7	D fam D7	D
J	Sin. Gr. 329	no	14			E
M	Ambr. 42	A (simil)	4			M2
N	Lyon 51	M (simil)	5	E fam E2	E fam D8	M1

P	Athen. 236	Ba	8			M2
Y	Ambr. 169					M8
K	Med. Laur. 9	N	14	E fam E2	E fam D8	M1
R	Mosq. 22	M	8			M2
Z	Athen. 2070	K	8			M2

Capitolo 2

ANALISI DELLA TRADIZIONE MANOSCRITTA DELLE OMELIE SUI SALMI 45 E 59

Come si è già detto, la base manoscritta su cui si fonda la nostra collazione procede da una selezione proposta dal professor Fedwick nel 2001 al già citato gruppo di lavoro che progettava l'edizione critica delle *Homiliae in Psalmos* di Basilio. La selezione parte dall'esigenza di privilegiare tre dei cinque raggruppamenti in cui Fedwick suddivideva i testimoni basiliani, vale a dire il gruppo "d", "e" ed "m" (cfr. *supra,* pp. 48-49), con una particolare attenzione ad alcuni manoscritti presenti in biblioteche di area greca e fino ad oggi poco studiati, contraddistinti nella nostra edizione critica da sigle con lettere greche maiuscole. A questa prima selezione si è voluto aggiungere per maggiore completezza un certo numero di codici conservati nella Biblioteca nazionale di Parigi e che furono quasi certamente alla base dell'edizione maurina del 1721 (cfr. *supra*, p. 50).

2.1 Descrizione dei codici utilizzati nell'edizione critica

Elenchiamo in questo paragrafo i codici da noi utilizzati, con la sigla scelta dal gruppo di lavoro per identificarli e tra parentesi la classificazione assegnata ad essi nella *Bibliotheca Basiliana Universalis*[131], perché sia possibile reperirvi la descrizione completa del manoscritto, di cui accenniamo qui solo alcune brevi note caratteristiche. L'ordine con cui riportiamo i manoscritti nelle note critiche è il seguente:

CADΔ ΘΦΣES T HWGΓUIΩVXLBFJMNPYKRZ

Concordato con gli altri membri del gruppo, quest'ordine, scelto dopo aver confrontato un certo numero di collazioni, risponde al criterio di accostare manoscritti che si sono rivelati, in molte omelie, anche se non sempre con la stessa frequenza, tendenti a riportare un testo comune.

---

[131] Cfr. Fedwick 1996.

Un primo gruppo (CADΔ) appare solidale in molte omelie, riporta spesso varianti che si contrappongono al resto della tradizione e potrebbe verosimilmente rappresentare quello stadio del testo che Rouillard identificava nei suoi ultimi interventi con la sigla Ω1 (cfr. *supra* pp. 39-41).
Il secondo gruppo (ΘΦΣES) appare anch'esso solidale nel riportare varianti autonome rispetto al resto della tradizione, sia pure con meno frequenza del primo.
Il manoscritto T figura isolato nella sequenza perché tende a volte a coniugarsi col primo e più spesso con il secondo gruppo, altre volte si uniforma all'ultimo gruppo, il più numeroso.
L'ultimo gruppo (HWGΓUIΩVXLBFJMNPYKRZ) costituito da 20 codici, appare generalmente solidale nel riportare lo stesso testo. Più rare, rispetto agli altri gruppi, le varianti autonome, benché si possano individuare dei sottogruppi piuttosto costanti ma diversi per ciascuna omelia (ad esempio LNK e IXBM nell'*Homilia in Ps. 45*, WBF nell'*Homilia in Ps. 59*).
Qui di seguito, l'elenco dei testimoni da noi utlizzati:

C (h67) Biblioteca Apostolica Vaticana: Vaticano gr. 413, sec. IX.
È il manoscritto più antico tra quelli collazionati e sicuramente un punto di riferimento autorevole per la *constitutio textus*. Non riporta l'Homilia in Ps. 45.

A (h58) Biblioteca Apostolica Vaticana: Chigiano R VIII 56 (gr. 47) s. IX ex-X in.
È uno dei mss. più antichi a disposizione. Nella collazione dell'Homilia in Ps. 45 presenta spesso un testo che concorda con D, e si oppone al resto della tradizione ms. Non altrettanto accade nell'Homilia in Ps. 59. È senza dubbio anch'esso un codice di grande importanza per la *consitutio textus*.

D (h85) Biblioteca Apostolica Vaticana: Vaticano gr. 2053.
Proveniente dall'Italia meridionale, nell'*Homilia in Ps. 45* presenta un alto numero di varianti in concordanza con A e in opposizione al resto della tradizione mss. Non altrettanto nell'*Homilia in Ps. 59*. Nonostante

l'attendibilità che emerge da molte lezioni in comune con A, soprattutto nell'*Homilia in Ps. 45*, D non è affatto esente da fraintendimenti e sviste.

Δ (h41) Athos, Μονὴ μεγίστης Λαύρας Δ 86 (462), sec XII
Reca la firma del monaco Ioannes. Spesso in accordo col gruppo CAD nell'*Homilia in Ps. 59*, in quella sul Salmo 45 non altrettanto.

Θ (h145) Paris, Bibliothèque Nationale de France, Parigino gr. 476, s. 10.
Insieme ad E, S, e spesso anche con W e G nell'*Homilia in Ps. 45*, presenta varianti interessanti. È uno dei codici consultati dai Maurini per l'edizione del 1721.

Φ (h158) Paris, Bibliothèque Nationale de France, Parigino gr. 498, s. 10med.
È un codice che spesso si accorda nelle lezioni al gruppo ΘES, raramente apporta contributi propri. Non contiene l'*Homilia in Ps. 45*.

Σ (h157) Paris, Bibliothèque Nationale de France, Parigino gr. 497, a. 966.
Uno dei codici utilizzati da Garnier per l'edizione del 1721. Frequentemente – ma con minore regolarità – in accordo con il gruppo ΘES. Non contiene l'*Homilia in Ps. 45*.

E (h175) Patmos, Μονὴ τοῦ ῾Αγίου ᾿Ιωάννου τοῦ Θεολόγου 27, a. 1078/1079.
È un manoscritto che presenta evidenti affinità con Θ ed S, tanto da costituire spesso un gruppo ben individuabile all'interno della tradizione.

S (h214) Yerushalayim, Βιβλιοθήκη τοῦ ᾿Ορθοδόξου Καθολικοῦ Πατριαρχείου τοῦ Παναγίου Τάφου, 12, s. 11.
Proveniente dal *metochion* dell'arcangelo Michele, Laura di *agios Saba,* è un testo che spesso offre varianti di un certo interesse, assai spesso in concordanza con Θ ed E, altre volte con W e G, soprattutto nell'*Homilia in Ps. 45*.

T (h121) Moskva, Gosudarstvennyy Istorischeskiy Muzey, Sin. Gr. 17 (Vlad. 130), s. 11/12.
Trascritto al monte Athos, è un codice dal comportamento inusuale, accordandosi a volte con una parte della tradizione che ha come capofila il gruppo di manoscritti CAD, altre volte con altri codici.

H (h177) Patmos, Μονὴ τοῦ ʽΑγίου ʾΙωάννου τοῦ Θεολόγου 29, s. 9ex-10in.
Proveniente probabilmente dall'Italia meridionale. È un codice autorevole, capofila di un gruppo compatto e per lo più omogeneo.

W (h144) Paris, Bibliothèque Nationale de France, Coislin 230, s. 10.
Codex mendosissimus, come lo definisce Garnier, presenta spesso lezioni originali e di un certo interesse, accordandosi nell'*Homilia in Ps. 45* quasi sempre con ΘES e G, in quella sul Salmo 59, assai spesso con B ed F. Altre volte offre varianti frutto di grossolani fraintendimenti.

G (h141) Paris, Bibliothèque Nationale de France, Coislin 49, s. 10.
Composto nel monastero di Stoudion, e trascritto da due mani contemporanee. Nell'*Homilia in Ps. 45* si trova spessissimo in accordo con ΘES W.

Γ (h39) Athos, Μονὴ μεγίστης Λαύρας 116, s. 10.
Appartenente alla Laura di Sant'Atanasio in Palaia Phokaia, vicino Izmir, presenta a volte varianti autonome di un certo interesse.

U (h146) Paris, Bibliothèque Nationale de France, Parigino gr. 480, s. 10in.
È questo il codice principale a cui si affidarono i Maurini per l'edizione del 1721 riprodotta nel Migne. È dunque, oltre all'*editio princeps* voluta da Erasmo, alla base del *textus receptus* delle *Homiliae in Psalmos*, confluito in PG.

I (h198) Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. 54 (coll. 424), s. 10ex.
Appartenuto alla biblioteca del cardinal Bessarione, il codice è stato vergato da due mani contemporanee. Raramente presenta lezioni

interessanti. Spesso si accorda, con varianti autonome rispetto al resto della tradizione, con U e Ω.

Ω (h153) Paris, Bibliothèque Nationale de France, Parigino gr. 487, s. 10.
Spesso in accordo con I e U, è uno dei codici consultati dai Maurini per l'edizione del 1721.

V (h53) Cesena, Biblioteca Malatestiana, Plut. D.XXIX 5, s. 10/11.
Proprietà, fino al 1304 del monastero di Galisio (attuale Turchia) è un codice di scarso interesse per la costituzione del testo.

X (h63) Biblioteca Apostolica Vaticana Reginense, gr. 18, 13 febbraio 1073.
Copiato dal monaco Theodoros, è un codice che raramente apporta elementi interessanti per la *constitutio textus*.

L (h176) Patmos, Μονὴ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου 28, s. 11ex.
Spesso in concordanza con N e talora con K nell'*Homilia in Ps. 45*, il che denota probabile derivazione dei tre manoscritti da un archetipo comune, per il resto è codice che non presenta quasi mai varianti di rilievo.

B (h90) Biblioteca Medicea Laurenziana Plut. IV 8, sec. XI.
Probabilmente eseguito nello Studion di Costantinopoli, è un codice senza dubbio autorevole. Nell'*Homilia in Ps. 45* il suo testo non presenta tuttavia specificità particolari. In quella sul Salmo 59, insieme a C ed A, presenta varianti che trovano conferma nella versione latina di Rufino, e spesso va a concordare con i testi traditi da W ed F.

F (h142) Paris, Bibliothèque Nazionale de France, Coislin 49, sec. XI.
Nell'*Homilia in Ps. 59* si presenta spesso in accordo con W e B, in quella sul Salmo 45 non offre varianti di particolare rilievo.

J (h191) Sinai, Μονὴ τῆς ἁγίας Αἰκατερίνης gr. 329, s. 11.

È di norma un codice che non presenta varianti di rilievo, tranne che in un caso particolare, in cui integra, insieme ad R, nell'Homilia in Ps. 45, un passaggio verosimilmente corrotto (cfr. *infra*, nota critica all'*Homilia in Ps. 45*, 7, 24-30).

M (h115) Milano, Biblioteca Ambrosiana, Q 42 sup. (gr. 674), s. 11in.
Proveniente da Corfù, è codice di scarso interesse per la *constitutio textus*.

N (h106) Lyon, Bibliothèque de la Ville, 121 (51), s. 11.
Probabilmente originario dell'Italia meridionale, spesso in conconrdanza con L e K nell'Homilia in Ps. 45, reca la firma: "Questo lipro sie da mi Acagio ieromonacho".

P (h6) Athinai, Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος 236, s. 11.
Proveniente dal monastero delle Meteore in Tessaglia, raramente apporta varianti di rilievo.

Y (h114) Milano, Biblioteca Ambrosiana, A 169 sup. (gr. 63), s. 11.
Proveniente dalla Tessaglia, è un codice del secondo gruppo. Raramente porta lezioni o varianti di interesse.

K (h91) Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. IV 9, s. 12.
Contiene spesso errori e mostra talora incapacità del copista a capire il testo. A volte in accordo con i soli R e Z, più frequentemente non presenta varianti di rilievo e si uniforma all'ultimo gruppo di codici.

R (h124) Moskva, Gosudarstvennyy Istorischeskiy Muzey, Sin. Gr. 22 (Vlad. 131), s. 12.
Copiato al monte Athos, assai spesso affine a Z, questo codice è l'unico, insieme a J, a riportare un'importante integrazione al testo dell'Homilia in Ps. 45 non presente nel resto della tradizione, di cui alla nota critica all'Omelia, 7, 24-30.

Z (h11) Athinai, Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος 2070, s. 13.
Prodotto del monastero di Stoudion, e appartenuto a diversi proprietari, è un codice le cui lezioni coincidono spesso con quelle di R, tranne che

nel caso dell'integrazione di cui a nota 7, 24-30 dell'*Homilia in Ps. 45*. Spesso appare poco leggibile e di difficile decifrazione.

2.2 Considerazioni preliminari all'illustrazione dell'edizione critica

La prima considerazione da fare in merito a questo lavoro di edizione critica sta nella consapevolezza dell'impossibilità di addivenire a uno *stemma codicum*, sia perché la base manoscritta, sia pure ampia, non può necessariamente essere completa, sia perché il fenomeno della contaminazione nella tradizione di Basilio è molto frequente, ed è probabile che alcuni copisti avessero a disposizione, al momento della trascrizione, più testimoni.
Nella scelta delle varianti, oltre alle osservazioni degli studiosi che ci hanno preceduto, assumono dunque ampia importanza la critica interna e l'analisi dell'*usus scribendi* di Basilio, più che il puro e semplice *consensus codicum*. Nel caso dell'*Homilia in Ps. 59* assume un ruolo centrale la comparazione tra il testo greco e la versione fattane da Rufino di Aquileia a circa trent'anni dalla morte del Cappadoce.
La seconda considerazione è che gli studiosi a noi precedenti, Rudberg e soprattutto Rouillard, nelle loro collazioni, osservavano come, pur considerando concordemente il testo della famiglia poi denominata "d" da Fedwick come "il testo migliore", avvertissero che l'edizione critica non potesse concedere aprioristicamente a questo testo la palma delle lezioni buone. Ogni variante va dunque considerata caso per caso e pesata secondo il contesto e l'*usus scribendi* dell'autore.
La terza considerazione è che i rapporti tra i testimoni, come osservavano del resto già Rudberg e Rouillard, variano da omelia a omelia. Questo è indubbiamente vero anche solo nel confronto tra le due omelie da noi collazionate.
La nostra analisi della tradizione manoscritta delle omelie sui Salmi 45 e 59 si dovrà perciò necessariamente svolgere in due fasi diverse.

2.3 Rapporti tra i manoscritti nell'*Homilia in Ps. 45*

Nell'*Homilia in Ps. 45* si osserva anzitutto una coppia di manoscritti - il Chisian. 47 (il nostro A) e il Vat. Gr. 2053 (il nostro D) - entrambi databili tra la fine del IX secolo e l'inizio del X, che si oppone decisamente al

resto della tradizione, la quale, per il resto, appare invece piuttosto compatta, salvo un caso che discuteremo più avanti.
Nella classificazione di Rudberg il Chisian. 47 (A) veniva attribuito alla famiglia D, gruppo 9[132], mentre il Vat. gr. 2053 (D) non era contemplato nella classificazione né collazionato per l'edizione critica di *Attende*.
Nella classificazione di Rouillard il Chisian. 47 (A) appartiene anch'esso al gruppo D (famiglia D2)[133] mentre il Vat. gr. 2053 (D) viene attribuito al gruppo Z nella collazione di *Destruam*[134], e al gruppo E (famiglia D8) in quella di *Divites*[135]. In entrambi i casi Rouillard considera però questi gruppi strettamente apparentati al gruppo D.
Entrambi i manoscritti appartengono alla famiglia "d" nella classificazione di Fedwick[136] e sono da lui considerati codici di particolare autorevolezza e affidabilità.
Nell'*Homilia in Ps. 45* la divergenza tra tutti i manoscritti da noi collazionati e il testo dei codici A e D è, dicevamo, particolarmente evidente: in 28 casi – su un totale di 178 varianti comuni a due o più manoscritti – il testo di A e D diverge da tutti gli altri. Oltre a queste 28 varianti, A e D presentano ancora 6 varianti in comune tra loro più un solo altro manoscritto, 8 varianti in comune tra loro più altri due manoscritti, per un totale di ben 42 varianti in cui A e D fanno da "capofila".
Infine, questi due manoscritti riportano il maggior numero di varianti isolate rispetto agli altri testimoni: 30 per A e 37 per D, per un totale di 67 varianti isolate su 332. Ciò significa che questi due soli manoscritti presentano insieme il 20 per cento del totale delle lezioni isolate dei 27 manoscritti collazionati, il che fa pensare che derivino non l'uno dall'altro, ma entrambi da fonte comune.
Siamo quindi in presenza di un testo piuttosto divergente dal resto della tradizione, presente per di più in due manoscritti appartenenti a una famiglia su cui gli studiosi accordano generalmente un grado di maggiore arcaicità e affidabilità, e nella nostra analisi siamo partiti dal tentativo di verificare se non si debba ravvisare nel testo contenuto nei

[132] Rudberg 1962, 126.
[133] Rouillard 1961, 118.
[134] Rouillard 1961, 119.
[135] Rouillard 1966, 94.
[136] Fedwick 1996, 3-7.

manoscritti A e D – laddove essi concordano – quello "stadio più arcaico" e non soggetto a miglioramenti ed emendazioni che Rouillard, soprattutto nell'ultima fase dei suoi studi, sosteneva rappresentare un Basilio più genuino, più vicino insomma all'originale[137].
L'analisi di alcune delle varianti sembra possa suggerire a volte questa direzione, ma senza concedere per questo ai manoscritti A e D l'esclusiva delle lezioni buone. Questi codici – e per la verità più spesso D che non A – non sono affatto scevri da sviste e fraintendimenti.
Quel che è certo è che il testo di A/D tende a offrire lezioni più tipiche del greco tardo-antico, laddove le altre presentano la tendenza ad "atticizzare": è il caso di ἐμμέσῳ in luogo di ἐν μέσῳ (5, 3) o di ἁπανταχόθεν al posto πανταχόθεν (5, 11); offre citazioni bibliche non "normalizzate", come accade in 8, 52 dove la maggioranza della tradizione si conforma al testo evangelico che pone πρὸς ἐμαυτόν ἑλκύσω, mentre A/D scrive ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν. Sono, questi, elementi in cui Rouillard avrebbe probabilmente individuato un Basilio più "genuino" e prossimo all'originale[138].
Rimandando alle note critiche il dettaglio sulle singole scelte da noi effettuate, possiamo dire di aver preferito la lezione dei codici A e D contro il resto della tradizione in 8 casi su 28.
Per citare un solo esempio, in 1, 25 abbiamo preferito la lezione τὴν ἐναντίαν κατάκρισιν ("il giudizio opposto" alla beatitudine, vale a dire la dannazione) dei codici A/D a τὴν αἰώνιαν κατάκρισιν del resto della tradizione, combinando insieme il motivo della *lectio difficilior* (ἐναντίαν senza dubbio più insolito del comune αἰώνιαν) con l'*usus scribendi* di Basilio: nella fattispecie, il confronto con un passo dell'Homilia in Ps. 29 (*In Ps.* 29, 1: PG 29, 308): «ὁ μὲν οὖν σπεύδων μετ' ἐπιστήμης ἐπὶ τὴν μακαριότητα ὑψοῖ τὸν Θεόν· ὁ δὲ τὴν ἐναντίαν τρεπόμενος, ὃ μηδὲ θέμις εἰπεῖν, τὸ ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ τὸν Θεὸν ταπεινοῖ» nel quale il Cappadoce contrappone, analogamente, la "beatitudine" al suo "contrario", di cui, aggiunge, non è neppure lecito far parola.
In altri casi la lezione di A/D è senz'altro da rigettare, come in 4, 22, dove A/D pongono accanto al sostantivo κτίσιν ("creazione") l'attributo

[137] cfr. Rouillard 1989a, 1989b.
[138] Cfr. Rouillard 1961, 122-123.

ὀνομαστὴν (nota/conosciuta) sicuramente improprio rispetto a νοητὴν (razionale) più coerente e adatto al contesto.
Le frequenti concordanze di A/D nella nostra omelia sono confortate da altre collazioni eseguite dai membri del gruppo di lavoro, dalle quali risulta che questi due manoscritti confermano la tendenza a distaccarsi dal resto della tradizione, molto spesso insieme col codice Vat. gr. 413 (il nostro C), che però non contiene l'omelia da noi studiata.

In un solo caso, ci siamo trovati di fronte ad un passo (7, 24-30) in cui il testo appare verosimilmente corrotto. Si tratta di una pericope in cui – oltre a frequenti quanto inutili ripetizioni, il *textus receptus* e la gran parte della tradizione manoscritta lasciano in sospeso un periodo che si chiude inaspettatamente con un participio congiunto di valore concessivo senza la sua proposizione principale. Il testo è: «Ὁρᾷς τὸ εἰρηνικὸν Κυρίου τῶν δυνάμεων, ὅτι ἔχων μεθ' ἑαυτοῦ ἀοράτους δυνάμεις;» Questa proposizione proincipale si ritrova aggiunta – potremmo dire inaspettatamente – in due manoscritti (J ed R) che normalmente si adeguano alla tradizione maggioritaria composta dall'ultimo gruppo di 20 codici di cui a pag. 53. Il loro testo dice: «Ὁρᾷς τὸ εἰρηνικὸν Κυρίου τῶν δυνάμεων, ὅτι ἔχων μεθ' ἑαυτοῦ ἀοράτους δυνάμεις, οὐ κέχρηται αὐταῖς πρὸς καθαίρεσιν τῶν ἐχθρῶν;».
Nell'edizione critica, sia pure con un margine di dubbio, e dopo esserci consultati con la professoressa Noce e il professor Girardi, abbiamo deciso di accogliere quest'addizione, per ragioni stilistiche e di critica interna. La discussione completa della questione si trova nella nota critica 7, 24-30 (cfr. *infra*).

2.4 Rapporti tra i manoscritti nell'*Homilia in Ps. 59* e confronto con la traduzione di Rufino

Nel tentativo di verificare se effettivamente le lezioni di A e D potessero rappresentare uno stadio più arcaico del testo, abbiamo deciso di allargare il nostro lavoro alla collazione dell'*Homilia in Ps. 59*, per la quale disponiamo della versione latina di Rufino[139], redatta a circa trent'anni dalla morte del Cappadoce insieme con l'*Homilia in Ps. 1* che

[139] Cfr. Lo Cicero 2008

contemporaneamente al nostro lavoro veniva collazionata dal professor Girardi, e confortati in questo dall'affermazione di Rouillard secondo la quale Rufino basò la sua traduzione su un antenato del testo D, cioè di un gruppo di manoscritti tra i quali egli comprendeva i manoscritti da noi denominati C e A, mentre il nostro codice D veniva da lui classifcato in un gruppo diverso (Z) ma strettamente apparentato ai primi due. Scrive infatti Rouillard:

> Sembra che Rufino avesse già sotto gli occhi, una trentina d'anni dopo la morte di Basilio, un antenato diretto del testo D. Dunque, il *corpus* D, particolarmente arcaico, presenta dei reali punti di contatto con il *corpus* (…) di omelie latine che ci ha lasciato Rufino[140].

Collazionando il testo e mettendo a confronto le varianti con la versione di Rufino, siamo giunti a conclusioni a nostro avviso interessanti, che intendiamo discutere anzitutto introducendo sei casi concreti.

2, 20 καὶ ἐπέλεξεν ἐκ πάντων τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, καὶ παρετάξαντο ἐξ εναντίας Συρίας (textus receptus)
παρετάξαντο: παρετάξατο CA ΦΣ B posuit Ruf

Questo il testo edito da Garnier, citazione di 2Re 10, 9, che si riscontra pressoché uguale in 26 manoscritti sui 30 collazionati. Ma 4 codici, anziché παρετάξαντο – che rappresenta, fra l'altro, la lezione dei LXX, riportano il singolare παρετάξατο. In Rufino abbiamo: «et elegit ex omnibus filiis Israel electos, et *posuit* contra Syriam».

2, 104-105 ἕνα ποιεῖ τοὺς πολλοὺς διὰ τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως (textus receptus)
πίστεως: κλήσεως CDΔ ΦΣ WGXLBFMNK (S supra scribit πιστ-) per vocationem Ruf

Rufino qui traduce: «et per vocationem eam, quae in Christo est, unum populum facit esse de multis». Questo è senza dubbio il caso più interessante, perché non tratto da una citazione biblica. Oltre al fatto che πίστεως appare come *lectio facilior* rispetto a κλήσεως, la testimonianza

[140] Rouillard 1961, p. 121. Nostra traduzione dal francese.

di Rufino, che traduce, *per vocationem*, avvalora una tradizione diffusa, in cui prevalgono i manoscritti del gruppo "d" di Rudberg,

3, 23-24 ἐπὶ δὲ πάντας, ἐφ' οὕς ἐστι τὸ σημεῖον, μὴ ἐγγίσητε (textus receptus)
σημεῖον + ἐπὶ τῶν μετώπων A B in frontibus eorum Ruf

L'addizione ἐπὶ τῶν μετώπων che è propria di soli due testimoni contro tutto il resto della tradizione, è quella che ritroviamo anche in Rufino: «ad omnes autem super quos est signum *in frontibus eorum* non accedatis». Anche qui si tratta di una citazione scritturistica: Ez. 9, 5-6.

3, 28-29 Τὴν τοίνυν ἐξαίρετον διαθήκην καὶ κληρονομίαν τοῦ λαοῦ ταύτην εἰς μερισμὸν ἄξω (textus receptus)
διαθήκην καὶ *om.* CADΔ T WGLBFJMNK

In questo caso, l'omissione delle parole διαθήκην καὶ, propria anche di Rufino, è abbastanza diffusa nella tradizione manoscritta: «hanc praecipuam et velut privatam quandam hereditatem populi in divisionem vocabo».

4, 11-13 Οὐκ εἰσελεύσεται γὰρ Μωαβίτης καὶ Ἀμμανίτης ἕως τρίτης καὶ ἕως δεκάτης γενεᾶς
δεκάτης: τετάρτης AΔ ΦΣ B quartam Ruf δωδεκάτης F

Interessante variante "numerica" all'interno di una citazione biblica: Dt. 23, 3. Anche qui, è la minoranza della tradizione manoscritta a riportare la lezione di Rufino: «Moabitae et Ammnitae non ingredientur Ecclesiam Domini usque ad tertiam et *quartam* progeniem».

5, 1 Δὸς ἡμῖν βοήθειαν ἐκ θλίψεως
δὸς + οὖν CAD ΦΣ WGLBFJNKZ da ergo Ruf

«Da – *ergo*, inquit – nobis auxilium in tribulatione». L'inserzione della particella οὖν, che non appartiene alla citazione di Sal. 59, 13, è abbastanza diffusa nella tradizione manoscritta e presente anche in Rufino.

I manoscritti che più frequentemente coincidono con la versione rufiniana (soprattutto A e B) appartengono tutti alla famiglia D e alla famiglia Z di Rouillard, secondo lo schema già presentato nel capitolo 2[141], che per comodità riproponiamo anche qui:

Manoscritto	Data	*Destruam*	*Divites*	Ns. sigla
Chisian. 47	9ex-10in	D fam D2	D fam D2	A
Coislin. 48	10	D fam D2	D fam D2	G
Paris. gr. 498	10med	D fam D2	D fam D2	Φ
Paris. gr. 476	10s	D fam D2	D fam D2	Θ
Med. Laur. 8	11	D fam D7	D fam D7	B
Coislin. 230	11	D fam D7	D fam D7	W
Coislin. 49	10	D fam D7	D fam D7	F
Vat. gr. 413	9	D fam D7	D fam D7	C

Vat. gr. 2053	**9ex-10in**	**Z**	**E fam D8**	**D**
Paris. gr. 497	**a. 966**	**Z**	**E fam D8**	**Σ**

Emerge così, anche dalla collazione dei manoscritti relativa all'*Homilia in Ps. 59*, l'idea – già di Rouillard - che Rufino abbia avuto davanti agli occhi per quest'omelia un manoscritto della tradizione poi confluita in alcuni testimoni della famiglia "d". D'altra parte, lo stesso Fedwick affermava apertamente che

> «un esame accurato del testo di questa famiglia rivela che **h58 (cioè il nostro A, *ndr*),** h 59 e h158 **sono i mss. più rappresentativi del gruppo**. Quanto a eccellenza del testo e ordine primitivo, essi sono seguiti da vicino da **h90 (il nostro B, *ndr*)**, h132 e h107»[142].

Tuttavia, nell'*Homilia in Ps. 1*, che – come dicevamo - è stata collazionata dal professor Mario Girardi negli stessi mesi in cui lavoravamo alla nostra, emerge un quadro diverso rispetto a quella sul Salmo 59.
Ancora una volta il manoscritto A, spesso in perfetta "solitudine" rispetto al resto della tradizione, presenta lezioni autonome, solo che Rufino, per così dire, nella sua traduzione, tende stavolta a non adottarle. Vediamone alcuni esempi:

[141] Cfr. Rouillard 1961
[142] Fedwick 1996, p. 7. Nostra traduzione dall'inglese

Caso 1: μονιμώτερόν πως ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν ἐνιζάνει (textus receptus)

«Magis residere in mentibus ac memoriae videntur inhaerere». Rufino traduce *in mentibus*, senza aggiungere il possessivo corrispondente ad ἡμῶν, che è omesso solo da A e T. Qui però il passo è tradotto piuttosto liberamente.

Caso 2: ταύτην μοι δοκεῖ τὴν δύναμιν ἔχειν πρὸς τὴν ὅλην τῶν ψαλμῶν κατασκευὴν [καὶ] τὸ βραχὺ τοῦτο προοίμιον (textus receptus)
προοίμιον: ῥῆμα A

«Hanc mihi videtur habere virtutem ad omnem Psalmorum corpus etiam principii huius brevis iste versiculus». Qui, benché Rufino abbia tradotto con una certa libertà l'espressione τὸ βραχὺ τοῦτο προοίμιον, sembra evidente che il sostantivo προοίμιον - che solo in A è sostituito con ῥῆμα - risulti espresso da Rufino all'interno di una sorta di parafrasi in cui è reso con il genitivo "principii".
Tuttavia, colpisce il fatto che qui Rufino abbia tradotto parola per parola l'intera frase, e abbia poi sentito l'esigenza di tradurre non – ad esempio - con "hoc breve principium", ma con una perifrasi che in realtà potrebbe "contenere" sia il termine ῥῆμα (espresso dal latino *versiculus*) che προοίμιον (reso dal genitivo *principii*). Se certamente l'ipotesi più verosimile è che Rufino abbia qui optato per un ampliamento della traduzione latina a partire dalla lezione τὸ βραχὺ τοῦτο προοίμιον, non mi sentirei di escludere un'idea forse azzardata: e cioè che qui Rufino potesse avere le due varianti sotto gli occhi e non abbia addirittura optato per combinare le due versioni, traducendo il ῥῆμα che troviamo nel manoscritto A con "versiculus" e accordandovi in genitivo "principii huius brevis" per tradurre τὸ βραχὺ τοῦτο προοίμιον. Quand'anche le cose non stessero così nel caso specifico, ci conforta però l'idea di Rouillard secondo cui Rufino, pur preferendo le lezioni della famiglia "d" (o anche Ω1, come si esprime nel suo penultimo articolo[143]) mostra di avere sotto gli occhi anche una differente versione del testo[144].

[143] Rouillard 1989a, 65-68
[144] Rouillard 1961, pp. 121-122

Caso 3: διὸ καὶ ὁ κοινὸς τοῦ βίου διορθωτὴς (textus receptus)
τοῦ βίου om. A

«Propter quod et communis *vitae nostrae* eruditor»: qui evidentemente Rufino sceglie una tradizione diversa dal testo di A, che omette il genitivo τοῦ βίου.

Caso 4: ὃς οὐκ ἐπορεύθη ἐν βουλῇ ἀσεβῶν (textus receptus)
ἐν βουλῇ ἀσεβῶν om. A

«Eum qui non abiit in consilio impiorum»: qui evidentemente Rufino sceglie una tradizione diversa da A.

Caso 5: σοφῶς οὖν καὶ ἐντέχνως προσάγων ἡμᾶς εἰς ἀρετὴν (textus receptus)
ἡμᾶς om. CAHOΓ
«Sapienter ergo et satis erudite initium *nobis* aperit ad virtutem»: qui evidentemente Rufino sceglie una tradizione diversa da A.

Caso 6: ὥστε θαύμασον τὴν σοφίαν τοῦ διὰ τῶν εὐμαρεστέρων καὶ εὐλεπτοτέρων ἐνάγοντος ἡμᾶς πρὸς τὴν τελείωσιν (textus receptus)
τῶν εὐμαρεστέρων καὶ om. A

«Admiranda igitur divinae sapientiae ratio quae nos facilioribus initiis ad meliora provocat et ad perfectiora perducit»: interessante traduzione libera, in cui Rufino tende a esprimere il senso di un solo verbo greco sdoppiandolo in due verbi latini, mentre riduce al solo *facilioribus* i due aggettivi sinonimici usati nel testo greco tranne che in A. Qui è da notare la tendenza alla semplificazione presente in A ma non è possibile dire se Rufino abbia sotto gli occhi un antenato del testo di A che contiene un solo aggettivo invece di due o prenda da solo l'iniziativa di semplificare l'espressione.

In sostanza, la nostra impressione è questa: anche nella tradizione manoscritta del Salmo 1 il manoscritto A sembra ancora una volta capofila e portatore di un testo distinto e forse più arcaico e meno curato

rispetto al resto della tradizione manoscritta. A differenza, però, dell'*Homilia in Ps. 59,* Rufino sembra avere un atteggiamento opposto, cioè si distacca chiaramente da questa tradizione, pur considerando che Rufino in questa versione opta per una traduzione piuttosto libera e tende ad ampliare rispetto al testo greco, parafrasando e in generale ricorrendo a perifrasi e a raddoppiamenti di forme verbali, mentre l'*Homilia in Ps. 59*, è resa in modo assai più letterale.

Si può ipotizzare che per questa Omelia egli avrebbe potuto avere sotto gli occhi un testo già emendato, corrispondente all'archetipo che Rouillard chiama Ω2 o addirittura entrambi i testi? Rouillard stesso sembra convinto, proprio sulla base di queste incongruenze rufiniane, che le due tradizioni si fossero già formate prima che Rufino si accingesse alla traduzione di alcune omelie, tanto da ipotizzare la possibilità che lo stesso Basilio potesse essere stato l'autore delle correzioni confluite in Ω2[145].
Ma per chiarire meglio quest'incongruenza occorre fare alcune riflessioni sulla tradizione manoscritta delle *Homiliae in Psalmos* presa nel suo insieme, almeno per ciò che riguarda le Omelie di cui è stata già completata la collazione.

Già Rudberg, Rouillard e Fedwick avevano sottolineato come, relativamente a ciascuna delle *Homiliae diversae*, i rapporti tra i manoscritti non si presentino nello stesso modo. In particolare, in un intervento del 1989, Rouillard sottolineava che

> per ognuna delle omelie, bisogna stabilire uno stemma distinto, e, da uno stemma all'altro, le differenze sono spesso notevoli[146].

Ora, mettendo a confronto la tradizione manoscritta dell'*Homilia in Ps. 45* con quella sul Salmo 59, anche noi ci siamo resi conto di questa evidenza. Anzitutto, nell'*Homilia in Ps. 59* viene meno la stretta relazione tra i manoscritti A e D. In particolare, il manoscritto D qui ha un comportamento quasi per nulla eterogeneo rispetto agli altri testimoni. Molto evidente è invece la presenza di una stretta parentela tra i testi

[145] Cfr. Rouillard 1989a
[146] Rouillard 1989b, p. 77. Nostra traduzione dal francese

riportati dai manoscritti W (Coislin. 230, XI sec.) B (Med. Laur. 8, XI sec.) F (Coislin. 49, X sec.), che frequentemente presentano varianti comuni tra loro ma indipendenti dagli altri testimoni, comportamento che tuttavia si rispecchia anche nelle *Homiliae in Psalmos* 61 e 114, collazionate recentemente dal professor Jean-Noel Guinot. Al contrario, il gruppo WBF nell'*Homilia in Ps. 45* non è mai rappresentato, né tantomeno WF, WB o BF. Presentiamo a questo proposito una tabella riassuntiva:

Gruppi	**Salmo 45**	**Salmo 59**	**Salmo 61**	**Salmo 114**
WBF	0 volte	6 volte	3 volte	2 volte
WB	0 volte	4 volte	2 volte	5 volte
BF	0 volte	3 volte	1 volta	0 volte
WF	0 volte	11 volte	8 volte	6 volte

A questi tre manoscritti a volte si legano, anche se non sistematicamente, C A e Σ.
Tuttavia questo comportamento dei manoscritti nell'*Homilia in Ps. 59* non rappresenta una novità, perché rispecchia da vicino i rapporti tra i testimoni così come vengono descritti da Rouillard nelle sue collazioni sulle Omelie *Divites* e *Destruam.* In effetti, Rouillard collegava strettamente i manoscritti C W B F in entrambe le Omelie, classificandoli nel gruppo D, famiglia D7, mentre assegnava Σ alla famiglia Z – in cui inseriva anche il manoscritto D – apparentando però anch'essa alla famiglia D.

In altre parole, le *Homiliae in Psalmos* 59, 61 e 114, per quanto riguarda il comportamento dei codici, appaiono da un lato apparentate tra loro, e dall'altro alle Omelie *Destruam* e *Divites* collazionate da Rouillard; mentre sono lontane dall'*Homilia in Ps. 45*. In quest'ultima, le relazioni tra i manoscritti sono invece assai vicine all'*Homilia in Ps. 1*, collazionata dal prof. Girardi, e a quella sul Salmo 29, collazionata dalla dott.ssa Ilaria Trabace.

2.5 Un'ipotesi sulla formazione del *corpus* delle Homiliae Morales

È forse possibile spiegare questo fatto se si considera che anche nell'ordine più arcaico in cui erano copiate le *Homiliae Morales*, così come è ricostruito congetturalmente da Rudberg e Rouillard, le *Homiliae in*

Psalmos 59, 61, 114 e 115 (quest'ultima non ancora collazionata) rappresentavano un blocco ben distinto dalle altre, occupando le posizioni 16-17-18-19 dell'elenco, mentre l'*Homilia in Ps. 45* appartiene a un blocco finale di 8 omelie, che costituivano, per così dire, la "coda" del *corpus*.
È forse possibile ipotizzare allora che non le singole omelie – perlomeno quelle sui Salmi - abbiano ciascuno uno stemma diverso, ma che si muovano a blocchi: in sostanza, quelle relative ai Salmi 59, 61, 114, che offrono evidenti affinità nelle collazioni e si presentano isolate dalle altre in un blocco centrale del *corpus* (a questo proposito, se la collazione dell'Homilia in Ps. 115 confermasse la linea delle tre già collazionate, sarebbe una riprova di quanto diciamo e un ulteriore argomento in favore della sua autenticità), seguono una tradizione comune tra loro – e a quanto risulta dagli studi di Rouillard, comune anche a *Destruam* e a *Divites* - ma diversa da quella degli altri blocchi.
Da notare ancora che Rudberg, nella sua collazione di *Attende*, inserisce in quello che egli chiama il "gruppo 10" i manoscritti ΘESG, che si presentano a volte solidali anche nell'*Homilia in Ps. 45*, ma non in quelle sui Salmi 59, 61, 114. Questo significherebbe che la tradizione di *Attende* è apparentata a quella dell'*Homilia in Ps. 45* e non a quella del blocco 59-61-114.

Perché queste differenze? E' forse possibile immaginare che le omelie sui Salmi in origine e per un certo tempo siano state tradite in "quaderni" a blocchi di 4 (blocco 1: 59,61,114,115; blocco 2: 7, 28, 29, 32; blocco 3: 33, 44, 45, 48), fatte salve le omelie sui Salmi 1, 7, e 14 a/14 b, e che solo successivamente sarebbero confluite nel *corpus* delle Homiliae Morales? O che almeno le ultime 8 Omelie, in coda al *corpus*, abbiano seguito una loro strada per un certo tempo e siano successivamente entrate a far parte del *corpus* e per questo messe in coda all'elenco originario?
Per rispondere a questa domanda e per verificare più in generale la nostra ipotesi, occorrerebbe completare lo studio della tradizione manoscritta del blocco 2 (7, 28, 29, 32) e del blocco 3 (33, 44, 45, 48) e vedere se effettivamente, anche in questo caso, le collazioni sono "solidali tra loro" in modo simile a quanto già osservato nel blocco 1. Ma è un'ipotesi di lavoro plausibile, riteniamo, verificare se i tre blocchi, a gruppi di quattro omelie ciascuno (o i blocchi 2 e 3 insieme), seguano

ciascuno una tradizione "solidale" mentre le Omelie che appaiono isolate nell'originario assetto del *corpus*, cioè quella sul Salmo 1 e le due sul Salmo 14, possano avere una tradizione effettivamente distinta dalle altre. Se l'ipotesi fosse dimostrata potrebbe anche, forse, spiegare perché Rufino nella sua versione latina dell'Homilia in Ps. 1 segua una tradizione testuale diversa da quella che utilizza per l'*Homilia in Ps. 59*.

Quale che sia la soluzione a questi problemi, essa troverà risposte più certe soltanto quando il gruppo di lavoro avrà concluso la collazione di tutte le *Homiliae in Psalmos*, nella speranza di poterle finalmente pubblicare in edizione critica, per i tipi di *Sources Chrétiennes*, tra il 2013 e il 2015. A questo progetto siamo onorati di aver potuto contirbuire con il presente lavoro preparatorio.

Edizione critica dell'Homilia in Ps. 45

CONSPECTUS SIGLORUM

A Biblioteca Apostolica Vaticana, Chigiano R VIII 56 (gr. 47), s. 9ex.-10in.
D Biblioteca Apostolica Vaticana, Vaticano gr. 2053, s. 9ex-10in.
Δ Athos, Μονὴ μεγίστης Λαύρας Δ 86 (462), s. 12.

Θ Paris, Bibliothèque Nationale de France, Parigino gr. 476, s. 10.
E Patmos, Μονὴ τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου 27, a. 1078/1079.
S Yerushalayim, Βιβλιοθήκη τοῦ Ὀρθοδόξου Καθολικοῦ Πατριαρχείου τοῦ Παναγίου Τάφου, 12, s. 11.

T Moskva, Gosudarstvennyy Istorischeskiy Muzey, Sin. Gr. 17 (Vlad. 130), s. 11/12.

H Patmos, Μονὴ τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου 29, s. 9ex-10in.
W Paris, Bibliothèque Nationale de France, Coislin 230, s. 10.
G Paris, Bibliothèque Nationale de France, Coislin 49, s. 10.
Γ Athos, Μονὴ μεγίστης Λαύρας 116, s. 10.
U Paris, Bibliothèque Nationale de France, Parigino gr. 480, s. 10in.
I Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. 54 (coll. 424), s. 10ex.
Ω Paris, Bibliothèque Nationale de France, Parigino gr. 487, s. 10.
V Cesena, Biblioteca Malatestiana, Plut. D.XXIX 5, s. 10/11.
X Biblioteca Apostolica Vaticana Reginense, gr. 18, 13 febbraio 1073.
L Patmos, Μονὴ τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου 28, s. 11ex.
B Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. IV 8, s. 11.
F Paris, Bibliothèque Nationale de France, Coislin 49, s. 11.
J Sinai, Μονὴ τῆς Ἁγίας Αἰκατερίνης gr. 329, s. 11.
M Milano, Biblioteca Ambrosiana, Q 42 sup. (gr. 674), s. 11in.
N Lyon, Bibliothèque de la Ville, 121 (51), s. 11.
P Athinai, Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος 236, s. 11.
Y Milano, Biblioteca Ambrosiana, A 169 sup. (gr. 63), s. 11.
K Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. IV 9, s. 12.
R Moskva, Gosudarstvennyy Istorischeskiy Muzey, Sin. Gr. 22 (Vlad. 131), s. 12.
Z Athinai, Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος 2070, s. 13.

ΕΙΣ ΤΟΝ ΜΕ' ΨΑΛΜΟΝ·

Εἰς τὸ τέλος ὑπὲρ τῶν υἱῶν Κορέ·
ὑπὲρ τῶν κρυφίων ψαλμός.

·**Tit.** εἰς τὸ τέλος ὑπὲρ τῶν υἱῶν Κορέ· ὑπὲρ τῶν κρυφίων ψαλμός om. E εἰς τὸν με᾽ ψαλμόν om. J ψαλμός om. ὑπὲρ τῶν κρυφίων ψαλμός om. Z ψαλμόν + ἡ ἐπιγραφὴ A + τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν βασιλείου ὁμιλία εἰς τὸν με᾽ ψαλμόν E + τοῦ αὐτοῦ W + τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν βασιλείου ἀρχιεπισκόπου καισσαρείας καππαδοκίας ἑρμηνεία εἰς τὸν με᾽ ψαλμόν L + τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία εἰς τὸν KZ ψαλμός + τοῦ δαβίδ F

1. Προφητείαν μοι δοκεῖ περιέχειν ὁ ψαλμὸς περὶ τῶν κατὰ τὸ[147] τέλος. Ὅπερ τέλος καὶ ὁ Παῦλος[148] εἰδὼς, φησίν· *Εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδῷ[149] τὴν βασιλείαν τῷ Θεῷ καὶ Πατρί[150].*[α] Ἡ ἐπειδὴ αἱ πράξεις ἡμῶν ἀπάγουσιν ἡμᾶς πρὸς τὸ τέλος, ἑκάστη[151] τὸ οἰκεῖον[152] ἑαυτῇ[153], ἡ μὲν ἀγαθὴ πρὸς τὴν[154] μακαριότητα, ἡ δὲ φαύλη πρὸς τὴν ἐναντίαν[155] κατάκρισιν· αἱ δὲ παρὰ τοῦ Πνεύματος ἐν τῷ ψαλμῷ τούτῳ περιεχόμεναι[156] συμβουλαὶ[157] πρὸς τὸ ἀγαθὸν τέλος ἀπάγουσι τοὺς[158] πειθομένους· τούτου ἕνεκεν ἐπιγέγραπται *εἰς τὸ τέλος*· ὡς τῆς ἀναφορᾶς τῶν διδαγμάτων[159] ἐπὶ τὸ μακάριον τέλος τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς ὑπαρχούσης.

Ὑπὲρ τῶν υἱῶν Κορέ[β]. Τοῖς δὲ[160] υἱοῖς Κορὲ καὶ οὗτος εἴρηται ὁ ψαλμὸς, οὓς οὐ[161] διαιρεῖ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον,

---

[147] τὸ om. D
[148] παῦλος: ἀπόστολος A
[149] παραδιδῷ: παραδῷ ΘES T GΓ IΩXBFJMNPRZ
[150] τῷ πατρί καὶ θεῷ ~ P
[α] 1 Cor 15, 24
[151] ἑκάστη + πρὸς ΘES WGUVFPYZ
[152] τὸ οἰκεῖον ἑκάστη ~ A
[153] ἑαυτῇ: ἑαυτῆς T
[154] τὴν om. D
[155] ἐναντίαν: αἰώνιαν Δ ΘES T HWGΓIΩVXLBFJMNPYKRZ αἰώνιον K
[156] περιεχόμεναι: παραδιδόμεναι Δ ΘES T HWGΓUIΩVXLBFJMNPYKRZ
[157] συμβουλαὶ: συμβουλίαι D
[158] τοὺς + τῷ ἀγαθῷ AD LN
[159] διδαγμάτων: δογμάτων H
[β] Sal 45, 1
[160] δὲ om. F
[161] οὐ om. Ω

διότι ὥσπερ μιᾷ ψυχῇ καὶ μιᾷ φωνῇ μετὰ πάσης τῆς πρὸς ἀλλήλους συμφωνίας τοὺς προφητικοὺς λόγους προΐεντο[162]· μηδὲν τοῦ ἑτέρου αὐτῶν παρὰ τὸν λοιπὸν[163] προφητεύσαντος, ἀλλ' ἴσου αὐτοῖς τοῦ προφητικοῦ χαρίσματος δωρηθέντος διὰ τὸ ἴσον αὐτῶν τῆς πρὸς ἀλλήλους περὶ[164] τὰ καλὰ διαθέσεως. Ὑπὲρ δὲ[165] τῶν κρυφίων εἴρηται ὁ ψαλμός· τουτέστιν, ὑπὲρ[166] ἀποῤῥήτων, καὶ τῶν ἐν μυστηρίῳ κεκρυμμένων. Γενόμενος[167] δὲ ἐν τοῖς κατὰ μέρος[168] τοῦ ψαλμοῦ, μαθήσῃ τὸ κεκρυμμένον τῶν λόγων[169]· καὶ ὅτι οὐ τοῦ τυχόντος ἐστὶν ἐνιδεῖν[170] τοῖς θείοις μυστηρίοις, ἢ μόνου τοῦ δυναμένου γενέσθαι τῆς ἐπαγγελίας ἐναρμόνιον ὄργανον, ὥστε ἀντὶ ψαλτηρίου κινεῖσθαι αὐτοῦ τὴν ψυχὴν ὑπὸ[171] τοῦ ἐνεργοῦντος αὐτῇ ἁγίου Πνεύματος.

Ὁ Θεὸς ἡμῶν καταφυγὴ καὶ δύναμις, βοηθὸς ἐν θλίψεσι ταῖς εὑρούσαις ἡμᾶς σφόδρα[γ]. Πολλῆς βοηθείας δέεται πᾶς ἄνθρωπος, διὰ τὴν ἐκ φύσεως προσοῦσαν αὐτῷ ἀσθένειαν, πολλῶν αὐτῷ προσπιπτόντων ἀνιαρῶν καὶ ἐπιπόνων. Τὴν οὖν[172] ἐκ πάντων τῶν περιστατικῶν

---

[162] προΐεντο: προσΐεντο IB προΐοντο F

[163] τὸν λοιπὸν: τῶν λοιπῶν DHW τοὺς λοιποὺς Δ T HWΓUWVXFJPYKR

[164] περὶ: εἰς ADΔ T HWΓUΩVXLFJMNPYKR

[165] δὲ om. Γ

[166] ὑπὲρ + τῶν T

[167] γενόμενος: γινόμενος LNK

[168] μέρος + ῥητοῖς Δ ΘES T HWGΓUIΩVXLBFJMNPYKRZ

[169] τῶν λόγων: τοῦ λόγου T

[170] ἐνιδεῖν: ἰδεῖν F

[171] ὑπὸ: ὑπὲρ H

[γ] Sal 45, 2

[172] οὖν: om. Δ ΘES T HWGΓUIΩVXLBFJMNPYKRZ

καταφυγὴν[173] ἐπιζητῶν, ὥσπερ ἐπὶ ἄσυλον φεύγων[174]
35 χωρίον[175], ἢ ἐπί τινα κορυφὴν ὀξεῖαν καρτερῷ[176] τείχει περιειλημμένην καταφεύγων, διὰ τὴν τῶν πολεμίων ἐπιδρομήν· οὕτως[177] ἐπὶ τὸν Θεὸν καταφεύγει, μόνην εἶναι ἡγούμενος[178] ἀνάπαυσιν[179] τὴν ἐν αὐτῷ διαμονήν[180]. Ὅτι μὲν οὖν ἐπὶ τὸν Θεὸν ἡ καταφυγὴ παρὰ
40 πᾶσιν ὡμολόγηται, πολλὴν δὲ πλάνην καὶ σύγχυσιν ὁ ἐχθρὸς ἐνεποίησε περὶ τὴν ἐκλογὴν τοῦ σώζοντος. Ἐπιβουλεύων γὰρ ὡς πολέμιος, πάλιν[181] τοὺς ἐπιβουλευθέντας ἐξαπατᾷ, αὐτῷ προσφεύγειν ὡς φύλακι, ὥστε διπλοῦν αὐτοῖς περιίστασθαι τὸ κακόν· ἢ
45 βιαίως ληφθεῖσιν, ἢ ἐξ ἀπάτης ἀπολομένοις[182]. Διὰ τοῦτο πρὸς δαίμονας καὶ εἴδωλα[183] καταφεύγουσιν[184] οἱ ἄπιστοι τοῦ ὄντως Θεοῦ τὴν γνῶσιν ὑπὸ τῆς παρὰ τοῦ διαβόλου γενομένης[185] αὐτοῖς[186] συγχύσεως[187]

---

[173] καταφυγὴν: καταφυγεῖν H
[174] φεύγων: καταφεύγων L
[175] χωρίον φεύγων ~ K
[176] καρτερῷ: καρτερῶν T
[177] οὕτως + καὶ H
[178] ἡγούμενος εἶναι ~ IXBM
[179] ἀνάπαυσιν ἡγούμενος ~ W
[180] οὕτως ἐπὶ τὸν Θεὸν καταφεύγει, μόνην εἶναι ἡγούμενος ἀνάπαυσιν τὴν ἐν αὐτῷ διαμονήν om. F
[181] πάλιν om. H
[182] ἀπολομένοις: ἀπολομένους A ἀπολλυμένους D ἀπολυμένοις H ἀπολλωμένοις W ἀπολόμενος I ἀπωλλομένοις L ἀπολλομένους Y
[183] καὶ εἴδωλα om. ΘE HWGΓUVFJPYKR
[184] καταφεύγουσιν: προσφεύγουσιν F
[185] γενομένης om. I γενομένοις FNY
[186] αὐτοῖς om. I
[187] συγχύσεως om. H

ἀφαιρεθέντες. Καὶ οἱ ἐπιγινώσκοντες δὲ[188] τὸν Θεὸν περὶ τὴν τῶν πραγμάτων διάκρισιν σφάλλονται, ἀπαιδεύτως τὰς αἰτήσεις τῶν συμφερόντων ποιούμενοι, καὶ αἰτοῦντές[189] τινα ὡς ἀγαθὰ[190], οὐκ ἐπὶ συμφέροντι πολλάκις αὐτῶν[191], καὶ φεύγοντες[192] ἄλλα ὡς πονηρὰ, πολλὴν αὐτοῖς ἐνίοτε τὴν ὠφέλειαν φέροντα. Οἷον, νοσεῖ τις[193]; Φεύγων τὸ ἐκ[194] τῆς νόσου ἐπίπονον, εὔχεται τὴν ὑγίειαν. Ἀπέβαλε[195] χρήματα; Περιώδυνός ἐστι τῇ ζημίᾳ[196]. Ἔστι δὲ πολλάκις καὶ ἡ νόσος[197] ὠφέλιμος, ὅταν παιδαγωγεῖν μέλλῃ τὸν ἁμαρτάνοντα· καὶ ἡ[198] ὑγίεια βλαβερὰ, ὅταν ἐφόδιον γίνηται[199] πρὸς ἁμαρτίαν τῷ ἔχοντι. Οὕτω καὶ χρήματα ἤδη τισὶν ὑπηρεσία πρὸς ἀκολασίαν ἐγένετο[200]· καὶ πενία πολλοὺς ἐσωφρόνισε τῶν ὡρμημένων κακῶς. Μήτε οὖν φύγῃς ἃ[201] μὴ δεῖ, μήτε[202] προσφύγῃς ᾧ[203] μὴ δεῖ[204]. Ἀλλ' ἕν σοι φευκτὸν

---

188 δὲ om. I
189 αἰτοῦντες: αἰτοῦνται A
190 ἀγαθὰ + καὶ F
191 αὐτῶν: αὐτῷ IK αὐτὸ L
192 καὶ φεύγοντες: καταφεύγοντες D
193 τις + καὶ AD LN
194 ἐκ om. ΘS WGL
195 ἀπέβαλε: ἀπέλαβεν D ἐπέβαλε Y
196 τῇ ζημίᾳ om. AD
197 καὶ ἡ νόσος πολλάκις ~ D
198 ἡ om. AD T L
199 γίνηται: γένηται YK
200 ἐγένετο: ἐγίνετο HVFP
201 ἃ: ὡς AD
202 μήτε: μήδε ΘE
203 ᾧ: ὧν G
204 μήτε προσφύγῃς ᾧ μὴ δεῖ om. AD K

ἤτω[205], ἡ ἁμαρτία, καὶ μία καταφυγὴ ἐκ τῶν κακῶν, ὁ
65 Θεός. Μὴ πεποίθατε[206] ἐπ' ἄρχοντας[δ]· μὴ ἐπαίρεσθε ἐπὶ πλούτου ἀδηλότητι[ε]· μὴ φρονεῖτε ἐπὶ δυνάμει σώματος· μὴ τῆς ἀνθρωπίνης δόξης τὸ περιφανὲς διώκετε[207]. Οὐδὲν τούτων σώζει· πάντα πρόσκαιρα, πάντα ἀπατηλά. Μία καταφυγὴ, ὁ Θεός. *Ἐπικατάρατος*
70 *ἄνθρωπος ὁ τὴν ἐλπίδα ἔχων ἐπ᾽ ἄνθρωπον*[ζ], ἢ ἐπί τι[208] τῶν ἀνθρωπίνων.

---

[205] ἤτω: ἔστω T

[206] πεποίθατε: πεποίθετε Δ T ΓΙΩVXLFMYKRZ

[δ] Sal 145, 3

[ε] cfr. 1 Tm 6, 17

[207] διώκετε: διώκεται L

[ζ] Ger 17, 5

[208] ἐπί τι: τινι AD IB ἐπί τὰ H ἐπί τινι F

2. *Ὁ Θεὸς οὖν ἡμῶν καταφυγὴ καὶ δύναμις*[α]. Τῷ δυναμένῳ λέγειν, *Πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί*[209] *με*[β] Χριστῷ, δύναμίς[210] ἐστιν ὁ Θεός. Πολλῶν[211] μὲν[212] οὖν ἐστιν εἰπεῖν, *Ὁ Θεὸς ἡμῶν καταφυγή*[γ],[213] καὶ τὸ, *Κύριε,*
5 *καταφυγὴ ἐγενήθης*[214] *ἡμῖν*[δ]· τὸ[215] δὲ ἀπὸ τῆς αὐτῆς[216] διαθέσεως εἰπεῖν τῷ Προφήτῃ πάνυ ὀλίγων. Ὀλίγοι γὰρ οἱ μὴ[217] τεθαυμακότες[218] τὰ ἀνθρώπινα, ἀλλ'[219] ὅλοι ἠρτημένοι τοῦ Θεοῦ, καὶ αὐτὸν ἀναπνέοντες, καὶ πᾶσαν ἐλπίδα καὶ πεποίθησιν[220] ἔχοντες. Καὶ ἐλέγχει γε[221] ἡμᾶς
10 τὰ πράγματα, ὅταν ἐν ταῖς θλίψεσιν ἐπὶ πάντα μᾶλλον ἢ ἐπὶ[222] τὸν[223] Θεὸν[224] τρέχωμεν. Νοσεῖ τὸ παιδίον; Καὶ σὺ[225] τὸν ἐπαοιδὸν περισκοπεῖς, ἢ τὸν τοὺς[226] περιέργους

[α] Sal 45, 2
[209] ἐνδυναμοῦντι: δυναμοῦντι MP
[β] Fil 4, 13
[210] δύναμις + δὲ D
[211] πολλῶν: πολλὰ D πολὺ N
[212] μὲν om. Γ
[γ] Sal 45, 2
[213] καταφυγή + καὶ δύναμις D K
[214] ἐγενήθης: ἐγεννήθης V
[δ] Sal 89, 1
[215] τὸ: τῷ G
[216] ἀπ᾽αὐτῆς τῆς ~ ΘES WGF
[217] μὴ om. B
[218] τεθαυμακότες + εἰς K
[219] ἀλλ' + ἢ AD
[220] πεποίθησιν + ἐπ᾽ αὐτὸν T
[221] γε om. T
[222] ἐπὶ om. Δ ΘES T HWGΓUVLFNPYK
[223] τὸν om. B
[224] θεὸν om. Y
[225] σὺ: σο ί Y
[226] τοὺς om. T

χαρακτῆρας τοῖς τραχήλοις τῶν ἀναιτίων νηπίων[227] περιτιθέντα[228]· ἢ τόγε[229] τελευταῖον ἐπὶ τὸν ἰατρὸν ἔρχῃ καὶ καταφρονεῖς[230] τοῦ δυναμένου σώζειν καταμελήσας. Κἂν ἐνύπνιόν σε ἐκταράξῃ[231], πρὸς τὸν ὀνειροσκόπον τρέχεις. Κἂν φοβηθῇς ἐχθρὸν, προστάτην ἕνα τῶν ἀνθρώπων περινοεῖς. Καὶ ὅλως ἐφ' ἑκάστης χρείας ἐλέγχῃ, ῥήματι[232] μὲν ὀνομάζων τὸν Θεὸν[233] καταφυγὴν[234], ἔργῳ δὲ τὴν ἐκ τῶν ματαίων καὶ ἀνωφελῶν[235] βοήθειαν ἐπισπώμενος. Ἔστι δὲ τῷ δικαίῳ ἀληθινὴ βοήθεια ὁ Θεός[236]. Ὥσπερ τις στρατηγὸς ὁπλιτικὸν γενναῖον ἐξηρτημένος ἕτοιμος ἀεὶ βοηθεῖν τῷ καταπονουμένῳ μέρει· οὕτως ὁ Θεὸς βοηθὸς ἡμῶν ἐστι, καὶ σύμμαχος παντὶ τῷ στρατευομένῳ κατὰ τῆς μεθοδείας τοῦ διαβόλου, ἀποστέλλων τὰ[237] λειτουργικὰ πνεύματα πρὸς τὴν σωτηρίαν τῶν δεομένων. Εὑρίσκει δὲ ἡ θλίψις πάντα τὸν δίκαιον διὰ τὴν τοῦ βίου ἐπιτήδευσιν. Ὁ γὰρ ἐκκλίνων μὲν τὴν πλατεῖαν καὶ εὐρύχωρον ὁδὸν, ὁδεύων δὲ τὴν στενὴν καὶ τεθλιμμένην[ε], εὑρίσκεται ὑπὸ τῶν θλίψεων. Ἐμψύχως[238]

---

[227] νηπίων: παιδίων P

[228] περιτιθέντα: περιτεθέντα D περιτιθέντας ΘES G

[229] τόγε: τὸ N

[230] καταφρονεῖς: τὰ φάρμακα Δ ΘES T HWGΓUI ΩVXLBFJMNPYKRZ

[231] ἐκταράξῃ: ταράξῃ Z

[232] ῥήματι: ῥήματα N

[233] τὸν θεὸν ὀνομάζων ~ S T GΓUΩXBFJMNPYKRZ

[234] καταφυγὴν ὀνομάζων ~ T

[235] ἀνωφελῶν καὶ ματαίων ~ Δ ΘES T HWGΓUIΩXLBFJMNPYKRZ

[236] θεός + καὶ T

[237] τὰ om. A

[ε] cfr. Mt 7, 13-14

[238] ἐμψύχως: εὐψύχως LBNK

τὸν λόγον ἐσχημάτισεν ὁ Προφήτης εἰπών· *Ἐν θλίψεσι ταῖς εὑρούσαις ἡμᾶς σφόδρα*[ζ]. Ὥσπερ γὰρ[239] ζῶα ἔμψυχα καταλαμβάνουσιν ἡμᾶς[240], ἐργαζόμεναι[241] ὑπομονὴν, καὶ διὰ τῆς ὑπομονῆς δοκιμὴν, καὶ διὰ τῆς δοκιμῆς ἐλπίδα[η]. Ὅθεν καὶ ὁ[242] Ἀπόστολός φησι· *Διὰ πολλῶν θλίψεων δεῖ ἡμᾶς εἰσελθεῖν*[243] *εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ*[244].[θ] καὶ, *Πολλαὶ αἱ*[245] *θλίψεις τῶν δικαίων*[246].[ι]

Ἀλλ' ὁ γενναίως καὶ ἀταράχως τὸν ἐκ τῆς θλίψεως[247] πειρασμὸν ὑπομείνας ἐρεῖ, ὅτι *Ἐν τούτοις πᾶσιν ὑπερνικῶμεν διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς*[κ]. Καὶ τοσοῦτον ἀπέχει[248] ἀπαυδᾷν[249] καὶ ἀποκνεῖν ἐν ταῖς θλίψεσιν, ὅτι καὶ[250] καυχήματος ἀφορμὴν τὸ ὑπερβάλλον τῶν κακῶν ποιεῖται λέγων[251], ὅτι *Οὐ μόνον δὲ, ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι*[252] *ἐν ταῖς θλίψεσι*[λ].

[ζ] Sal 45, 2
[239] γὰρ + τὰ F
[240] ἡμᾶς + αἱ θλίψεις δῆλον ὅτι D
[241] ἐργαζόμεναι: ἐργαζόμενα ΘES WGVNP
[η] cfr. Rm 5, 3-4
[242] ὁ om. F
[243] εἰσελθεῖν om. U
[244] τοῦ θεοῦ: τῶν οὐρανῶν B
[θ] At 14, 22
[245] αἱ om. N
[246] καὶ, πολλαὶ αἱ θλίψεις τῶν δικαίων om. P
[ι] Sal 33, 20
[247] θλίψεως + ὑπομένων A
[κ] Rm 8, 37
[248] ἀπέχει: ἐχειν F
[249] ἀπαυδᾷν: ἁπάντων δ᾽ ἄν D
[250] καὶ om. WY
[251] ποιεῖται λέγων: λέγει A
[252] καυχώμενοι: καυχώμεθα T ΩXLJ

[λ] Rm 5, 3

3. Διὰ τοῦτο *οὐ φοβηθησόμεθα ἐν τῷ ταράσσεσθαι τὴν γῆν, καὶ μετατίθεσθαι ὄρη ἐν καρδίαις θαλασσῶν*[α]. Μέγα ἐπιδείκνυται τὸ στερέωμα τῆς εἰς θεὸν[253] πεποιθήσεως ὁ προφήτης, ὅτι κἂν πάντα ἄνω καὶ κάτω κινεῖται[254], κἂν ἡ γῆ στρέφηται ταρασσομένη, κἂν τὰ ὄρη τὴν οἰκείαν ἕδραν καταλιπόντα[255], πρὸς τὰ μέσα[256] μεθίσταται[257] τῆς θαλάσσης· *Οὐ φοβηθησόμεθα*[β], διὰ τὸ ἔχειν τὸν Θεὸν καταφυγὴν καὶ δύναμιν[258γ] καὶ βοηθὸν *ἐν θλίψεσι ταῖς εὑρούσαις ἡμᾶς σφόδρα*[δ]. Τίνος οὕτως ἀπτόητος ἡ καρδία[259], τίνος οὕτως ἀτάραχοι[260] οἱ[261] λογισμοὶ, ὥστε ἐν τῇ[262] τηλικαύτῃ συγχύσει τετάσθαι τῇ διανοίᾳ πρὸς τὸν[263] Θεὸν, καὶ διὰ τὴν πρὸς αὐτὸν ἐλπίδα, ἐπὶ μηδενὶ τῶν γινομένων ἐκπλήττεσθαι; Ἡμεῖς δὲ ἀνθρώπου ὀργὴν οὐχ ὑπομένομεν· ἢ κυνὸς ἐπιδραμόντος, ἢ ἄλλου τινὸς θηρίου, οὐ[264] πρὸς Θεὸν ἀποβλέπομεν τὸν βοηθὸν

[α] Sal 45, 3

[253] θεὸν: χριστὸν Δ ΘES HWGΓUΩVXLFJMNPYKRZ

[254] κινεῖται: γίνηται Δ ΘES T HWGΓUIΩVXLBFJMNPYKRZ γένηται F γέννηται P

[255] καταλιπόντα: καταλέιποντα Ω

[256] μέσα + μέρη B

[257] μεθίσταται: καθίστανται D

[β] Sal 45, 3

[258] καὶ δύναμιν om. M

[γ] cfr. Sal 45, 2

[δ] Sal 45, 3

[259] τίνος οὕτως ἀπτόητος ἡ καρδία om. D

[260] ἀτάραχοι: ἀτάραχος N

[261] οἱ om. U

[262] τῇ om. AD T HWXJKZ

[263] τὸν om. A

[264] οὐ + γὰρ T ΩX

ἡμῶν[265] ἐν ταῖς[266] θλίψεσιν, ἀλλὰ διαπτοηθέντες[267] πρὸς ἑαυτοὺς ἐπιστρεφόμεθα. *Ἤχησαν καὶ ἐταράχθησαν τὰ ὕδατα αὐτῶν*[ε]. Εἶπε γῆς ταραχὴν[268], καὶ[269] ὀρῶν μετάθεσιν· λέγει καὶ θαλάσσης σάλον καὶ ἀνατροπὴν, μέσον τῶν ὀρέων[270] τοῖς πελάγεσιν ἐμπιπτόντων. *Ἤχησαν καὶ ἐταράχθησαν τὰ ὕδατα αὐτῶν*[ζ].[271] τῶν θαλασσῶν δηλονότι. Ἐπὶ πλέον[272] δὲ ποιεῖται[273] τὴν ἐν τοῖς ὕδασι ταραχὴν αὐτὰ τὰ ὄρη μὴ ἐνιδρυμένα[274] τῇ θαλάσσῃ, ἀλλὰ τῷ οἰκείῳ σάλῳ πολὺν[275] ποιοῦντα[276] τὸν[277] κλόνον τοῖς ὕδασιν. Ὅτε[278] τοίνυν ἡ μὲν γῆ ταράσσεται[279], ὕδατα δὲ[280] θαλασσῶν ἠχήσει[281] καὶ ἀναβρασθήσεται ἐκ βυθῶν, ὄρη δὲ[282] μετατίθεται[283] καὶ

---

[265] ἡμῶν om. Y
[266] ταῖς om X
[267] διαπτοηθέντες: διαποροηθέντες Z
[ε] Sal 45, 4
[268] ταραχὴν: τάραχον IB
[269] καὶ om. K
[270] ὀρέων + ἐν X ὀρῶν IB
[ζ] Sal 45, 4
[271] Εἶπε γῆς ταραχὴν, καὶ ὀρῶν μετάθεσιν· λέγει καὶ θαλάσσης σάλον καὶ ἀνατροπὴν, μέσον τῶν ὀρέων τοῖς πελάγεσιν ἐμπιπτόντων. Ἤχησαν καὶ ἐταράχθησαν τὰ ὕδατα αὐτῶν om. H
[272] πλέον: πλεῖον HN
[273] ποιεῖται: ποιεῖ ADΔ ΘES IVXBFMNKZ
[274] ἐνιδρυμένα + ἐν AD
[275] πολὺν: πολὺ D W
[276] ποιοῦντα: ἐκποιοῦντα B ἐμποιοῦντα Z
[277] τὸν om. N
[278] ὅτε: ὅταν W
[279] ταράσσεται: ταράσσηται W
[280] δὲ om. ΘS GK
[281] ἠχήσει: ἠχήσεται D ἠχήσῃ W
[282] δὲ om. ΘS G

πολὺν[284] ὑπομένει τὸν τάραχον, διὰ τὸ[285] ὑπερβάλλον τῆς δυνάμεως τοῦ Κυρίου· τότε, φησὶν, ἀπτόητος ἡμῶν ἡ καρδία[286] τοῦ[287] ἀσφαλεῖς καὶ βεβαίας ἔχειν ἐπὶ[288] Θεὸν τὰς ἐλπίδας[289]. *Ἐταράχθησαν τὰ ὄρη ἐν τῇ[290] κραταιότητι αὐτοῦ*[η]. Δύνασαι[291] καὶ τροπικῶς ἐκλαβεῖν[292] τὴν διάνοιαν τοῦ ῥητοῦ, ὄρη ὀνομάζων τοὺς μεγαλοφρονοῦντας[293] ἐπὶ τῷ ἑαυτῶν μεγέθει, ἀγνοοῦντας[294] δὲ τὴν τοῦ Θεοῦ[295] κραταιότητα, καὶ ὑπερυψουμένους κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, εἶτα νικωμένους ὑπὸ τῶν μετὰ δυνάμεως καὶ σοφίας πρεσβευόντων τὸν τῆς σοφίας λόγον[296], καὶ μετὰ τὴν συναίσθησιν[297] τῆς ἑαυτῶν πτωχείας[298] φοβουμένους τὸν κύριον, καὶ ὑποταπεινουμένους[299] *τῇ κραταιότητι αὐτοῦ*[θ].

---

[283] μετατίθεται: μετατεθήσεται X μετατίθενται Y
[284] πολὺν + ποιεῖ καὶ F πολλὴν H
[285] διὰ τὸ: τῷ A
[286] ἡ καρδία ἡμῶν ~ D
[287] τοῦ: διὰ τὸ Θ WUΩ
[288] ἐπὶ + τὸν D KZ εἰς A T
[289] τὰς ἐπὶ θεὸν ἐλπίδας ~ D
[290] τῇ om. U
[η] Sal 45, 4
[291] δύνασαι: δύναται K
[292] ἐκλαβεῖν: ἐκβαλεῖν D
[293] μεγα φρονοῦντας: μεγαλοφρονοῦντας AD E T IV
[294] ἀγνοοῦντας: ἀγνοοῦντες W
[295] θεοῦ: ἀγαθοῦ A
[296] πρεσβευόντων τὸν τῆς σοφίας λόγον om. D
[297] συναίσθησιν: αἴσθησιν D
[298] πτωχείας: σοφίας X
[299] τὸν κύριον καὶ ὑποταπεινουμένους om. A ὑποταπεινοῦσθαι L
[θ] Sal 45, 4

Ἢ τάχα καὶ οἱ ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου[ι], καὶ πατέρες τῆς ἀπολλυμένης σοφίας[κ], ὅρη[300] καὶ αὐτοὶ λέγονται, ταρασσόμενοι ἐν τῇ[301] Χριστοῦ κραταιότητι, ἣν ἐν τῷ ἀγῶνι τῷ διὰ[302] τοῦ[303] σταυροῦ πρὸς *τὸν τὸ κράτος*
45 *ἔχοντα τοῦ θανάτου*[λ] ἐπεδείξατο[304].

Ἀπεκδυσάμενος[305] γὰρ, ὥσπερ τις γενναῖος ἀγωνιστὴς, *κατεπάλαισε τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας*[μ], καὶ *ἐδειγμάτισεν*[306] *ἐν*[307] *παῤῥησίᾳ, θριαμβεύσας αὐτοὺς*[ν] ἐν τῷ ξύλῳ.

[ι] cfr. 1 Cor 2, 6. 8
[κ] cfr. 1 Cor 1, 19
[300] ὅρη: ἄρχοντες W
[301] τῇ + τοῦ GFJKRZ
[302] τῷ διὰ om. B
[303] τοῦ om HΓUVFPYZ
[λ] Eb 2, 14
[304] ἐπεδείξατο: ἐπεδείξαντο ES L
[305] ἀπεκδυσάμενος: ἀποδυσάμενος Z
[μ] cfr. Ef 6, 12
[306] ἐδειγμάτισεν: παρεδειγμάτισεν T
[307] ἐν om. H
[ν] Col 2, 15

4. *Τοῦ ποταμοῦ τὰ ὁρμήματα εὐφραίνουσι τὴν πόλιν τοῦ Θεοῦ*[α]. Τὰ μὲν ἁλμυρὰ ὕδατα σφοδρῶς ὑπὸ[308] τῶν πνευμάτων[309] ἐκταρασσόμενα *ἤχησαν καὶ ἐταράχθησαν*[β]· τὰ δὲ τοῦ ποταμοῦ ὁρμήματα ἀψοφητὶ προϊόντα, καὶ ἡσυχῇ τοῖς ἀξίοις τῆς ὑποδοχῆς ἐπιῤῥέοντα, *εὐφραίνουσι τὴν πόλιν τοῦ Θεοῦ*[γ]. Καὶ νῦν ὁ δίκαιος πίνει *τὸ ζῶν ὕδωρ*[δ], καὶ ὕστερον δὲ πίεται[310] ἀφθονώτερον, ἡνίκα ἂν[311] πολιτογραφηθῇ ἐν[312] τῇ πόλει τοῦ Θεοῦ. Ἀλλὰ νῦν μὲν *δι᾽ ἐσόπτρου* καὶ *ἐν αἰνίγματι*[ε] πίνει, διὰ τὴν κατα βραχὺ[313] κατάληψιν τῶν θείων θεωρημάτων· τότε[314] δὲ ὁμοῦ πλημμυροῦντα τὸν ποταμὸν ὑποδέξεται, πᾶσαν δι'[315] εὐφροσύνης ἐπικλύζειν δυνάμενον τὴν πόλιν τοῦ Θεοῦ. Τίς[316] δ' ἂν[317] εἴη[318] ὁ ποταμὸς τοῦ Θεοῦ ἢ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐκ τῆς πίστεως τῶν εἰς Χριστὸν πεπιστευκότων ἐγγινόμενον τοῖς ἀξίοις; *Ὁ γὰρ πιστεύων*, φησὶν, *εἰς ἐμὲ*[319], *ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ*

[α] Sal 45, 5
[308] ὑπὸ: ἀπὸ A
[309] πνευμάτων: πνευματικῶν F
[β] Sal 45, 4
[γ] Sal 45, 5
[δ] cfr. Io. 4, 10
[310] πίεται + καὶ Δ
[311] ἂν om. D T
[312] ἐν om. HBM
[ε] 1 Cor 13, 12
[313] βραχὺ: βραχὺν F
[314] τότε: τὸ N
[315] δι': δὲ NK
[316] τίς: τί A
[317] δ' ἂν: δὲ ἂν E WG
[318] εἴη: ᾖ A Ω
[319] εἰς ἐμὲ φησὶν ~ P

ῥεύσουσι[320].[ζ] καὶ πάλιν· *Ἐάν τις πίῃ*[321] *ἐκ τοῦ ὕδατος οὗ ἐγὼ δίδωμι, γενήσεται ἐν*[322] *αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον*[η]. Οὗτος τοίνυν ὁ ποταμὸς εὐφραίνει πᾶσαν ὁμοῦ τὴν πόλιν τοῦ Θεοῦ, ἤτοι τὴν Ἐκκλησίαν τῶν τὸ[323] πολίτευμα ἐχόντων ἐν οὐρανοῖς[324].[θ] ἢ πᾶσαν τὴν νοητὴν[325] κτίσιν ἀπὸ τῶν ὑπερκοσμίων δυνάμεων[326] μέχρι τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν[327] πόλιν χρὴ νοεῖν εὐφραινομένην ὑπὸ τῆς ἐπιῤῥοῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ὁρίζονται γάρ τινες πόλιν εἶναι σύστημα ἱδρυμένον, κατὰ νόμον διοικούμενον. Ἐφαρμόζει δὲ καὶ τῇ[328] ἄνω Ἱερουσαλὴμ τῇ ἐπουρανίῳ πόλει ὁ ἀποδοθεὶς ὅρος τῆς πόλεως[329]. Σύστημα γὰρ κἀκεῖ *τῶν πρωτοτόκων, τῶν ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς*[ι]· καὶ ἱδρυμένον τοῦτο διὰ τὸ ἀμετακίνητον τῆς διαγωγῆς τῶν ἁγίων, καὶ κατὰ[330] νόμον τὸν οὐράνιον διοικούμενον. Τὴν[331] τοίνυν διάταξιν[332] ἐκείνης τῆς πολιτείας, καὶ πᾶσαν τὴν

---

[320] ῥεύσουσι + ὕδατος ζῶντος A
[ζ] Gv 7, 38
[321] πίῃ: πίνῃ E
[322] ἐν om. D T
[η] cfr. Gv 4, 14
[323] τὸ om. H
[324] οὐρανοῖς: οὐρανῷ ΘES G
[θ] cfr. Fil 3, 20
[325] νοητὴν: ὀνομαστὴν AD IB
[326] δυνάμεων om. B
[327] ψυχῶν om. I
[328] τῇ: τὴν U
[329] πόλεως: πίστεως A
[ι] Eb 12, 23
[330] κατὰ + τὸν A Y
[331] τὴν om. I
[332] διάταξιν: τάξιν Y

διακόσμησιν καταμαθεῖν[333], οὐδεμιᾶς ἐστιν ἀνθρωπίνης φύσεως. Ἐκεῖνα γάρ ἐστιν, *Ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν*[334], *οὔτε*[335] *οὖς*[336] *ἤκουσεν, οὔτε*[337] *ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου*[338] *ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασεν ὁ Θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν*[κ]· πλὴν ὅτι μυριάδες ἀγγέλων ἐκεῖ, καὶ πανήγυρις ἁγίων, καὶ Ἐκκλησία[339] *πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς*[λ]. Περὶ ἐκείνης φησὶν ὁ Δαβίδ· *Δεδοξασμένα ἐλαλήθη περὶ σοῦ ἡ πόλις τοῦ Θεοῦ*[340].[μ] Ἐκείνῃ τῇ πόλει διὰ τοῦ Ἡσαΐου ἐπαγγέλλεται ὁ Θεὸς, ὅτι *Θήσω σε ἀγαλλίαμα αἰώνιον, εὐφροσύνην γενεῶν γενεαῖς*[341]· *καὶ οὐκ ἔσται*[342] *σύντριμμα οὐδὲ ταλαιπωρία ἐν τοῖς ὁρίοις σου· ἀλλὰ*[343] *κληθήσεται*[344] *σωτήριον τὰ τείχη*[345] *σου*[ν]. Ἐπάρας οὖν τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς ψυχῆς, ἀξίως τῶν ἄνω ζήτει[346] τὰ περὶ τῆς πόλεως τοῦ Θεοῦ. Τί δ' ἂν τῆς ἐκεῖ[347] μακαριότητος ἐπάξιόν τις

---

[333] καταμαθεῖν: μαθεῖν H
[334] εἶδεν: οἶδεν F
[335] οὔτε: καὶ T οὐδὲ X
[336] οὔτε οὖς: καὶ οὖς οὐκ Z
[337] οὔτε: καὶ T οὐδὲ ΘS X
[338] ἀνθρώπου + οὐκ E T B
[κ] 1 Cor 2, 9
[339] ἐκκλησία: ἐκκλησιῶν T
[λ] Eb 12, 23
[340] ἡ πόλις τοῦ Θεοῦ om. ΓZ
[μ] Sal 86, 3
[341] γενεαῖς γενεῶν ~ A W
[342] ἔσται: ἐστὶν A ἔστε D
[343] ἀλλὰ + καὶ F
[344] κληθήσεται: κληθήσονται M
[345] τείχη: χείλη X
[ν] Is 60, 18
[346] ζήτει: ζητεῖ WMP
[347] ἐκεῖ: ἐκεῖθεν Ω

ἐννοηθείη, ἣν εὐφραίνει μὲν[348] ὁ ποταμὸς τοῦ Θεοῦ, τεχνίτης δὲ καὶ δημιουργός ἐστιν[349] ὁ Θεός[350]; *Ἡγίασε τὸ σκήνωμα αὐτοῦ ὁ Ὕψιστος*[ξ]. Τάχα τὴν σάρκα λέγει τὴν θεοφόρον, ἁγιασθεῖσαν διὰ[351] τῆς πρὸς τὸν[352] Θεὸν συναφείας. Ὥστε νοήσεις σκήνωμα τοῦ Ὑψίστου τὴν διὰ σαρκὸς ἐπιφάνειαν τοῦ Θεοῦ[353].

[348] μὲν om. B
[349] ἐστιν om. K
[350] ὁ θεός ἐστιν ~ P
[ξ] Sal 45, 5
[351] διὰ ομ. I
[352] τὸν om. Δ T HWΓIΩLMK
[353] τοῦ Θεοῦ: αὐτοῦ ΩX χριστοῦ E (supra scriptum θεοῦ)

5. *Ὁ Θεὸς ἐν μέσῳ αὐτῆς, καὶ οὐ σαλευθήσεται. Βοηθήσει αὐτῇ ὁ Θεὸς, τὸ πρὸς πρωὶ πρωί*[α]. Καὶ ἐπειδὴ ὁ Θεὸς ἐν μέσῳ[354] τῆς πόλεώς[355] ἐστι, τὸ ἀσάλευτον χαριεῖται αὐτῇ[356], τὴν[357] βοήθειαν αὐτῇ παρεχόμενος[358] ἐν ταῖς πρώταις ἀνατολαῖς τοῦ φωτός. Εἴτε οὖν τῇ ἄνω Ἱερουσαλὴμ, εἴτε τῇ κάτω Ἐκκλησίᾳ τὸ τῆς πόλεως ἐφαρμόσει[359] ὄνομα, *Ἡγίασεν* ἐν αὐτῇ[360] *τὸ σκήνωμα αὐτοῦ ὁ Ὕψιστος*[β]. Καὶ διὰ τοῦ σκηνώματος τούτου[361], ᾧ κατεσκήνωσεν[362] ὁ Θεὸς, ἐν μέσῳ[363] αὐτῆς ἐγένετο, χαριζόμενος αὐτῇ τὸ μὴ σαλεύεσθαι. Ἐν μέσῳ δέ[364] ἐστὶ [365] τῆς πόλεως ὁ Θεὸς, ἴσας[366] πανταχόθεν[367] ἐπὶ τὰ πέρατα τοῦ[368] κύκλου τῆς ἑαυτοῦ προνοίας τὰς ἀκτῖνας ἐκπέμπων. Οὕτω γὰρ τὸ δίκαιον τοῦ Θεοῦ διασώζεται, τὸ αὐτὸ μέτρον τῆς ἀγαθότητος διανέμοντος[369] ἅπασι[370].

[α] Sal 45, 6
[354] ἐν μέσῳ: ἐμμέσῳ AD
[355] τῆς πόλεώς: αὐτῆς D
[356] αὐτῇ om. KZ
[357] τὴν om. D
[358] παρεχόμενος αὐτῇ ~ T
[359] ἐφαρμόσει: ὑφαρμόσει M
[360] ἐν αὐτῇ om. AD
[β] Sal 45, 5
[361] τούτου: αὐτοῦ FY
[362] κατεσκήνωσεν: κατεσκεύασεν I
[363] ἐν μέσῳ: ἐμμέσῳ A
[364] δέ + αὐτῆς ΘES WG
[365] ἐστὶ: ἐγένετο AD
[366] ἴσας: ἴσως K
[367] πανταχόθεν: ἁπανταχόθεν AD
[368] τοῦ om. UVP
[369] διανέμοντος: διανέμον (-ων H) τοῖς HNK
[370] ἅπασι: πᾶσιν T

15 *Βοηθήσει αὐτῇ ὁ Θεὸς τὸ πρὸς πρωὶ πρωί*[γ].[371] Τὴν μὲν[372] παρ' ἡμῖν[373] πρωίαν ὁ αἰσθητὸς ἥλιος ποιεῖ, ἐπειδὰν[374] τὸν καθ' ἡμᾶς ὁρίζοντα ὑπερκύψῃ[375]· τὴν δὲ ἐν τῇ ψυχῇ πρωίαν ὁ τῆς δικαιοσύνης Ἥλιος ἀποτελεῖ[376] τῇ ἀνατολῇ τοῦ[377] φωτὸς τοῦ νοητοῦ[378] ποιῶν ἡμέραν ἐν τῷ
20 παραδεξαμένῳ αὐτόν. Ἐν[379] νυκτὶ γάρ ἐσμεν παρὰ τὸν καιρὸν τῆς ἀγνωσίας οἱ ἄνθρωποι. Ἐπειδὰν οὖν[380], ἀναπετάσαντες ἑαυτῶν[381] τὸ[382] ἡγεμονικὸν, ὑποδεξώμεθα τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης, καὶ περιλαμφθῶμεν τῷ φωτὶ τῷ ἀϊδίῳ[383], *Βοηθήσει αὐτῇ ὁ*
25 *Θεὸς τὸ πρὸς πρωὶ πρωί*[δ].[384] Ἐπειδὰν[385] γενώμεθα τέκνα φωτὸς, καὶ ἡ[386] νὺξ μὲν ἡμῖν[387] προκόψῃ, ἡ δὲ[388] ἡμέρα ἐγγίσῃ, τότε ἄξιοι τῆς τοῦ Θεοῦ βοηθείας[389] γινόμεθα[390].

[γ] Sal 45, 6

[371] βοηθήσει αὐτῇ ὁ θεὸς τὸ πρὸς πρωὶ πρωί om. I

[372] μὲν + γάρ AD + οὖν T GVXLJMNPYKRZ

[373] παρ' ἡμῖν: γάρ ἡμῶν H

[374] ἐπειδὰν: ἐπειδὴ F

[375] ὑπερκύψῃ: ὑποκύψῃ I

[376] ἀποτελεῖ: ἀποστελεῖ G

[377] τοῦ + ἀληθὶ W

[378] τοῦ νοητοῦ φωτὸς ~ ΙΩΧΒ

[379] ἐν + τῇ I

[380] οὖν: δὲ F

[381] ἑαυτῶν: αὐτῶν NK

[382] τὸ om. L

[383] ἀϊδίῳ: ἴδίῳ ES G

[δ] Sal 45, 6

[384] τὸ πρὸς πρωὶ πρωί om. ADΔ ΘES T WGΩΙΒ

[385] ἐπειδὰν + δὲ T

[386] ἡ om. H

[387] ἡμῖν om. WY

[388] ἡ δὲ: καὶ Γ

[389] τῆς βοηθείας τοῦ θεοῦ ~ H

Βοηθεῖ[391] οὖν τῇ πόλει ὁ Θεὸς, διὰ τῆς ἰδίας ἀνατολῆς καὶ ἐπιφανείας[392] πρωίαν αὐτῇ ἐμποιῶν. *Ἰδοὺ γὰρ*[393] *ἄνθρωπος*[394], φησὶν, *Ἀνατολὴ ὄνομα αὐτῷ*[ε].[395] Οἷς ἂν[396] οὖν[397] ἐπανατείλῃ τὸ νοητὸν φῶς, λυομένου[398] τοῦ ἐκ τῆς ἀγνοίας καὶ[399] πονηρίας σκότους, πρωία[400] τούτοις ἐγγίνεται. Ἐπεὶ οὖν φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθεν, ἵνα ὁ περιπατῶν ἐν αὐτῷ μὴ προσκόπτῃ, ἡ βοήθεια αὐτοῦ πρωίας ἐστὶ παρεκτική. Ἢ τάχα ἐπειδὴ[401] ὄρθρου βαθέος ἡ ἀνάστασις ἦν, *βοηθήσει ὁ Θεὸς*[402] *τῇ πόλει*[403] *τὸ πρὸς πρωὶ*[404] *πρωὶ*[405],[ζ] ὁ τὴν κατὰ τοῦ θανάτου νίκην[406] πρωίᾳ[407] τῇ[408] τρίτῃ ἡμέρᾳ τῆς ἀναστάσεως ἐργασάμενος.

---

[390] γινόμεθα: γενόμεθα AD
[391] βοηθεῖ: βοηθεῖσει T βοηθήσει B
[392] ἐπιφανείας: περιφανείας I
[393] γὰρ om. B
[394] ἄνθρωπος om. I
[ε] Zc 6, 12
[395] αὐτῷ: αὐτοῦ D Ω
[396] ἂν om. P
[397] οὖν om. F
[398] λυομένου: λυόμενον V
[399] καὶ om. Γ
[400] πρωία: πρωίαν V
[401] ἐπειδὴ: ἐπὶ AD
[402] θεὸς + αὐτῇ Δ F (Δ add. ante θεὸς)
[403] τῇ πόλει ὁ θεὸς ~ F
[404] τὸ πρὸς πρωὶ τῇ πόλει ~ P
[405] πρωὶ om. ΘES HGΓUΩVXLFMNPYKRZ
[ζ] Sal 45, 6
[406] νίκην: δίκην L
[407] πρωίας D T πρωΐ HΓUVFPYR πρωίαν N
[408] τῇ om. AD

6. *Ἐταράχθησαν ἔθνη, ἔκλιναν βασιλεῖαι, ἔδωκε φωνὴν αὐτοῦ*[409], *ἐσαλεύθη ἡ γῆ*[α]. Νόησόν μοι[410] τινὰ πόλιν ἐπιβουλευομένην παρὰ τῶν[411] ἐπιστρατευόντων[412] αὐτῇ πολεμίων, τέως μὲν περικαθεζομένων αὐτὴν[413] ἐθνῶν πολλῶν[414] καὶ βασιλέων τῶν καθ' ἕκαστον ἔθνος τὰ σκῆπτρα διαλαχόντων· εἶτά[415] τινα στρατηγὸν, ἄμαχον τὴν ῥώμην, ἀθρόως ἐπιφανέντα εἰς βοήθειαν τῇ πόλει ταύτῃ, λύοντα μὲν τὴν πολιορκίαν, σκεδαννύντα δὲ[416] τὴν[417] συστροφὴν τῶν ἐθνῶν, εἰς φυγὴν δὲ τοὺς βασιλεῖς συνελαύνοντα[418] ἐκ μόνου τοῦ ἐμβοῆσαι[419] αὐτοῖς μετὰ δυνάμεως, καταπλήξαι τε[420] αὐτῶν τὰς καρδίας τῇ στερῥότητι τῆς φωνῆς. Πόσην[421] οὖν[422] εἰκὸς ταραχὴν[423] συστῆναι, τῶν ἐθνῶν διωκομένων, καὶ τῶν βασιλέων εἰς φυγὴν[424] ἐκκλινάντων[425]· θροῦν δέ τινα ἄσημον[426] καὶ

---

[409] αὐτοῦ + ὁ ὕψιστος DΔ T WGUIΩVXBJMNKZ
[α] Sal 45, 7
[410] μοι om. Z
[411] τῶν om. Ω
[412] ἐπιστρατευόντων: ἐπιστρατευομένων T R
[413] αὐτὴν: αὐτῇ A
[414] πολλῶν ἐθνῶν ~ Z
[415] εἶτά: οἷον AD
[416] δὲ om. Y
[417] τὴν: εἰς Γ
[418] συνελαύνοντα: συνελαύνοντος D
[419] ἐμβοῆσαι: ἐκβοῆσαι ΓΙΩZ
[420] καταπλήξαι τε: καταπλήξασθαι AD
[421] πόσην: πόσης G πῶς ἦν I πόση N
[422] οὖν om. D
[423] ταραχὴν: ταραχῆς G ταχεῖν I
[424] εἰς φυγὴν: εἰσφυγεῖν I
[425] ἐκκλινάντων εἰς φυγὴν ~ H
[426] ἄσημον + ἐπίσημον I

ἠχὴν[427] ἀκατάπαυστον ἐκ τῆς τεθορυβημένης αὐτῶν[428] φυγῆς[429] ἀναπέμπεσθαι, πάντα δὲ τόπον πλήρη[430] εἶναι τῶν ὑπὸ δειλίας φυγαδευθέντων[431], ὥστε σάλον ἐγγίνεσθαι πανταχοῦ ταῖς ὑποδεχομέναις[432] αὐτοὺς[433] πόλεσιν ἢ κώμαις; Τὴν τοιαύτην οὖν παρίστησι τῇ πόλει τοῦ Θεοῦ παρὰ τοῦ Σωτῆρος ἀντίληψιν ἐν τῷ λέγειν· *Ἐταράχθησαν ἔθνη, ἔκλιναν βασιλεῖαι, ἔδωκε φωνὴν αὐτοῦ*[434]*, ἐσαλεύθη ἡ γῆ.*

Κύριος τῶν δυνάμεων μεθ᾽ ἡμῶν, ἀντιλήπτωρ ἡμῶν ὁ Θεὸς Ἰακώβ[β]. Εἶδε τὸν ἐνανθρωπήσαντα Θεὸν, εἶδε τὸν ἐκ Παρθένου ἁγίας[435] γεννηθέντα *Ἐμμανουήλ· ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον Μεθ᾽ ἡμῶν ὁ Θεός*[436].[γ] καὶ διὰ τοῦτο προφητικῶς ἐκβοᾷ[437]· *Κύριος τῶν δυνάμεων μεθ᾽ ἡμῶν*[438].[δ] δεικνὺς, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ τοῖς ἁγίοις προφήταις καὶ πατριάρχαις ἐμφανισθείς. *Ἀντιλήπτωρ ἡμῶν*[ε], φησὶν[439],

---

427 ἦχον: ἠχὴν AD
428 αὐτῶν: αὐτῷ U
429 φυγῆς: φωνῆς H ἠχῆς Γ
430 πλήρη: πλήρης WNYK
431 φυγαδευθέντων: φυγαδευόντων F
432 ὑποδεχομέναις: ὑποδεχομένους F
433 αὐτοὺς: αὐτὸν A
434 αὐτοῦ + ὁ ὕψιστος DΔ T WGΓUIVXBJMNKZ
β Sal 45, 7-8
435 ἁγίας om. D F
436 μεθ' ἡμῶν ὁ θεός μεθερμηνευόμενον ~ D
γ Mt 1, 23
437 ἐκβοᾷ: ἐβόα D
438 ἡμῶν + ὁ θεὸς ἰακὼβ UV
δ Sal 45, 8
ε Sal 45, 8
439 φησὶν om. U

30 οὐχὶ ἄλλος[440] Θεὸς[441] παρὰ τὸν[442] ὑπὸ τῶν[443] προφητῶν παραδιδόμενον[444]· ἀλλ' ὁ Θεὸς Ἰακὼβ, ὁ ἐν τῷ χρηματισμῷ πρὸς τὸν ἑαυτοῦ θεράποντα διαλεχθείς· *Ἐγώ εἰμι ὁ Θεὸς Ἀβραὰμ, καὶ ὁ Θεὸς*[445] *Ἰσαὰκ*[446]*, καὶ ὁ Θεὸς*[447] *Ἰακώβ*[ζ].

---

[440] οὐχὶ ἄλλος φησὶ Θεὸς ~ T
[441] ἄλλος θεὸς: ἄλλως I
[442] τὸν: τῶν IN
[443] τῶν om. D F
[444] παραδιδόμενον: παραδεδομένον D T BM παραδεδομένων I παραδιδόμενος N
[445] θεὸς om. T R
[446] καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ om. UV
[447] θεὸς om. T R
[ζ] Es 3, 6

7. *Δεῦτε καὶ*[448] *ἴδετε τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ, ἃ ἔθετο τέρατα ἐπὶ τῆς γῆς, ἀνταναιρῶν πολέμους μέχρι τῶν περάτων τῆς γῆς*[449].[α] Τοὺς μακρὰν ὄντας τοῦ λόγου τῆς ἀληθείας εἰς τὴν διὰ τῆς ἐπιγνώσεως ἐγγύτητα προσκαλεῖται ὁ λόγος λέγων[450]· *Δεῦτε καὶ ἴδετε*[β]. Ὥσπερ γὰρ ἐπὶ τῶν σωματικῶν ὀφθαλμῶν αἱ μὲν ἐπὶ πολὺ ἀποστάσεις ἀμυδρὰν ποιοῦσι τὴν τῶν ὁρωμένων κατάληψιν, οἱ δὲ προσεγγισμοὶ τῶν θεωρούντων ἐναργῆ παρέχονται τῶν βλεπομένων[451] τὴν ἐπίγνωσιν· οὕτω[452] καὶ ἐπὶ[453] τῶν κατὰ νοῦν θεωρημάτων, ὁ μὴ διὰ τῶν ἔργων οἰκειωθεὶς καὶ πλησιάσας Θεῷ ἰδεῖν τὰ ἔργα αὐτοῦ καθαροῖς τοῖς[454] ὀφθαλμοῖς τῆς διανοίας[455] οὐ δύναται. Διὰ τοῦτο, *Δεῦτε, προσεγγίσατε πρότερον*, εἶτα ἴδετε τὰ ἔργα Κυρίου τεράστια ὄντα καὶ παράδοξα[γ]· ὑφ' ὧν καταπλαγέντα τὰ πρότερον πολέμια καὶ στασιώδη ἔθνη πρὸς ἡσυχίαν μετέβαλε. *Δεῦτε, τέκνα, ἀκούσατέ μου*[δ]· καὶ, *Δεῦτε πάντες οἱ κοπιῶντες, καὶ πεφορτισμένοι*[ε]. Πατρικὴ ἡ φωνὴ, ἡπλωμέναις ἀγκάλαις πρὸς ἑαυτὸν καλοῦντος τοὺς τέως ἀφηνιάζοντας. Ὁ οὖν ἀκούσας τῆς κλήσεως, καὶ ἐγγίσας, καὶ κολληθεὶς τῷ προστάξαντι, ὄψεται τὸν

---

[448] καὶ om. K

[449] ἀνταναιρῶν πολέμους μέχρι τῶν περάτων τῆς γῆς om. D

[α] Sal 45, 9

[450] λέγων om. D

[β] Sal 45, 9

[451] βλεπομένων: θεωμένων ΓUVPYRZ θεωρουμένων F

[452] οὕτω + δὴ IB

[453] ἐπὶ om. Ω

[454] τοῖς om. H τῆς U

[455] τοῖς διανοίας ὀφθαλμοῖς ~ U

[γ] cfr. Sal 45, 9

[δ] Sal 33, 12

[ε] cfr. Mt 11, 28

εἰρηνοποιήσαντα τὰ πάντα διὰ τοῦ σταυροῦ, *Εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς*[456] *οὐρανοῖς*[ζ]. *Τόξον συντρίψει, καὶ συνθλάσει*[457] *ὅπλον, καὶ θυρεοὺς κατακαύσει ἐν πυρί*[η].[458] Ὁρᾷς τὸ εἰρηνικὸν[459] Κυρίου τῶν δυνάμεων[460], ὅτι ἔχων
25 μεθ' ἑαυτοῦ ἀοράτους[461] δυνάμεις[462] οὐ κέχρηται αὐταῖς πρὸς καθαίρεσιν τῶν ἐχθρῶν[463]; Ὁρᾷς τὸ ἀνδρεῖον ὁμοῦ[464] καὶ φιλάνθρωπον τοῦ ἀρχιστρατήγου[465]; ὅς γε, Κύριος ὢν[466] τῶν δυνάμεων, καὶ πάντα ἔχων τὰ συστήματα τῶν ἀγγελικῶν καταλόγων[467], οὐδαμοῦ τινα
30 τιτρώσκει τῶν πολεμίων[468], οὐδένα καταβάλλει[469], οὐδενὸς ἅπτεται[470]· ἀλλὰ τόξα συντρίβει, καὶ ὅπλα, καὶ

---

[456] τοῖς om. A H

[ζ] Col 1, 20

[457] συνθλάσει: συνκλάσει Θ GΩXMZ

[η] Sal 45, 10

[458] Τόξον συντρίψει, καὶ συνθλάσει ὅπλον, καὶ θυρεοὺς κατακαύσει ἐν πυρί om. AD

[459] εἰρηνικὸν + τοῦ DΔ

[460] Κυρίου τῶν δυνάμεων: τῆς δυνάμεως τοῦ κυρίου A

[461] δυνάμεις ἀοράτους ~ IΩXBM

[462] δυνάμεις + ἀγγελικῶν καταλόγων AD ΘES T HWGΓUIΩVXLBFMNPYKRZ + ἀγγελικῶν καταλόγων οὐδαμοῦ τινα τιτρώσκει τῶν πολεμίων Δ

[463] οὐ κέχρηται αὐταῖς πρὸς καθαίρεσιν τῶν ἐχθρῶν om. AD ΘES T HWGΓUIΩVXLBFMNPYKZ

[464] ὁμοῦ om. Γ

[465] ἀρχιστρατήγου + τῶν δυνάμεων Δ ΘES T HWGΓUIΩVXLBFJMNPYKRZ

[466] ὢν om. N

[467] καταλόγων: δυνάμεων D

[468] οὐδαμοῦ τινα τιτρώσκει τῶν πολεμίων om. T

[469] καταβάλλει: βάλλει Δ

[470] οὐδένα βάλλει, οὐδενὸς ἅπτεται οὐδαμοῦ τινα τιτρώσκει τῶν πολεμίων ~ Δ

θυρεοὺς κατακαίει[471] ἐν πυρί[θ]. Τόξον μὲν συντρίβει, ὥστε[472] μηκέτι τὰ πεπυρωμένα βέλη ἐκπέμπεσθαι δι' αὐτῶν· *ὅπλα δὲ συνθλάσει*[473] τὰ ἀγχέμαχα[474], ὡς μὴ
35 δύνασθαι τοὺς σύνεγγυς τραύματα δέχεσθαι[475] ἐπιβουλευομένους. *Καὶ θυρεοὺς κατακαύσει*[476] *ἐν πυρὶ*[ι],[477] γυμνῶν[478] τοὺς ἀντικειμένους ἀπὸ τῶν προβλημάτων, καὶ[479] πάντα **ἐπ'**[480] εὐεργεσίᾳ τῶν ἐχθρῶν ἐνεργῶν.

---

[471] κατακαίει: κατακαύσει ES WGIB

[θ] cfr. Sal 45, 10

[472] ὥστε: ὡς T

[473] συνθλάσει: συνκλάσει AD ΘES HGIΩXBM συνθλᾷ Δ T

[474] ἀγχέμαχα + ἒθνη A ἀγχίμαχα NK

[475] τοὺς σύνεγγυς τραύματα δέχεσθαι om. H

[476] κατακαύσει: κατακαίει Δ T

[ι] Sal 45, 10

[477] τόξον μὲν συντρίβει, ὥστε μηκέτι τὰ πεπυρωμένα βέλη ἐκπέμπεσθαι δι' αὐτῶν· ὅπλα δὲ συνθλάσει τὰ ἀγχέμαχα, ὡς μὴ δύνασθαι τοὺς σύνεγγυς τραύματα δέχεσθαι ἐπιβουλευομένους. καὶ θυρεοὺς κατακαύσει ἐν πυρὶ om. W

[478] γυμνῶν: γυμνὸν L

[479] καὶ om. ES GUΩXLFJP

[480] ἐπ᾽: ἐπὶ AD ΘES G

8. *Σχολάσατε καὶ γνῶτε, ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ*[481] *Θεός*[α]. Ἐφ' ὅσον μὲν τοῖς ἔξω[482] Θεοῦ[483] σχολάζομεν πράγμασιν[484], οὐ δυνάμεθα χωρῆσαι[485] γνῶσιν Θεοῦ. Τίς γὰρ μεριμνῶν τὰ τοῦ κόσμου, καὶ ἐμβαθύνων τοῖς περισπασμοῖς τῆς σαρκὸς, δύναται τοῖς περὶ Θεοῦ λόγοις προσέχειν[486], καὶ τῇ ἀκριβείᾳ τῶν τηλικούτων θεωρημάτων ἀρκεῖν; Οὐχ ὁρᾷς, ὅτι[487] ὁ εἰς τὰς ἀκάνθας ἐμπεσὼν λόγος ὑπὸ τῶν ἀκανθῶν συμπνίγεται[β]; Ἄκανθαι δέ εἰσιν ἡδοναὶ σαρκὸς, καὶ πλοῦτος καὶ δόξα[488], καὶ βιωτικαὶ μέριμναι[489]. Πάντων[490] δὲ[491] τούτων ἔξω δεήσει γενέσθαι τὸν ἐπιδεόμενον[492] τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, καὶ σχολάσαντα[493] ἀπὸ τῶν παθῶν, οὕτως ἀναλαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ Θεοῦ. Πῶς γὰρ εἰσέλθῃ εἰς ψυχὴν στενοχωρουμένην ὑπὸ τῶν προκαταλαβόντων[494] αὐτὴν διαλογισμῶν ἡ περὶ Θεοῦ ἔννοια[495]; Οἶδε δὲ καὶ Φαραὼ,

---

[481] ὁ om. H
[α] Sal 45, 11
[482] ἔξω θεοῦ: ἔξωθεν N
[483] θεοῦ om. A
[484] πράγμασιν: πράξεσιν I
[485] χωρῆσαι + πρὸς K γνωρίσαι Δ χωρῖσαι I
[486] προσέχειν: σχολάζειν T
[487] ὅτι: πῶς AD T Ω
[β] cfr. Mt 13, 7-22
[488] καὶ δόξα om. Δ ΘES HWGΓUVLFJNPYKRZ
[489] μέριμναι βιωτικαὶ ~ D
[490] πάντων: πάντα Θ VF
[491] δὲ om. T οὖν ΩXBM
[492] ἐπιδεόμενον: ἐπιδικαζόμενον A ILBNK
[493] σχολάσαντα: σχολάζοντα I
[494] προκαταλαβόντων: προκαταλαβόντα I προλαβόντων HΓ
[495] ἔννοια + ἡ οἴκησις J (scriptum quasi scholium, difficile visu)

ὅτι ἴδιόν ἐστι τοῦ σχολάζοντος ἐκζητεῖν τὸν[496] Θεὸν[497], διὰ τοῦτο ὀνειδίζει τὸν Ἰσραήλ· σχολάζετε, σχολασταί ἐστε, καὶ[498] λέγετε· *Κυρίῳ τῷ[499] Θεῷ ἡμῶν προσευξόμεθα*[γ].[500] Αὕτη μὲν οὖν ἡ σχολὴ ἀγαθὴ[501] τῷ σχολάζοντι καὶ ὠφέλιμος, ἡσυχίαν ἐμποιοῦσα[502] πρὸς τὴν τῶν σωτηρίων διδαγμάτων[503] ἀνάληψιν· πονηρὰ δὲ σχολὴ ἡ τῶν Ἀθηναίων, οἳ[504] *εἰς*[505] *οὐδὲν ἄλλο*[506] *εὐκαίρουν*[507] *ἢ λέγειν τι καὶ ἀκούειν καινότερον*[δ]· ἣν καὶ νῦν τινες μιμοῦνται, τῇ τοῦ βίου σχολῇ πρὸς τὴν ἀεί τινος καινοτέρου[508] δόγματος εὕρεσιν[509] ἀποχρώμενοι. Ἡ τοιαύτη σχολὴ φίλη ἐστὶν ἀκαθάρτοις[510] καὶ πονηροῖς[511] πνεύμασιν. Ὅταν[512] ἐξέλθῃ, φησὶ, τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου, λέγει, *Πορεύσομαι εἰς τὸν τόπον*

---

496 τὸν om. I
497 θεὸν + καὶ D Θ T VLBNR
498 καὶ om. ΘES WG
499 τῷ om. R
γ Es 5, 17
500 προσευξόμεθα: προσευξώμεθα D E Z
501 ἀγαθὴ om. F
502 ἐμποιοῦσα: ἐκποιοῦσα I
503 διδαγμάτων: δογμάτων Z
504 οἳ: οἷς AD S WΓUVBNR
505 εἰς om. H
506 ἄλλο + τι NK
507 εὐκαίρουν: ηὐκαίρουν K
δ At 17, 21
508 καινοτέρου: κενοτέρου I
509 πρὸς τὴν ἀεί τινος καινοτέρου δόγματος εὕρεσιν om. I
510 ἀκαθάρτοις ἐστὶν ~ ΘES WG
511 καὶ πονηροῖς om. AD
512 ὅταν + γὰρ N

ὅθεν[513] *ἐξῆλθον. Καὶ ἐλθὸν εὑρίσκει*[514] *τὸν οἶκον ἐκεῖνον*
30 *σχολάζοντα καὶ σεσαρωμένον*[ε].[515] Μὴ γένοιτο[516] οὖν ἡμᾶς σχολὴν ποιῆσαι[517] τῷ ἀντικειμένῳ πρὸς τὴν εἴσοδον, ἀλλὰ σχολάσωμεν[518] ἡμῶν τὸν ἔσω οἶκον, προενοικίσαντες ἐν ἑαυτοῖς διὰ τοῦ Πνεύματος τὸν Χριστόν. Μετὰ γοῦν[519] τὸ χαρίσασθαι τὴν εἰρήνην τοῖς
35 τέως ταρασσομένοις ὑπὸ[520] τῶν πολεμίων, τότε λέγει τὸ[521], *Σχολάσατε ἀπὸ τῶν περισπώντων*[522] ὑμᾶς[523] ἐχθρῶν, ἵνα ἐν ἡσυχίᾳ τοὺς περὶ τῆς[524] ἀληθείας θεωρήσητε[525] λόγους. Διὰ τοῦτο καὶ ὁ Κύριος, *Πᾶς ὅστις οὐκ ἀποτάσσεται*, φησὶ, *πᾶσι τοῖς ὑπάρχουσιν*[526], *οὐ*
40 *δύναταί μου εἶναι μαθητής*[ζ]. Σχολάσαι[527] οὖν δεῖ[528] ἀπὸ τῶν γαμικῶν ἔργων, ἵνα σχολάσωμεν τῇ προσευχῇ·

---

[513] ὅθεν: ὅν H
[514] τὸν τόπον ὅθεν ἐξῆλθον. Καὶ ἐλθὸν εὑρίσκει om. I
[ε] cfr. Mt 12, 43-44
[515] σεσαρωμένον: σεσαρωμένην L
[516] μὴ γένοιτο: οὐδεὶς T
[517] ποιῆσαι: ἐμποιῆσαι NK
[518] σχολάσωμεν: σχολήσωμεν Δ ΘES WBJMNK σχολίσωμεν I ἀσχολήσωμεν T HGΓUIΩVXLFPYRZ
[519] γοῦν: οὖν AD ΩX
[520] ὑπὸ: ἀπὸ K
[521] τὸ om. D P
[522] περισπώντων: περισσῇ A σπώντων I
[523] ὑμᾶς: ἡμᾶς AD WΩ
[524] τῆς om. AD
[525] θεωρήσητε: θεωρήσῃ B
[526] ὑπάρχουσιν + αὐτοῦ E ΓLP
[ζ] Lc 14, 33
[527] σχολάσαι: σχολάσατε WI
[528] δεῖ οὖν ~ K

σχολάσαι ἀπὸ τῶν[529] περὶ τὸν[530] πλοῦτον σπουδῶν, ἀπὸ τῆς περὶ τὸ δοξάριον τοῦτο[531] ἐπιθυμίας, ἀπὸ τῶν πρὸς ἀπόλαυσιν ἡδονῶν, ἀπὸ φθόνου καὶ[532] πάσης τῆς εἰς τὸν[533] πλησίον ἡμῶν πονηρίας, ἵνα, γαληνιώσης[534] ἡμῶν τῆς ψυχῆς καὶ ὑπ'οὐδενὸς πάθους ταρασσομένης, οἷον[535] ἐν κατόπτρῳ τινὶ καθαρὰ ἐγγένηται[536] καὶ ἀνεπισκότητος ἡ ἔλλαμψις[537] τοῦ Θεοῦ. *Ὑψωθήσομαι ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὑψωθήσομαι ἐν τῇ γῇ*[η]. Σαφῶς ταῦτα λέγει περὶ τοῦ καθ' ἑαυτὸν[538] πάθους ὁ Κύριος, καθὼς ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ γέγραπται· *Κἀγώ, ὅταν ὑψωθῶ*[539]*, πάντας πρὸς ἐμαυτόν ἑλκύσω*[θ].[540] Καὶ ὅτι *ὥσπερ Μωϋσῆς ὕψωσε τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτω δεῖ ὑψωθῆναι*[541] *τὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς*[ι]. Ἐπεὶ οὖν ὑπὲρ τῶν[542] ἐθνῶν ἔμελλεν ὑψοῦσθαι πρὸς[543] τὸν σταυρὸν, καὶ ὑπὲρ πάσης

---

[529] τῶν: τοῦ I
[530] τὸν om. D
[531] τοῦτο om. K
[532] καὶ + ἀπὸ S
[533] τὸν: τὸ P
[534] γαληνιώσης: καθαρευούσης AD
[535] οἷον: οἱονεὶ AD
[536] γένηται: ἐγγένηται: AD
[537] ἔλλαμψις + ἡ Z
[η] Sal 45, 11
[538] ἑαυτὸν: ἑαυτοῦ ES WG
[539] ὑψωθῶ + τότε Γ
[θ] Gv 12, 32
[540] ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν ~ Δ ΘES T HWGΓUIΩVXLBFJMNPYKRZ
[541] ὑψωθῆναι δεῖ ~ Δ T JNK
[ι] Gv 3, 14
[542] τῶν om. D
[543] πρὸς om. N

τῆς γῆς τὴν ὕψωσιν καταδέχεσθαι[544], διὰ τοῦτό φησιν· *Ὑψωθήσομαι ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὑψωθήσομαι ἐν τῇ γῇ. Κύριος τῶν δυνάμεων μεθ᾽ ἡμῶν, ἀντιλήπτωρ ἡμῶν ὁ Θεὸς Ἰακώβ*[κ]. Ἐπαγαλλόμενος[545] τῇ τοῦ Θεοῦ βοηθείᾳ[546],
60 δὶς[547] τὴν αὐτὴν[548] φωνὴν ἐξεβόησε· *Κύριος τῶν δυνάμεων μεθ᾽ ἡμῶν*[λ].[549] ἐπεμβαίνων καὶ ἐναλλόμενος[550] τῷ ἐχθρῷ, διὰ τὴν τελείαν ἐπὶ τὸν Σωτῆρα τῶν ψυχῶν ἡμῶν πεποίθησιν[551], ὡς οὐδὲν πεισόμενος παρ' αὐτοῦ. *Εἰ γὰρ*[552] *ὁ Θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, τίς*[553] *καθ᾽ ἡμῶν*[μ]; Ὁ τῷ Ἰακὼβ
65 τὴν νίκην χαρισάμενος[ν] καὶ μετὰ τὴν[554] πάλην[555] ἀποδείξας[556] αὐτὸν Ἰσραὴλ, οὗτός ἐστιν ἀντιλήπτωρ ἡμῶν· αὐτὸς πολεμεῖ ὑπὲρ ἡμῶν[ξ]. Ἡμεῖς δὲ ἡσυχάσωμεν[557], ὅτι *Αὐτός ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν*[558], *ὁ*

---

544 ὑπὲρ πάσης τῆς γῆς τὴν ὕψωσιν καταδέχεσθαι καὶ ὑπὲρ ἐθνῶν ἔμελλεν ὑψοῦσθαι πρὸς τὸν σταυρὸν ~ D

κ Sal 45, 11-12

545 ἐπαγαλλόμενος: ἐπαγγελλόμενος D ΓΥ

546 τῇ βοηθείᾳ: τὴν βοηθείαν D

547 δὶς: διὰ WΓ διὸ N

548 αὐτὴν: αὐτοῦ I

λ Sal 45, 12

549 μεθ' ἡμῶν + ἀντιλήπτωρ ἡμῶν ὁ Θεὸς Ἰακώβ Δ T N

550 ἐναλλόμενος: ἐναγαλλόμενος N

551 πεποίθησιν: πεποίησιν W

552 εἰ γὰρ: εἴπερ A εἶπεν γὰρ D

553 τίς + ὁ WNK

μ Rm 8, 31

ν cfr. Gen 32, 28

554 τὴν om. K

555 πάλην: νίκην Γ

556 ἀποδείξας: ἀναδείξας AD

ξ cfr. Dt 3, 22

557 ἡσυχάσωμεν: ἡσυχάζωμεν ADΔ ἡσυχάσομεν X

558 ἡ εἰρήνη ἡμῶν om. Δ

ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἓν, ἵνα τοὺς δύο κτίση εἰς ἕνα
70 *καινὸν ἄνθρωπον*[o].[559]

[o] cfr. Ef 2, 14-15

[559] ἄνθρωπον + ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰώνας ἀμὴν D + ὅτι αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς Γ + αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰώνας τῶν αἰώνων ἀμὴν E T + ὅτι τῷ θεῷ ἡμῶν ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰώνας τῶν αἰώνων ἀμὴν F + ὅτι τῷ θεῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰώνας ἀμὴν Y + αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰώνας ἀμὴν Z

4. Note al testo critico dell'Homilia in Ps. 45

PARAGRAFO 1

1, 2 καὶ ὁ Παῦλος εἰδὼς
L'edizione dei Maurini presenta l'inversione εἰδὼς καὶ ὁ Παῦλος, non attestata in alcuno dei manoscritti da noi collazionati. È un esempio di come Garnier intervenisse a volte sul testo, emendandolo per congettura pur in assenza di testimoni a sostegno delle sue scelte.

1, 3 παραδιδῷ: παραδῷ ΘES T GΓ IΩXBFJMNPRZ
L'alternanza tra presente e aoristo del verbo παραδίδωμι è già attestata nella tradizione manoscritta del NT, benché il primo sia più ampiamente utilizzato. Abbiamo qui ritenuto più affidabile la tradizione attestata nei codici A e D.

1, 5 ἑκάστη + πρὸς ΘES WGUVFPYZ
L'addizione di πρὸς può essere stata posta in alcuni codici come esigenza di chiarificazione del nesso tra il precedente πρὸς τὸ τέλος e il seguente τὸ οἰκεῖον. La sua omissione ci appare preferibile in quanto *lectio difficilior.*

1, 6 ἐναντίαν: αἰώνιαν Δ ΘES T HWGΓIΩVXLBFJMNPYKRZ αἰώνιον K
Benché la lezione αἰώνιαν, unita al sostantivo κατάκρισιν, abbia dalla sua l'*usus scribendi* di Basilio (è attestata altre 4 volte nella sua opera), e il *consensus codicum*, tuttavia la variante ἐναντίαν, propria dei mss. A e D, potrebbe rappresentare un caso di *lectio difficilior*; anziché «la condanna eterna», avremmo qui «il giudizio contrario (alla beatitudine, *scil.*)».
Inoltre, la connessione tra la beatitudine (μακαριότης) e la "condizione opposta" ad essa, espressa con l'aggettivo ἐναντίαν, ricorre anche in *In Ps.* 29, 1 (PG 29, 308): «ὁ μὲν οὖν σπεύδων μετ' ἐπιστήμης ἐπὶ τὴν μακαριότητα ὑψοῖ τὸν Θεόν· ὁ δὲ τὴν ἐναντίαν τρεπόμενος, ὃ μηδὲ θέμις εἰπεῖν, τὸ ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ τὸν Θεὸν ταπεινοῖ («Colui che cammina con saggezza verso la beatitudine esalta Dio; mentre colui che si volge alla condizione opposta, che non è nemmeno opportuno nominare, per quanto dipende da lui, abbassa Dio»). Si conferma qui

l'attendibilità, in alcuni casi, delle lezioni proposte dalla coppia di manoscritti AD contro il resto della tradizione.

1, 8 περιεχόμεναι: παραδιδόμεναι Δ ΘES T H WGΓUIΩVXLBFJMNPYKRZ
La variante περιεχόμεναι, riportata dai soli manoscritti A e D, può essere preferita come *lectio difficilior*, in quanto il participio παραδιδόμεναι, di per sé meglio adatto al contesto e più facilmente collegabile al complemento di origine παρὰ τοῦ πνεύματος (tuttavia in Basilio analoghe espressioni sono sempre costruite con ὑπὸ) potrebbe essere stato influenzato dal precedente παραδιδῷ (l. 3); accettando la lezione περιεχόμεναι, il senso della frase risulta: «I consigli (provenienti) dallo Spirito, *contenuti* in questo Salmo conducono al bene coloro che vi obbediscono». Del resto il verbo περιέχειν, compare già all'inizio del Salmo nello stesso senso di "contenere", "riguardare".

1, 9 τοὺς + τῷ ἀγαθῷ AD LN
Omesso dalla gran parte della tradizione manoscritta, l'aggettivo sostantivato τῷ ἀγαθῷ, qui attestato nella tradizione dei codici A e D con il conforto di L ed N, può ben trattarsi di una glossa penetrata nel testo, benché Basilio in genere tenda a integrare il participio medio di πείθω con il dativo.

1, 13 διδαγμάτων: δογμάτων H
L'oscillazione tra questi due termini, qui attestata dal solo H, è in realtà piuttosto frequente nella tradizione manoscritta delle *Homiliae in Psalmos*.

1, 17 τὸν λοιπὸν: τῶν λοιπῶν DHW τοὺς λοιποὺς Δ T HWΓUWVXFJPYKR
La variante τὸν λοιπὸν, attestata da A, con il conforto di D H e W, che recano traccia della stessa lezione con scambio o/ω, può essere interpretata come *lectio difficilior.*

1, 20 περὶ: εἰς ADΔ T HWΓUΩVXLFJMNPYKR
Benché attestato dalla maggior parte dei codici, il sintagma εἰς τὰ καλὰ non è mai attestato altrove in Basilio - mentre abbiamo otto esempi di περὶ τὰ καλὰ. Inoltre, il sostantivo διαθέσις è costruito abitualmente dal

Cappadoce con περὶ o con πρός e l'accusativo. Si veda a questo proposito il parallelo con l'espressione τῆς περὶ τὸ καλὸν διαθέσεως in *Sp. Sn.* 26, 63, 19 (SC 17bis, p. 474).

1, 23 γενόμενος: γινόμενος LNK
Questa variante minore mostra tuttavia la stretta connessione tra i tre manoscritti LNK, di cui abbiamo molti esempi in quest'omelia.

1, 23 μέρος + ῥητοῖς Δ ΘES T HWGΓUIΩVXLBFJMNPYKRZ
L'inserzione di ῥητοῖς, assente dai soli manoscritti A e D, può essere spiegata nel resto della tradizione manoscritta come una glossa penetrata nel testo, ma in Basilio sono attestati due soli passi in cui la medesima espressione ἐν τοῖς κατὰ μέρος è usata, e in entrambi i casi non è seguita da alcun sostantivo in dativo: a) *Bapt.* (PG 31, 1593, 33): ἐξ ὧν δείκνυται, ὅτι, κἂν *ἐν τοῖς κατὰ μέρος* μὴ ᾖ προσκειμένη ἡ ἀπειλὴ τῆς τιμωρίας ἑκάστῳ εἴδει; b) *RB*, 162 (PG 31, 1188, 32): Εἰ δὲ καὶ τὴν ψυχὴν θεῖναι δεῖ, πόσῳ μᾶλλον τὴν *ἐν τοῖς κατὰ μέρος* προθυμίαν ἐπιδείκνυσθαι ἀναγκαῖον.

1, 33 οὖν: om. Δ ΘES T HWGΓUIΩVXLBFJMNPYKRZ
Anche questa particola, tipica dello stile di Basilio e tralasciata dalla maggior parte della tradizione manoscritta, è presente nei soli codici A e D.

1, 41 περὶ τὴν ἐκλογὴν τοῦ σώζοντος
Un altro caso di trasposizione operato dai Maurini, che riportano περὶ τὴν τοῦ σώζοντος ἐκλογὴν, in contrasto con tutta la tradizione manoscritta, per la tendenza a "normalizzare" il testo, ponendo il genitivo nella tipica posizione attributiva.

1, 48 γενομένης: γενομένοις FNY
I codici FNY inseriscono il dativo per attrazione del successivo αὐτοῖς.

1, 52 αὐτῶν: αὐτῷ IK αὐτὸ L
Qui il dativo singolare è inserito dai codici IK per attrazione del precedente συμφέροντι.

1, 54 τις + καὶ AD LN
L'inserzione di καὶ da parte di questi quattro manoscritti deriva dalla mancata comprensione del fatto che il precedente νοσεῖ τις rappresenta un'interrogativa diretta e non un'affermazione, come si evince dal parallelismo con il successivo ἀπέβαλε χρήματα, anch'esso posto sotto forma di domanda.

1, 54 ἐκ om. ΘS WGL
Semplificazione che attesta la stretta relazione del gruppo di codici ΘS WG a cui spesso si connette anche E. Qui, sporadicamente, si è aggiunto L.

1, 56 τῇ ζημίᾳ om. AD
L'uso dell'aggettivo περιώδυνος è attestato una sola volta in tutta la letteratura greca in compagnia del dativo di causa, in Procopio di Cesarea, *De bellis*, 1, 11, 30, (Wirth 1962). È tuttavia preferibile lasciarlo perché appare inserito per l'esigenza stilistica di separare due forme del verbo ἐστι che risulterebbero altrimenti accostate.

1, 58 ἡ om. AD T L
Nonostante l'autorevolezza dei codici AD, confortata qui dal manoscritto T e da un rappresentante del terzo gruppo, L, la simmetria stilistica, quasi sempre rispettata da Basilio, induce a lasciare l'articolo.

1, 62 μήτε προσφύγῃς ᾧ μὴ δεῖ om. AD K
Classico caso di *saut du même au même.*

1, 64 πεποίθατε: πεποίθετε Δ T ΓΙΩVXLFMYKRZ
L'alternanza tra le due forme è già presente nella tradizione manoscritta della LXX.

PARAGRAFO 2

2, 7 ἀλλ' + ἢ AD
Variante trascurabile, che conferma tuttavia la compatezza della tradizione di AD contro il resto della tradizione manoscritta.

2, 15 καταφρονεῖς: τὰ φάρμακα Δ ΘES T HWGΓUI ΩVXLBFJMNPYKRZ
Passo non perspicuo. Nella versione prodotta dalla maggioranza dei manoscritti, il suo senso sarebbe: (τελευταῖον ἐπὶ τὸν ἰατρὸν ἔρχῃ καὶ τὰ φάρμακα τοῦ δυναμένου σώζειν καταμελήσας) «alla fine ricorri al medico e ai farmaci, avendo trascurato colui che può salvare»; oppure «alla fine ricorri al medico e ai farmaci di colui che può salvare, dopo averli trascurati», appare tuttavia poco chiara la posizione di τὰ φάρμακα dopo il καὶ che farebbe pensare a questo accusativo come dipendente dal participio καταμελήσας più che dall'indicativo ἔρχῃ. Ma nei manoscritti A e D, il sostantivo τὰ φάρμακα è sostituito dal verbo καταφρονεῖς. Il suo senso sarebbe dunque: «e alla fine ricorri al medico e disprezzi, avendolo trascurato, colui che può salvare». In quest'ultimo caso, il senso risulta piuttosto diverso: Basilio opporrebbe qui tutti i rimedi umani, dal più superstizioso al più "razionale" (dal mago al medico, insomma) ai "farmaci" che solo Dio può dare. Questa lettura sembra più coerente con il contesto generale del passo in questione e con la struttura stilistica del periodo, per cui il καὶ unirebbe due verbi e non un verbo e un sostantivo.

2, 19 τὸν θεὸν ὀνομάζων ~ S T GΓUΩXBFJMNPYKRZ
Trasposizione che procede – probabilmente – dalla tendenza a "normalizzare" il testo in senso classicheggiante, ponendo il verbo alla fine e il complemento prima del verbo. La forma da noi scelta ci appare più genuina e confortata dai manoscritti più autorevoli.

2, 31 ἐμψύχως: εὐψύχως LBNK
La variante, di per sé trascurabile, attesta però il legame che unisce i codici LNK.

2, 34 ἡμᾶς + αἱ θλίψεις δῆλον ὅτι D
Chiaro esempio di glossa penetrata nel testo.

2, 34 ἐργαζόμεναι: ἐργαζόμενα ΘES WGVNP
Un certo numero di codici scrive ἐργαζόμενα, connettendo il verbo al sintagma ζῶα ἔμψυχα, senza comprendere che si tratta in realtà di un

participio congiunto a un sottinteso θλίψεις. ἐργαζόμεναι è dunque da preferire in quanto *lectio difficilior.*

PARAGRAFO 3

3, 3 θεὸν: χριστὸν Δ ΘES HWGΓUΩVXLFJMNPYKRZ
Benché i Padri leggessero tutto il Salterio come profezia di Cristo, il contesto e l'autorevolezza della tradizione di AD ci inducono in questo caso a preferire θεὸν a χριστὸν. La confusione tra i due termini può ovviamente essere stata generata da una cattiva comprensione dell'abbreviazione di un *nomen sacrum.*

3, 4 κινεῖται: γίνηται Δ ΘES T HWGΓUIΩVXLBFJMNPYKRZ γένηται F
Benché sia a tutti gli effetti una variante minore, questo caso conferma la concordanza dei manoscritti A e D contro il resto della tradizione, che nell'omelia si verifica ben 28 volte. Nella fattispecie, κινεῖται potrebbe costituire, a nostro avviso, un caso di *lectio difficilior* in quanto è più logico supporre che il comune γίνηται sia stato generato da κινεῖται e non il contrario, oltre al fatto che quest'ultimo termine meglio si adatta al contesto della frase, nonostante la forma all'indicativo e non al congiuntivo. In generale, Basilio rispetta sempre l'uso del congiuntivo nelle ipotetiche dell'eventualità, ma nel passo in questione assistiamo a una sequenza di tre ipotetiche, nelle quali la prima, (κινεῖται/γίνηται) presenta la coppia di varianti qui discusse, la seconda offre concordemente in tutti i manoscritti il congiuntivo στρέφηται, mentre la terza μεθίσταται, presenta, anche qui concordemente, un indicativo.

3, 9-10 τίνος οὕτως ἀπτόητος ἡ καρδία om. D
Per la seconda volta il copista del manoscritto D compie un *saut du même au même*, ingannato dall'espressiva anafora del Cappadoce.

3, 11 τῇ om. AD T HWXJKZ
Chiaro caso di aplografia. La ripetizione della medesima sillaba al principio dell'aggettivo τηλικαύτῃ che segue all'articolo, ha prodotto in alcuni codici l'eliminazione dello stesso.

3, 22 ποιεῖται: ποιεῖ ADΔ ΘES IVXBFMNKZ
Molto raro il costrutto ἐπὶ πλέον ποιεῖσθαι. Πλέον di norma è costruito con la forma attiva di ποιέω e senza preposizione. Di qui, forse, il tentativo di "normalizzazione" in una parte della tradizione manoscritta, che inserisce l'attivo in luogo del medio.

3, 30 τοῦ: διὰ τὸ Θ WUΩ
All'inconsueto costrutto che utilizza un infinito sostantivato in genitivo con valore causale, alcuni codici oppongono un più regolare διὰ τὸ. Il genitivo prevale, a nostro giudizio, come *lectio difficilior*, diffusa per di più nella grande maggioranza dei testimoni.

3, 34: μεγα φρονοῦντας: μεγαλοφρονοῦντας AD E T IV
Qui la tradizione di AD, insieme a pochi altri codici, riporta una variante, μεγαλοφρονοῦντας, che contrasta con l'*usus scribendi* di Basilio - rappresenterebbe infatti un *hapax*, contro le 11 occorrenze di μεγα φρονοῦντας nel Cappadoce - ma che è invece, curiosamente ben attestata nei Padri a lui vicini – ad es. in Gregorio di Nissa ed Eusebio di Cesarea - e in generale prevalente nel greco tardo-antico a partire da Plutarco. La seconda forma μεγα φρονοῦντας rappresenta un sintagma molto più diffuso nel greco classico.

3, 38 πρεσβευόντων τὸν τῆς σοφίας λόγον om. D
Altro esempio di *saut du même au même* compiuto dal copista di D. In generale, pur essendo testimoni autorevoli e a volte portatori di lezioni buone, i manoscritti A e D non sono scevri da sviste e fraintendimenti.

3, 39 συναίσθησιν: αἴσθησιν D
Secondo Rouillard, la presenza di sostantivi semplici in luogo dei corrispettivi composti sarebbe indice di uno stadio più arcaico e genuino del testo, quello che nei suoi ultimi interventi lo studioso francese indicava con la sigla Ω1, contrapponendolo a un testo Ω2 che egli ipotizzava potesse essere il frutto di una seconda edizione voluta e realizzata forse dallo stesso Basilio. Girardi non concorda con questa visione che assegnerebbe all'ipotetico Ω1 la palma del testo più vicino alla predicazione del Cappadoce.

3, 42 ὄρη: ἄρχοντες W
Errore grossolano del codice W, che già Garnier stigmatizzava come *mendosissimus*.

PARAGRAFO 4

4, 22 οὐρανοῖς: οὐρανῷ ΘES G
Variante che attesta la stretta relazione tra i manoscritti ΘES in questa omelia, spesso accompagnati da G.

4, 22 νοητὴν: ὀνομαστὴν AD IB
Come si vede da questo evidente fraintendimento, in cui la "creazione razionale" diventa la "creazione nota", la tradizione dei codd. AD, di per sé autorevoli e antichi, non sempre è garanzia della lezione migliore.

PARAGRAFO 5

5, 3 ἐν μέσῳ: ἐμμέσῳ AD
La voce ἐμμέσῳ, presente solo nei manoscritti AD, non è mai attestata in Basilio, ma è forma frequente in autori come Eusebio, Didimo il Cieco e Gregorio Nazianzeno.
Abbiamo dunque un altro caso, come il precedente μεγα φρονοῦντας/ μεγαλοφρονοῦντας (cfr. 3, 34) in cui una forma largamente usata in autori tardo-antichi e vicini a Basilio è riportata nella tradizione di AD, ma per Basilio rappresenterebbe un *hapax*. Questa incongruenza potrebbe trovare spiegazione con l'ipotesi di Rouillard di una duplice redazione del testo: una più arcaica e genuina, in cui si incontrano termini tipici del greco tardo-antico, e una seconda riveduta e corretta in senso atticizzante e classicheggiante. Il fatto che l'*usus scribendi* del Cappadoce sia generalmente a favore delle forme classiche e non di quelle tardo-antiche potrebbe essere una circostanza influenzata e falsata in parte dal fatto che nei nostri *database* come il TLG in realtà compare per moltissime opere di Basilio il *textus receptus* e non un'edizione critica.

5, 7 ἐν αὐτῇ om. AD
L'omissione di ἐν αὐτῇ nei manoscritti AD è probabilmente dovuta al fatto che non forma parte della citazione scritturistica, ma è

un'inserzione di Basilio volta a connettere la citazione con il discorso sulla "città di Dio" che va svolgendo in questo paragrafo.

5, 10 δέ + αὐτῆς ΘES WG
Di nuovo un'addizione che attesta lo stretto legame tra i codd. ΘES con l'aggiunta di G.

5, 10 ἐστὶ: ἐγένετο AD
Caratteristica dell'esegesi di Basilio questa oscillazione tra la riproduzione del tempo verbale proposto dal Salmo e la sua attualizzazione al presente. Qui propendiamo per ἐστὶ, più appropriato al contesto e avvalorato dal *consensus codicum* contro la tradizione di AD, tenendo conto che la scelta di ἐγένετο può essere stata influenzata dalla presenza della stessa forma verbale poco prima (5, 9).

5, 11 πανταχόθεν: ἁπανταχόθεν AD
Secondo il TLG, la prima voce, tipica del greco classico, è attestata 74 volte in Basilio, la seconda mai. Tuttavia, anche qui è ἁπανταχόθεν ad essere forma tarda (le prime attestazioni sono in Plutarco e Luciano) e molto frequente in autori come Imerio, Temistio, Libanio, Giuliano l'Apostata, Gregorio di Nissa, Eusebio di Cesarea. Pur rispettando il *consensus codicum* e lo schiacciante *usus scribendi* di Basilio su questa forma, ci chiediamo ragione di questa sproporzione tra il classicismo delle forme che si trovano nel Cappadoce in discrasia con il *milieu* linguistico nel quale si colloca la sua opera.

5, 25 τὸ πρὸς πρωὶ πρωί om. ADΔ ΘES T WGΩIB
Benché siano numerosi i codici che omettono la seconda parte del versetto, tra cui alcuni in genere autorevoli, lo sviluppo dell'esegesi nelle righe successive, che insiste sul concetto di "mattino", ci induce a mantenere nel testo la citazione completa.

5, 30 αὐτῷ: αὐτοῦ D Ω
lectio facilior dei codd. D Ω che preferiscono il genitivo di specificazione da accostare a ὄνομα, anziché il più corretto dativo di possesso.

5, 35 ἐπειδὴ: ἐπὶ AD

I codd. AD inseriscono la preposizione in luogo della congiunzione causale probabilmente per attrazione del seguente genitivo ὄρθρου βαθέος.

5, 38 τῇ om. AD
Come nel precedente τῇ τηλικαύτῃ, anche in questo caso i codd. AD eliminano l'articolo per aplografia, di fronte a un termine che comincia anch'esso per "tau".

PARAGRAFO 6

6, 1 αὐτοῦ + ὁ ὕψιστος DΔ T WGΓUIVXBJMNKZ
La tradizione manoscritta si spacca su questa citazione del Salmo, come anche in 6, 22, per un'oscillazione che è già presente nella tradizione della LXX.

6, 11 καταπλήξαι τε: καταπλήξασθαι AD
Basilio usa questo verbo unicamente in questo passo. La forma attiva con l'aggiunta dell'enclitica τε è necessaria per mantenere il nesso col precedente infinito ἐμβοῆσαι.

6, 15 ἦχον: ἠχὴν AD
Altra variante minore che – come la vicina 6, 6 εἶτά: οἷον AD - conferma la netta differenziazione tra la tradizione di AD e il resto dei codici collazionati. Qui l'*usus scribendi* è nettamente a favore di ἦχον (9 occorrenze in Basilio contro nessuna per ἠχὴν).

PARAGRAFO 7

7, 11-12 τοῖς διανοίας ὀφθαλμοῖς ~ U
La classica inversione che tende a porre il genitivo in posizione attributiva è attestata soltanto nel manoscritto U. La già accertata tendenza dei Maurini a preferire questa disposizione del complemento di specificazione si salda qui con il fatto che sia stata riportata – sia pure in perfetta solitudine – dal manoscritto su cui è fondamentalmente basata l'edizione di Garnier del 1721.

7, 22-24 Τόξον συντρίψει, καὶ συνθλάσει ὅπλον, καὶ θυρεοὺς κατακαύσει ἐν πυρί om. AD
Ulteriore conferma, questa lunga omissione della citazione del Salmo, della separazione della tradizione di AD dal resto dei manoscritti collazionati, omissione del resto ingiustificata, dato che il versetto viene subito dopo ampiamente commentato da Basilio.

7, 23 συνθλάσει: συνκλάσει Θ GΩXMZ
L'alternanza fra le due forme è già presente nella tradizione manoscritta della LXX.

7, 24-30 «Ὁρᾷς τὸ εἰρηνικὸν **Κυρίου τῶν δυνάμεων**, ὅτι **ἔχων** μεθ' ἑαυτοῦ ἀοράτους **δυνάμεις ἀγγελικῶν καταλόγων**; Ὁρᾷς τὸ ἀνδρεῖον ὁμοῦ καὶ φιλάνθρωπον τοῦ ἀρχιστρατήγου **τῶν δυνάμεων** [560]; ὅς γε, **Κύριος** ὢν **τῶν δυνάμεων**, καὶ πάντα **ἔχων** τὰ συστήματα **τῶν ἀγγελικῶν καταλόγων**, οὐδαμοῦ τινα τιτρώσκει τῶν πολεμίων, οὐδένα καταβάλλει, οὐδενὸς ἅπτεται· ἀλλὰ τόξα συντρίβει, καὶ ὅπλα, καὶ θυρεοὺς κατακαίει ἐν πυρί» (*textus receptus*).
Certamente questo è il passo più problematico dell'Omelia. L'accumularsi di ripetizioni nel *textus receptus*, che rispecchia la gran parte della tradizione manoscritta (τῶν δυνάμεων ripetuto tre volte, quattro se si conta l'acc. plurale δυνάμεις; il participio ἔχων ripetuto due volte, il genitivo ἀγγελικῶν καταλόγων ripetuto due volte) appesantisce il testo e lo rende estremamente farraginoso nella prima parte del periodo, contrastando con l'elegante e agile finale rappresentato dal *climax* τιτρώσκει-καταβάλλει-ἅπτεται, che viene contrappuntato dalla raffinata *variatio* οὐδαμοῦ-οὐδένα-οὐδενὸς. Ma è soprattutto la prima frase del passo a suscitare un problema, poiché sembra priva della sua necessaria conclusione: «Ὁρᾷς τὸ εἰρηνικὸν Κυρίου τῶν δυνάμεων, ὅτι ἔχων μεθ' ἑαυτοῦ ἀοράτους δυνάμεις ἀγγελικῶν καταλόγων;». «Vedi il carattere pacifico del Signore degli eserciti che, pur avendo con sé gli eserciti invisibili delle schiere angeliche…?» Dopo il verbo principale ὁρᾷς, la congiunzione

[560] ἀρχιστρατήγου + τῶν δυνάμεων Δ ΘES T HWGΓUIΩVXLBFJMNPYKRZ omesso da AD

dichiarativa ὅτι, e il participio congiunto ἔχων con valore concessivo, ci si aspetterebbe infatti un indicativo.
Attratto da questo vuoto, e contemporaneamente confuso da un *saut du même au même*, il copista del manoscritto Δ completa il periodo comprimendo le lettere, come se fosse tornato su uno spazio angusto, con la frase οὐδαμοῦ τινα τιτρώσκει τῶν πολεμίων, «non ferisce in alcun modo nessuno dei nemici», frase che però ripete più avanti, ponendola nella stessa collocazione in cui la mette il resto della tradizione manoscritta. I manoscritti J ed R, seppure in forma diversa, integrano invece con la proposizione οὐ κέχρηται αὐταῖς πρὸς καθαίρεσιν τῶν ἐχθρῶν, «non li usa per l'annientamento dei nemici»: solo che J omette il precedente ἀγγελικῶν καταλόγων. Anche questa omissione è interessante, perché nel seguito del passo ritorna di nuovo la stessa espressione (ἀγγελικῶν καταλόγων) – come, del resto, anche il genitivo τῶν δυνάμεων, che in tutta la tradizione manoscritta tranne che in AD è ripetuto per ben tre volte in poche righe - in una forma ripetitiva e poco conforme all'acribia stilistica del Cappadoce. Noi abbiamo ritenuto opportuno accogliere l'integrazione di J, rendendo dunque il testo in questo modo: «Ὁρᾷς τὸ εἰρηνικὸν Κυρίου τῶν δυνάμεων, ὅτι ἔχων μεθ' ἑαυτοῦ ἀοράτους δυνάμεις, οὐ κέχρηται αὐταῖς πρὸς καθαίρεσιν τῶν ἐχθρῶν; Ὁρᾷς τὸ ἀνδρεῖον ὁμοῦ καὶ φιλάνθρωπον τοῦ ἀρχιστρατήγου; ὅς γε, Κύριος ὢν τῶν δυνάμεων, καὶ πάντα ἔχων τὰ συστήματα τῶν ἀγγελικῶν καταλόγων, οὐδαμοῦ τινα τιτρώσκει τῶν πολεμίων, οὐδένα καταβάλλει, οὐδενὸς ἅπτεται· ἀλλὰ τόξα συντρίβει, καὶ ὅπλα, καὶ θυρεοὺς κατακαίει ἐν πυρί».

7, 25 δυνάμεις ἀοράτους ~ ΙΩΧΒΜ
Trasposizione che conferma la parentela tra questi codici, attestata anche altrove.

7, 27 ἀρχιστρατήγου + τῶν δυνάμεων Δ ΘES T HWGΓUIΩVXLBFJMNPYKRZ
In *In Ps.* 32, 3 (PG 29, 352) ricorre un'espressione molto simile: «καὶ Φιλὸχ ὁ ἀρχιστράτηγος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ πρὸς Ἀβραὰμ» che però rappresenta una citazione diretta di Gen. 21, 22. Qui l'inserzione del genitivo τῶν δυνάμεων prima di ἀρχιστρατήγου appare come un tentativo di chiarificare il testo, forse un'eco scritturistica influenzata

anche dalla presenza dello stesso sostantivo poco più in là. La lezione buona ci sembra dunque l'omissione che ne fanno i manoscritti A e D.

7, 31 κατακαίει: κατακαύσει ES WGIB
Un gruppo di manoscritti, tra cui spicca la frequente concordanza tra ES e WG, pone il verbo al futuro per riprodurre il tempo verbale utilizzato nel Salmo.

7, 32-36 τόξον μὲν συντρίβει, ὥστε μηκέτι τὰ πεπυρωμένα βέλη ἐκπέμπεσθαι δι' αὐτῶν· ὅπλα δὲ συνθλάσει τὰ ἀγχέμαχα, ὡς μὴ δύνασθαι τοὺς σύνεγγυς τραύματα δέχεσθαι ἐπιβουλευομένους. καὶ θυρεοὺς κατακαύσει ἐν πυρὶ om. W
Lungo *saut du même au même* operato dal *mendosissimus* copista di W, come lo definisce Garnier.

7, 34 συνθλάσει: συνκλάσει AD ΘES HGIΩXBM συνθλᾷ Δ T
Oltre all'incertezza già osservata tra συνθλάσει e συνκλάσει, che riflette una ambivalenza propria della tradizione della LXX, qui i mss. Δ T inseriscono un presente ritenendo che Basilio stia citando il versetto del Salmo solo indirettamente, attaulizzandolo, come fa anche poche righe prima, inserendo il presente κατακαίει al posto di κατακαύσει.

7, 36 κατακαύσει: κατακαίει Δ T
Come nel caso precedente, gli stessi due codici Δ T offrono il presente, influenzati dal κατακαίει usato da Basilio poche righe prima. Ma il Cappadoce in questo momento sta citando letteralmente il Sal. 45, 10. Accogliamo pertanto la variante κατακαύσει.

PARAGRAFO 8

8, 7 ὅτι: πῶς AD T Ω
Nelle interrogative introdotte da οὐχ ὁρᾷς Basilio usa prevalentemente il costrutto con accusativo e participio, seguito da quello con la dichiarativa ὅτι. L'uso di πῶς, pur attestato, appare raro.

8, 9 καὶ δόξα om. Δ ΘES HWGΓUVLFJNPYKRZ

Nonostante l'omissione sia propria di buona parte della tradizione manoscritta, è tuttavia un "classico" di Basilio elencare piaceri, ricchezza e gloria tra le cose che impediscono di accostarsi a Dio. Cfr. *In Ps.* 28, 7 (PG 29, 301): «Κἂν εὔχηται, ὑγίειαν σαρκὸς, καὶ σωματικὸν πλοῦτον, καὶ δόξαν ἀνθρωπίνην ἐπιζητεῖ».

8, 10 πάντων: πάντα Θ VF
Benché πάντα possa essere considerato *lectio difficilior* – avrebbe un senso all'interno della frase se inteso come un neutro avverbiale – e il genitivo πάντων potrebbe dunque essersi prodotto per attrazione del successivo τούτων, i codici che riportano questa lezione non sono in genere portatori di varianti indipendenti e tali da essere considerati autorevoli. Optiamo perciò in questo caso per il *consensus codicum.*

8, 11 ἐπιδεόμενον: ἐπιδικαζόμενον A ILBNK
Il primo participio sembra più appropriato al contesto, "colui che ha bisogno / domanda la conoscenza di Dio", piuttosto che "colui che reclama / sollecita", benché possa sorgere il sospetto che ἐπιδεόμενον sia stato influenzato dal precedente δεήσει.

8, 22 οἳ: οἷς AD S WΓUVBNR
Che una parte della tradizione manoscritta ponga il dativo in luogo del nominativo dipende probabilmente dal fatto che il verbo εὐκαίρουν, citazione di At. 17, 21, scritto senza l'aumento in η, poteva facilmente essere confuso con l'aggettivo εὔκαιρον, che richiede il dativo nella forma εὔκαιρον (ἐστὶ) "per i quali è opportuno"…

8, 26 ἀκαθάρτοις ἐστὶν ~ ΘES WG
Altro esempio di concordanza tra i codici ΘES WG

8, 45 γαληνιώσης: καθαρευούσης AD
Le due lezioni, di primo acchito, appaiono equivalenti quanto al senso generale del passo. L'*usus scribendi* deporrebbe a favore della variante καθαρευούσης propria dei mss. AD, dato che γαληνιώσης è attestato in Basilio solo tre volte, mentre καθαρευούσης, è termine molto frequente nel nostro. Resta tuttavia da preferire, a nostro avviso, la lezione γαληνιώσης, che indica la "bonaccia", perché meglio si adatta a fare da

pendant con la seconda parte del genitivo assoluto («*γαληνιώσης* ἡμῶν τῆς ψυχῆς καὶ ὑπ'οὐδενὸς πάθους *ταρασσομένης*) per cui risultano opposti i concetti di pace / quiete / bonaccia a quelli di turbamento / sconvolgimento/ confusione espressi dal successivo *ταρασσομένης*: «affinché, mentre la nostra anima si **pacifica** e non è **turbata** da alcuna passione, come in uno specchio risplenda pura e senza ombre la luce di Dio». Inoltre, il participio καθαρευούσης testimoniato dai mss. AD potrebbe aver subito l'influenza del successivo aggettivo καθαρὰ, a riga 47. Resta tuttavia interessante notare come in queste righe si addensino ben quattro espressioni in cui i mss. AD divergono nettamente dal resto della tradizione manoscritta. Così è per οἱονεὶ in luogo οἷον a riga 46, per ἐγγένηται in luogo di γένηται a riga 47, e per la trasposizione ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν riferita alla citazione di Gv 12, 32 e che non coincide con il testo evangelico che riporta invece πρὸς ἐμαυτόν ἑλκύσω. Proprio questo aspetto delle citazioni scritturistiche non "normalizzate" spingeva Rouillard a dare credito alla tesi di una prima versione "non riveduta e corretta" delle *Homiliae in Psalmos*, che a suo giudizio rispecchiava uno stadio più arcaico e genuino del testo.

8, 50 ἑαυτὸν: ἑαυτοῦ ES WG
Quattro codici pongono il genitivo in luogo dell'accusativo per evidente attrazione del successivo πάθους.

8, 52 πρὸς ἐμαυτόν ἑλκύσω ~ Δ ΘES T HWGΓUIΩVXLBFJMNPYKRZ
Secondo Rouillard, laddove le citazioni bibliche non riflettono l'esattezza del testo tradito, ma sono per così dire, partorite dalla memoria del Cappadoce, si ha l'indizio di una "buona lezione". Qui accogliamo l'inversione del passo di Gv. 12, 32, riportato dalla tradizione di AD.

8, 59 ἐπαγαλλόμενος: ἐπαγγελλόμενος D ΓY
La variante di D ΓY appare come *lectio facilior* e pertanto da rifiutare.

8, 64 εἰ γὰρ: εἴπερ A εἶπεν γὰρ D
La curiosa discrepanza della tradizione di A e D, dove D sembra aver oltretutto contaminato il suo testo con la tradizione principale, appare come un indizio del fatto che i due manoscritti non siano l'uno dipendente dall'altro, ma derivino da fonte comune.

5. Traduzione dell'Homilia in Ps. 45

Per la fine, per i figli di Core:
Salmo sulle cose arcane

1. A me sembra che questo Salmo riguardi una profezia sulle cose ultime. Anche Paolo, conoscendo questa fine, dice: *Poi verrà la fine, quando consegnerà il regno a Dio e Padre*. Oppure, poiché le nostre azioni ci conducono verso la fine, ciascuna a quella che le è propria, la buona alla beatitudine, la cattiva all'opposto giudizio: e i consigli contenuti in questo Salmo per opera dello Spirito conducono a buon fine coloro che obbediscono al bene: per questo all'inizio è stato scritto, *per la fine*, poiché il riferimento degli insegnamenti è rivolto al fine beato della vita umana.
Per i figli di Core. Anche questo Salmo è stato detto ai figli di Core, che lo Spirito Santo non divide, poiché, come con una sola anima e una sola voce, con tutta la reciproca armonia essi pronunciavano le parole profetiche, senza che l'uno profetizzasse nulla in contrasto con l'altro, dato che il dono della profezia fu elargito loro in ugual misura, in quanto uguale era la loro disposizione reciproca al bene. Inoltre, il Salmo è detto *sulle cose arcane*: cioè, sulle cose segrete e nascoste nel mistero.
Venendo ai singoli versetti del Salmo, comprenderai il segreto nascosto nelle parole: non a tutti, infatti, è dato di scrutare nei misteri di Dio, ma solo a colui che può farsi strumento in armonia con il messaggio, così che la sua anima, come un salterio, sia toccata dallo Spirito Santo che in lei agisce.
Dio è per noi rifugio e forza, aiuto nelle tribolazioni che ci hanno duramente toccato. Ogni uomo ha bisogno di molto aiuto, a causa della debolezza che gli è propria per natura, poiché molte sono le angustie e le sofferenze che gli capitano. Cercando dunque un rifugio da tutte queste circostanze, come fuggendo in un luogo d'asilo, o rifugiandosi su un alto colle circondato da un muro possente a causa dell'assalto dei nemici; così si rifugia in Dio, ritenendo che il dimorare in Lui sia l'unico riposo. Poiché dunque il rifugiarsi in Dio è da tutti accettato, il nemico ha messo in atto grande inganno e confusione intorno alla scelta del salvatore.
Egli, infatti, tendendo insidie come un nemico, inganna ripetutamente coloro che sono oggetto delle sue insidie, inducendoli a rifugiarsi presso

di lui come presso un protettore, cosicché su di essi incombe un duplice male: essendo catturati con la forza o perendo in virtù dell'inganno. Perciò gli infedeli cercano rifugio presso demoni e idoli, essendo stati privati, a causa della confusione generata in loro dal diavolo, della conoscenza del vero Dio. Ma anche coloro che riconoscono Dio errano nel discernimento delle cose, compiendo senza sapienza le richieste di ciò che è conveniente e chiedendo alcune cose che ritengono buone, ma che spesso non vanno a loro vantaggio, e fuggendo, al contrario, altre cose che ritengono cattive, e che invece talvolta recano loro grande vantaggio. Ad esempio: uno è ammalato? Fuggendo la sofferenza della malattia, invoca la salute. Un altro ha perduto del denaro? È profondamente angustiato per questa perdita. Ma spesso anche la malattia è utile, quando vuole educare il peccatore; e la salute è dannosa, quando diventa per chi ne gode una via aperta al peccato. Così anche le ricchezze per alcuni sono un aiuto all'intemperanza; e la povertà rende saggi molti di coloro che propendono al vizio.
Non fuggire dunque ciò che non devi, e non cercare rifugio in ciò che non devi. Una sola cosa bisogna fuggire, il peccato, ed esiste un solo rifugio dai mali, Dio. Non confidate nei potenti; non vi inorgoglite per l'incertezza della ricchezza; non insuperbite per la forza del corpo; non cercate lo splendore della gloria umana. Nessuna di queste cose salva: sono tutte temporanee, tutte ingannevoli. Esiste un solo rifugio: Dio. *Maledetto l'uomo che pone la speranza nell'uomo, o in qualcuna delle cose umane.*

2. *Dio* è dunque *nostro rifugio e forza.* Per colui che può dire: *Tutto posso in Cristo che mi dà la forza,* la forza è Dio. Molti certamente possono dire: Dio è nostro rifugio: e, *Signore, sei diventato per noi un rifugio*; ma dire questo con lo stesso spirito del profeta, è proprio di pochissimi. Pochi infatti sono coloro che non ammirano le cose umane, ma sono totalmente affidati a Dio, a Lui aspirano, e in lui ripongono ogni speranza e fiducia.
E sono i fatti ad accusarci, quando nelle tribolazioni ricorriamo a tutto piuttosto che a Dio. Il bambino è ammalato? E tu volgi gli occhi in giro alla ricerca di un mago, o di uno che metta intorno al collo dei tuoi bambini innocenti inutili amuleti; e magari soltanto alla fine ricorri al medico, avendo disprezzato Colui che può salvare. E se un sogno ti ha turbato, corri dall'interprete dei sogni. E se hai paura di un nemico, pensi

a cercare un uomo che ti aiuti. E di fronte a ogni necessità emerge la tua incongruenza: a parole chiami Dio il tuo rifugio, ma in realtà vai cercando l'aiuto da cose inutili e vane. Per il giusto, invece, Dio è veramente aiuto.
Come un comandante accompagnato da un forte esercito è sempre disposto a venire in aiuto alla parte che si trova in difficoltà: così Dio è nostro aiuto, e alleato di chiunque combatte contro le insidie del diavolo, inviando gli spiriti suoi ministri per salvare coloro che ne hanno bisogno. La tribolazione si presenta a tutti i giusti, per la condizione della vita. Colui che infatti si allontana dalla via larga e spaziosa, percorrendo quella stretta e tribolata, è colpito dalle tribolazioni. Efficacemente il profeta ha espresso il concetto, dicendo: *nelle tribolazioni che ci hanno colpito duramente*. Infatti, come esseri viventi dotati di soffio vitale esse ci sorprendono, producendo pazienza, e attraverso la pazienza una virtù provata, e attraverso una virtù provata la speranza. Perciò anche l'apostolo dice: *bisogna che noi entriamo nel regno di Dio attraverso molte tribolazioni*. E, *molte sono le tribolazioni dei giusti*.
Ma quanto a colui che ha sopportato coraggiosamente e senza turbarsi la prova che deriva dalla tribolazione, dirà che, *in tutte queste cose noi siamo più che vincitori per mezzo di colui che ci ha amati*. Ed egli è così lontano dal venir meno e dal tirarsi indietro che è capace di rendere motivo di vanto anche il male più sovrabbondante, dicendo: *Non solo, ma ci vantiamo anche nelle tribolazioni.*

3. *Perciò non ci spaventeremo se trema la terra, e i monti sprofondano nei cuori dei mari.* Il profeta mostra come sia grande la solidità dell'affidarsi a Dio, che anche se tutto è messo sottosopra, anche se la terra, sconvolta, è rovesciata, e le montagne, lasciando la propria sede, si gettano in mezzo al mare, *non ci spaventeremo*, perché abbiamo in Dio rifugio e forza e aiuto *nelle tribolazioni che ci vengono incontro*.
Chi ha un cuore così intrepido, chi una ragione così salda, da rivolgere il pensiero a Dio in un simile sconvolgimento, e in virtù della speranza riposta in Lui non essere turbato da nessuno di questi avvenimenti? Noi non siamo capaci di resistere all'ira di un uomo; o se un cane o un'altra bestia ci attaccano non guardiamo a Dio come al nostro aiuto nelle tribolazioni, ma spaventati ci chiudiamo in noi stessi. *Risuonarono e furono turbate le loro acque.* Ha parlato di sconvolgimento della terra e di

sprofondamento dei monti. Ora aggiunge anche l'agitarsi e lo sconvolgersi del mare, dovuto al cadere dei monti in mezzo agli abissi. *Risuonarono e furono turbate le loro acque*: è chiaro che intende le acque dei mari. Un'agitazione ancora più grande nelle acque provocano i monti se non sono radicati nel mare, ma creano con il proprio movimento un grande ondeggiamento nelle acque. Quando dunque la terra è sconvolta, e le acque del mare echeggeranno e ribolliranno dalle profondità, e i monti sono sradicati e subiscono un grande sommovimento per la sovrabbondante potenza del Signore: allora, dice, il nostro cuore rimarrà imperturbato perché abbiamo riposto in Dio speranze salde e sicure. *Furono scossi i monti nella sua potenza*. Puoi prendere anche metaforicamente il senso dell'espressione, chiamando monti coloro che insuperbiscono per la loro grandezza, ma non conoscono la potenza di Dio, e si esaltano grandemente contro la conoscenza di Dio, ma sono vinti da coloro che con forza e sapienza annunciano la parola della sapienza, e dopo aver compreso la propria povertà temono il Signore, e si abbassano di fronte alla sua potenza. O forse anche i potenti di questo mondo, e i padri di una sapienza che perisce, anch'essi sono detti "monti", che sono turbati nella potenza di Cristo, che egli dimostrò, attraverso la croce, nella lotta contro colui che aveva il potere della morte. Spogliatosi, infatti, come un grande atleta, abbattè i principati e le potestà, *e ne diede prova pubblicamente, avendo celebrato il suo trionfo sul legno*.

4. *Le correnti del fiume rallegrano la città di Dio*. Le acque salate, fortemente agitate dai venti, echeggiarono e furono sconvolte; le correnti del fiume invece, procedendo senza rumore, e scorrendo in pace verso coloro che sono degni di riceverle, *rallegrano la città di Dio*. E ora il giusto beve l'acqua viva, e poi ne berrà con più abbondanza, quando sarà annoverato tra i cittadini della città di Dio. Ma ora egli beve *attraverso uno specchio e in enigma*, per la esigua comprensione delle visioni di Dio; allora invece riceverà insieme il fiume traboccante, capace di inondare di gioia tutta la città di Dio. Che cosa può essere dunque il fiume di Dio, se non lo Spirito Santo, che secondo la fede di coloro che hanno creduto in Cristo, si effonde su coloro che ne sono degni? Infatti, *chi crede in me*, dice, *fiumi sgorgheranno dal suo seno*. E ancora, *se uno beve dell'acqua che io gli do, sgorgherà in lui una sorgente d'acqua che zampilla per la vita eterna*.

Questo fiume dunque rallegra tutta la città di Dio, vale a dire la Chiesa di coloro che hanno cittadinanza nei cieli; oppure tutta la creazione razionale, dalle potenze celesti fino alle anime degli uomini, bisogna credere che sia rallegrata dal riversarsi dello Spirito Santo. Alcuni infatti definiscono la città come una comunità stabile e amministrata secondo una legge. Questa definizione data alla città, si adatta anche alla Gerusalemme celeste. Anche lì infatti vi è la comunità *dei primogeniti iscritti nei cieli*; e questa comunità è stabile, perché la vita dei santi è immutabile, ed è amministrata secondo la legge celeste. Conoscere la disposizione di quella città e tutta la sua bellezza è impossibile alla natura umana. Si tratta infatti di quelle cose che *occhio non vide, orecchio non udì e non giunse mai al cuore dell'uomo, ma delle cose che Dio ha preparato per coloro che lo amano;* se non che là vi sono miriadi di angeli, e l'assemblea dei santi, e la Chiesa dei primogeniti iscritti nei cieli. Di essa Davide dice: *Di te furono dette cose stupende, città di Dio.* A quella città si riferisce Dio mediante Isaia, quando dice: *Porrò in te un'esultanza eterna, gioia di generazione in generazione*; *e non vi sarà tribolazione né affanno nei tuoi confini; ma le tue mura saranno chiamate salvezza.* Sollevando dunque gli occhi dell'anima, cerca, in modo degno delle cose di lassù, ciò che riguarda la città di Dio. Che cosa si potrebbe pensare che sia degno della beatitudine di quel luogo che è allietato dal fiume di Dio e il cui artefice e fondatore è Dio stesso*? L'Altissimo ha santificato la sua tenda*. Forse si riferisce alla carne portatrice di Dio, santificata per mezzo dell'unione con Dio. Da ciò capirai che la tenda dell'Altissimo è la manifestazione di Dio nella carne.

5. *Dio sta in mezzo ad essa, e non sarà scossa. La soccorrerà Dio, molto presto*. E poiché Dio sta in mezzo alla città, la stabilità le arriderà, poiché Egli le reca aiuto al primo sorgere della luce. Dunque, sia che il nome di città sia dato alla Gerusalemme celeste o alla Chiesa che è sulla terra, *l'Altissimo ha santificato in essa la sua tenda.* E per mezzo di questa tenda, con cui Dio ha posto la sua tenda, Egli è venuto in mezzo ad essa, donandole di non essere scossa. Dio sta in mezzo alla città, diffondendo i raggi della sua provvidenza equamente dappertutto, fino ai confini del suo circolo. Così infatti è garantita la giustizia di Dio, in quanto distribuisce a tutti la sua bontà in egual misura. *La soccorrerà Dio prima del mattino*. Il sole sensibile fa luce su di noi, quando s'innalza sul nostro orizzonte; a fare luce

nell'anima è invece il Sole di giustizia, che, col sorgere della luce spirituale, fa giorno in colui che l'accoglie. Noi uomini infatti siamo nella notte per tutto il tempo della non conoscenza. Ma quando, innalzandoci al di sopra della nostra mente, accoglieremo lo splendore della gloria, e saremo illuminati dalla luce eterna, *Dio la soccorrerà prima del mattino*. Quando saremo figli della luce, e la notte andrà declinando mentre il giorno si avvicinerà, allora diventeremo degni dell'aiuto di Dio.
Dio dunque viene in aiuto alla città, attraverso il proprio sorgere e ponendo in essa lo splendore della rivelazione. Ecco l'uomo, dice infatti, il suo nome è oriente. Lo splendore infatti brilla su coloro su cui risplende la luce spirituale, quando si dissolve la tenebra dell'ignoranza e della malvagità. Poiché dunque la luce è venuta nel mondo, affinché colui che cammina in essa non inciampi, essa offre il suo aiuto prima del mattino. O forse, poiché la resurrezione avvenne al mattino presto, *Dio soccorrerà la città prima del mattino*, avendo ottenuto la vittoria sulla morte, prima del mattino, nel terzo giorno della sua resurrezione.

6. *Furono sconvolti i popoli, caddero i regni, l'Altissimo fece udire la sua voce, la terra fu scossa.* Immagina una città assalita dai nemici che le muovono guerra, mentre si accampano intorno ad essa molti popoli e re che hanno avuto in sorte gli scettri di ogni popolo: e poi immagina un comandante, invincibile per la sua forza, che comparendo all'improvviso venga in aiuto a questa città, rompendo l'assedio, disperdendo il convergere di popoli, mettendo in fuga i re solo col grido rivolto contro di loro con forza, e colpendo il loro cuore con la potenza della sua voce. Quanto sconvolgimento si può pensare che vi sia, quando i popoli sono inseguiti, e i re messi in fuga? Quale clamore confuso e rumore incessante si eleva dalla loro fuga disordinata, mentre ogni luogo è pieno di coloro che fuggono per viltà, sicché si genera dappertutto una confusione nelle città e nei villaggi che li accolgono? Offre dunque un simile aiuto alla città di Dio da parte del Salvatore nel dire: *furono sconvolti i popoli, caddero i regni, l'Altissimo fece udire la sua voce, fu scossa la terra. Il Signore degli eserciti è con noi, nostro aiuto è il Dio di Giacobbe*. Il Salmista vide Dio fatto uomo, vide nascere dalla Vergine Santa l'Emmanuele, che, tradotto, significa Dio con noi; e per questo profeticamente grida, *Il Signore degli eserciti è con noi*: mostrando che questo è colui che fu rivelato ai santi profeti e ai patriarchi. *Nostro aiuto*, dice, non un altro Dio rispetto a quello

annunciato dai profeti. Ma il Dio di Giacobbe, colui che parlando in oracolo al suo servo disse: *Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe*.

7. *Venite e vedete le opere di Dio, i prodigi che compì sulla terra, eliminando le guerre fino ai confini della terra.* La parola chiama coloro che sono lontani dalla verità alla vicinanza per mezzo della conoscenza, dicendo: *Venite e vedete*. Come infatti per gli occhi del corpo le grandi distanze rendono difficile la percezione delle cose che si vedono; e l'avvicinarsi degli osservatori rende chiaro il riconoscimento degli oggetti osservati; così anche per ciò che si vede con la mente, colui che non è stato reso familiare attraverso le opere e non si è avvicinato a Dio, non può vedere le sue opere in modo puro con gli occhi dell'intelligenza.
Perciò, *venite*, avvicinatevi prima, e poi vedete le opere del Signore che sono prodigiose e mirabili; colpiti da esse, i popoli che prima erano nemici e ostili egli li ha cambiati, conducendoli alla pace. *Venite, figli, ascoltatemi*: e *venite voi tutti che siete affaticati e oppressi*. È la voce paterna, che chiama a sé a braccia aperte coloro che finora sono stati ribelli. Dunque, colui che ascolta la chiamata, e si avvicina, e si unisce a colui che lo comanda, vedrà colui che ha pacificato tutte le cose per mezzo della croce, *sia quelle sulla terra sia quelle nei cieli*. Spezzerà l'arco, *romperà l'arma, e brucerà nel fuoco gli scudi*.
Vedi lo spirito pacifico del Signore degli eserciti, che pur avendo con sé le invisibili potenze delle schiere angeliche non le usa per l'abbattimento dei suoi nemici? Vedi nello stesso tempo la forza e la benevolenza del comandante in capo di queste schiere? Egli, pur essendo Signore degli eserciti, e avendo tutte le legioni delle schiere angeliche, non ferisce in nessun modo i suoi nemici, non ne abbatte nessuno, non ne attacca nessuno; ma spezza gli archi, e le armi, e brucia gli scudi nel fuoco. Spezza l'arco, cosicché non siano più lanciati con essi dardi infuocati; rompe le armi con cui si combatte da vicino, cosicché i vicini, attaccati, non possano più ricevere ferite. E brucerà gli scudi nel fuoco, privando gli avversari delle loro difese, e tutto facendo a beneficio dei nemici.

8. *Placatevi e vedete che io sono Dio.* In quanto noi ci svuotiamo delle cose che non sono Dio, non possiamo accedere alla conoscenza di Dio. Infatti, chi, essendo preoccupato dalle cose del mondo, e immerso nelle pulsioni

della carne, può volgersi alle parole di Dio, ed essere all'altezza della precisione di tali visioni? Non vedi che la parola che è caduta nelle spine, viene soffocata dalle spine? Le spine sono i piaceri della carne, la ricchezza, la gloria e le preoccupazioni della vita. Bisognerà che sia completamente fuori da queste cose colui che aspira alla conoscenza di Dio, e libero dalle passioni, ottenga così la conoscenza di Dio. Come può infatti il pensiero di Dio penetrare in un'anima stretta dai ragionamenti che la opprimono? Lo sa anche il Faraone, che è proprio dell'uomo libero cercare Dio, e per questo rimprovera Israele: siete vuoti, siete oziosi, e dite, pregheremo Dio nostro Signore. Questo dunque è l'ozio buono e utile per colui che è in ozio, quello che produce una quiete rivolta all'apprendimento degli insegnamenti della salvezza. Cattivo era invece l'ozio degli Ateniesi, per i quali *a nient'altro era vantaggioso se non per dire e ascoltare qualcosa di nuovo*. E anche oggi alcuni imitano quest'ozio, usando il tempo libero della vita per cercare sempre qualche nuova dottrina. Un ozio simile è amico di spiriti impuri e malvagi. *Quando esce*, dice, *dall'uomo lo spirito impuro, dice: tornerò nel luogo dal quale sono uscito. E giungendo trova quella casa vuota e spazzata*. Che non ci accada, dunque, di fare pulizia perché entri l'avversario, ma teniamo occupata la nostra casa interiore, avendovi prima dato dimora in noi stessi a Cristo, per mezzo dello Spirito. Dunque, dopo aver donato la pace a coloro che fino ad allora erano turbati dai nemici, allora dice, siate liberi dai nemici che vi traggono in inganno, affinché possiate contemplare in pace le parole di verità.

Per questo anche il Signore dice: *Chiunque non rinuncia a tutto ciò che possiede, non può essere mio discepolo*. Occorre dunque essere liberi dai legami nuziali, per avere tempo per la preghiera; liberi dalle preoccupazioni della ricchezza, dal desiderio di questa piccola gloria, dai piaceri che sono in vista del godimento, dall'invidia e da ogni malvagità nei confronti del nostro prossimo, affinché, nella pace della nostra anima non turbata da alcuna passione, come in uno specchio risplenda pura e senza ombre la luce di Dio. *Sarò innalzato fra le genti, sarò innalzato sulla terra*. Il Signore dice chiaramente queste cose a proposito della sua passione, come sta scritto nel Vangelo: *E quando sarò innalzato, attirerò tutti a me. E come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così bisogna che il Figlio dell'uomo sia innalzato sulla terra*. Poiché dunque doveva essere innalzato sulla croce per le genti, e ricevere l'innalzamento per tutta la terra, per

questo dice, *Sarò innalzato fra le genti, sarò innalzato sulla terra*. *Il Signore degli eserciti è con noi, nostro aiuto è il Dio di Giacobbe*. Esultando per l'aiuto di Dio, il Salmista grida per due volte la stessa espressione: *Il Signore degli eserciti è con noi*, quasi che piombi ed esulti sul nemico, per la fiducia perfetta nel Salvatore delle nostre anime, intendendo che col suo aiuto non gli accadrà nulla. *Se infatti Dio è per noi, chi sarà contro di noi*? Colui che concesse la vittoria a Giacobbe, e dopo il combattimento lo chiamò Israele, costui è il nostro aiuto: lui combatte per noi. Noi dunque stiamo in pace, perché *Lui è la nostra pace colui che dei due fece uno solo, per fare dei due un solo uomo nuovo.*

Note di commento all'Homilia in Ps. 45

1, 1-12: A me sembra che questo Salmo riguardi una profezia sulle cose ultime. Anche Paolo, conoscendo questa fine (τέλος), dice: «Poi verrà la fine, quando consegnerà il regno a Dio Padre». Oppure, poiché le nostre azioni ci conducono verso un fine, ciascuna a quello che le è proprio, la buona azione alla beatitudine, la cattiva al giudizio opposto, e i suggerimenti provenienti dallo Spirito Santo contenuti in questo Salmo conducono al fine buono coloro che obbediscono al bene: per questo è stato scritto all'inizio «Per la fine», poiché il contenuto degli insegnamenti è volto al fine beato della vita umana.

Basilio, come in altre omelie, coglie nell'espressione del titolo εἰς τὸ τέλος una chiave interpretativa dell'intero Salmo in senso escatologico-morale. In particolare qui il Cappadoce osserva che i consigli contenuti nel Salmo «conducono al fine buono coloro che obbediscono al bene»[561]. È un tema presente già nell'*Homilia in Ps. 1*, che rappresenta una introduzione generale al Salterio: «Il libro dei Salmi» vi scrive Basilio «dà leggi per la vita, suggerisce quanto è doveroso fare ed è insomma una comune dispensa di buoni insegnamenti[562]».
Analogo commento all'espressione εἰς τὸ τέλος troviamo anche negli *incipit* di altre due omelie. Nell'*Homilia in Ps. 44* Basilio esprime sinteticamente lo stesso concetto che sviluppa nella nostra: «A me pare che anche questo Salmo si riferisca al fine della natura umana, e sia utile a coloro che hanno scelto di vivere secondo la virtù, in vista del fine prefissato».[563] Nell'*Homilia in Ps. 48* invece il Cappadoce mette a confronto il fine proprio della vita cristiana e quello proposto dalle diverse dottrine filosofiche: «Anche alcuni pagani hanno ragionato sul fine della vita umana e sono giunti a conclusioni diverse sull'interpretazione del fine. Alcuni sostengono che il fine sia la conoscenza, altri l'agire pratico, altri individuano un fine diverso per l'anima e uno per il corpo; i più bestiali vedono come fine il piacere[564].

---

561 Bas. *In Ps*. 45, 1 (PG 29, 416).

562 Bas. *In Ps*. 1, 1 (PG 29, 212): «Ἡ δὲ τῶν Ψαλμῶν βίβλος (…) νομοθετεῖ τῷ βίῳ· ὑποτίθεται τὰ πρακτέα· καὶ ἁπαξαπλῶς κοινὸν ταμιεῖόν ἐστιν ἀγαθῶν διδαγμάτων». Cfr. Girardi 1994, 73-96 e Woolfenden 1993, p. 92.

563 Bas. *In Ps*. 44, 1 (PG 29, 388): «Φαίνεται μὲν καὶ οὗτος ὁ ψαλμὸς τελειωτικός τις ὢν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, καὶ εἰς τὸ προκείμενον *τέλος* τοῖς κατ' ἀρετὴν βιοῦν προῃρημένοις τὴν ὠφέλειαν παρεχόμενος».

564 In quest'elenco si può intravedere, nell'ordine, un accenno alle dottrine di peripatetici, stoici, neoplatonici, epicurei.

Ma per noi il fine, ciò per cui facciamo ogni cosa e a cui tendiamo, è la vita beata nell'eternità. E questa eternità si riassume nella signoria di Dio. La natura razionale non potrebbe infatti trovare una ragione migliore di questa; e a questa ci spinge l'Apostolo quando dice: "Poi sarà la fine, quando consegnerà il regno a Dio Padre"».[565] Quest'ultimo *incipit* ha in comune con l'*Homilia in Ps. 45* anche la citazione paolina di II Cor. 15, 24.

Nel trattato *In Inscriptiones Psalmorum*, Gregorio di Nissa dà un'interpretazione dell'espressione εἰς τὸ τέλος spiegandola come un sinomimo di νίκη, termine con cui a volte risulta tradotto, secondo Gregorio, l'originale ebraico: «Poiché la voce "per la fine" (εἰς τὸ τέλος) è posta in esergo a moltissimi Salmi, io ritengo che debba essere interpretata in relazione al senso delle altre espressioni che traducono questo stesso termine. Qualcuno, infatti, invece di "per la fine", traduce "al vincitore", un altro scrive "canto per la vittoria", un altro ancora "per la vittoria". Poiché dunque il fine di ogni gara è la vittoria, mirando alla quale si dedicano all'allenamento tutti coloro che gareggiano negli agoni, a me sembra che, parlando di "fine" quest'espressione sintetica muova alla buona volontà coloro che, per mezzo delle virtù, gareggiano nello stadio della vita, come se, guardando al fine, che è la vittoria, sentissero più leggera la fatica della gara grazie alla speranza della corona[566]».

Più in generale, per quanto riguarda la prassi degli autori cristiani di dedicare un commento esegetico non solo al testo, ma anche al titolo

---

[565] Bas. *In Ps.* 48, 1 (PG 29, 432): «Ἐφαντάσθησαν μέν τινες καὶ τῶν ἔξω περὶ τοῦ ἀνθρωπείου τέλους, καὶ διαφόρως ἠνέχθησαν εἰς τὴν περὶ τοῦ τέλους ἔννοιαν. Οἱ μὲν γὰρ ἀπεφήναντο τέλος εἶναι τὴν ἐπιστήμην, οἱ δὲ τὴν πρακτικὴν ἐνέργειαν· ἄλλοι τὸ διαφόρως χρῆσθαι τῷ βίῳ καὶ τῷ σώματι· οἱ δὲ βοσκηματώδεις ἡδονὴν ἀπεφήναντο εἶναι τὸ τέλος. Ἡμῖν δὲ τέλος, οὗ ἕνεκεν πάντα πράττομεν, καὶ πρὸς ὃ ἐπειγόμεθα, ἡ μακαρία διαγωγὴ ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι. Αὕτη δὲ συμπληροῦται ἐν τῷ βασιλεύεσθαι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ. Τούτου γὰρ οὐδὲ μέχρις ἐπινοίας βέλτιόν τι ἐξευρεθείη τῇ λογικῇ φύσει· καὶ πρὸς ταύτην κινεῖ ἡμᾶς ὁ Ἀπόστολος, λέγων· Εἶτα τὸ τέλος, *ὅταν παραδῷ τὴν βασιλείαν τῷ Θεῷ καὶ Πατρί*».

[566] Greg. Nyss. *In inscr. Ps.* 2, 2 (McDonough 1962, GNO 5, 72): «Ἐπειδὴ τοίνυν ἡ *Εἰς τὸ τέλος* φωνὴ τοῖς πλείστοις τῶν ψαλμῶν ἐπιγέγραπται, τοῦτο οἶμαι δεῖν περὶ τούτου γινώσκειν, ὅπερ ἡ τῶν λοιπῶν σαφηνίζει διάνοια τῶν τὴν αὐτὴν μεθερμηνευσάντων γραφήν. ὁ μὲν γάρ τις ἀντὶ τοῦ εἰς τὸ τέλος, τῷ νικοποιῷ φησιν, ὁ δὲ ἐπινίκιον, ὁ δὲ εἰς τὸ νῖκος. ἐπεὶ οὖν τέλος παντὸς ἀγῶνος ἡ νίκη γίνεται, πρὸς ἣν βλέποντες οἱ πρὸς τοὺς ἀγῶνας ἀποδυόμενοι τῆς ἀθλήσεως ἅπτονται, δοκεῖ μοι διὰ τοῦ τέλους ὁ λόγος ἐκ βραχείας φωνῆς ἐπεγείρειν εἰς προθυμίαν τοὺς διὰ τῶν ἀρετῶν ἀθλοῦντας ἐν τῷ σταδίῳ τοῦ βίου, ὡς ἂν εἰς τὸ τέλος βλέποντες, ὅπερ ἐστὶν ἡ νίκη, τῇ τῶν στεφάνων ἐλπίδι τὸν ἐν τοῖς ἄθλοις πόνον ἐπικουφίζοιεν».

delle opere di cui si occupano, essa sembra fondare le sue radici, come spiega I. Hadot, nel commentario esegetico di matrice filosofica[567].
Quanto alla contrapposizione tra il "fine buono" che conduce alla beatitudine, e quello che porta al "giudizio opposto", A. Benito Y Durán sottolinea come nella *Homiliae in Psalmos* siano continui i richiami alle "due vie" che l'uomo può percorrere, in vista della salvezza o della perdizione[568].

1, 13-20: Per i figli di Core. Anche questo Salmo è stato detto ai figli di Core, che lo Spirito Santo non divide, poiché, come con una sola anima e una sola voce, così con tutta la reciproca armonia essi pronunciavano le parole profetiche, senza che l'uno profetizzasse nulla in contrasto con l'altro, poiché il dono della profezia fu elargito loro in egual misura, in quanto uguale era la loro disposizione reciproca al bene.

Passo di chiara derivazione origeniana. Scrive l'Alessandrino nel suo *Commento al Vangelo di Matteo*: «Pur essendo tre i figli di Core, i cui nomi troviamo nell'Esodo – il primo, Aser, che si traduce "educazione"; il secondo, Elkanà, che si rende con "proprietà di Dio", e il terzo, Abiasaf, che in greco potrebbe essere letto come "unione del padre" - le loro profezie non furono divise, ma pronunciate e scritte veramente in modo armonico, con una sola anima, sotto l'influsso di un solo Spirito e di una sola voce che agiva in loro, e i tre si esprimono parlando come se fossero una persona sola»[569]. I punti di contatto sono molti: in particolare il passaggio basiliano «οὗς οὐ διαιρεῖ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, διότι ὥσπερ μιᾷ ψυχῇ καὶ μιᾷ φωνῇ μετὰ πάσης τῆς πρὸς ἀλλήλους συμφωνίας» riprende precisi termini del testo di Origene. Da notare però che in Basilio non trova spazio il passaggio in cui Origene, citando i nomi dei tre figli di Core, ne dà la traduzione greca, sottolineandone il valore allegorico, e il vescovo di Cesarea inoltre aggiunge l'aggettivo ἅγιον al sostantivo πνεῦμα, cosa che non appare nel testo origeniano.

---

567 Su questo tema si veda Hadot 1987.
568 Benito y Durán 1962, 453.
569 Orig. *In Matth.* 14, 1 (Klostermann 1935, 14.1): «τριῶν γὰρ ὄντων υἱῶν Κόρε ὧν τὰ ὀνόματα ἐν τῇ Ἐξόδῳ εὕρομεν, τοῦ Ἀσήρ, ὃς ἑρμηνεύεται ΠΑΙΔΕΙΑ, καὶ τοῦ δευτέρου τοῦ Ἑλκανά, ὃς μεταλαμβάνεται εἰς τὸ ΘΕΟΥ ΚΤΗΣΙΣ, καὶ τρίτου τοῦ Ἀβιασάφ, ὃς Ἑλλάδι φωνῇ λέγοιτ' ἂν ΠΑΤΡΟΣ ΣΥΝΑΓΩΓΗ αἱ προφητεῖαι οὐ διῃρέθησαν, ἀλλ' ὡς ὑπὸ ἑνὸς πνεύματος καὶ μιᾶς φωνῆς ἐν μιᾷ ψυχῇ ἀληθῶς συμφώνως ἐνεργοῦντος καὶ εἴρηνται καὶ ἐγράφησαν, καὶ λαλοῦσι λέγοντες οἱ τρεῖς ὡς εἷς».

Quanto alla «disposizione reciproca al bene» che contraddistingue i figli di Core insigniti del dono profetico, è concetto ampiamente espresso in Basilio che questo dono sia riservato solo ad anime incontaminate dal peccato. Così nell'*Epistola* 210, 6: «Il dono profetico illumina le anime immacolate e purificate da ogni macchia[570]».

1, 20-28: Inoltre, il Salmo è stato detto sulle cose arcane (κρυφίων): cioè, sulle cose segrete (ἀποῤῥήτων) e nascoste nel mistero (ἐν μυστηρίῳ κεκρυμμένων). Venendo ai singoli versetti del Salmo, ne comprenderai il segreto nascosto: poiché non a chiunque è dato scrutare nei misteri di Dio, ma solo a colui che può farsi strumento in armonia con il messaggio, così che la sua anima, come un salterio, sia toccata dallo Spirito Santo che in lei agisce.

Didimo commenta così questo primo versetto del Salmo: «È uso chiamare "nascoste" per una certa economia le cose dette in modo non chiaro; e in questo senso anche la sapienza di Dio è nascosta nel mistero; così anche i tesori della sapienza e della scienza sono detti "nascosti". C'è dunque anche per queste cose nascoste un fine o uno scopo: che cioè siano tenute celate a coloro che non sono degni della conoscenza di Dio, o che quanti hanno il desiderio di raggiungere la conoscenza di Dio, raggiungano lo scopo applicandosi con fatica ed esercizio»[571].
L'esegesi di Didimo ha un punto di contatto con quella di Basilio: laddove il vescovo di Cesarea parla di τῶν κρυφίων spiegandole come τῶν ἐν μυστηρίῳ κεκρυμμένων, egli richiama l'analoga espressione didimiana che parla di ἡ τοῦ θεοῦ σοφία ἐν μυστηρίῳ ἀποκεκρυμμένη la quale, a sua volta, riecheggia una nota espressione paolina sulla «sapienza di Dio nascosta nel mistero»[572]. Il motivo comune ai due autori è l'idea che non a tutti è dato penetrare i misteri di Dio: mentre però Didimo sottolinea l'indegnità di alcuni o il fatto che non debba essere considerato facile l'accesso a questi misteri, Basilio punta maggiormente

---

570 Bas. *Ep.* 110, 6 (Courtonne 1957-1966, II, 196): «ταῖς ἀχράντοις καὶ πάσης κηλῖδος κεκαθαρμέναις ψυχαῖς τὸ προφητικὸν ἐναυγάζει χάρισμα».
571 Did. Alex. *Ps. Cat.* 45, 1 (Mühlenberg 1975, I, frg. 470, p. 343): «Ἔθος τὰ ἀσαφῶς λεγόμενα δι' οἰκονομίαν τινὰ κρύφια καλεῖν· κατὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἡ τοῦ θεοῦ σοφία ἐν μυστηρίῳ ἀποκεκρυμμένη ἐστίν· οὕτω καὶ *Οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως* ἀπόκρυφοι εἴρηνται. ἔστιν οὖν καὶ τούτων τῶν κρυφίων τέλος οἱονεὶ σκοπὸς ἤτοι τὸ λαθεῖν τοὺς ἀναξίους τὴν τῶν θείων γνῶσιν, ἢ οἳ ἂν πόθον ἔχοντες καταλήψεως τῆς θείας γνώσεως, πόνοις καὶ ἀσκήσεσιν ἐπιδόντες ἑαυτούς, τύχωσι τοῦ σκοποῦ».
572 I Cor. 2, 7: «ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην».

l'attenzione sul tema, a lui caro, dell'armonia tra l'anima dell'uomo e lo Spirito Santo che in lei agisce.
L'idea dell'uomo capace di farsi "strumento" in armonia con il messaggio, e perciò capace di muoversi all'unisono con il salterio, per dono dello Spirito Santo, è un motivo tipico di Basilio, che ricorre anche nell'*Homilia in Ps. 1*: «Pur essendo molti gli strumenti musicali, il profeta si è avvalso del cosiddetto salterio, mostrando, a mio parere, la grazia proveniente dall'alto, dallo Spirito Santo, che riecheggia in lui, poiché questo è l'unico fra gli strumenti musicali a trarre dall'alto il suono»[573].
Il salterio è dunque inteso come metafora della grazia dello Spirito che ispira la parola profetica. Quest'interpretazione nasce da una lettura allegorica del salterio, in quanto strumento musicale dritto, senza curvature, che trae il suono dall'alto, e perciò rappresenta un simbolo della vita orientata a Dio; la troviamo per la prima volta in Origene, e a partire da lui il motivo è ampiamente diffuso nella letteratura esegetica[574].
La fortuna di questa lettura allegorica degli strumenti e della terminologia musicale, specie nei Salmi, presso gli esegeti dei primi secoli, nasce soprattutto dalla volontà di giustificarne la presenza nella Scrittura, data la tendenza dei Padri a polemizzare contro l'uso di questi strumenti, in relazione alla musica profana, giudicata negativamente in quanto potenziale veicolo di comportamenti immorali[575].
Quanto al proposito di commentare «i singoli versetti del Salmo» Basilio mantiene la parola data: l'*Homilia in Ps. 45* è l'unica, oltre a quella sul Salmo 29 (che però si dedica agli ultimi versetti in modo assai sbrigativo) tra le 15 *Homiliae in Psalmos*, a contenere un commento completo di tutto il testo e non solamente di una parte[576].

---

[573] Bas. *In Ps.* 1, 2 (PG 29, 213): «Πολλῶν ὄντων ὀργάνων μουσικῶν, πρὸς τὸ λεγόμενον ψαλτήριον ἥρμοσεν ὁ προφήτης, τὴν ἄνωθεν, ἐμοὶ δοκεῖν, ἐνηχοῦσαν αὐτῷ χάριν παρὰ τοῦ Πνεύματος ἐνδεικνύμενος, διότι τοῦτο μόνον τῶν μουσικῶν ὀργάνων τὴν αἰτίαν τῶν φθόγγων ἐκ τῶν ἄνωθεν ἔχει».
[574] Orig. *Fragm. In Ps.* 8, 9 (Pitra 1884, II, 432), Did. Alex. *Ps. cat.* 32, 2 (Mühlenberg 1975, I, frg. 291, p. 275); Hil. *Instr. Ps.* 7 (CSEL 22, 9), Greg. Nyss. *Inscr. Ps.* 2, 3 (McDonough 1962, GNO 5, 75-76), Ambr. *In Ps.* 1, 11-12 (SAEMO 7/1, Milano-Roma 1980, 48-50).
[575] Sull'interpretazione allegorica della terminologia musicale nei Padri si veda Ferguson 1985. Sull'interpretazione allegorica degli strumenti musicali nella Scrittura da parte dei Padri, si veda McKinnon 1968. Per quanto riguarda polemica dei Padri contro la musica si veda McKinnon 1965.
[576] Cfr. Ceresa-Gastaldo 1983, 506.

1, 29-48: Dio è per noi rifugio e forza, aiuto nelle tribolazioni che ci hanno duramente toccato. Ogni uomo ha bisogno di molto aiuto, a causa della debolezza (ἀσθένεια) che gli è propria per natura, poiché molte sono le angustie e le sofferenze che gli capitano. Cercando dunque un rifugio da tutte queste circostanze, come fuggendo in un luogo d'asilo, o rifugiandosi su un alto colle circondato da un muro possente a causa dell'assalto dei nemici; così si rifugia in Dio, ritenendo che il rimanere in lui sia l'unico riposo. Poiché dunque il rifugiarsi in Dio è da tutti accettato, il nemico ha messo in atto grande inganno e confusione intorno alla scelta del salvatore. Egli, infatti, tendendo insidie come un nemico, inganna ripetutamente coloro che sono oggetto delle sue insidie, inducendoli a rifugiarsi presso di lui come presso un protettore, cosicché su di essi incombe un duplice male: essendo catturati con la forza o perendo in virtù dell'inganno. Perciò gli infedeli cercano rifugio presso demoni e idoli, essendo stati privati, per via della confusione generata in loro dal diavolo, della conoscenza del vero Dio.

Basilio, commentando il primo versetto del Salmo 45, apre un'ampia riflessione sulla difficoltà nel discernimento del bene, che è propria dell'uomo a causa della sua debolezza (ἀσθένεια), ma anche per via dell'inganno messo continuamente in atto dal tentatore. È un tema squisitamente paolino, quello della ἀσθένεια, tratto caratteristico della natura umana, espresso sinteticamente in un famoso passo della Lettera ai Romani: «Lo Spirito stesso viene in aiuto alla nostra debolezza, perché non sappiamo neppure che cosa sia conveniente domandare»[577].
Questa debolezza fa sì che l'uomo, pur desiderando sinceramente rifugiarsi in Dio, viene sviato dal diavolo e indotto a scambiare Dio con demoni e idoli.
Il paragone militare con cui Basilio commenta il proposito dell'uomo di cercare rifugio in Dio, visto come luogo d'asilo o "alto colle circondato da un muro possente" rientra in una scelta stilistica tipica del Cappadoce, che deriva dalla sua formazione retorica di stampo sofistico[578]. Basilio ricorre spesso a similitudini anche molto ampie, come quella che si trova al principio dell'*Homilia in Ps. 59*, in cui, sentendosi debole e malato, non vuole però rinunciare a pronunciare la sua catechesi, e si paragona a una madre debilitata che, accorgendosi di non

[577] Rom. 8, 26: «Ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν· τὸ γὰρ τί προσευξώμεθα καθὸ δεῖ οὐκ οἴδαμεν».
[578] Sull'influsso della retorica e in particolare della Seconda Sofistica sui Padri, si veda Campbell 1922.

avere più latte da dare al suo neonato, gli offre tuttavia il seno perché smetta di piangere[579].

1, 48-70: Ma anche coloro che riconoscono Dio errano nel discernimento delle cose, compiendo senza sapienza le richieste di ciò che è conveniente e chiedendo alcune cose che ritengono buone, ma che spesso non sono per la loro utilità, e fuggendo altre come cattive, e che invece talvolta recano loro grande vantaggio. Ad esempio: uno è ammalato? Fuggendo la sofferenza della malattia, invoca la salute. Un altro ha perduto del denaro? Ne è profondamente angustiato. Ma spesso anche la malattia è utile, quando vuole educare il peccatore; e la salute è dannosa, quando diventa per chi ne gode una via aperta al peccato. Così anche le ricchezze per alcuni sono un aiuto all'intemperanza; e la povertà rende saggi molti di coloro che propendono al vizio. Non fuggire dunque ciò che non devi, e non cercare rifugio in ciò che non devi. Una sola cosa devi fuggire, il peccato, ed esiste un solo rifugio dai mali, Dio. «Non confidate nei potenti»; non vi inorgoglite per l'incertezza della ricchezza; non insuperbite per la forza del corpo; non cercate lo splendore della gloria umana. Nessuna di queste cose salva: sono tutte cose temporanee, tutte ingannevoli. Un solo rifugio: Dio. «Maledetto l'uomo che pone la speranza nell'uomo», o in qualcuna delle cose umane.

Anche nell'*Homilia in Ps. 1* Basilio insiste sul tema della ricchezza, della salute e della gloria come beni non assoluti, ma relativi rispetto alla ricerca di Dio come unico rifugio e alla necessità di fuggire il peccato come unico male, un tema che riecheggia motivi stoici[580]: «Ma gli uomini ignoranti e amanti delle cose del mondo, non conoscendo la natura del vero bene, spesso lodano cose degne di nessun valore, come ricchezza, salute, successo; nessuna di queste cose è un bene per sua natura; non solo perché è facile che si trasformino nel loro contrario, ma anche perché non sono in grado di rendere buoni coloro che le possiedono»[581].
Nell'*Homilia in Ps. 28* Basilio torna sul tema, sottolineando che colui che nella preghiera non domanda le "cose del cielo", e piuttosto chiede salute, ricchezza e gloria, prega con le labbra, ma il suo cuore è lontano

---

[579] Bas. *In Ps.* 59, 1 (PG 29, 460). Sull'uso dei paragoni nelle opere di Basilio si veda Campbell 1922, 110-127 e Courtonne 1934, 164-240.

[580] Sul rapporto tra Basilio e l'etica filosofica classica si veda Cavalcanti 1990, Scazzoso 1972 e Moreschini 2004, 527-533. Sullo stoicismo in particolare si faccia riferimento a Naldini 1983.

[581] Bas. *In Ps.* 1, 3 (PG 29, 216): «Ἀμαθεῖς δὲ ἄνθρωποι καὶ φιλόκοσμοι, ἀγνοοῦντες αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ τὴν φύσιν, μακαρίζουσι πολλάκις τὰ μηδενὸς ἄξια, πλοῦτον, ὑγίειαν, περιφάνειαν βίου· ὧν οὐδέν ἐστιν ἀγαθὸν τῇ ἑαυτοῦ φύσει· οὐ μόνον καθότι ῥᾳδίαν ἔχει τὴν πρὸς τὰ ἐναντία περιτροπὴν, ἀλλ' ὅτι μηδὲ ἀγαθοὺς δύναται τοὺς κεκτημένους ἀποτελεῖν».

da Dio: «La preghiera di ciascuno è chiara agli occhi di Dio; chi per disposizione, chi consapevolmente cerca le cose del cielo; chi empiamente pronuncia le parole a fior di labbra, ma il suo cuore è lontano da Dio. Anche se prega, cerca la salute del corpo, la ricchezza materiale e la gloria umana. Di nessuna di queste cose c'è bisogno, come insegna la parola, ma "nel tempio tutti dicono gloria"».[582]
Non per questo Basilio considera privi di valore questi "beni" terreni di cui parla nei passaggi citati. Nell' *Epistula 236*, pur ribadendo il concetto che salute, ricchezza e gloria non sono beni in sé necessari al conseguimento del fine della vita umana, ma "indifferenti" (*τὰ μέσα*), essi restano preferibili al loro contrario, perché rendono oggettivamente più facile la vita: «E per quanto riguarda ciò che mi hai chiesto, come sono governate a nostro riguardo le cose che non sono né bene né male, se dal caso o dalla giusta provvidenza di Dio, diciamo questo: che salute e malattia, ricchezza e povertà, gloria e disonore, in quanto non rendono buoni coloro che le posseggono, non sono in se stesse dei beni, ma in quanto rendono più facile la vita, sono preferibili al loro contrario ed hanno un certo valore»[583].

2, 1-9: Dio è dunque nostro rifugio e forza. Per colui che può dire: «Tutto posso in Cristo che mi dà la forza», la forza è Dio. Molti certamente possono dire: «Dio è nostro rifugio»: e, «Signore, sei diventato per noi un rifugio»; ma dire questo con lo stesso spirito del profeta, è proprio di pochissimi. Pochi infatti sono coloro che non ammirano le cose umane, ma sono totalmente affidati a Dio, a lui aspirano, e in lui ripongono ogni speranza e fiducia.

Tra i frammenti derivati dalle catene esegetiche, Pitra attribuisce a Origene questo passaggio sul versetto 2 del Salmo 45: «"Dio è per noi rifugio e forza, aiuto nelle tribolazioni che ci hanno duramente colpito". Fuggendo la lussuria, rifugiamoci nella sapienza; e combattendola,

---

582 Bas. *In Ps.* 28, 7 (PG 29, 301): «Ἡ προσευχὴ ἑκάστου πεφανέρωται Θεῷ· τίς ἐκ διαθέσεως, τίς ἐπιστημόνως ἐπιζητεῖ τὰ ἐπουράνια· τίς ἀφωσιωμένως ἄκροις τοῖς χείλεσι τὰ ῥήματα φθέγγεται, ἡ δὲ καρδία αὐτοῦ πόῤῥω ἀπέχει ἀπὸ Θεοῦ. Κἂν εὔχηται, ὑγίειαν σαρκὸς, καὶ σωματικὸν πλοῦτον, καὶ δόξαν ἀνθρωπίνην ἐπιζητεῖ. Δεῖ δὲ οὐδὲν τούτων, ὡς ὁ λόγος διδάσκει, ἀλλ' ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ πᾶς τις λέγει δόξαν».

583 Bas., *Ep.* 236, 7 (Courtonne 1957-1966, II, 54): «Καὶ περὶ ὧν ἠρώτησας, πῶς τὰ μέσα καὶ τὰ διάφορα περὶ ἡμᾶς οἰκονομεῖται, εἴτε συντυχίᾳ τινὶ αὐτομάτῳ, εἴτε ἐπὶ δικαίᾳ τοῦ Θεοῦ προνοίᾳ, ἐκεῖνό φαμεν ὅτι ὑγίεια καὶ νόσος, πλοῦτος καὶ πενία, δόξα καὶ ἀτιμία, καθὸ μὲν οὐ ποιεῖ τοὺς ἔχοντας ἀγαθοὺς οὐκ ἔστι τῶν κατὰ φύσιν ἀγαθῶν, καθὸ δὲ εὔροιάν τινα παρέχεται τῷ βίῳ αἱρετώτερά ἐστι τῶν ἐναντίων τὰ προηγούμενα καὶ ἔχει τινὰ ἀξίαν λεγόμενα».

combattiamo per la giustizia stessa. E ancora, fuggendo l'ingiustizia, rifugiamoci nella giustizia; e se dunque ci rifugiamo in essa, essa è chiamata rifugio. E se combattiamo per essa, la chiama forza»[584]. Il taglio di quest'interpretazione è tutto morale e per così dire, astratto, e non trova punti di contatto con l'interpretazione e il commento che ne dà Basilio. Tuttavia, tra i frammenti catenari giudicati di dubbia paternità origeniana dal Migne, si legge: «"Dio è nostro rifugio e forza". ecc. Dio è il solo rifugio, perciò non rifugiamoci in nessun altro. Se il potente può in virtù della sua forza, Dio è la forza dei santi. Il santo trova la sua forza in Dio»[585]. Questo breve passo, benché molto sintetico rispetto allo sviluppo che ne fa Basilio, appare invece coerente con l'interpretazione del Cappadoce, tanto da far supporre che possa averlo utilizzato come base per il proprio commento, il che risulta più evidente nell'esegesi contenuta in 2, 27-44 (cfr. *infra*).

La lettura basiliana del versetto appare inoltre chiaramente apparentata al commento di Didimo, il quale dice: «Dio non è di tutti se non di coloro che hanno rinunciato ad ogni rifugio e potere umano. Infatti, cercando rifugio in Dio ripongono ogni sicurezza e forza nell'appartenere a lui, secondo il detto dell'Apostolo: "Tutto posso in Cristo che mi dà forza" (Fil 4, 13)[586]».

Anche Basilio sviluppa il motivo per cui non è di tutti, ma solo di pochissimi dire con verità «Dio è per noi rifugio e forza» (Sal 45, 2), e subito all'inizio di questa pericope menziona anch'egli il passo paolino di Fil 4, 13 citato da Didimo. Lo sviluppo ampio del tema, legato a esempi tratti dalla vita concreta, è invece chiaramente pastorale e tutto basiliano.

---

584 Orig. *Fragm. In Ps*. 45, 2 (Pitra 1884): «*Ὁ Θεὸς ἡμῶν καταφυγὴ καὶ δύναμις, βοηθὸς ἐν θλίψεσι ταῖς εὑρούσαις ἡμᾶς σφόδρα*. Φεύγοντες τὴν πορνείαν, τῇ σωφροσύνῃ προσφεύγωμεν· καὶ μαχόμενοι αὐτῇ τῇ δικαιοσύνῃ μαχόμεθα. Πάλιν φεύγοντες τὴν ἀδικίαν, τῇ δικαιοσύνῃ προσφεύγωμεν· εἰ μὲν δὲ προσφεύγομεν αὐτῇ, καταφυγὴ ὀνομάζεται. Εἰ δὲ μετ' αὐτῇ πολεμοῦμεν, δύναμιν λέγει».

585 Orig. *Selecta in Ps. [Dub.] fragm. e catenis* (PG 12, 1436): «Ὁ Θεὸς ἡμῶν καταφυγὴ καὶ δύναμις, κ. τ. έ. Θεὸς μόνος καταφυγὴ, διὸ ἐπὶ μηδένα ἄλλον καταφεύγωμεν. Εἰ δυνάμει ὁ δυνάμενος δύναται, Θεὸς δὲ τῶν ἁγίων ἡ δύναμις, Θεῷ ὁ ἅγιος δύναται».

586 Did. Alex. *Ps. Cat.* 45, 2 (Mühlenberg 1975, I, frg. 471, p. 343-344): «Οὐ πάντων ὁ θεός ἐστιν ἢ τῶν ἀποταξαμένων πάσῃ ἀνθρωπίνῃ καταφυγῇ τε καὶ δυνάμει. καταφεύγοντες γὰρ πρὸς τὸν θεὸν πᾶσαν ἀσφάλειαν ἔχουσιν καὶ δύναμιν τῷ μετέχειν αὐτοῦ, ὡς λέγειν κατὰ τὸν ἀπόστολον· Πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με Χριστῷ».

2, 9-27: E sono i fatti ad accusarci, quando nelle tribolazioni (ἐν ταῖς θλίψεσιν) ricorriamo a tutto piuttosto che a Dio. Il bambino è ammalato? E tu volgi gli occhi in giro alla ricerca di un mago, o di uno che metta intorno al collo dei tuoi bambini innocenti, inutili amuleti; e magari soltanto alla fine ricorri al medico, e disprezzi colui che può salvare, avendolo trascurato. E se un sogno ti ha turbato, corri dall'interprete dei sogni. E se hai paura di un nemico, pensi a cercare un uomo che ti aiuti. E di fronte a ogni necessità emerge la tua incongruenza: a parole chiami Dio il tuo rifugio, ma in realtà vai cercando l'aiuto da cose inutili e vane. Per il giusto, invece, Dio è veramente aiuto. Come un comandante accompagnato da un forte esercito è sempre disposto a venire in aiuto alla parte che si trova in difficoltà: così Dio è nostro aiuto, e alleato di chiunque combatte contro le insidie del diavolo, inviando gli spiriti suoi ministri per salvare coloro che ne hanno bisogno.

Già Garnier, nella sua prefazione all'edizione del 1721[587], indicava come criterio di autenticità delle omelie basiliane la presenza di passi come questo, in cui il vescovo si rivolge direttamente ai fedeli, rivelando il concreto contesto dell'uditorio a cui si rivolgeva, coi suoi problemi reali, le sue debolezze nella fede e le sue difficoltà: concetto ripreso e valorizzato recentemente da Ceresa-Gastaldo[588].
L'accumularsi di *exempla* tratti dalla vita quotidiana conferisce al brano un ritmo concitato e incalzante, volto a tenere desta l'attenzione del pubblico.
Qui Basilio stigmatizza residui di atteggiamenti pagani evidentemente diffusi nella chiesa di Cesarea, come il ricorso all'interprete dei sogni o a qualche pratica "popolare" intrisa di superstizione, quale l'uso di amuleti o simili per curare i piccoli. A questi aggiunge temi più "sociali" come quello della possibile della rovina economica, o delle liti private tra concittadini.
La menzione del "medico" appare quasi ambigua in questo contesto, non essendo chiaro se Basilio si riferisca alla medicina "ufficiale" del suo tempo, in contrapposizione a partiche pseudo-mediche, o se invece non accenni, nel contesto spirituale dell'immagine, a Dio-medico dei corpi e delle anime, un tema ampiamente diffuso in Basilio come in tutta la tradizione patristica.

2, 27-44: La tribolazione si presenta a tutti i giusti, per la condizione della vita. Colui che infatti evita la via larga e spaziosa, percorrendo quella stretta e tribolata, è colpito

[587] Garnier 1721, 209-210.
[588] Ceresa-Gastaldo 1983, 509.

dalle tribolazioni. Efficacemente il Profeta ha espresso il concetto, dicendo: «nelle tribolazioni che ci hanno colpito duramente». Infatti, come degli esseri viventi dotati di soffio vitale esse ci sorprendono, «producendo pazienza, e attraverso la pazienza una virtù provata, e attraverso una virtù provata la speranza». Perciò anche l'apostolo dice: «Bisogna che noi entriamo nel regno di Dio attraverso molte tribolazioni». E ancora: «Molte sono le tribolazioni dei giusti». Ma quanto a colui che ha sopportato coraggiosamente e senza turbarsi la prova che deriva dalla tribolazione, dirà che in tutte queste cose «noi siamo più che vincitori in virtù di colui che ci ha amati». Ed egli è così lontano dal venir meno e dal tirarsi indietro che è capace di rendere motivo di vanto anche il male più sovrabbondante, dicendo: «Non solo, ma ci vantiamo anche nelle tribolazioni».

Di nuovo un frammento origeniano proveniente dalle catene e giudicato dubbio dal Migne viene a concordare in alcuni punti col commento basiliano: «Ma Dio è anche aiuto nelle tribolazioni, affinché ci vantiamo in esse, sopportandole. Tieni presente anche il passo che dice: "Molte sono le tribolazioni dei giusti", diverse dalle sferze dei peccatori. E poiché la strada che conduce alla vita è stretta e tribolata, e pochi la trovano, le tribolazioni colpiscono i giusti»[589]. I punti di contatto sono evidenti: anzitutto la citazione di Sal 33, 20 sulle «tribolazioni dei giusti», il riferimento a Mt 7, 13-14 sulla «via stretta che conduce alla vita» e non ultimo il tema paolino di Rm 5, 3 relativo al "vantarsi nella tribolazione" che Basilio cita direttamente e il frammento di dubbia paternità origeniana invece accenna indirettamente. Lo sviluppo del tema in Basilio è evidentemente più ampio e ricco di altri echi soprattutto paolini[590], ma l'impronta origeniana – se va attribuito a Origene questo frammento catenario – è assai probabile.
Commentando lo stesso passo, Didimo invece osserva: «"Aiuto nelle tribolazioni che ci hanno duramente colpito". Qui la collocazione dell'avverbio σφόδρα è ambigua: si può interpretare infatti: "è *forte* aiuto nelle tribolazioni che ci hanno colpito", oppure "è aiuto nelle tribolazioni

[589] Orig. *Selecta in Ps. [Dub.] fragm. e cat.* (PG 12, 1432): «Ἀλλὰ καὶ βοηθὸς ἐν θλίψεσιν ὁ Θεὸς, ἵνα ἐν αὐταῖς καυχησώμεθα ὑπομένοντες αὐτάς. Ἐπίστησον δὲ τὸ, *Πολλαὶ αἱ θλίψεις τῶν δικαίων·* ἑτέραι οὖσαι παρὰ τὰς μάστιγας τῶν ἁμαρτωλῶν. Καὶ διὰ τὸ στενὴν καὶ τεθλιμμένην εἶναι τὴν ὁδὸν τὴν ἀπάγουσαν εἰς ζωὴν, ἣν ὀλίγοι εὑρίσκουσι· μήποτε εὑρίσκουσιν αἱ θλίψεις τοὺς δικαίους».
[590] Sul paolinismo di Basilio si veda Gribomont 1984b I, 191-208; sulla presenza di Paolo negli scritti ascetici del Cappadoce cfr. Girardi 1994b, 461-490, ripreso in Girardi 1998, 147-179.

che ci hanno colpito *fortemente*" (Sal 45, 2)»[591]. In Basilio non vi è traccia di questa doppia proposta di lettura.
Il tema della tribolazione (θλίψις) che inevitabilmente accompagna la vita del giusto è assai ricorrente in Basilio. Nell'*Epistola 18*, indirizzata a Macario e Giovanni, il Cappadoce scrive: «Ai contadini non è estranea la fatica dell'agricoltura, per i marinai non è una sorpresa la tempesta sul mare, per i salariati non è inaspettato il sudore provocato dal caldo; e così, per coloro che hanno scelto di vivere nella pietà, la tribolazione in questo mondo non è un imprevisto. Ciascuna di queste categorie si sottopone a una fatica abituale, che ben conosce: non perché questa fatica sia desiderabile di per sé, ma in vista del raggiungimento dei beni desiderati[592]».
La tribolazione in Basilio è interpretata – con il continuo riferimento a Paolo – da un lato come una strettoia inevitabile per chi vuole camminare nella via della santità, dall'altro come una prova necessaria perché l'uomo si affidi sempre più a Dio, purificandosi dalla "scena di questo mondo". Ed è particolarmente cara al Cappadoce la citazione di Rm 5, 3-4 («La tribolazione produce pazienza, la pazienza una virtù provata, e la virtù provata la speranza») che in questo passaggio della nostra Omelia è parafrasata, ma che viene commentata altre tre volte nelle *Homiliae in Psalmos*. Nell'*Homilia in Ps. 33*, Basilio, dopo aver citato questo stesso passo di Paolo, osserva che «in realtà, per coloro che sono disposti al bene, le tribolazioni sono come allenamenti ed esercizi che preparano l'alteta alla gloria del Padre: quando siamo insultati, benediciamo; oltraggiati, confortiamo; tribolati, ci vantiamo nella tribolazione[593]». E sempre nella stessa omelia, citando una seconda volta

---

591 Did. Alex. *Ps. Cat.* 45, 3 (Mühlenberg 1975, I, frg. 471, p. 344): «Βοηθὸς ἐν θλίψεσιν ταῖς εὑρούσαις ἡμᾶς σφόδρα. τὸ Σφόδρα ἀμφιβόλως κεῖται· ἢ γὰρ βοηθὸς σφόδρα ἐστὶν ἐν ταῖς εὑρισκούσαις ἡμᾶς θλίψεσιν, ἢ ἐν ταῖς σφόδρα εὑρισκούσαις ἡμᾶς θλίψεσιν βοηθός ἐστιν».
592 Bas., *Ep.* 18, 1 (Courtonne 1957-1966, I, 48): «Οὔτε γεωργοὺς οἱ κατὰ γεωργίαν ξενίζουσι πόνοι, οὔτε ναύταις ὁ κατὰ θάλασσαν χειμὼν ἀπροσδόκητος, οὔτε τοῖς μισθαρνοῦσιν ὁ θερινὸς ἱδρὼς παράδοξος, οὔτε μὴν τοῖς εὐσεβῶς ζῆν ἑλομένοις ἡ κατὰ τὸν ἐνεστῶτα κόσμον θλίψις ἀμελέτητος. Ἀλλ' ἑκάστῳ τῶν εἰρημένων οἰκεῖος καὶ γνώριμος συνέζευκται πόνος· οὐ δι' ἑαυτὸν αἱρετός, ἀλλὰ δι' ἀπόλαυσιν ἀγαθῶν προσδοκωμένων».
593 Bas. *In Ps. 33, 1* (PG 29, 353): «Τῷ ὄντι γὰρ τοῖς καλῶς παρεσκευασμένοις αἱ θλίψεις οἱονεὶ τροφαί τινές εἰσιν ἀθλητικαὶ καὶ γυμνάσια, ἐπὶ τὴν πατρῴαν δόξαν τὸν ἀγωνιστὴν προβιβάζουσαι· ὅταν λοιδορούμενοι εὐλογῶμεν, βλασφημούμενοι παρακαλῶμεν, καταπονούμενοι εὐχαριστῶμεν, θλιβόμενοι ἐπὶ τῇ θλίψει καυχώμεθα».

questo passo, aggiunge: «Colui che si sottrae alla tribolazione, si priva della virtù[594]».

Ma il più ampio sviluppo del tema della θλίψις lo si incontra senz'altro nell'*Homilia in Ps. 59*: il vescovo di Cesarea vi dedica il paragrafo conclusivo della sua esegesi. Qui Basilio sottolinea che la tribolazione, lungi dall'essere un motivo di disperazione, può spingere l'uomo a cercare Dio come unico rifugio, rifiutando gli appigli di sicurezza propriamente umani. Solo così l'uomo ottiene veramente l'aiuto di Dio. È l'invito a una sorta di κένωσις, a un abbandono di tutte quelle risorse che non siano Dio stesso, premessa e conseguenza di un vero abbandono: «"Donaci" dunque "aiuto dalla tribolazione". Non cerchiamo l'aiuto dalla forza, né dal piacere della carne, non pretendiamo di ottenere aiuto dalle cose che presso gli uomini sono considerate importanti. Non nell'abbondanza delle ricchezze, non nella superbia della potenza, non nell'altezza della gloria consiste il vincere, ma il Signore dona, a partire dalla tribolazione più profonda, il suo aiuto a quanti lo cercano. Così era anche Paolo, quando si faceva vanto delle proprie tribolazioni. Per questo poteva dire: "Quando sono debole, è allora che sono forte". "Donaci dunque aiuto dalla tribolazione", poiché "la tribolazione produce pazienza, la pazienza una virtù provata, e la virtù provata la speranza, e la speranza non delude". Vedi dove ti conduce la tribolazione? Alla speranza che non delude: coraggio, "il Signore corregge colui che ama". Sei povero? Rallegrati, perché ti saranno riservati i beni di Lazzaro. Sei disprezzato a causa del nome di Cristo? Sei beato, perché la tua vergogna si trasformerà nella gloria degli angeli. Convinciamoci, fratelli, a non fare ricorso a speranze umane nel tempo della prova, a non cercare aiuto da lì, ma a presentare le nostre richieste con lacrime e gemiti, nella preghiera fervida, nella veglia faticosa. Ottiene aiuto dalla tribolazione, infatti, l'uomo che disprezza l'aiuto umano come vano, e rimane saldo nella speranza in Colui che può salvare, Cristo Gesù Nostro Signore[595]».

---

[594] Bas. *In Ps. 33, 4* (PG 29, 360): «ὁ τὴν θλίψιν ἀφαιρούμενος τῆς δοκιμῆς ἑαυτὸν ἀπεστέρησεν».

[595] Bas. *In Ps. 59, 6* (PG 29, 420): «*Δὸς ἡμῖν βοήθειαν ἐκ θλίψεως*. Μὴ ἀπὸ ἰσχύος ζητήσωμεν τὴν βοήθειαν· μὴ ἀπὸ εὐπαθείας σαρκός· ἀπὸ μηδενὸς τῶν παρὰ ἀνθρώποις νενομισμένων περιφανῶν ἀξιώσωμεν τυχεῖν τῆς ἀντιλήψεως. Οὐκ ἐν περιβολῇ χρημάτων, οὐκ ἐν δυνάμεως ὄγκῳ, οὐκ ἐν ὑψώματι δόξης τὸ κρατεῖν περιγίνεται, ἀλλ' ἐκ τῆς καθ' ὑπερβολὴν θλίψεως χαρίζεται Κύριος τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν τὴν βοήθειαν. Τοιοῦτος ἦν καὶ ὁ Παῦλος, καυχήματα ἑαυτοῦ τὰς θλίψεις ποιούμενος. Διὰ τοῦτο ἠδύνατο λέγειν· *Ὅταν ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι*. Δὸς

A questo proposito Bernardi sottolinea che il tema del giusto sottoposto alla prova, che giunge al trionfo con l'aiuto di Dio, rappresenti quasi un *fil rouge* che attraversa tutte le omelie sui Salmi pronunciate da Basilio[596].
Didimo, nel commentare il Salmo 101, si esprime, sia pure più sinteticamente, in toni simili: «Non prego di non avere tribolazioni – questo è impossibile – ma di non soccombere quando le incontro e di gioire nella speranza, sopportando le tribolazioni e vantandomi in esse. Infatti "la tribolazione produce pazienza, la pazienza una virtù provata, la virtù provata la speranza. La speranza poi non delude"[597]».
In 2, 32, Basilio, per riferirsi a Davide o al Salmista, utilizza il termine προφήτης. In questa Omelia lo stesso termine ricorre una seconda volta in 3, 5, mentre in 6, 34 si dice che il Salmista "grida profeticamente". L'idea secondo la quale nulla, nei Salmi, possa essere compreso se non alla luce dell'avvento di Cristo, e dunque come profezia della sua venuta, è comune a tutta la tradizione esegetica dei primi secoli[598]. Per fare solo due esempi tra i tanti, Origene legge il Salmo 108 come profezia del tradimento di Giuda[599], mentre Atanasio vede nei Salmi 49 e 33, 15 una profezia della venuta di Cristo[600].

3, 1-31: «Perciò non ci spaventeremo se trema la terra, e i monti sprofondano nei cuori dei mari». Il profeta mostra come sia grande la solidità dell'affidarsi a Cristo, che anche se tutto è messo sottosopra, anche se la terra, sconvolta, è rovesciata, e le montagne, lasciando la propria sede, si gettano in mezzo al mare, «non ci spaventeremo», perché abbiamo in Dio rifugio e forza e aiuto «nelle tribolazioni che ci vengono incontro». Chi ha un cuore così intrepido, chi una ragione così salda da

---

οὖν ἡμῖν, Κύριε, βοήθειαν ἐκ θλίψεως· ἐπειδὴ *ἡ θλίψις ὑπομονὴν κατεργάζεται, ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμὴν, ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα, ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει.* Ὁρᾷς ποῦ ἀνάγει σε ἡ θλίψις; Εἰς τὴν ἀκαταίσχυντον ἐλπίδα. Νοσεῖς; εὐθύμει, ὅτι Ὃν ἀγαπᾷ Κύριος, παιδεύει. Πτωχεύεις; εὐφραίνου, ὅτι Λαζάρου σε τὰ ἀγαθὰ διαδέξεται. Ἀτιμάζῃ διὰ τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ; Μακάριος εἶ, ὅτι σου ἡ αἰσχύνη εἰς ἀγγέλου δόξαν μεταβληθήσεται. Πείσωμεν ἑαυτοὺς, ἀδελφοὶ, ἐν καιρῷ πειρασμοῦ, μὴ πρὸς ἀνθρωπίνας ἐλπίδας ἀποτρέχειν, μηδὲ ἐκεῖθεν ἑαυτοῖς τὰς βοηθείας θηρᾶσθαι, ἀλλ' ἐν δάκρυσι καὶ στεναγμοῖς, καὶ φιλοπόνῳ προσευχῇ, καὶ ἀγρυπνίᾳ εὐτόνῳ τὰς δεήσεις ποιεῖσθαι. Οὗτος γὰρ λαμβάνει βοήθειαν ἐκ θλίψεως, ὁ τῆς ἀνθρωπίνης βοηθείας ὡς ματαίας καταφρονῶν, καὶ τῇ ἐπὶ τὸν σώζειν δυνάμενον ἡμᾶς ἐλπίδι στηριζόμενος, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν».

[596] Bernardi 1968, 23-29.

[597] Did. Alex. *Ps. Cat.* 101, 3 (Mühlenberg 1975, II, frg. 967, p. 222): «εὔχομαι δὲ οὐχ ὅπως μὴ θλιβῶ (ἀδύνατον γὰρ τοῦτο) ἀλλ' ὅπως θλιβούμενος μὴ ἡττηθῶ καὶ ὅπως τῇ ἐλπίδι χαίρω ὑπομένων τὰς θλίψεις καὶ καυχώμενος ἐν αὐταῖς. Ἡ γὰρ θλῖψις ὑπομονὴν κατεργάζεται, ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμήν, ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα, ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει».

[598] Così ad esempio Hil. *Instr. Ps.* 5; 6 (Zingerle 1981, CSEL 22, 6.7).

[599] Orig. *Cels.* 2, 11 (Marcovich 2001, 89).

[600] Athan. *Ep. ad Marc.* 5; 9 (PG 27, 13. 20).

rivolgere il pensiero a Dio in un simile sconvolgimento, e in virtù della speranza riposta in Lui non essere turbato da nessuno di questi avvenimenti? Noi non siamo capaci di resistere all'ira di un uomo; o se un cane o un'altra bestia ci attaccano non guardiamo a Dio come al nostro aiuto nelle tribolazioni, ma spaventati ci chiudiamo in noi stessi. «Risuonarono e furono turbate le loro acque»: ha parlato di sconvolgimento della terra e di sprofondamento dei monti. Ora aggiunge anche l'agitarsi e lo sconvolgersi del mare, dovuto al cadere dei monti in mezzo agli abissi. «Risuonarono e furono turbate le loro acque»: è chiaro che intende le acque dei mari. Un'agitazione ancora più grande nelle acque provocano i monti se non sono radicati nel mare, ma creano con il proprio movimento un grande ondeggiamento nelle acque. Quando dunque la terra è sconvolta, e le acque del mare echeggeranno e ribolliranno dalle profondità, e i monti sono sradicati e subiscono un grande sommovimento per la sovrabbondante potenza del Signore: allora, dice, il nostro cuore rimarrà imperturbato perché abbiamo riposto in Dio speranze salde e sicure.

L'interpretazione dei versetti 3 e 4 del Salmo è sviluppata da Basilio in tre momenti. In questo primo, ampio commento, il vescovo di Cesarea si attiene a una lettura sostanzialmente letterale del passo. Egli sottolinea come il Salmista abbia voluto evidenziare la saldezza d'animo e la forza che riceve colui che si affida totalmente a Dio, tanto da non essere turbato neppure dagli sconvolgimenti più macroscopici, rappresentati dall'immagine dei monti che si gettano nel mare. E benché, evidentemente, il contenuto dei versetti sia iperbolico, Basilio non ne trae spunto per invocare un *defectus litterae* e passare *tout court* a un'interpretazione allegorica. Ed è una prassi consolidata nel Cappadoce, tanto che l'unica volta che Basilio fa esplicito riferimento al *defectus litterae* è in un brano dell'*Homilia in Ps. 33* la cui interpretazione dipende in gran parte da Origene[601].
Diverso qui è l'atteggiamento ermeneutico di Didimo, il quale si affretta a dichiarare che «i monti che si gettano nel cuore dei mari non devono essere intesi come parti materiali della terra, ma come le potenze malvage che si gettano nelle anime sconvolte da turbamenti simili alle onde del mare in tempesta»[602]. A suffragio di quest'interpretazione, Didimo cita il brano evangelico in cui Gesù, dopo aver cacciato un

[601] Bas. *In Ps.* 33, 13 (PG 29,381-385). Per quanto riguarda la definizione di *defectus litterae* cfr. Simonetti 1985, 18.
[602] Did. Alex. *Ps. Cat.* 45, 3b (Mühlenberg 1975, I frg. 472, p. 344): «Ὄρη μετατιθέμενα ἐν καρδίαις θαλασσῶν οὐ τὰ αἰσθητὰ τυγχάνοντα μέρη γῆς ἡγητέον, ἀλλὰ πονηρὰς δυνάμεις μετατιθεμένας εἰς τὰς τεταραγμένας ὑπὸ τρικυμιῶν παθῶν ψυχάς».

demonio che provocava l'epilessia in un uomo, viene interrogato dai discepoli sulla fede, e risponde: «Se aveste fede quanto un granello di senape, non farete solo questo, ma potreste dire a questo monte: sràdicati e vai a piantarti nel mare, ed esso vi obbedirebbe" (cfr. Lc 17, 6) mostrando così il Salvatore che il monte non è altro se non la potenza avversa»[603].
Si può qui notare come, al contrario, la preoccupazione pastorale di Basilio lo spinga a dare spazio in prima battuta a una lettura del testo che, lungi dal disprezzare il suo significato concreto, tende a indirizzarne l'interpretazione a un messaggio facilmente comprensibile dal suo uditorio e applicabile al comportamento della vita di ogni giorno.

3, 31-41: «Furono scossi i monti nella sua potenza». Puoi (δύνασαι) intendere anche metaforicamente (τροπικῶς) il senso dell'espressione, chiamando monti coloro che insuperbiscono per la loro grandezza, ma non conoscono la potenza di Dio, e si esaltano grandemente contro la conoscenza di Dio, ma sono vinti da coloro che con forza e sapienza annunciano la parola della sapienza, e dopo aver compreso la propria povertà temono il Signore, e si abbassano di fronte alla sua potenza.

Dopo aver sviluppato, come si è detto, un'ampia interpretazione letterale dei versetti 3 e 4, Basilio aggiunge, a guisa di postilla e in una forma senza dubbio più concisa, altre due letture dell'immagine evocata dal Salmista. Nella prima, egli vede negli ὄρη metaforicamente (τροπικῶς) intesi «coloro che insuperbiscono (μέγα φρονοῦντας) per la loro grandezza, ma non conoscono la potenza di Dio, e si esaltano grandemente contro la conoscenza di Dio, ma sono vinti da coloro che con forza annunciano la parola della sapienza, e dopo aver compreso la propria povertà temono il Signore, e si abbassano di fronte alla sua potenza». Qui il contatto con l'interpretazione di Didimo c'è, anche se più labile. Entrambi i commentatori infatti parlano di "superbi" usando il medesimo termine, ma Basilio resta sul piano umano, mentre Didimo si riferisce agli "spiriti malvagi" (τὰ πονηρὰ πνεύματα) che si

[603] Did. Alex. *Ps. Cat.* 45, 3 (Mühlenberg 1975, I, frg. 472, p. 344): «Ἐὰν ἔχητε ἔφη πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, οὐ μόνον τὸ τῆς συκῆς ποιήσετε, ἀλλὰ κἂν τῷ ὄρει τούτῳ εἴπητε Ἄρθητι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν (…) δεικνύμενον δὲ ὄρος ὑπὸ τοῦ σωτῆρος οὐκ ἄλλο παρεκτὸς τῆς ἀντικειμένης δυνάμεως».

impadroniscono delle anime e dei corpi ma sono sconvolti dalla signoria di Cristo[604].
La forma verbale δύνασαι, analogamente a δύναται + infinito o a δυνατόν ἐστι + infinito, serve spesso in Basilio a introdurre un'interpretazione allegorica, dopo aver spiegato e intepretato il passo in senso letterale[605].
L'avverbio τροπικῶς rimanda alla sfera della metafora o dell'allegoria propriamente detta[606]. Nelle sue opere Basilio lo utilizza altre sei volte, tre delle quali nelle Homiliae in Psalmos[607]: «La valenza metaforica del sostantivo "monte" ad indicare l'uomo superbo e pieno di sé, che fa volentieri a meno di riconoscere la forza e la sapienza di Dio, è così diffusa nella Scrittura e nella coscienza cristiana che Basilio vi si riferisce pacificamente ed in prima istanza per l'interpretazione di Ps. 45, 4b ("Furono scossi i monti nella Sua [*sc.* di Dio] forza"), non senza dichiararne in apertura e con un'ampia locuzione introduttiva il senso figurale»[608].

3, 41-49: O forse anche i potenti di questo mondo (cfr. 1 Cor 2, 6.8), e i padri di una sapienza che perisce (cfr. 1 Cor. 1, 19), anch'essi sono detti "monti", che sono turbati nella potenza di Cristo, che egli dimostrò, attraverso la croce, nella lotta (ἀγῶνι) contro colui «che aveva potere sulla morte» (Eb 2, 14). Spogliatosi, infatti, come un grande atleta (γενναῖος ἀγωνιστὴς), «abbattè i principati e le potestà» (cfr. Ef 6, 12), e ne diede prova pubblicamente, «avendo celebrato il suo trionfo sul legno» (Col 2, 15).

«Non sarà superfluo osservare la trama scritturistica, fitta e quasi esclusiva, del pur breve brano: è una preoccupazione costante, quella di Basilio, di suffragare con l'autorità della Bibbia tutto quello che egli dice o scrive, in particolare le interpretazioni meno correnti e di più ardua

---

604 Did. Alex. *Ps. Cat.* 45, 4b (Mühlenberg 1975, I, frg. 473, p. 344): «Τῇ Χριστοῦ κραταιότητι ἐταράχθη τὰ πονηρὰ πνεύματα, ψυχῶν καὶ σωμάτων τῶν προκατεσχημένων ἐλαυνόμενα. μέγα γὰρ ἐφ' ἑαυτοῖς τὰ ὄρη ταῦτα φρονοῦντα, ἐξαπιναίως ἰδόντα τὸν μετ' ἐξουσίας ἐλαύνοντα ἐνέπεσον εἰς ταραχήν».
605 Girardi 1998, 30.
606 Cfr. Girardi 1998, 25
607 Bas. *In Ps.* 29, 1 (PG 29, 305); *In Ps.* 29, 7 (PG 29, 321) *In Ps.* 44, 5 (PG 29, 400); *Prov.* 14 (PG 31, 413), *Sp. S.* 5, 7 (SC 17bis, 274). In *Hex.* 3, 9 (Naldini 98), l'avverbio è utilizzato all'interno di un contesto polemico contro gli eccessi dell'allegorismo.
608 Girardi 1993, 519.

comprensione per i fedeli, o di nuovo e personale conio»[609]. Così Girardi sul passo in questione. È in effetti un dato di metodo, questo, che si riscontra in tutta l'omelia.
L'avverbio τάχα introduce qui un'interpretazione allegorica in chiave cristologica del versetto del Salmo. L'uso di questa formula è di derivazione origeniana[610]. Essa è, nelle intenzioni di Basilio, un modo per proporre un'esegesi allegorica sottolineando il suo carattere di opinabilità o cautelandosi in un contesto condizionato dalla polemica contro Origene[611]. Mai presente nelle *Omelie sull'Esamerone*, questa formula introduttiva è attestata solo nell'omiletica sui Salmi, ed in particolare nelle Homiliae in Psalmos 14a (1 volta), 28 (1 volta), 29 (2 volte), 32 (3 volte), 33 (4 volte), 45 (3 volte), 59 (1 volta)[612].
Per quanto riguarda l'interpretazione dei "monti" come "i principi di questo mondo" e "padri di una sapienza peritura", notiamo come anche Eusebio li interpreti allegoricamente come "spiriti del male"[613], ma senza un esplicito riferimento alla vittoria di Cristo su queste potenze che invece in Basilio appare centrale. Più vicina alla lettura allegorica di Basilio è invece l'interpretazione che Didimo fa del passo: «L'Altissimo, che è santo per natura, partecipa ad altri la sua santità: allorché santifica

---

609 Girardi 1993, 520.
610 Orig. *Princ.* 4,2,5; 3,8.9.10 (SC 268, 316. 372. 376. 378); *Ier. Hom.* 16,10 (SC 238, 154); *Lev. Hom.* 5,5 (SC 286, 228); *Io. com.* 2, 123 (SC 120, 288); *Ps. Cat.*: 50,11; 118, 105 (Cadiou 1936, 83. 115). Per *Ps. Cat.* si veda Pitra 1884, 434.
611 Cfr. Girardi 1998, 87-114.
612 Cfr. Girardi 1993, 496; Girardi 1998, 31-32. I brani sono i seguenti: Bas. *In Ps.* 14a, 3 (PG 29, 256): la "verità" di cui si parla in Ps. 11, 3 *forse* sono sia i misteri della Scrittura che «il Signore nostro»; 28, 3 (PG 29, 289): la voce del Signore sulle acque *forse* prefigura il Battesimo di Gesù; 29, 2 (PG, 29, 308) la "casa" di cui si parla nel Salmo deve *forse* essere intesa come la Chiesa abitata da Cristo; 29, 4 (PG, 29, 316) *forse* è chiamato "sera" questo mondo in cui coloro che piangono saranno consolati nella vita eterna; 32, 2 (PG, 29, 328): *forse* il salterio è allegoria della mente che cerca le cose del cielo; 32, 4 (PG, 29, 332): *forse* con il termine "terra" il Ps. 32, 5 si riferisce ai peccatori; 32, 6 (PG, 29, 340): *forse* l'espressione "fu fatto" di Ps. 32, 9 si riferisce alla creazione del corpo, mentre "fu creato" a quella dell'anima; 33, 2 (PG, 29, 356): forse di "miti" di cui si parla in Ps. 33, 3 prefigurano i futuri discepoli di Cristo; 33, 4 (PG, 29, 360): *forse* la vergogna in cui i peccatori vivranno in eterno è più temibile delle tenebre; 33, 7 (PG, 29, 368): i "ricchi" citati in Ps. 33, 11 sono *forse* un'immagine di Israele; 33, 13 (PG, 29, 385): *forse* è la Chiesa a pronunciare le parole di Ps. 34, 10; 45, 3 (PG, 29, 421): i "monti" di Ps. 54, 4 sono *forse* i principi di questo mondo e i padri di una sapienza peritura; 45, 4 (PG, 29, 424): forse "la dimora dell'Altissimo" è la carne teofora di Cristo; 45, 5 (PG, 29, 425): l'aiuto che Dio darà di primo mattino si riferisce *forse* alla resurrezione; 59, 4 (PG, 29, 468): la "città fortificata" di cui si parla in Ps. 59, 11 *forse* è figura della Chiesa.
613 Eus. *Com. in Ps. 45* (PG 23, 408): «Νοήσεις δὲ ταῦτα τὰ ὄρη τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἀπὸ τῆς εὐαγγελικῆς διδασκαλίας».

tutti coloro nei quali Egli abita, costoro sono detti "dimora di Lui". Ma "dimora di Lui" si può anche intendere il corpo che Egli prese dalla Vergine e che in sé santificò. Concorda con ciò il detto: "Colui che nascerà in te sarà santo e chiamato Figlio del Dio vivente"» [614].
Con il lemma δύναται δὲ καὶ, Didimo, al pari di Basilio, introduce una proposta ermeneutica allegorica: «Evidentemente entrambi gli autori, peraltro contemporanei, continuavano ad avvertire, pur con diversa sensibilità, la novità e quindi i rischi di suscitare incertezze, turbamenti o addirittura incomprensioni nei fedeli, che essi metterebbero comunque all'erta con lemmi introduttivi di volta in volta sfumati»[615].
Interessante la chiosa del passo in cui Basilio fa ricorso all'immagine dell'atleta, di chiara derivazione paolina. Tuttavia nelle sue opere il vescovo di Cesarea usa il termine ἀγωνιστὴς, o il sinonimo ἀθλητὴς, sempre in riferimento a personaggi veterotestamentari, come Giobbe o Giacobbe, ai martiri, o più in generale ai cristiani, spesso paragonati agli atleti che devono sopportare prove e avversità per raggiungere la palma della vittoria[616]. Solo in questa occasione invece Basilio attribuisce a Cristo stesso l'immagine del "lottatore", suggerita dall'idea dello spogliarsi per entrare nell'agone, che richiama la svestizione di Cristo antecedente al suo salire sulla croce.

4, 1-19 «Le correnti del fiume rallegrano la città di Dio». Le acque salate, fortemente agitate dai venti, «echeggiarono e furono sconvolte»; le correnti del fiume invece, procedendo senza rumore, e scorrendo in pace verso coloro che sono degni di riceverle, «rallegrano la città di Dio». E ora il giusto beve «l'acqua viva», e poi ne berrà con più abbondanza, quando sarà annoverato tra i cittadini della città di Dio. Ma ora egli beve «attraverso uno specchio e in enigma», per la esigua comprensione delle visioni di Dio; allora invece riceverà insieme il fiume traboccante, capace di

---

614 Did. Alex. *Ps. Cat.* 45, 5b (Mühlenberg 1975, I, frg. 475, p. 345): «Ὁ ὕψιστος κατ' οὐσίαν ἅγιος ὑπάρχων μεταδοτικὸς ἁγιότητός ἐστιν· ὅθεν ἁγιάζει πάντας τοὺς ἐν οἷς κατασκηνοῖ, σκήνωμα αὐτοῦ καλουμένους. Δύναται δὲ καὶ ὃ ἀνέλαβε σῶμα ἐκ τῆς παρθένου σκήνωμα αὐτοῦ τυγχάνον ἁγιάζειν ἐν αὐτῷ γεγενημένου. συνῳδὸν τούτῳ Τὸ γεννώμενον ἐν σοὶ ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ ζῶντος».
615 Girardi 1993, 522.
616 Così, ad esempio, Basilio apostrofa spesso Giobbe o Paolo come "grandi atleti" in *Ep.* 5, 2 (Courtonne 1957-1966, I, 18): «ὁ μέγας ἀθλητὴς Ἰὼβ»; *Ep.* 42, 1 (Courtonne 1957-1966, I, 100): «ὁ γενναιότατος ἀθλητὴς παῦλος»; in *Ep.* 101, 1 (Courtonne 1957-1966, II, 2) paragona i cristiani e le loro tribolazioni alle prove che devono affrontare gli atleti: «ὡς γὰρ τοὺς ἀθλητὰς οἱ τῶν ἀγώνων κάματοι τοῖς στεφάνοις προσάγουσιν, οὕτω καὶ τοὺς χριστιανοὺς ἡ ἐν τοῖς πειρασμοῖς δοκιμασία πρὸς τὴν τελείωσιν ἄγει» e usa il termine "atleta" spesso in riferimento ai martiri, come in *Gord.* 5, 5 (PG 31, 496).

inondare di gioia tutta la città di Dio. Che cosa può essere dunque il fiume di Dio, se non lo Spirito Santo che, secondo la fede di coloro che hanno creduto in Cristo, si effonde su coloro che ne sono degni? Infatti, «chi crede in me» dice «fiumi sgorgheranno dal suo seno». E ancora: «Se uno beve dell'acqua che io gli do, sgorgherà in lui una sorgente d'acqua che zampilla per la vita eterna».

«"Le correnti del fiume rallegrano la città di Dio". Sono i doni dello Spirito Santo. "Fiumi d'acqua viva – dice infatti – sgorgano dal suo seno". Lo diceva a proposito dello Spirito»[617]. Pitra cita questo breve frammento nella sua raccolta di frammenti origeniani. Colpisce in questo caso la coincidenza piuttosto chiara col passo basiliano: «Che cosa può essere dunque il fiume di Dio, se non lo Spirito Santo, che secondo la fede di coloro che hanno creduto in Cristo, si effonde su coloro che ne sono degni? Infatti, "chi crede in me" – dice – "fiumi sgorgheranno dal suo seno"» La corrispondenza ermeneutica si riscontra qui non solo nell'interpretazione dei "fiumi" citati dal Salmo in riferimento allo Spirito Santo (anche se Origene parla dei *doni* dello Spirito, mentre Basilio dello Spirito Santo *tout court*), ma anche nell'immediato accostamento che entrambi gli autori fanno col passo di Gv 7, 38.
Al contrario, di questo versetto Didimo da un'interpretazione diversa: «Bisogna intendere la città di Dio come la Chiesa o la Gerusalemme celeste. È questa città di Dio, come la si intenda in entrambi i modi, quella che viene rallegrata dalle correnti del fiume, e il fiume è il Verbo di Dio, che esce dalla ricchezza divina dell'Eden, e irriga tutto il paradiso spirituale e chiama tutti a sé: "Se uno ha sete venga a me e beva" (Gv 7, 37); le sue correnti sono in particolare gli insegnamenti o i pensieri che il Verbo ispira all'anima»[618].
Per Didimo, diversamente che per Origene e Basilio, il fiume che rallegra la città di Dio è il Verbo e non lo Spirito Santo. Se tra Basilio e Didimo vogliamo cercare un punto di contatto, esso consiste piuttosto

---

[617] Orig. *Fragm. In Ps.* 45 (Pitra 1884): «Τοῦ ποταμοῦ τὰ ὁρμήματα εὐφραίνουσι τὴν πόλιν τοῦ Θεοῦ. Χαρίσματα τοῦ ἁγίου Πνεύματος· Ποταμοὶ γὰρ, φησὶν, ἐκ τῆς καρδίας αὐτοῦ ῥέουσιν ὕδατος ζῶντος. Ἔλεγε δὲ περὶ τοῦ Πνεύματος».

[618] Did. Alex. *Ps. Cat.* 45, 5 (Mühlenberg 1975, I, frg. 474, p. 345): «Πόλιν θεοῦ ἤτοι τὴν ἐκκλησίαν ἢ τὴν Ἱερουσαλὴμ τὴν ἐπουράνιον νομιστέον λέγεσθαι. Ταύτην τὴν ἑκατέρως χρηματίζουσαν πόλιν τοῦ θεοῦ εὐφραίνουσιν τὰ ὁρμήματα τοῦ ποταμοῦ. ποταμὸς δέ ἐστιν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ὁ ἐξ Ἐδὲμ τῆς θείας τρυφῆς ἐκπορευόμενος καὶ πάντα τὸν πνευματικὸν παράδεισον ἐπάρδων καὶ πάντας καλῶν πρὸς ἑαυτὸν Εἴ τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω· ὁρμήματα δ' αὐτοῦ αἱ κατὰ μέρους διδασκαλίαι ἢ ἔννοιαι ἃς ὑποβάλλει τῇ ψυχῇ».

nell'interpretazione della città di Dio, intesa come la Gerusalemme celeste. Mentre però Didimo si limita a offrire, sullo stesso piano, due possibilità di lettura, osservando come la "città di Dio" possa essere interpretata come la Chiesa o la Gerusalemme celeste, Basilio sviluppa ampiamente questa seconda interpretazione. Egli osserva che la definizione di città quale «comunità stabile amministrata secondo una legge» si adatti anche alla Gerusalemme del Cielo, in quanto «stabile, perché la vita dei santi è immutabile, ed è amministrata secondo la legge celeste». E dopo aver descritto i caratteri di questa Gerusalemme celeste, conclude il suo commento invitando l'uditorio a "sollevare gli occhi verso l'alto" e a contemplare questa realtà, per quanto è possibile alla natura umana.

4, 19-45: Questo fiume dunque rallegra tutta la città di Dio, vale a dire la Chiesa di coloro che hanno cittadinanza nei cieli; oppure tutta la creazione razionale, dalle potenze celesti fino alle anime degli uomini, bisogna credere che sia rallegrata dal riversarsi dello Spirito Santo. Alcuni infatti definiscono la città come una comunità stabile e amministrata secondo una legge. Questa definizione data alla città, si adatta anche alla Gerusalemme celeste. Anche lì infatti vi è la comunità «dei primogeniti iscritti nei cieli»; e questa comunità è stabile, perché la vita dei santi è immutabile, ed è amministrata secondo la legge celeste. Conoscere la disposizione di quella città e tutta la sua bellezza è impossibile alla natura umana. Si tratta infatti di quelle cose che «occhio non vide, orecchio non udì e non giunse mai al cuore dell'uomo, ma delle cose che Dio ha preparato per coloro che lo amano»; se non che là vi sono miriadi di angeli, e l'assemblea dei santi, e la Chiesa «dei primogeniti iscritti nei cieli». Di essa Davide dice: «Di te furono dette cose stupende, città di Dio». A quella città si riferisce Dio mediante Isaia, quando dice: «Porrò in te un'esultanza eterna, gioia di generazione in generazione; e non vi sarà tribolazione né affanno nei tuoi confini; ma le tue mura saranno chiamate salvezza».

La definizione di città data qui da Basilio è ripresa letteralmente nel *De Natura hominis* di Melezio, il quale vi aggiunge una sottolineatura che in Basilio manca, quella della città come comunità di uomini che sono uniti dalla reciproca utilità[619].
Da notare la doppia citazione di Eb 12, 23 ("i primogeniti iscritti nei cieli") fatta da Basilio in questo passo, a cui va aggiunta la quella di Eb 2, 14 ("colui che aveva il potere sulla morte") in 3, 44-45. Si tratta di un caso

[619] *Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium*, vol. 3, Ed. Cramer, J.A. Oxford: Oxford University Press, 1836, Repr. 1963, 19.

piuttosto raro. Basilio, nelle sue opere utilizza, per il NT, un canone "ristretto", limitato ai Vangeli, agli Atti e alle lettere paoline, che tende a escludere Lettere cattoliche e Apocalisse.
Gribomont rileva che in tutte le opere ascetiche di Basilio figura una sola citazione della Lettera agli Ebrei[620], mentre spiega la maggiore presenza di questo testo nelle omelie e negli scritti dogmatici con le fonti utilizzate dal Cappadoce per la composizione di queste opere: essenzialmente Origene per le omelie e Atanasio per le opere dottrinali.
Nell'*Homilia in Ps. 45* figurano 26 citazioni del NT: 10 dai Vangeli (in cui prevale Matteo, con 5 passi, seguito da Giovanni con 4, mentre Luca è citato una sola volta e Marco mai), 2 dagli Atti, 13 dall'epistolario paolino (I Cor 5 volte; Rm 3 volte; Col 2 volte; Ef 2 volte; Fil 1 volta) e come si è detto, 2 dalla Lettera agli Ebrei di cui la prima (Eb 2, 14) è citata anche nell'*Homilia in Ps. 29* e nell'*Homilia in Ps. 48* [621].
La prevalenza delle citazioni del Vangelo di Matteo in Basilio, ben attestata in tutte le sue opere, ed anche nella nostra, è parte di una tendenza del Cappadoce e più in generale dei Padri a preferire il primo dei sinottici[622].

4, 45-53. Sollevando dunque gli occhi dell'anima, cerca, in modo degno delle cose di lassù, ciò che riguarda la città di Dio. Che cosa si potrebbe pensare che sia degno della beatitudine di quel luogo che è allietato dal fiume di Dio e il cui artefice e fondatore è Dio stesso? «L'Altissimo ha santificato la sua tenda»: forse si riferisce alla carne teofora di Dio, santificata per mezzo dell'unione con Dio. Da ciò capirai che la tenda dell'Altissimo è la manifestazione di Dio nella carne.

Anche in questo caso, l'avverbio τάχα serve a introdurre un'interpretazione allegorica, di derivazione origeniana. Il commento al Salmo 45 dell'alessandrino, in cui afferma di aver "studiato" la natura della città di Dio[623], ci è giunto in frammenti, molti dei quali di dubbia attribuzione. Tuttavia, il riferimento allo σκήνωμα, "dimora/tenda" come immagine della "carne teofora" di Cristo, ha un suo antecedente in

[620] In *Mor.* 69, 2 (PG, 31, 816) è citato Hebr. 13, 1-5. Cfr. Gribomont 1984b, 191-208.
[621] Bas. *In Ps.* 29, 3 (PG 29, 312); *In Ps.* 48, 14 (PG 29, 453).
[622] Si veda a questo proposito Girardi 1998, 154-155. Secondo Gribomont, la "simpatia" di Basilio per Matteo deriva dalla sua maggiore prossimità alla *mens Christi*: «Evangelium excellentiae, maxime propinquum fonti, idest menti Christi, e insimul maxime catecheticum, moralizans, ergo magis respondens exigentiis spiritus Basilii».
[623] *Cels.* 7, 31 (SC 150, 84).

un passo del *Commento a Giovanni*, che è basato su un'etimologia del nome "Giordano" interpretato come "discesa": «Le correnti di questo fiume "che è disceso" "allietano", come troviamo nei Salmi (Sal 45, 5), "la città di Dio", che non è la Gerusalemme sensibile… ma l'irreprensibile Chiesa di Dio, edificata "sul fondamento degli apostoli e dei profeti, essendone lo stesso Cristo Gesù Nostro Signore la pietra d'angolo" (Ef 2,20). Nel fiume Giordano, pertanto, si deve veder raffigurato "il Logos di Dio che si è fatto carne ed ha abitato in mezzo a noi"[624]».

5, 1-15: «Dio sta in mezzo ad essa, e non sarà scossa (οὐ σαλευθήσεται). La soccorrerà Dio, molto presto». E poiché Dio sta in mezzo alla città, la stabilità le arriderà, poiché Egli le reca aiuto al primo sorgere della luce. Dunque, sia che il nome di città sia dato alla Gerusalemme celeste o alla Chiesa che è sulla terra, «l'Altissimo ha santificato in essa la sua tenda». E per mezzo di questa tenda, con cui Dio ha posto la sua tenda, Egli è venuto in mezzo ad essa, donandole di non essere scossa. Dio sta in mezzo alla città, diffondendo i raggi della sua provvidenza equamente dappertutto, fino ai confini del suo circolo. Così infatti è garantita la giustizia di Dio, in quanto distribuisce a tutti la sua bontà in egual misura.

Atanasio, a differenza di Basilio, che propone per la "città di Dio" la duplice interpretazione Chiesa terrestre/Gersusalemme celeste, intende senza dubbio la Chiesa come soggetto di οὐ σαλευθήσεται[625]. Didimo non fa riferimento all'intepretazione della città, ma riferisce piuttosto all'anima il concetto del porre la tenda in mezzo ad essa, per proporre poi un'interpretazione diversa: «L'Altissimo, essendo santo per natura, comunica la sua santità; perciò santifica tutti coloro in cui pone la sua tenda, che sono chiamati "la sua tenda". Ma si può anche intendere qui nell'espressione "santificare la sua tenda" il fatto che egli prese corpo dalla Vergine, essendosi incarnato in esso; concorda con questo il versetto che dice "ciò che è generato in te, santo, sarà chiamato figlio del

[624] Orig. *Io. com.* 6, 218-220. 240. 249 (SC 157, 296-298. 310): «Τούτου δὴ τοῦ καταβεβηκότος ποταμοῦ τὰ ὁρμήματα εὐφραίνουσιν, ὡς ἐν ψαλμοῖς εὕρομεν, τὴν πόλιν τοῦ θεοῦ, <οὐ> τὴν αἰσθητὴν Ἱερουσαλήμ – οὐ γὰρ ἔχει παρακείμενον ποταμόν – , ἀλλὰ τὴν ἄμωμον τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαν, οἰκοδομουμένην *ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίου Χριστοῦ Ἰησοῦ*, τοῦ κυρίου ἡμῶν. Ἰορδάνην μέντοι γε νοητέον <τὸν> τοῦ θεοῦ λόγον τὸν γενόμενον σάρκα καὶ σκηνώσαντα ἐν ἡμῖν».

[625] Athan. *Exp. In Ps.* 45, 6 (PG 27, 216): «Θεὸς ἐν μέσῳ αὐτῆς, καὶ οὐ σαλευθήσεται, τῆς Ἐκκλησίας δηλονότι».

Dio vivente"[626]». E ancora: «Dio, stabilendosi in mezzo alla città, non sarà scosso, non abbandonandola in virtù della sua estraneità al peccato presente in lei. Infatti la città è scossa dai peccatori»[627]. In Basilio non c'è traccia di questo riferimento allegorico all'Incarnazione. Interessante e unica nel panorama dei commentatori di questo Salmo, la lettura che il Cappadoce fa di ἐν μέσῳ αὐτῆς. Dio è in mezzo alla città, ossia nel suo esatto centro, perché in questo modo i raggi della sua provvidenza raggiungono ogni parte della città nella stessa misura, dimostrando l'equanime giustizia di Dio verso tutti. C'è qui forse un'eco di Mt 5, 45: «Egli fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti».
Nell'Omelia *In Princ. Prov.* Basilio dà una definizione della giustizia analoga a quella che riprende in questo brano: «Il Libro dei Proverbi permette anche di intendere la giustizia nel suo vero senso. Poiché la giustizia è l'attitudine a distribuire secondo il valore: e questo è difficile, dato che alcuni, per la loro saggezza limitata, non sono capaci di distribuire a ciascuno il suo, mentre altri, condizionati dalle umane passioni, ottenebrano così la giustizia; quando disprezzano i poveri e non biasimano i ricchi che commettono ingiustizia; il Libro dei proverbi promette di dare ai suoi discepoli la conoscenza della vera giustizia[628]».

5, 15-38. «La soccorrerà Dio prima del mattino». Il sole sensibile fa luce su di noi, quando s'innalza sul nostro orizzonte; a fare luce nell'anima è invece il sole di giustizia, che, col sorgere della luce spirituale, fa giorno in colui che l'accoglie. Noi uomini infatti siamo nella notte per tutto il tempo della non conoscenza. Ma quando, innalzandoci al di sopra della nostra mente, accoglieremo lo splendore della gloria, e saremo illuminati dalla luce eterna, «Dio la soccorrerà prima del mattino». Quando

---

[626] Did. Alex. *Ps. Cat.* 45, 5b (Mühlenberg 1975, I, frg. 475, p. 345): «Ὁ ὕψιστος κατ' οὐσίαν ἅγιος ὑπάρχων μεταδοτικὸς ἁγιότητός ἐστιν· ὅθεν ἁγιάζει πάντας τοὺς ἐν οἷς κατασκηνοῖ, σκήνωμα αὐτοῦ καλουμένους. Δύναται δὲ καὶ ὃ ἀνέλαβε σῶμα ἐκ τῆς παρθένου σκήνωμα αὐτοῦ τυγχάνον ἁγιάζειν ἐν αὐτῷ γεγενημένου. συνῳδὸν τούτῳ Τὸ γεννώμενον ἐν σοὶ ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ ζῶντος».
[627] Did. Alex. *Ps. Cat.* 45, 6b (Mühlenberg 1975, I, frg. 476, p. 345): «Ὁ θεὸς ἐν μέσῳ τῆς πόλεως ἱδρυμένος οὐ σαλευθήσεται, οὐ καταλιμπάνων αὐτὴν διὰ τὴν προσοῦσαν αὐτῇ ἀναμαρτησίαν. σαλεύεται γὰρ ἀπὸ τῶν ἁμαρτανόντων».
[628] Bas. *In Princ. Prov.* 6-7 (PG 31, 401): «Χαρίζεται ἡ παροιμία καὶ τὸ νοῆσαι δικαιοσύνην ἀληθῆ. Ἐπεὶ οὖν ἐστι δικαιοσύνη ἕξις ἀπονεμητικὴ τοῦ κατ' ἀξίαν· δυσθήρατον δὲ τοῦτο, τῶν μὲν διὰ τὸ περὶ τὴν φρόνησιν ἐλλειπὲς, οὐκ ἐξευρισκόντων ἑκάστῳ διανεῖμαι τὸ ἴσον, τῶν δὲ, διὰ τὸ προκατέχεσθαι ὑπὸ παθῶν ἀνθρωπίνων, ἀφανιζόντων τὸ δίκαιον, ὅταν πενήτων μὲν καταφρονῶσι, δυνάστας δὲ ἀδικοῦντας μὴ διελέγχωσι, δώσειν ὑπισχνεῖται τοῖς ἑαυτῆς μαθηταῖς ἡ βίβλος τῶν παροιμιῶν τῆς ἀληθοῦς δικαιοσύνης τὴν γνῶσιν».

saremo figli della luce, e la notte andrà declinando mentre il giorno si avvicinerà, allora diventeremo degni dell'aiuto di Dio. Dio dunque viene in aiuto alla città, attraverso il proprio sorgere e ponendo in essa lo splendore della rivelazione. Ecco l'uomo, dice, il suo nome è oriente. Lo splendore infatti brilla su coloro su cui risplende la luce spirituale, quando si dissolve la tenebra dell'ignoranza e della malvagità. Poiché dunque la luce è venuta nel mondo, affinché colui che cammina in essa non inciampi, essa offre il suo aiuto prima del mattino. O forse, poiché la resurrezione avvenne al mattino presto, «Dio soccorrerà la città prima del mattino», avendo ottenuto la vittoria sulla morte, prima del mattino, nel terzo giorno della sua resurrezione.

Anche in questa occasione Basilio, dopo aver interpretato il "mattino" come la luce spirituale che sorge in colui che accoglie Dio, introduce, con il lemma τάχα, una seconda interpretazione del "mattino" in riferimento diretto alla Resurrezione di Cristo, avvenuta all'alba del terzo giorno. Un'interpretazione analoga era stata già proposta dal vescovo di Cesarea nell'*Homilia in Ps. 29*[629]. Qui la lettura allegorica basiliana diverge da quella di Origene, che interpreta il "mattino" come «i primi rudimenti della scienza impartiti da Cristo agli "incipientes" e ben diversi dalla meridiana luce solare (Ct 1, 7) dei misteri, rivelata alla Chiesa e ai "perfecti"»[630]: «Nam cum adhuc initia habet discendi et prima, ut ita dicam, ab eo scientiae suscipit rudimenta, tunc dicit propheta: *Et adiuvabit eam Deus mane diluculo* (Sal 45, 6b). Nunc ergo quia perfectiora iam quaerit et celsiora desiderat, meridianum scientiae lumen exposcit»[631].

6, 1-22: «Furono sconvolti i popoli, caddero i regni, l'Altissimo fece udire la sua voce, la terra fu scossa». Immagina una città assalita dai nemici che le muovono guerra, mentre si accampano intorno ad essa molti popoli e re che hanno avuto in sorte gli scettri di ogni popolo: e poi immagina un comandante, invincibile per la sua forza, che comparendo all'improvviso venga in aiuto a questa città, rompendo l'assedio, disperdendo il convergere di popoli, mettendo in fuga i re solo col grido rivolto contro di loro con forza, e colpendo il loro cuore con la potenza della sua voce. Quanto sconvolgimento si può pensare che vi sia, quando i popoli sono inseguiti, e i re messi in fuga? Quale clamore confuso e rumore incessante si eleva dalla loro fuga disordinata, mentre ogni luogo è pieno di coloro che fuggono per viltà, sicché si genera dappertutto una confusione nelle città e nei villaggi che li accolgono? Offre

[629] Bas. *In Ps.* 29, 6 (PG 29, 313)
[630] Girardi 1993, 524.
[631] Orig. *Cant. Com.* 2, 25-26 (SC 375, 342-344).

dunque un simile aiuto alla città di Dio da parte del Salvatore nel dire: «furono sconvolti i popoli, caddero i regni, l'Altissimo fece udire la sua voce, fu scossa la terra».

L'esegesi basiliana al versetto 7 del Salmo non contiene alcun riferimento allegorico, né un commento applicabile all'edificazione morale dei fedeli. Il Cappadoce qui, al contrario, utilizza un'ampia similitudine militare, peraltro piuttosto consueta nella retorica dei Padri, e non solo, per indicare la potenza di Dio capace, con la "sola voce" di sconvolgere tutti i regni del mondo che pongono l'assedio alla città di Dio. Basilio indugia nell'immaginare il clamore e lo sconvolgimento generale provocato dall'irruzione del Signore degli eserciti in mezzo a una vasta pianura in cui tutti i popoli e i re sono adunati.
In riferimento a questo versetto, il commento attribuito dubitativamente a Origene dal Migne, si sofferma sul fatto che anche questo Salmo, che nel titolo reca la dicitura περὶ τῶν κρυφίων, pone qui «la guerra invisibile e intellegibile» tra le potenze celesti, interpretando allegoricamente il testo[632].
Didimo, nel frammento che commenta questo versetto, sembra porsi in una prospettiva analoga: «(il Salmista) chiama "popoli" le schiere dei demoni che si accampano contro di essa. Quando dunque esse vedono la mnifestazione del Salvatore nella carne (ἔνσαρκον) sono sconvolte»[633].
Quest'ultima esegesi cristologica fa il paio con l'osservazione che Basilio pone poco più avanti (*cfr.* infra, 6, 23-34) quando, commentando il versetto 8, dice: «Il Salmista vide Dio fatto uomo (ἐνανθρωπήσαντα)».
Di qui, ancora una volta, la riprova di come Basilio, pur dipendendo dalle sue fonti, rifugge la tendenza ad allegorizzare sitematicamente, per lasciare spazio, talora, al semplice accostamento d'immagini, con un tocco di gusto pittorico e poetico che senza dubbio manca agli Alessandrini.

---

632 Orig. *Selecta in Ps. [Dub.] fragm. e catenis* (PG 12, 1065): «Καὶ ὁ τεσσαρακοστὸς πέμπτος παραπλησίως περὶ τῶν κρυφίων εἰρημένος τὸν ἀόρατον καὶ νοητὸν πόλεμον παρίστησι λέγων· «Ἐταράχθησαν ἔθνη, ἔκλιναν βασιλεῖαι,» καὶ τὰ ἑξῆς.
633 Did. Alex. *Ps. Cat.* 45, 7a (Mühlenberg 1975, I, frg. 478, p. 346): «Ἔθνη τὰ στίφη τῶν κατ' αὐτῆς στρατευομένων δαιμόνων ὀνομάζει. ὅτ'ἂν οὖν ταῦτα θεάσωνται τοῦ σωτῆρος τὴν ἔνσαρκον ἐπιφάνειαν, ταράττονται᾽»

6, 23-34: «Il Signore degli eserciti è con noi, nostro aiuto è il Dio di Giacobbe». Il Salmista vide Dio fatto uomo, vide nascere dalla Vergine Santa «l'Emmanuele, che, tradotto, significa Dio con noi»; e per questo profeticamente grida: «Il Signore degli eserciti è con noi», mostrando che egli è colui che fu rivelato ai santi profeti e ai patriarchi. «Nostro aiuto», dice, non un altro Dio rispetto a quello annunciato dai profeti. Ma il Dio di Giacobbe, colui che parlando in oracolo al suo servo disse: «Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe».

Ancora una volta, il Salterio è qui inteso come profezia di Cristo, della sua venuta in mezzo agli uomini, con questo preciso riferimento all'Incarnazione del Verbo.
A questo proposito, per riferirsi a «Dio fatto uomo», Basilio utilizza il participio ἐνανθρωπήσαντα. Secondo M. C. Paczkowski[634], il vescovo di Cesarea, per designare l'Incarnazione, iniziò a utilizzare l'espressione ἐνανθρώπησις al posto di ἐνσωμάτωσις solo dopo lo scoppio della controversia apollinarista, per evidenziare come il Verbo abbia assunto l'umanità senza privarsi di ciò che si confà alla divinità. Stando a quest'interpretazione, l'*Homilia in Ps. 45* dovrebbe pertanto essere collocata in un periodo successivo a questa controversia, ossia dopo il concilio di Costantinopoli che nel 381 sancisce la condanna definitiva delle tesi di Apollinare di Laodicea.

7, 1-12: «Venite e vedete le opere di Dio, i prodigi che compì sulla terra, eliminando le guerre fino ai confini della terra». La parola chiama coloro che sono lontani dalla verità alla vicinanza per mezzo della conoscenza, dicendo: «Venite e vedete». Come infatti per gli occhi del corpo le grandi distanze rendono difficile la percezione delle cose che si vedono; e l'avvicinarsi degli osservatori rende chiaro il riconoscimento degli oggetti osservati; così anche per ciò che si vede con la mente, colui che non è stato reso familiare attraverso le opere e non si è avvicinato a Dio, non può vedere le sue opere in modo puro con gli occhi dell'intelligenza.

L'insistenza di Basilio sull'analogia tra il vedere con gli occhi del corpo, che è reso più chiaro quanto più ci si avvicina all'oggetto che si osserva, e il vedere con gli occhi della mente, che s'affina attraverso la familiarità con Dio, non trova riscontro in alcuna fonte contemporanea o antecedente. Ritorna qui il tema, caro a Basilio e già sviluppato in 1, 20-28, secondo il quale non a tutti è dato "vedere" nel mistero di Dio, ma

[634] Paczkowski 1994, nota 120.

solo a chi – purificato dal peccato – è capace di farsi "strumento" in armonia con lo Spirito Santo che agisce nell'anima.

7, 12-38: Perciò, *venite*, avvicinatevi prima, e poi vedete le opere del Signore che sono prodigiose e mirabili; colpiti da esse, i popoli che prima erano nemici e ostili egli li ha cambiati, conducendoli alla pace. «Venite, figli, ascoltatemi: e venite voi tutti che siete affaticati e oppressi». È la voce paterna, che chiama a sé a braccia aperte coloro che finora sono stati ribelli. Dunque, colui che ascolta la chiamata, e si avvicina, e si unisce a colui che lo comanda, vedrà colui che ha pacificato tutte le cose per mezzo della croce, «sia quelle sulla terra sia quelle nei cieli». Spezzerà l'arco, «romperà l'arma, e brucerà nel fuoco gli scudi».
Vedi lo spirito pacifico del Signore degli eserciti, che pur avendo con sé le invisibili potenze delle schiere angeliche, non le usa per la distruzione dei suoi nemici? Vedi nello stesso tempo la forza e la benevolenza del comandante in capo di queste schiere? Egli, pur essendo Signore degli eserciti, e avendo tutte le legioni delle schiere angeliche, non ferisce in nessun modo i suoi nemici, non ne abbatte nessuno, non ne attacca nessuno; ma spezza gli archi, e le armi, e brucia gli scudi nel fuoco. Spezza l'arco, cosicché non siano più lanciati con essi dardi infuocati; rompe le armi con cui si combatte da vicino, cosicché i vicini, attaccati, non possano più ricevere ferite. E brucerà gli scudi nel fuoco, privando gli avversari delle loro difese, e tutto facendo a beneficio dei nemici.

Prosegue qui il commento brasiliano che amplia l'immagine del "Signore degli eserciti", il quale, pur avendo a disposizione le schiere angeliche e le potenze celesti, si presenta ai suoi nemici con spirito pacifico, e non gode del loro annientamento.
Anche in questa esegesi non c'è traccia di qualsivoglia interpretazione allegorica. Nei frammenti di dubbia attribuzione ricavati dalle catene, il Migne pone un commento origeniano di tutt'altro tenore, nel quale l'allontanarsi delle guerre concomitante alla venuta del Signore viene posto in relazione alla pacificazione del mondo mediterraneo operata dai romani all'epoca della nascita di Cristo[635]. Questa lettura cristologica e provvidenziale della storia, che diverrà poi tradizionale nel Medioevo latino, ed è tra l'altro ripresa da Diodoro di Tarso in un passo del suo

[635] Orig. *Selecta in Ps. [Dub.] fragm. e catenis* (PG 12, 1436): «Δύναται τὸ "ἀνταναιρῶν πολέμους" λέγεσθαι, ἐπεὶ ἐπαύσαντο ὑπὸ Ῥωμαίων οἱ πρότερον συνεχεῖς γινόμενοι πόλεμοι, ὑπὸ μίαν ποιησάντων βασιλείαν τὰς πρότερον πολλὰς μετὰ τὴν γένεσιν τοῦ Σωτῆρος. Γέγονε γὰρ «δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ, καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία.» Ὁ Κύριος οὖν Ἰησοῦς ἔθετο τὰ ἐπὶ γῆς τέρατα, ἀνταναιρῶν τοὺς ἕως τῶν περάτων τῆς γῆς πολέμους, οὓς ἐπολεμοῦντο οἱ ἄνθρωποι».

Commentario alla Lettera ai Romani[636] in cui cita questo versetto del Salmo 45, come si vede, è assente dall'esegesi basiliana.

8, 1-38: *Svuotatevi e conoscete che io sono Dio.* In quanto noi ci dedichiamo alle cose che non sono Dio, non possiamo accedere alla conoscenza di Dio. Infatti, chi, essendo preoccupato dalle cose del mondo, e immerso nelle pulsioni della carne, può volgersi alle parole di Dio, ed essere all'altezza della precisione di tali visioni? Non vedi che la parola che è caduta nelle spine, viene soffocata dalle spine? Le spine sono i piaceri della carne, la ricchezza, la gloria e le preoccupazioni della vita. Bisognerà che sia completamente fuori da queste cose colui che aspira alla conoscenza di Dio, e libero dalle passioni, ottenga così la conoscenza di Dio. Come può infatti il pensiero di Dio penetrare in un'anima stretta dai ragionamenti che la opprimono? Lo sa anche il Faraone, che è proprio dell'uomo libero cercare Dio, e per questo rimprovera Israele: siete vuoti, siete oziosi, e dite, pregheremo Dio nostro Signore. Questo dunque è l'ozio buono e utile per colui che è in ozio, quello che produce una quiete rivolta all'apprendimento degli insegnamenti della salvezza. Cattivo era invece l'ozio degli Ateniesi, per i quali «a nient'altro era vantaggioso se non per dire e ascoltare qualcosa di nuovo». E anche oggi alcuni imitano quest'ozio, usando il tempo libero della vita per cercare sempre qualche nuova dottrina. Un ozio simile è amico di spiriti impuri e malvagi. «Quando esce» dice «dall'uomo lo spirito impuro, dice: tornerò nel luogo dal quale sono uscito. E giungendo trova quella casa vuota e spazzata». Che non ci accada, dunque, di fare pulizia perché entri l'avversario, ma teniamo occupata la nostra casa interiore, avendovi prima dato dimora in noi stessi a Cristo, per mezzo dello Spirito. Dunque, dopo aver donato la pace a coloro che fino ad allora erano turbati dai nemici, allora dice, siate liberi dai nemici che vi traggono in inganno, affinché possiate contemplare in pace le parole di verità.

«C'è bisogno di σχολὴ per conoscere il Signore[637]». Così è laconicamente annunciato in un frammento catenario dubbiamente attribuito a Origene un tema caro a Basilio. L'Alessandrino cita lo stesso versetto anche nel suo *Commentario al vangelo di Giovanni*: «"Fermatevi e conoscete che io sono Dio". Chi non ammetterebbe che le parole del Salmo sono state scritte per il popolo che credeva in Dio? Per esso non è possibile conoscere Dio senza aver prima liberato e purificato la mente di coloro

[636] Diod. Tar. *Fragm. in Rom. 13, 1* (Staab, 1933, 107): «ἡ δέ γε τῶν Ῥωμαίων ἀρχὴ καὶ οἰκονομίας ἐξαιρέτου παρὰ τοῦ θεοῦ τετύχηκεν· μέλλοντος γὰρ τοῦ σωτῆρος ἐπιφαίνεσθαι τοῖς ἀνθρώποις, μικρὸν προλαβὼν ὁ θεὸς εἰς ὑπηρεσίαν ἑαυτοῦ τὴν Ῥωμαϊκὴν προσεβάλλετο, δι' ἧς ἥμερον καὶ εἰρηνικώτερον τῶν ἀνθρώπων τὸν βίον κατέστησεν. τῶν μὲν ἐπ' ἀλλήλων πολέμων ἀπαλλάξας αὐτούς, τοσαύτην δὲ σχολὴν δοὺς τῆς ἑαυτοῦ ἐπιγνώσεως· δεῦτε, γάρ φησι, καὶ ἴδετε τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἃ ἔθετο τέρατα ἐπὶ τῆς γῆς, ἀνταναιρῶν πολέμους μέχρι τῶν περάτων τῆς γῆς».

[637] Orig. *Selecta in Ps. [Dub.] fragm. e catenis* (PG 12, 1436): «σχολῆς χρεία πρὸς τὸ γνῶναι τὸν κύριον».

che contemplano e gli occhi di coloro che guardano Dio con occhi più santi, fatti degni di questa grazia per aver reso il cuore puro, come attesta il Salvatore dicendo: "Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio". Così anche riguardo al versetto: "Nessuno conosce il Padre se non il Figlio", diremo che non è la stessa cosa conoscerlo e credere in Lui[638]».
Non vi è traccia in questo caso, benché altrove Basilio riprenda il *Commento a Giovanni* di Origene, di questa speculazione mirata a suggerire una differenza di livello tra "credere" e "conoscere", propria dell'esegesi origeniana. Interessante invece la corrispondenza tra il commento basiliano e quello di Didimo: «Nessun peccatore che indugi (σχολάζων) nell'errore può conoscere Dio; i peccatori, nessuno escluso, infatti, non lo hanno visto né lo hanno conosciuto; dunque, chi vuole conoscere Dio, dopo essersi liberato da ogni occupazione (ἀσχολίᾳ), conoscerà chi è Dio, per la quale dice questo versetto: *svuotatevi e conoscete.* Avendo certamente compreso ciò, il sovrano dell'Egitto sottopone gli Ebrei a occupazioni, affinché non si rivolgano a Dio, dicendo, "siete vuoti, siete oziosi, per questo dite, andiamo e adoriamo il nostro Dio"[639]».
In comune, oltre al senso generale dell'esegesi, che sottolinea la necessità di liberarsi dal peccato e dalle occupazioni mondane per accedere alla conoscenza di Dio, è evidentemente la citazione di Es 5, 17.
La stessa citazione – ed è uno dei rari casi di concordanza tra i due – si trova anche in Eusebio: «Non c'è altro modo di aver parte alla conoscenza divina se non fermandosi e lasciando quello che ci trascina verso le cose che le sono contrarie. Proprio per questo il re d'Egitto, volendo denigrare questa sorta di ozio, a quanti gli dicevano: "Faremo un cammino di tre giorni e renderemo culto al Signore nostro Dio" (Es 5,

---

638 Orig. *Io. com.* 19, 3 (Preuschen 1903 GCS IV, 2, 301): «τίς δ' οὐκ ἂν ὁμολογήσαι [πιστεῦσαι] γεγράφθαι ταῦτα λαῷ πιστεύοντι εἰς τὸν δημιουργόν; ὅντινα γνῶναι οὐκ ἔστιν μὴ σχολάσαντα καὶ ἐκκαθάραντα τὸν νοῦν τῶν νοούντων καὶ θειοτέροις ὀφθαλμοῖς βλεπόντων τὸν θεὸν διὰ τὸ καθαρὰν τὴν καρδίαν πεποιηκέναι τῆς χάριτος ταύτης ἀξιουμένων, ὡς ὁ σωτὴρ μαρτυρεῖ λέγων· "Μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται". ἅμα δὲ καὶ πρὸς τὸ "Οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός" φήσομεν ὅτι οὐ ταὐτόν ἐστιν τὸ γινώσκειν τὸν πατέρα καὶ πιστεύειν αὐτῷ».

639 Did. Alex. *Ps. Cat.* 45, 11a (Mühlenberg 1975, I, frg. 483, p. 348): ««Οὐδεὶς ἁμαρτάνων καὶ πλάνῃ σχολάζων γνῶναι θεὸν δύναται· Πᾶς γὰρ ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν. ὁ βουλόμενος οὖν γνῶναι θεόν, πάσῃ ἀσχολίᾳ ἀποταξάμενος, γνώσεται τίς ὁ θεός ἐστιν, ᾗ φησιν τὸ παρὸν λόγιον Σχολάσατε καὶ γνῶτε. τοῦτο τοίνυν ὁ τῆς Αἰγύπτου τύραννος νοήσας ἀσχολίαις ὑποβάλλει τοὺς Ἑβραίους, ὅπως μὴ ἐπισπῶνται θεόν, Σχολάζετε λέγων Σχολασταί ἐστε· διὰ τοῦτο λέγετε Πορευθῶμεν καὶ λατρεύσωμεν τῷ θεῷ ἡμῶν».

3), risponde con queste parole: "Volete darvi al tempo libero, siete degli oziosi" (Es 5, 17)[640]».
In realtà Basilio conosce bene l'ambiguità di un termine che può significare, nello stesso tempo "ozio, tempo libero", e suggerisce dunque, in questo senso, l'idea di un abbandono delle preoccupazioni mondane per dedicarsi a Dio e alle cose del cielo; ma anche "occupazione", "tempo per dedicarsi a qualcosa". Di qui anche l'incertezza nella tradizione manoscritta in 8, 32 tra σχολάσωμεν (AD) σχολήσωμεν (Δ ΘES WBJMNK) e ἀσχολήσωμεν (T HGΓUIΩVXLFPYRZ). Per questo, più avanti il Cappadoce insisterà sulla distinzione tra una σχολὴ "buona" e una "cattiva".
Nell'ultima parte della sua esegesi, Basilio torna sul tema dell'ozio buono, quello spazio libero dalle preoccupazioni mondane che permette all'anima di aprirsi a Dio, contrapponendolo all'ozio inquieto e curioso di ogni vento nuovo di dottrina, il cui paradigma è rappresentato dall'uditorio che ascolta Paolo nel suo discorso all'Aeropago, ma che può ben riferirsi, senza che Basilio si addentri in esempi concreti, a molti dei cristiani che componevano il suo uditorio. La polemica larvata, ma evidente, poteva certamente essere compresa da chi lo ascoltava.

8, 38-48: Per questo anche il Signore dice: «Chiunque non rinuncia a tutto ciò che possiede, non può essere mio discepolo». Occorre dunque essere liberi dai legami nuziali, per avere tempo per la preghiera (προσευχῇ); liberi dalle preoccupazioni della ricchezza, dal desiderio di questa piccola gloria, dai piaceri che sono in vista del godimento, dall'invidia e da ogni malvagità nei confronti del nostro prossimo, affinché, mentre la nostra anima si purifica (καθαρευούσης ἡμῶν τῆς ψυχῆς) e non è turbata da alcuna passione, come in uno specchio risplenda pura (καθαρὰ) e senza ombre la luce di Dio.

Qui Basilio continua la sua riflessione sull'*otium* buono, la libertà esteriore ed interiore che l'uomo deve conquistare per dedicarsi a Dio, e in particolare alla preghiera. Il composto προσευχὴ con cui si indica l'orazione è tipico del greco neotestamentario e patristico, per

[640] Eus. *Com. in Ps. 45* (PG 23, 412): «οὐδὲ γὰρ ἑτέρως ἔστι γνώσεως μετασχεῖν θείας, μὴ σχολάσαντα τῶν ἀφελκόντων ἐπὶ τἀναντία. Ἔνθεν εἰκότως ὁ τῆς Αἰγύπτου βασιλεὺς, πρὸς τὴν τοιαύτην διαβεβλημένος σχολὴν, τοῖς φάσκουσιν· Ὁδὸν τριῶν ἡμερῶν πορευσόμεθα, καὶ λατρεύσομεν Κυρίῳ τῷ Θεῷ ἡμῶν, ἀποκρίνεται λέγων· Σχολάζετε, σχολασταί ἐστε».

distinguerlo dal semplice εὐχὴ, già ampiamente usato in ambito classico e perciò permeato di connotazioni pagane[641].
Basilio, nelle sue opere, non sviluppa sistematicamente un insegnamento sulla preghiera. Essa per il Vescovo di Cesarea «non è affatto un esercizio arduo, che richieda un metodo specifico, un insegnamento appropriato[642]».
Nel brano in questione, emerge piuttosto evidente la presenza di una doppia tradizione del testo. Mentre i due autorevoli manoscritti A e D riportano il participio καθαρευούσης, riferito all'anima, il resto della tradizione offre la lezione γαληνιώσης. Il concetto di purificazione del cuore, o dell'anima, di derivazione neotestamentaria (basti pensare ai "puri di cuore" di Mt 5, 8) è centrale in Basilio (come del resto già in Origene): senza un'adeguata purificazione non è possibile comprendere la Scrittura e penetrare i misteri di Dio[643]. Sulla base della frequenza di questo termine in Basilio, saremmo indotti a proporre come lezione corretta il participio καθαρευούσης, ma la sua inserzione potrebbe essere stata indotta dalla prossimità con l'aggettivo καθαρὰ, riferito alla "luce di Dio" e più in generale con l'uso frequente di questo termine all'interno del passo.
A favore della lezione propria della maggior parte della tradizione manoscritta, oltre che il *consensus codicum*, c'è tuttavia la migliore rispondenza simmetrica del participio γαληνιώσης con il successivo καὶ ὑπ'οὐδενὸς πάθους ταρασσομένης (contrapposizione bonaccia/tempesta, ossia calma/turbamento).

8, 49-58: «Sarò innalzato fra le genti, sarò innalzato sulla terra». Il Signore dice chiaramente queste cose a proposito della sua passione, come sta scritto nel Vangelo: «E quando sarò innalzato, attirerò tutti a me. E come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così bisogna che il Figlio dell'uomo sia innalzato sulla terra». Poiché dunque doveva essere innalzato sulla croce per le genti, e ricevere l'innalzamento per tutta la terra, per questo dice: «Sarò innalzato fra le genti, sarò innalzato sulla terra».

641 Si veda a questo proposito Cristiano 1981, 15-18.
642 Gribomont 1964, 374.
643 Scrive a questo proposito J. Gribomont: «Le don essentiel d'Origéne à Basile, ce fut sans doute la convinction que la pureté du coeur mène a une gonse chrétienne, spirituelle, où l'Écriture révèle son sens plénier» (Gribomont 1963, 289).

Basilio, senza esitare, dà del versetto un'interpretazione nettamente cristologica, vedendo nell'esclamazione del Salmista la voce stessa del Signore che profetizza la sua crocifissione. Per questo mette immediatamente in relazione il versetto 11 con il passo di Gv 12, 32: «Quando sarò innalzato da terra, attirerò tutti a me».
Di questa lettura cristologica non si hanno riscontri nelle fonti precedenti a Basilio. I frammenti dubbi di Origene a questo riguardo tacciono, mentre Eusebio e Atanasio danno una lettura tipologica connessa al passaggio dall'antica alleanza, riservata al solo Israele, a quella nuova, promessa a tutti i popoli. Eusebio, infatti, interpreta il futuro ὑψωθήσομαι piuttosto come "sarò esaltato", e ciò facendo riferisce la profezia all'allargamento delle promesse dal solo Israele ai popoli, proprio dell'annuncio cristiano: «Un tempo – chiosa Eusebio – infatti, dai giudei soltanto ero conosciuto[644]». Un'esegesi analoga troviamo anche in Atanasio: «(il Salmista) profetizza loro il successo dell'annuncio ai popoli[645]»

8, 58-70: «Il Signore degli eserciti è con noi, nostro aiuto è il Dio di Giacobbe». Esultando per l'aiuto di Dio, il Salmista grida per due volte la stessa espressione: «Il Signore degli eserciti è con noi», quasi che piombi ed esulti sul nemico, per la fiducia perfetta nel Salvatore delle nostre anime, intendendo che col suo aiuto non gli accadrà nulla. «Se infatti Dio è per noi, chi sarà contro di noi?». Colui che concesse la vittoria a Giacobbe, e dopo il combattimento lo chiamò Israele, costui è il nostro aiuto: Egli combatte per noi. Noi dunque siamo in pace, perché Lui è la nostra pace, colui che dei due fece uno solo, per fare dei due un solo uomo nuovo.

Appare evidente qui, pur nella rielaborazione personale fattane da Basilio, la probabile derivazione origeniana del passo: «Ancora una volta, il Signore degli eserciti è con noi, affinché nulla abbiamo a patire da Lui. Se infatti Dio è per noi, chi sarà contro di noi? Egli combatterà per noi, e noi saremo in pace[646]». Basilio aggiunge e integra[647].

---

[644] Eus. *Com. in Ps.* 45, 11 (PG 23, 412): « Πάλαι μὲν γὰρ παρὰ Ἰουδαίοις ἐγινωσκόμην μόνοις».
[645] Athan. *Exp. In Ps.* 45, 11 (PG 27, 216): «Τὴν ἐπικράτησιν τοῦ κηρύγματος τὴν κατὰ τῶν ἐθνῶν αὐτοῖς ἐπαγγέλλεται».
[646] Orig. *Fragm. In Ps.* 45, 11 (Pitra 1884): «Πάλιν Κύριος ὁ Θεὸς τῶν δυνάμεων μεθ' ἡμῶν, ὡς οὐδὲν πέσωμεν παρ' αὐτοῦ. Εἰ γὰρ Θεὸς ὑφ' ἡμῶν, τίς καθ' ἡμῶν; αὐτὸς πολεμήσει ὑφ' ἡμῶν, ἡμεῖς δὲ ἡσυχάσομεν».
[647] Per quanto riguarda l'influsso di Origene e dell'origenismo in ambiente cappadoce si veda Simonetti 2002, 13-28.

L'Omelia si conclude senza una dossologia finale, caso non infrequente in Basilio. Delle 14 Omelie attribuite al Cappadoce con assoluta certezza, solo 7 presentano la dossologia finale (*In Ps.* 1, 14a, 14b, 28, 59, 61, 114). Tuttavia alcuni manoscritti l'aggiungono, tra cui gli autorevoli D e Γ («a Lui la gloria nei secoli, amen»), i manoscritti E e T («a Lui la gloria nei secoli dei secoli, amen») ed F («al nostro Dio la gloria nei secoli dei secoli, amen»).

7. Edizione critica dell'Homilia in Ps. 59

CONSPECTUS SIGLORUM

C Biblioteca Apostolica Vaticana, Vaticano gr. 413, s. 9.
A Biblioteca Apostolica Vaticana, Chigiano R VIII 56 (gr. 47), s. 9ex.-10in.
D Biblioteca Apostolica Vaticana, Vaticano gr. 2053, s. 9ex-10in.
Δ Athos, Μονὴ μεγίστης Λαύρας Δ 86 (462), s. 12.

Θ Paris, Bibliothèque Nationale de France, Parigino gr. 476, s. 10.
Φ Paris, Bibliothèque Nationale de France, Parigino gr. 498, s. 10med.
Σ Paris, Bibliothèque Nationale de France, Parigino gr. 497, a. 966.
E Patmos, Μονὴ τοῦ ʽΑγίου ᾽Ιωάννου τοῦ Θεολόγου 27, a. 1078/1079.
S Yerushalayim, Βιβλιοθήκη τοῦ ᾽Ορθοδόξου Καθολικοῦ Πατριαρχείου τοῦ Παναγίου Τάφου, 12, s. 11.

T Moskva, Gosudarstvennyy Istorischeskiy Muzey, Sin. Gr. 17 (Vlad. 130), s. 11/12.

H Patmos, Μονὴ τοῦ ʽΑγίου ᾽Ιωάννου τοῦ Θεολόγου 29, s. 9ex-10in.
W Paris, Bibliothèque Nationale de France, Coislin 230, s. 10.
G Paris, Bibliothèque Nationale de France, Coislin 49, s. 10.
Γ Athos, Μονὴ μεγίστης Λαύρας 116, s. 10.
U Paris, Bibliothèque Nationale de France, Parigino gr. 480, s. 10in.
I Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. 54 (coll. 424), s. 10ex.
Ω Paris, Bibliothèque Nationale de France, Parigino gr. 487, s. 10.
V Cesena, Biblioteca Malatestiana, Plut. D.XXIX 5, s. 10/11.
X Biblioteca Apostolica Vaticana Reginense, gr. 18, 13 febbraio 1073.
L Patmos, Μονὴ τοῦ ʽΑγίου ᾽Ιωάννου τοῦ Θεολόγου 28, s. 11ex.
B Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. IV 8, s. 11.
F Paris, Bibliothèque Nationale de France, Coislin 49, s. 11.
J Sinai, Μονὴ τῆς ʽΑγίας Αἰκατερίνης gr. 329, s. 11.
M Milano, Biblioteca Ambrosiana, Q 42 sup. (gr. 674), s. 11in.
N Lyon, Bibliothèque de la Ville, 121 (51), s. 11.
P Athinai, ᾽Εθνικὴ Βιβλιοθήκη τῆς ᾽Ελλάδος 236, s. 11.
Y Milano, Biblioteca Ambrosiana, A 169 sup. (gr. 63), s. 11.
K Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. IV 9, s. 12.
R Moskva, Gosudarstvennyy Istorischeskiy Muzey, Sin. Gr. 22 (Vlad. 131), s. 12.
Z Athinai, ᾽Εθνικὴ Βιβλιοθήκη τῆς ᾽Ελλάδος 2070, s. 13.

ΕΙΣ ΤΟΝ ΝΘ ΨΑΛΜΟΝ[648]

[648] **Tit.** τοῦ αὐτοῦ + εἰς CDΔ S T WHUIF τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία + εἰς A ΘΦΣΕ B

1. Πρὸς τὸ πρόθυμον ἀφορῶντα[649] τῆς ὑμετέρας[650] ἀκοῆς[651], καὶ τὸ τῆς ἐμαυτοῦ[652] δυνάμεως ἀσθενὲς, ὑπῆλθέ μέ τις εἰκὼν παιδίου νεανικωτέρου λοιπὸν[653], οὔπω μέντοι ἀπογεγαλακτισμένου, διοχλοῦντος[654] τὴν[655] μητρῴαν θηλὴν[656] ὑπ'[657] ἀῤῥωστίας κατεψυγμένην· ᾧ[658] κἂν αἰσθάνηται ἡ μήτηρ ξηρὰς ἔχουσα τὰς πηγὰς τοῦ γάλακτος, ἑλκομένη καὶ σπαρασσομένη παρ'[659] αὐτοῦ[660] τὸν μαζὸν ἐπιδίδωσιν· οὐχ ἵνα θρέψῃ τὸ νήπιον[661], ἀλλ' ἵνα παύσῃ κλαυθμυριζόμενον. Καὶ τοίνυν εἰ καὶ τὰ ἡμέτερα[662] κατεξηραμμένα[663] τῇ μακρᾷ ταύτῃ καὶ ποικίλῃ τοῦ σώματος ἀῤῥωστίᾳ, ὅμως πρόκειται ὑμῖν[664], οὐκ[665] ἀπόλαυσιν ἀξιόλογον, ἀλλὰ πληροφορίαν τινὰ παρεχόμενα, διότι τῆς ἀγάπης ὑμῶν τὸ ὑπερβάλλον ἀρκεῖται καὶ μόνῃ τῇ φωνῇ τὸν ἐφ' ἡμῖν[666] πόθον[667]

---

649 ἀφορῶντα: ἀφορῶν WN
650 ὑμετέρας + ἀγάπης Y
651 ἀκοῆς: ὑπακοῆς X
652 ἐμαυτοῦ: ἐμῆς A W
653 λοιπὸν om. A
654 διοχλοῦντος + δὲ ΓUIΩFPRZ
655 τὴν HFY
656 θηλὴν: θηλὺν F
657 ὑπ': ὑπὸ A WGXBJMZ
658 ᾧ: ὃ F
659 παρ': ὑπ' WΩF
660 αὐτοῦ: αὐτὰ L
661 νήπιον: παιδίον WF
662 ἡμέτερα + μέλη A ΦΣ B
663 κατεξηραμμένα + μέλη WF τὰ κατεξηραμμένα τὰ ἡμέτερα ~ A B in nobis (…) omnis dicendi virtus Ruf.
664 ὑμῖν: ἡμῖν WΓ
665 οὐκ: οὐχὶ CAΔ Φ T WBF
666 ἡμῖν: ὑμῖν Σ GΓΩVYR

καταπραῦναι. Προσειρήσθω[668] τοίνυν ἡ[669] τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησία, καὶ διδασκέσθω[670] λέγειν ὅπερ[671] ἀρτίως ἐλέγομεν· *Δὸς ἡμῖν βοήθειαν*[672] *ἐκ θλίψεως, καὶ ματαία σωτηρία*[673] *ἀνθρώπου*[α]. Ὥστε τάχα οὐδὲ τὸ προφασίζεσθαι ἀῤῥωστίαν ἡμῖν ἡ τοῦ ψαλμοῦ διάνοια συγχωρεῖ, εἴπερ ἡ θλίψις βοηθείας πρόξενος, ἀλλ' οὐκ[674] ἀσθενείας ἐστὶν ἀφορμή. Τοῖς οὖν ἀπωσμένοις διὰ τὰς[675] ἁμαρτίας, εἶτα διὰ φιλανθρωπίαν Θεοῦ πάλιν προσδεχθεῖσιν[676] εὔκαιρον[677] λέγειν[678]· *Ὁ Θεὸς, ἀπώσω ἡμᾶς, καὶ καθεῖλες*[679] *ἡμᾶς· ὠργίσθης, καὶ οἰκτείρησας*[680] *ἡμᾶς*[β]. Μᾶλλον δὲ, ἐπειδὴ εἰς ἀκολουθίαν ὁ λόγος τῆς τοῦ ψαλμοῦ διανοίας ἐνέπεσε, δεῦρο μετρίως ἁψώμεθα αὐτοῦ[681] τῆς ἐξηγήσεως.

---

667 πόθον: πόνον X ποθέν B
668 προσειρήσθω: προσειρήσεως D προειρήσθω W προσερίσθω B
669 ἡ om. I
670 διδασκέσθω: διδασκέτω WF
671 ὅπερ: ὅτι περ B
672 βοήθειαν om. D
673 ματαία σωτηρία: ματαίαν σωτηρίαν Y
α Sal 59, 13
674 οὐκ: οὐχὶ CA ΦΣES T WBF
675 τὰς: τῆς A JK
676 προσδεχθεῖσιν: εἰσδεχθεῖσιν B
677 εὔκαιρον + καὶ G
678 λέγειν + ὅτι Σ
679 καθεῖλες: καθεῖλας A
680 οἰκτείρησας: ᾠκτείρησας Δ Σ T ΓΥΩVXLJMNPYKRZ
β Sal 59, 3
681 αὐτοῦ ἁψώμεθα ~ Σ

2. Ἡ ἱστορία τοῦ προκειμένου ψαλμοῦ αὐτολεξεὶ μὲν, κατὰ τὴν ἐπιγραφὴν[682], οὐδέπω καὶ νῦν εὕρηταί που κειμένη τῶν θεοπνεύστων ἱστοριῶν· τὰ μέντοι ἰσοδυναμοῦντα αὐτῇ τοῖς φιλοπόνως ἐρευνῶσιν ἐν τῇ δευτέρᾳ βίβλῳ τῶν Βασιλειῶν[683] εὑρεθήσεται, ἐν ᾗ γέγραπται· *Καὶ ἐπάταξε[684] Δαβὶδ τὸν Ἀδραζὰρ[685] υἱὸν μωὰβ[686], βασιλέα[687] Σωβᾶ[688], πορευομένου[689] αὐτοῦ ἐπιστῆσαι τὴν χεῖρα αὐτοῦ[690] ἐπὶ τὸν ποταμὸν[691] Εὐφράτην. Καὶ προκατελάβετο Δαβὶδ τῶν αὐτοῦ χίλια ἅρματα, καὶ ἑπτὰ χιλιάδας ἱππέων, καὶ εἴκοσι[692] χιλιάδας ἀνδρῶν[693]. Καὶ παρέλυσε Δαβὶδ[694] πάντα τὰ ἅρματα, καὶ ὑπελείπετο[695] ἐξ αὐτῶν ἑκατὸν[696] ἅρματα*[α]. Καὶ μετὰ βραχέα λέγει· *Καὶ ἐβασίλευσε Δαβὶδ ἐπὶ Ἰσραὴλ, καὶ ἦν Δαβὶδ ποιῶν κρίμα καὶ δικαιοσύνην, καὶ Ἰωὰβ[697] υἱὸς*

---

682 ἐπιγραφὴν: γραφὴν WU
683 τῶν βασιλειῶν βίβλῳ ~ HI
684 ἐπάταξε + ὁ UV
685 ἀδραζὰρ: ἀραὰζ C ἀνδραζὰρ T H ἀδρااζὰρ Δ WLK
686 μωὰβ: ῥαὰβ Σ NY ῥαὰφ ΓUVJRZ
687 βασιλέα: βασιλέως LJ
688 σωβᾶ: σουβᾶ WF
689 πορευομένου + δὲ Σ
690 αὐτοῦ om. Δ
691 ποταμὸν + τὸν ΑΔ Φ W
692 ἱππέων, καὶ εἴκοσι om. C
693 ἀνδρῶν + πεζῶν Δ T ΓUΩVXFNPYRZ
694 δαβὶδ om. A
695 ὑπελείπετο: ὑπελίπετο Δ WΓΩP ὑπελείποντο Σ superfuerunt Ruf
696 ἑκατὸν: πεντήκοντα Σ centum Ruf
α 2 Re 8, 3-4
697 ἰωὰβ + ὁ Ω ἰακὼβ H

15 *Σαρουΐα*[698] *ἐπὶ τῆς στρατιᾶς*[β]. Καὶ μετ' ὀλίγα· *Καὶ ἀπέστειλαν οἱ*[699] *υἱοὶ Ἀμμὼν, καὶ ἐμισθώσαντο τὴν Συρίαν Ῥοὼβ*[700], *καὶ*[701] *τὴν Συρίαν Σωβᾶ*[702] *εἴκοσι χιλιάδας ἀνδρῶν*[γ]· *καὶ εἶδεν*[703] *Ἰωὰβ*[704], *ὅτι ἐγενήθη*[705] *πρὸς αὐτὸν ἀντιπρόσωπον*[706] *τοῦ πολέμου, καὶ ἐπέλεξεν*[707] *ἐκ πάντων*
20 *τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, καὶ παρετάξατο*[708] *ἐξ*[709] *εναντίας*[710] *Συρίας*[δ]. *Καὶ εἶδον οἱ δοῦλοι Ἀδραζὰρ*[711], *ὅτι ἔπταισαν ἀπέναντι*[712] *Ἰσραὴλ, καὶ ηὐτομόλησαν ἐπὶ Ἰσραὴλ*[713], *καὶ ἐδούλευσαν αὐτοῖς*[ε]. Ταύτῃ τῇ περικοπῇ τῆς ἱστορίας εὑρίσκομεν τὴν ἐπιγραφὴν τοῦ ψαλμοῦ

---

[698] σαρουΐα: σαρουΐας DΔ T GΓBJPKZ

[β] 2 Re 8, 15-16
[699] οἱ om. CAD ΘΦS WGIBFJPKRZ
[700] ῥοὼβ: ῥοὰβ καὶ μωὰβ D ῥωὰβ H ῥοὰβ IF μωὰβ N
[701] τὴν συρίαν ῥοὼβ, καὶ om. L
[702] καὶ τὴν συρίαν σωβᾶ om. Ω σουβᾶ WB
[γ] 2 Re 10, 6
[703] καὶ τὴν συρίαν σωβᾶ εἴκοσι χιλιάδας ἀνδρῶν· καὶ εἶδεν om. F
[704] ἰωὰβ: μωὰβ WB
[705] ἐγενήθη: ἐγεννήθη Φ IV
[706] ἀντιπρόσωπον: ἀντὶ προσώπου HU ἀντὶ τοῦ προσώπου Y ἀρτι πρόσωπον Z
[707] ἐπέλεξεν: ἐπέλεξατο A Φ WF ἐπέλεξαν U ἐξέλεξατο B
[708] παρετάξατο: παρετάξαντο DΔ ΘES T HWGΓUIΩVXLFJMNPYKRZ *posuit* Ruf
[709] ἐξ om. A
[710] εναντίας: εναντίον Φ
[δ] 2 Re 10, 9
[711] ἀδραζὰρ: ἀδρااζὰρ CΔ WLJNK
[712] ἀπέναντι + τοῦ A B εναντίον ΘES
[713] καὶ ηὐτομόλησαν ἐπὶ ἰσραὴλ om. H
[ε] 2 Re 10, 19

25 συμβαίνουσαν[714]· πλήν γε ὅτι ὁ[715] χρόνος ἐστὶ τῆς στηλογραφίας ταύτης, καθ' ὃν λαμπρότατος ἑαυτοῦ καὶ περιφανέστατος[716] ἦν ἐν τοῖς κατὰ[717] πόλεμον ἀνδραγαθήμασιν ὁ Δαβίδ. Ὥστε[718] ζητήσεως ἄξιον[719], πῶς ἀπὸ ὀδυρμῶν καὶ θρήνων ἄρχεται, δέον[720] περιχαρῆ
30 εἶναι καὶ εὔθυμον ἐπὶ[721] τοῖς κατορθώμασιν. Ἄλλαι[722] γὰρ ἑορταζόντων φωναὶ, καὶ ἄλλαι σκυθρωπαζόντων. Ἐπινίκια δὲ ἑορτῆς ὑπόθεσις[723] πανδήμου, οὐ στρατιώταις μόνον, ἀλλὰ καὶ γεωργοῖς, καὶ ἐμπόροις, καὶ χειροτέχναις, καὶ πᾶσι τοῖς μετέχουσι τῶν ἀγαθῶν
35 τῆς εἰρήνης. Πῶς οὖν, *Ὁ Θεὸς, ἀπώσω ἡμᾶς*[724];[ζ] Καὶ μὴν[725] προσελάβετο τοὺς νενικηκότας. Πῶς δὲ καθεῖλεν οὓς τοσοῦτον ηὔξησε, προσθεὶς αὐτοῖς ὅπλα, καὶ ἅρματα[726], καὶ ἵππους, καὶ[727] ὑπηκόους καὶ χώραν ὑπόφορον, τὴν Ἀραβίαν πᾶσαν, τὴν Φοινικὴν, τὴν Μέσην τῶν
40 ποταμῶν[728]; Ἄξιον ἐπιστῆσαι, μή τινα ἀχαριστίαν[729] ἔχει

---

[714] συμβαίνουσαν τοῦ ψαλμοῦ ~ T σημαίνουσαν K
[715] ὁ om. L
[716] περιφανέστατος: περιφανέστερος Z
[717] κατὰ + τὸν ΑΔ Φ GΩLJNK
[718] ὥστε + εἶναι A Φ N
[719] ἄξιον: ἄξια L
[720] δέον + αὐτὸν A Σ WBF
[721] ἐπὶ: ἐν Σ
[722] ἄλλαι + τῶν W
[723] ὑπόθεσις om. A
[724] ἡμᾶς + καὶ καθεῖλες ἡμᾶς CAD ΘΣES T HGΓUIVXLBFJMPYKRZ Ruf omittit
[ζ] Sal 59, 3
[725] μὴν + καὶ A
[726] ἅρματα καὶ ὅπλα ~ P
[727] καὶ om. WUF
[728] μέσην τῶν ποταμῶν: μέσοποταμίαν N

τὰ ῥήματα. Ὁ γὰρ ἀνελὼν μὲν πρότερον τὸν Ἀδραζὰρ[730] βασιλέα Σωβᾶ[731], λαβὼν δὲ παρ' αὐτοῦ[732] χίλια ἅρματα, καὶ ἑπτὰ χιλιάδας ἱππέων, καὶ εἴκοσι χιλιάδας[733] πεζῶν, πάλιν δὲ τὸν Συρίας βασιλέα ἐπιβοηθοῦντα τῷ ἐπταικότι δουλωσάμενος, καὶ ὑπόφορον καταστήσας, καὶ ἐν[734] μιᾷ καιροῦ ῥοπῇ εἴκοσι καὶ δύο[735] χιλιάδας αὐτοῦ[736] καταφονεύσας, καὶ τρίτην νίκην τοὺς υἱοὺς Ἀμμὼν νικήσας παραταξαμένους[737] παρὰ τὴν θύραν τῆς πόλεως διὰ[738] Ἰωὰβ τοῦ ἀρχιστρατήγου, ὃς διελὼν δίχα[739] τὴν δύναμιν, τοῖς μὲν[740] ἀπήντα[741] κατὰ πρόσωπον, τοὺς δὲ κατὰ νότου[742] περιελθὼν ἐχειρώσατο· πῶς ἐπὶ τοῖς τοιούτοις[743] ἀνδραγαθήμασι στυγνὰ οὕτω καὶ κατηφῆ φθέγγεται[744], λέγων· *Ὁ Θεὸς, ἀπώσω ἡμᾶς, καὶ καθεῖλες ἡμᾶς· ὠργίσθης, καὶ οἰκτείρησας*[745] *ἡμᾶς*[η]; Ἀλλ' ὁ μὲν

---

[729] ἀχαριστίαν: ἀχαριστίας K
[730] ἀδραζὰρ: ἀδρااζὰρ CAΔ WGLBJN ἀνδραζὰρ T
[731] σωβᾶ om. B σουβᾶ W σουβᾶλα F
[732] αὐτοῦ: αὐτῶν WB
[733] ἱππέων, καὶ εἴκοσι χιλιάδας om. BFY
[734] ἐν om. ΘE ΗΓUΙΩVXMPYR
[735] καὶ δύο om. P
[736] αὐτοῦ χιλιάδας ~ J
[737] παραταξαμένους: παραταξάμενος G
[738] διὰ + τοῦ CA Φ WF
[739] δίχα: δίχῃ AΔ ΦΣ T
[740] μὲν + αὐτῶν A B
[741] ἀπήντα om. B ἀπαντᾶν C ὑπήντα A
[742] νότου: νότους N νῶτον Φ Y
[743] τοιούτοις: τούτου E
[744] φθέγγεται: ἐφθέγγετο WF
[745] οἰκτείρησας: ᾠκτείρησας DΔ T GΓUΩVXJMPYRZ
[η] Sal 59, 3

55 καιρὸς[746] τῆς στηλογραφίας οὗτος ἦν ὁ τῶν κατορθωμάτων· ἡ δὲ δύναμις τῶν γεγραμμένων εἰς τὸ τέλος ἔχει τὴν ἀναφοράν· τέλος δὲ λέγει τὸ[747] ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων ἐκβήσεσθαι μέλλον[748]. Διὸ καὶ τοῖς ἀλλοιωθησομένοις γεγράφθαι φησὶ[749] τὸν
60 ψαλμόν[750].[θ] Ἔστι δὲ[751] ἁπαξαπλῶς περὶ παντὸς[752] τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων[753] νοῆσαι, ὡς εἰς πάντας τῆς ἀπὸ τοῦ ψαλμοῦ διαβαινούσης ὠφελείας[754]. Ἀλλοιούμενοι γὰρ καὶ ἀλλοιωθησόμενοι οἱ μήτε τοῦ σώματος τὴν ἕξιν[755] τὴν αὐτὴν διασώζοντες, μήτε ἐπὶ τῆς γνώμης
65 ἀεὶ[756] τῆς αὐτῆς[757] βεβηκότες, ἀλλὰ τὸ μὲν σῶμα κατὰ τὰς τῶν ἡλικιῶν[758] μεταβολὰς ἀλλοιούμενοι[759], τὴν δὲ διάνοιαν πρὸς τὰς[760] ποικιλίας[761] τῶν συμπτωμάτων[762]

---

[746] καιρὸς + ὁ M χρόνος W
[747] τὸ: τῷ AD
[748] τὸ ἐκβήσεσθαι μέλλον ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων ~ B μέλλων A HVY
[749] φησὶν γεγράφθαι ~ C
[750] ψαλμόν + τοῦτον C
[θ] cfr. Sal 59, 1
[751] δὲ + ἢ D ΘES GXJNK δὲ ἐστὶν ~ C
[752] παντὸς om. Ω
[753] τῶν ἀνθρώπων om. H
[754] ὠφελείας διαβαινούσης ~ A B
[755] τὴν τοῦ σώματος ἕξιν ~ T HΓUIVPYRZ τὴν αὐτὴν ἕξιν τοῦ σώματος ~ I
[756] ἀεὶ om. X
[757] τῆς αὐτῆς ἀεὶ ~ Δ Σ
[758] ἡλικιῶν: ὑλικῶν Ω
[759] ἀλλοιούμενοι: ἀλλοιούμενον H
[760] τὰς om. K + τῶν N
[761] ποικιλίας: ποικίλας C ΦΣ WIΩBFY
[762] συμπτωμάτων + γνώμας C

μετατιθέμενοι. Ἄλλοι[763] γάρ ἐσμεν παῖδες[764], καὶ ἄλλοι ἔφηβοι, καὶ ἀνδρωθέντες ἕτεροι, καὶ ἀπογηράσαντες[765] πάλιν παντελῶς ἀλλοιούμεθα. Καὶ ἄλλοι μὲν ἐν ταῖς φαιδροτέραις[766] ἐσμὲν καταστάσεσι τῶν πραγμάτων· ἄλλοι δὲ ἐξ ἄλλων[767] γινόμεθα τραχυτέρᾳ συντυχίᾳ καιρῶν κεχρημένοι[768]· ἄλλοι[769] νοσοῦντες, καὶ[770] ἄλλοι εὐπαθοῦντες· ἄλλοι ἐν γάμοις, καὶ ἄλλοι ἐν πένθεσιν. Ἢ διὰ τὸ μὴ[771] εἰρῆσθαι[772], *Τοῖς ἀλλοιουμένοις*, ἀλλὰ[773], *Τοῖς ἀλλοιωθησομένοις*[ι], καὶ τὴν φωνὴν ἔνδειξιν ἔχειν προφητείας, τῷ[774] εἰς τὸ μέλλον ἐκκεκλίσθαι[775] τὸν χρόνον[776], ἀκολουθότερον ἐννοεῖν[777] τοὺς ἀλλοιωθησομένους τοὺς μέλλοντας, τὴν[778] πρὸς τὰ μάταια τῶν πατέρων[779] συνήθειαν ἀφέντας[780], τῇ κατὰ

---

[763] ἄλλοι + μὲν Φ WBFZ
[764] παῖδες + ἕτεροι L
[765] ἀπογηράσαντες: ἀπογηρῶντες B
[766] φαιδροτέραις: σφοδροτέραις GXLNK
[767] ἄλλων: ἀλλήλων V
[768] κεχρημένοι + καὶ D
[769] ἄλλοι + δὲ L
[770] καὶ om. A
[771] μὴ διὰ τὸ ~ WBF
[772] εἰρῆσθαι + τὸ ΗΓΙVYZ
[773] ἀλλὰ + καὶ Z
[ι] Sal 59, 1
[774] τῷ: τὸ CADΔ ΘES HGΓIΩXLFMNYKZ
[775] ἐκκεκλίσθαι: ἐγκεκλίσθαι AΔ ΘΦS T WΩBFJMNKZ ἐκκλίνεσθαι Γ
[776] τὸν χρόνον: τῶν χρόνων A
[777] ἐννοεῖν: νοεῖν CADΔ ΦΣ WGΩLBFJNK
[778] τὴν: τῇ B
[779] πατέρων: ἀνθρώπων WΓUVFPYRZ
[780] ἀφέντας: ἀφέντες ΩFN

τὸ[781] Εὐαγγέλιον ἀκριβείᾳ κανονίζειν τὴν[782] πολιτείαν. Οὐ τοίνυν τοῖς τότε Ἰουδαίοις ὁ ψαλμὸς[783] γέγραπται, ἀλλ' ἡμῖν τοῖς ἀλλοιωθησομένοις, τοῖς τὴν πολυθεΐαν εἰς εὐσέβειαν διαμείβουσι[784], τὴν περὶ τὰ εἴδωλα[785] πλάνην[786] εἰς τὴν τοῦ ποιήσαντος ἡμᾶς[787] ἐπίγνωσιν· τοῖς ἀντὶ ἡδονῆς παρανόμου σωφροσύνην ἔννομον αἱρουμένοις· ἀντὶ αὐλῶν, καὶ χορῶν, καὶ μέθης, ψαλμὸν, καὶ νηστείαν, καὶ προσευχὴν μεταλαμβάνουσιν[788]. Ἡμῖν οὖν γεγράφθαι τὸν ψαλμὸν εἰπών τις, οὐκ ἂν[789] ἁμάρτοι τῆς ἀληθείας. Διὸ[790] καὶ ἡμέτερά ἐστι τὰ θεῖα λόγια, καὶ τῇ τοῦ Θεοῦ[791] Ἐκκλησίᾳ, ὡς θεόπεμπτα δῶρα, καθ' ἕκαστον σύλλογον ὑπαναγινώσκεται, οἷόν τροφή τις[792] ψυχῶν κεχορηγημένη[793] διὰ τοῦ Πνεύματος. Ἀλλὰ καὶ εἰς στηλογραφίαν γέγραπται ὁ ψαλμός· τουτέστι, μὴ πάρεργος ἔστω[794] αὐτοῦ[795] ἡ ἀκρόασις· μηδὲ[796], ὥσπερ

---

[781] τὸ + ἅγιον D
[782] τὴν om. C
[783] ψαλμὸς: ψαλμωδὸς G
[784] διαμείβουσι + καὶ C
[785] εἴδωλα: ματαία A ΦΣ N
[786] πλάνην om. WBF εἰδωλοποιΐαν A ΦΣ N πτοίαν D LK πολιτείαν G
[787] ἡμᾶς om. D
[788] μεταλαμβάνουσιν: λαμβάνουσιν Φ
[789] ἂν om. B
[790] διὸ: διότι WBF
[791] θεοῦ: χριστοῦ L
[792] τις τροφὴ UΓ
[793] κεχορηγημένη: χορηγουμένη: CADΔ ΘΦΣES T HGΓUIΩVXLJMNPYKRZ
[794] ἔστω: ἐστὶ D B
[795] αὐτοῦ ἔστω ~ ΘE WF
[796] μηδὲ: μηδ᾽ ΩLN

τὰ[797] ἐν[798] τῇ εὐφθάρτῳ ὕλῃ γραφόμενα ταχὺν[799] λαμβάνει[800] τὸν ἀφανισμὸν[801], οὕτως ἐν τῇ σεαυτοῦ[802] διανοίᾳ πρὸς ὀλίγον ἐγχαράξας[803] τῇ μνήμῃ, εἶτα συγχωρήσῃς αὐτὰ συγχυθῆναι καὶ ἀφανισθῆναι[804]· ἀλλ' ἔχε[805] ἐνεστηλιτευμένα[806] σου τῇ ψυχῇ· τουτέστιν ἀκίνητα καὶ πάγια εἰς πάντα τὸν χρόνον ἐνιδρυμένα τῇ μνήμῃ. Ἐὰν δὲ παρωθῆται[807] ἡμᾶς[808] ὁ Ἰουδαῖος ὡς ἀλλοτρίους τῶν γεγραμμένων, ἐκ τῶν γεγραμμένων[809] αὐτὸν[810] δυσωπήσωμεν· δηλοῦντες τὸ σύμμικτον τῆς κλήσεως[811]· ὅπως τὰ διεστῶτα συνάγει[812], τὰ μακρὰν[813] συγκαλεῖ[814], ἕνα ποιεῖ[815] τοὺς πολλοὺς διὰ τῆς εἰς Χριστὸν κλήσεως[816]. *Ἐμός ἐστι, φησὶ, Γαλαάδ· καὶ ἐμός*

---

[797] τὰ ὥσπερ ~ H
[798] ἐν om. B
[799] ταχὺν: ταχὺ ΦΣ ΓΙΩΧFM
[800] λαμβάνει: λαμβάνειν W
[801] ἀφανισμὸν: ἁγιασμὸν S
[802] σεαυτοῦ: ἑαυτοῦ CA Φ WFK αὑτοῦ D
[803] ἐγχαράξας: ἐγχαράξῃς CA
[804] καὶ ἀφανισθῆναι om. WB
[805] ἔχε: ἔχειν Ω
[806] ἐνεστηλιτευμένα: ἐνστηλιτευμένα CAD Σ IXLBFN ἐστηλιτευμένα ΘES ἐνεστηλωμένα T
[807] παρωθῆται: παρωθῆναι L
[808] ἡμᾶς: ὑμᾶς K
[809] ἐκ τῶν γεγραμμένων om. AD IFJK
[810] αὐτὸν: αὐτῶν HY
[811] κλήσεως: κτίσεως V
[812] συνάγει: συνάγειν N
[813] μακρὰν: μακρὰ E WIBZ
[814] τὰ μακρὰν συγκαλεῖ om. S
[815] ἕνα ποιεῖ: ἑνοποιεῖ CD Σ ποιεῖται Δ Γ
[816] κλήσεως: πίστεως A ΘES T HΓUIΩVJPYRZ per vocationem Ruf

ἐστι Μανασσῆς[817].[κ] Καὶ τὸν Ἐφραΐμ εἶπε, καὶ τὸν Ἰούδαν[818] προσελάβετο· καὶ συνηρίθμησε τὸν Μωάβ[819].
110 Καὶ τῆς Ἰδουμαίας[820] ἐπιβήσεσθαι ἀπειλεῖ[821]· καὶ πάντων ὁμοῦ τὴν ὑποταγὴν[822] εὐαγγελίζεται· *Ἐμοὶ ἀλλόφυλοι ὑπετάγησαν*[λ].

---

[817] μανασσῆς: μανασσῆ H μανασῆς WL
[κ] Sal 59, 9
[818] ἰούδαν: ἰοῦδα CΔ GI
[819] μωάβ: ἀμωάβ V
[820] ἰδουμαίας: ἰουδαίας B
[821] ἀπειλεῖ: μέλλων C
[822] ὑποταγὴν: ὑπακοὴν B
[λ] Sal 59, 10

3. *Ὁ Θεὸς οὖν ἀπώσω ἡμᾶς*[α]. Τοὺς μακρύνοντας[823] ἑαυτοὺς[824] ἀπὸ σοῦ κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῶν ἁμαρτημάτων ἀπώσω. Τὰ συστήματα[825] τῆς[826] πονηρίας ἡμῶν καθεῖλες, εὐεργετῶν ἡμᾶς[827] διὰ τῆς ἀσθενείας[828].
5 *Ὠργίσθης*[β], ὅτε ἦμεν[829] φύσει τέκνα[830] ὀργῆς[831],[γ] ἐλπίδα μὴ ἔχοντες, καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ[γ]. Οἰκτείρησας[832] *ἡμᾶς*[δ], ὅτε[833] τὸν Μονογενῆ σου προέθου[834] ἱλαστήριον ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν[835] ἡμῶν, ἵνα ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ τὴν ἀπολύτρωσιν εὕρωμεν. Ἃ οὐκ ἂν[836] ἐγνωρίσαμεν
10 εὐεργετούμενοι, εἰ μὴ *ἐπότισας*[837] *ἡμᾶς*[838] *οἶνον κατανύξεως*[ε]. Οἶνον[839] λέγει τὸν λόγον τὸν τὴν

[α] Sal 59, 3
[823] μακρύνοντας: μακρὰν ὄντας Γ
[824] ἑαυτοὺς om. Γ
[825] συστήματα: συντρίμματα N
[826] τῆς: τὰς B
[827] ἡμᾶς + τῆς πονηρίας C
[828] εὐεργετῶν ἡμᾶς διὰ τῆς ἀσθενείας om. GLJK
[β] Sal 59, 3
[829] ἦμεν: ἤμεθα C WF
[830] τέκνα φύσει ~ CD ΘES
[831] ὀργῆς τέκνα ~ P
[γ] cfr. Ef 2, 3
[γ] cfr. Ef 2, 12
[832] οἰκτείρησας: ᾠκτείρησας DΔ ΘΦES T GΓUΩVXJMPYRZ
[δ] Sal 59, 3
[833] ὅτε: ὅτι BF
[834] προέθου post ἡμῶν l. 8 Σ ἔθου WF
[835] ἁμαρτιῶν om. I
[836] ἂν om. B
[837] ἐπότισας: ἐπότισεν H
[838] ἡμᾶς om. B
[ε] Sal 59, 5
[839] οἶνον + δὲ WFN

πεπωρωμένην καρδίαν εἰς συναίσθησιν[840] ἄγοντα[841]. *Ἔδωκας τοῖς φοβουμένοις σε σημείωσιν*[842], *τοῦ φυγεῖν ἀπὸ προσώπου τόξου*[ζ]. Μωϋσῆς μὲν[843] τὰς φλιὰς τῶν
15 Ἰσραηλιτῶν[844] τῷ[845] αἵματι τοῦ προβάτου[846] κατεσημήνατο[847].[η] σὺ δὲ ἔδωκας ἡμῖν[848] σημείωσιν[849], αὐτὸ τὸ αἷμα τοῦ ἀμώμου ἀμνοῦ τοῦ σφαγιασθέντος[850] ὑπὲρ τῆς[851] ἁμαρτίας τοῦ κόσμου. Καὶ Ἰεζεκιὴλ ἐπὶ[852] τὰ μέτωπα τῶν προσώπων[853] δίδοσθαι λέγει τὸ σημεῖον.
20 *Πορεύεσθε γὰρ*, φησὶν[854], *ὀπίσω αὐτοῦ, καὶ κόπτετε*[855]· *μὴ φείσησθε*[856]· *μηδὲ*[857] *ἐλεήσητε. Πρεσβύτερον*[858], *καὶ*[859]

---

[840] συναίσθησιν: αἴσθησιν B
[841] ἄγοντα: φέροντα J
[842] ἔδωκας σημείωσιν τοῖς φοβουμένοις σε ~ Σ
[ζ] Sal 59, 6
[843] μὲν om B + γὰρ Σ
[844] ἰσραηλιτῶν (-τικῶν A S) + θυρῶν A ΘΦS
[845] τῷ om. L
[846] τοῦ προβάτου: τῶν προβάτων B
[847] κατεσημήνατο: κατεσημειώσατο Σ B
[η] cfr. Es 12, 7
[848] ἡμῖν om. H
[849] σημείωσιν ἡμῖν ~ E σημεῖον H
[850] σφαγιασθέντος: σφαγέντος HB
[851] τῆς om. H
[852] ἐπὶ: εἰς A
[853] τὰ μέτωπα τῶν προσώπων: τὰ πρόσωπα τῶν μετώπων CA Φ WBF in frontibus Ruf
[854] φησὶν om. P
[855] κόπτετε + καὶ W
[856] φείσησθε: φείδεσθε Σ LN
[857] μηδὲ: μήτε Σ καὶ μὴ JK μὴ Z
[858] πρεσβύτερον: πρεσβύτην WB
[859] καὶ om. F

νεανίσκον, καὶ νήπιον, καὶ παρθένον, καὶ γυναῖκας[860] *ἀποκτείνατε εἰς ἐξάλειψιν· ἐπὶ δὲ πάντας, ἐφ᾽ οὕς ἐστι τὸ σημεῖον* ἐπὶ τῶν μετώπων[861], *μὴ ἐγγίσητε*[θ]. *Ὁ Θεὸς ἐλάλησεν ἐν τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ, Ἀγαλλιάσομαι, καὶ διαμεριῶ Σίκιμα*[ι]. Σίκιμα[862] τὸ ἐξαίρετον χωρίον, τῷ[863] Ἰωσὴφ παρὰ τοῦ[864] Ἰακὼβ δεδομένον[κ], τύπος[865] τῆς διαθήκης τῆς μόνῳ δοκούσης[866] τῷ Ἰσραὴλ δεδωρῆσθαι. Τὴν τοίνυν ἐξαίρετον κληρονομίαν[867] τοῦ λαοῦ ταύτην εἰς μερισμὸν ἄξω, καὶ[868] κοινὴν ποιήσω πρὸς τοὺς λοιπούς. Διαμερισθείσης οὖν τῆς διαθήκης εἰς πάντας, καὶ τοῦ ἀπ' αὐτῆς ὠφελίμου κοινοῦ πᾶσι τοῖς εὐεργετουμένοις παρὰ Θεοῦ γινομένου[869], τότε καὶ ἡ κοιλὰς[870] τῶν σκηνῶν διαμετρηθήσεται· τουτέστιν, ἡ οἰκουμένη πᾶσα, οἱονεὶ κλήροις[871] τισὶ, ταῖς καθ' ἕκαστον τόπον παροικίαις διαιρεθήσεται. Τότε[872] καὶ[873] τὰ διεστῶτα

---

[860] γυναῖκας: γυναῖκα WBF

[861] ἐπὶ τῶν μετώπων om. CDΔ ΘΦΣES T HWGΓUIΩVXLFJMNPYKRZ in frontibus eorum Ruf

[θ] Ez 9, 5-6

[ι] Sal 59, 8

[862] σίκιμα om. HΓUIΩVPYRZ

[863] τῷ om. Φ τοῦ D S F

[864] τοῦ: τῷ N

[κ] cfr. Gen 48, 22

[865] τύπος: τύπον J

[866] μόνῳ δοκούσης: νόμῳ δοθείσης B

[867] ἐξαίρετον + διαθήκην καὶ ΘΦΣES T HΓUIΩVXPYRZ

[868] καὶ om. Z

[869] γινομένου: γενομένου Σ P

[870] κοιλὰς: κοιλία D

[871] κλήροις: κληροῖ Y

[872] τότε om. G

[873] καὶ om. B

συνάψει, Ὁ[874] *εἰρηνοποιῶν εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς*[875] *γῆς*[876], *εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*[877].[λ] *Καὶ τὸ μεσότοιχον*[878] *τοῦ φραγμοῦ λύσας, τὰ ἀμφότερα ποιήσει ἕν*[μ].

---

[874] ὁ om. GB
[875] τῆς om. Φ
[876] εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς om. HI
[877] οὐρανοῖς + τότε JK
[λ] Col 1, 20
[878] μεσότοιχον: μεσότυχον A HWIVLN
[μ] Ef 2, 14

4. *Ἐμός ἐστι Γαλαὰδ, καὶ ἐμός ἐστι Μανασσῆς*[α].[879] Ἔγγονος[880] τοῦ Μανασσῆ ὁ Γαλαάδ· ἵνα δείξῃ τὴν τῶν[881] πατριαρχῶν[882] ἀκολουθίαν παρὰ Θεοῦ[883] καθήκουσαν, ἐξ ὧν ὁ[884] Χριστὸς[885] τὸ κατὰ σάρκα[886]. *Καὶ Ἐφραΐμ*
5 *ἀντίληψις τῆς κεφαλῆς μου· Ἰούδας βασιλεύς μου*[β].[887] Τὰ ἀποῤῥαγέντα[888] μέρη[889] συνάπτει διὰ τῆς[890] ὁμονοίας. *Ὁ Μωὰβ τῆς ἐλπίδος λέβης*[γ]. Ἢ[891], Λέβης, φησὶ[892], λουτροῦ[893], ἄλλος[894] τις τῶν ἑρμηνευσάντων[895]· ἢ[896], Λέβης[897] ἀμεριμνίας· τουτέστιν, ὁ ἀπόβλητος[898]
10 ἄνθρωπος, ὁ ἀπειλὴν ἔχων μὴ[899] εἰσελεύσεσθαι[900] εἰς

[α] Sal 59, 9
[879] μανασσῆς: μανασσῆ H
[880] ἔγγονος: ἔκγονος CADΔ Φ T HWGUIΩVXBFJMNPYKRZ
[881] τῶν om. H
[882] πατριαρχῶν + ὁμολογίαν καὶ τὴν Σ
[883] θεοῦ: θεῷ L
[884] ὁ om. F
[885] χριστὸς + ὁ κύριος F ὁ κύριος Σ B
[886] ἐξ ὧν ὁ χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα om. N
[β] Sal 59, 9
[887] μου + μωὰβ λέβης τῆς ἐλπίδος μου Δ
[888] ἀποῤῥαγέντα: ἀπαγορευθέντα H
[889] μέρη: μέλη Δ Σ T W
[890] τῆς om. CA Φ WBF
[γ] Sal 59, 10
[891] τῆς ἐλπίδος λέβης ἢ om. F
[892] φησὶ + τοῦ P
[893] λουτροῦ + ὡς φησὶν Δ T
[894] ἄλλος + δὲ Σ B
[895] ἑρμηνευσάντων + ἔφη WF
[896] ἢ + δὲ B
[897] λέβης + φησὶν Γ
[898] ἀπόβλητος: ἀμέριμνος A
[899] μὴ: οὐκ G

Ἐκκλησίαν[901] Κυρίου[902]. *Οὐκ εἰσελεύσεται γὰρ Μωαβίτης καὶ Ἀμμανίτης*[903] *ἕως τρίτης καὶ ἕως*[904] *τετάρτης*[905] *γενεᾶς*[906], *καὶ*[907] *εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον*[δ]. Ὅμως ἐπειδὴ τὸ βάπτισμα ἄφεσιν ἔχει ἁμαρτημάτων[908], καὶ ἀμεριμνίας[909] πρόξενον γίνεται τοῖς καταχρέοις, τὴν διὰ[910] τοῦ βαπτίσματος ἀπολύτρωσιν καὶ πρὸς Θεὸν οἰκείωσιν ἐνδεικνύμενος[911], *Μωάβ*, φησὶ, *λέβης ἐστὶ*[912] *λουτροῦ*[913], ἢ, *λέβης ἀμεριμνίας. Πάντες οὖν*[914] *ἀλλόφυλοι ὑπετάγησαν*[ε] τῷ ζυγῷ[915] τοῦ Χριστοῦ[916] ὑποκύψαντες· διὰ τοῦτο ἐπὶ τὴν Ἰδουμαίαν ἐπιβάλλει[917] τὸ ἑαυτοῦ

---

900 εἰσελεύσεσθαι: εἰσέρχεσθαι B εἰσελεύσεται N

901 ἐκκλησίαν: οἶκον A

902 κυρίου om. H

903 καὶ ἀμμανίτης om. GL + εἰς ἐκκλησίαν κυρίου θεοῦ Σ ἀμανίτης Δ Φ Ω

904 ἕως om. A ΦΣ B

905 τετάρτης: δεκάτης AΔ ΦΣ B CD ΘES T HWGΓUIΩVXLFJMNPYKRZ δωδεκάτης F quartam Ruf

906 γενεᾶς + εἰς οἶκον κυρίου C

907 καὶ + ἕως AΔ Σ B

δ Dt 23, 3

908 ἁμαρτημάτων: ἁμαρτιῶν B

909 ἀμεριμνίας: ἀμεριμνίαν G

910 διὰ τὴν ~ G

911 ἐνδεικνύμενος: ἐπιδεικνύμενος Θ ἐνδεικνυμένοις B

912 ἐστὶ + τοῦ WN

913 λέβης ἐστὶ λουτροῦ om. A

914 οὖν + οἱ Σ T

ε Sal 59, 10

915 τῷ ζυγῷ: τῶν ζυγῶν L

916 τῷ ζυγῷ τοῦ χριστοῦ: τῷ χριστῷ τῷ ζυγῷ αὐτοῦ A τοῦ χριστοῦ om. M

917 ἐπιβάλλει: ἐπιβαλεῖ AΔ ΘΦES T HWGΓUIΩVXLBFJMNPYKRZ ἐπιβάλῃ D extendit Ruf

ὑπόδημα[918]. Ὑπόδημα δὲ[919] τῆς[920] θεότητος ἡ σὰρξ ἡ θεοφόρος[921], δι' ἧς ἐπέβη τοῖς ἀνθρώποις[922].

Ἐπὶ ταύτῃ τῇ ἐλπίδι μακαρίζων τὸν καιρὸν τῆς τοῦ Κυρίου[923] ἐπιδημίας ὁ Προφήτης φησί[924]· *Τίς*[925] *ἀπάξει με εἰς πόλιν περιοχῆς*[ζ]; Τάχα τὴν Ἐκκλησίαν λέγει· πόλιν μὲν, διὰ τὸ σύστημα εἶναι νομίμως οἰκούμενον· περιοχῆς[926] δὲ διὰ τὴν[927] τῆς πίστεως περιβολήν. Ὅθεν εὐσημότατά τῶν ἑρμηνευσάντων τις[928] ἐκδέδωκεν, Εἰς πόλιν περιπεφραγμένην[929]. Τίς οὖν δώσει μοι[930] τὸ μέγα τοῦτο[931] θέαμα ἰδεῖν[932], Θεὸν[933] ἀνθρώποις ἐπιδημοῦντα[934]; Τοῦτό ἐστι τὸ εἰρημένον παρὰ[935] τοῦ[936]

---

[918] τὸ ὑπόδημα ἑαυτοῦ ~ Δ
[919] ὑπόδημα δὲ om. WY + τὴν N
[920] τῆς + αὐτοῦ B
[921] ἡ θεοφόρος σὰρξ ~ HΓUVXMPYRZ
[922] ἀνθρώποις: ἀνθρωπίνοις DA Σ GΩXLK (Σ supra scribit ἀνθρώποις)
[923] τοῦ Κυρίου: τούτου N
[924] φησίν ὁ προφήτης ~ G
[925] τίς om. F
[ζ] Sal 59, 11
[926] περιοχῆς: περιοχὴν C Σ
[927] διὰ τὴν om. K
[928] τις τῶν ἑρμηνευσάντων ~ E Maur.
[929] περιπεφραγμένην: πεφραγμένην CA ΓFM circumsaeptam Ruf
[930] μοι: ἡμῖν BF
[931] τοῦτο om. CA Φ WBF
[932] ἰδεῖν τὸ μέγα θέαμα ~ CA ΘΦΣE WBF
[933] θεὸν + ἐν AΔ ΦΔ
[934] ἐπιδημοῦντα: ἐπιδημήσαντα Σ
[935] παρὰ: ὑπὸ CA ΘES T HIXM
[936] τοῦ om. D Σ Γ

Κυρίου· ὅτι *Πολλοὶ προφῆται καὶ δίκαιοι ἐπεθύμησαν ἰδεῖν ἃ*[937] *βλέπετε*[938]*, καὶ οὐκ εἶδον*[η].

[937] ἃ + ὑμεῖς Σ
[938] βλέπετε: ἐβλέπετε L
[η] Mt 13, 17

5. *Δὸς* οὖν[939] *ἡμῖν*[940] *βοήθειαν ἐκ θλίψεως*[α].[941] Μὴ[942] ἀπὸ ἰσχύος ζητήσωμεν τὴν βοήθειαν· μὴ ἀπὸ εὐπαθείας σαρκός[943]· ἀπὸ μηδενὸς[944] τῶν παρὰ ἀνθρώποις νενομισμένων[945] περιφανῶν ἀξιώσωμεν τυχεῖν τῆς ἀντιλήψεως. Οὐκ ἐν περιβολῇ χρημάτων, οὐκ ἐν δυνάμεως ὄγκῳ, οὐκ ἐν ὑψώματι δόξης τὸ κρατεῖν περιγίνεται, ἀλλ' ἐκ τῆς καθ' ὑπερβολὴν θλίψεως χαρίζεται[946] Κύριος τοῖς ἐκζητοῦσιν[947] αὐτὸν[948] τὴν[949] βοήθειαν. Τοιοῦτος ἦν καὶ ὁ[950] Παῦλος, καυχήματα ἑαυτοῦ τὰς θλίψεις ποιούμενος[β]. Διὰ τοῦτο ἠδύνατο[951] *λέγειν· Ὅταν ἀσθενῶ, τότε*[952] *δυνατός εἰμι*[γ]. *Δὸς* οὖν[953] *ἡμῖν*, Κύριε[954], *βοήθειαν ἐκ θλίψεως*[δ].[955] ἐπειδὴ *ἡ θλίψις*

---

[939] οὖν om. Δ ΘES T ΗΓUΙΩVXMPYR ergo Ruf
[940] ἡμῖν om. G
[α] Sal 59, 13
[941] θλίψεως + κύριε A
[942] μὴ: καὶ Ω
[943] σαρκός + μὴ Σ
[944] μηδενὸς: μὴ δὲ ἑνὸς A
[945] νενομισμένων παρὰ ἀνθρώποις ~ D
[946] χαρίζεται: χαρίζεσθαι W
[947] ἐκζητοῦσιν: αἰτοῦσιν T
[948] αὐτὸν + καὶ N αὐτοῦ C BFR
[949] τὴν om. H
[950] ὁ om CA Φ WBF
[β] cfr. Rm 5, 3
[951] ἠδύνατο ἐδύνατο AD ΦΣ WΩXM
[952] ὅταν ἀσθενῶ, τότε: τὰς θλίψεις ποιούμενος M
[γ] 2 Cor 12, 10
[953] οὖν om. D U
[954] κύριε om. WGUIΩXFJMK
[δ] Sal 59, 13
[955] θλίψεως + καὶ ματαία σωτηρία ἀνθρώπου D βοήθειαν ἐκ θλίψεως κύριε ~ H

ὑπομονὴν κατεργάζεται, ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμὴν, ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα, ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει[ε]. Ὁρᾷς[956] ποῦ ἀνάγει σε[957] ἡ θλίψις; Εἰς τὴν ἀκαταίσχυντον ἐλπίδα. Νοσεῖς; εὐθύμει, ὅτι[958] *Ὃν ἀγαπᾷ*[959] *Κύριος, παιδεύει*[ζ]. Πτωχεύεις; εὐφραίνου, ὅτι[960] Λαζάρου σε[961] τὰ[962] ἀγαθὰ διαδέξεται[η].[963] Ἀτιμάζῃ διὰ τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ[964]; Μακάριος εἶ, ὅτι σοι[965] ἡ αἰσχύνη εἰς[966] δόξαν ἀγγέλου[967] μεταβληθήσεται. Πείσωμεν[968] ἑαυτοὺς[969], ἀδελφοὶ, ἐν καιρῷ πειρασμοῦ[970], μὴ πρὸς ἀνθρωπίνας ἐλπίδας ἀποτρέχειν, μηδὲ[971] ἐκεῖθεν ἑαυτοῖς τὰς βοηθείας θηρᾶσθαι, ἀλλ' ἐν δάκρυσι καὶ στεναγμοῖς, καὶ φιλοπόνῳ προσευχῇ, καὶ ἀγρυπνίᾳ[972] εὐτόνῳ[973] τὰς δεήσεις ποιεῖσθαι. Οὗτος γὰρ λαμβάνει βοήθειαν ἐκ

[ε] cfr. Rm 5, 3-5

[956] ὁρᾷς: ὁρᾷ A

[957] σε ἀνάγει ~ DΔ GΩLJNK σε ἡ θλίψις ἀνάγει T

[958] ὅτι: διότι Γ

[959] ἀγαπᾷ + ὁ R

[ζ] Pr 3, 12; Eb 12, 6; cfr. Ap 3, 19

[960] ὅτι + τοῦ Σ

[961] σε om. T

[962] τὰ λαζάρου σε ~ DΔ Φ GLJNPK λαζάρου σε ~ Σ

[η] cfr. Lc 16, 22

[963] τὰ ἀγαθὰ διαδέξεται σε ~ Δ διαδέχεται C διαδέχονται UVPYRZ

[964] χριστοῦ: κυρίου WF

[965] σοι: σου C ΘES HΓUIΩVNPYRZ

[966] ἀγγέλου om. K ἀγγέλων C M

[967] ἀγγέλου (ἀγγέλων C M) δόξαν ~ CDΔ T GΓUIΩVXLJMNPYKRZ

[968] πείσωμεν: πειράσωμεν H

[969] ἑαυτοὺς: αὑτοὺς U

[970] πειρασμοῦ: πειρασμῶν IK

[971] μηδὲ: μηδ᾽ LN

[972] ἀγρυπνίᾳ: ἀγρυπνίαις BF

[973] εὐτόνῳ εὐτονοτέρας B εὐτόνως F

θλίψεως, ὁ[974] τῆς ἀνθρωπίνης βοηθείας ὡς ματαίας καταφρονῶν[975], καὶ τῇ[976] ἐπὶ τὸν[977] σώζειν δυνάμενον[978] ἡμᾶς[979] ἐλπίδι[980] στηριζόμενος, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος[981] εἰς τοὺς[982] αἰῶνας
30 τῶν αἰώνων[983]. Ἀμὴν.

---

[974] ὁ om. Σ

[975] ὡς ματαίας καταφρονῶν τῆς ἀνθρωπίνης βοηθείας ~ Σ καταφρονήσας A

[976] τῇ: om. Φ τὴν C

[977] τὸν: τὸ B

[978] δυνάμενον om. B

[979] ἡμᾶς δυνάμενον ~ Σ

[980] ἐλπίδι + δυνάμει B

[981] καὶ τὸ κράτος om. C N + νῦν καὶ ἀεὶ καὶ E T U

[982] τοὺς om. S

[983] τῶν αἰώνων om. ΘS N

8. Note al testo critico dell'*Homilia in Ps. 59*

PARAGRAFO 1

1, 1 ἀφορῶντα: ἀφορῶν WN
Lectio facilior da parte dei manoscritti W ed N. Basilio sta parlando di sé, e rappresenta il soggetto logico della frase, ma il participio ἀφορῶντα concorda in realtà con l'accusativo με, piuttosto distante.

1, 4 διοχλοῦντος + δὲ ΓUIΩFPRZ
L'addizione di δὲ, propria di una minoranza dei codici, è stata forse inserita dai Maurini nell'edizione del 1721 per influenza del codice U, che era alla base della loro collazione. Il senso e il contesto non lo rendono necessario.

1, 8 νήπιον: παιδίον WF
Questa, benché minore, è la prima variante che pone in evidenza lo stretto legame tra i codici W ed F, che in questa come nelle omelie sui Salmi 61, 114 e 115, appare particolarmente evidente, insieme al codice B. Si veda a questo proposito l'introduzione all'edizione critica (cfr. *supra,* p. 68).

1, 24 οἰκτείρησας: ᾠκτείρησας Δ Σ T ΓUΩVXLJMNPYKRZ
La tradizione manoscritta si divide in questa lunga citazione del Libro dei Re, tra l'indicativo e il participio. Qui abbiamo preferito la lezione dei codici più autorevoli, distribuiti equamente in tutte le famiglie.

PARAGRAFO 2

2, 6 μωὰβ: ῥαὰβ Σ NY ῥαὰφ ΓUVJRZ
La stragrande maggioranza dei codici, tra cui i più antichi e autorevoli, riporta la lezione μωὰβ, che non è presente nel testo biblico, il quale riporta invece il ῥαὰβ che appare come una correzione dei copisti di una minoranza di manoscritti, la maggior parte dei quali tardi. Preferiamo qui lasciare la lezione "erronea" tradita dal *consensus codicum.* In generale, questa lunga citazione scritturistica non è riportata alla lettera e contiene diverse imprecisioni, come se Basilio l'avesse riportata senza verificarla nel dettaglio.

2, 7 βασιλέα: βασιλέως LJ

Errore dovuto alla prossimità di questo sostantivo col genitivo indeclinabile μωὰβ: in realtà l'apposizione βασιλέα concorda con il precedente accusativo, anch'esso indeclinabile, ἀδραζὰρ.

2, 7 σωβᾶ: σουβᾶ WF
Anche in questo caso, la forma σουβᾶ, presente nei LXX, è largamente minoritaria nella tradizione manoscritta di Basilio.

2, 10 ἀνδρῶν + πεζῶν Δ T ΓUΩVXFNPYRZ
Di nuovo un caso di "normalizzazione" della citazione scritturistica in una parte della tradizione manoscritta.

2, 14 σαρουΐα: σαρουΐας DΔ T GΓBJPKZ
La forma declinata in genitivo, propria del testo dei LXX, appare di nuovo fortemente minoritaria nella tradizione manoscritta di Basilio e dunque probabile integrazione dei copisti.

2, 17 καὶ τὴν συρίαν σωβᾶ om. Ω
L'omissione, che coincide con testo dei LXX, è propria del solo Ω che tende dunque a "normalizzare" un testo citato in più punti con larghe imprecisioni.

2, 20 παρετάξατο: παρετάξαντο DΔ ΘES T HWGΓUIΩVXLFJMNPYKRZ posuit Ruf
La maggior parte della tradizione manoscritta si uniforma qui al testo della LXX, tranne pochi codici antichi e autorevoli, quali CA Φ e B, che trovano conferma nel *posuit* con cui Rufino traduce questo verbo.

2, 34 ἡμᾶς + καὶ καθεῖλες ἡμᾶς CAD ΘΣES T HGΓUIVXLBFJMPYKRZ Ruf omittit
Anche qui, come nel caso precedente, abbiamo optato per l'omissione della seconda parte del versetto 3 del Salmo, dando credito alla versione di Rufino e confortati dalla lezione di alcuni codici di particolare autorevolezza, quali soprattutto Δ e W.

2, 52 φθέγγεται: ἐφθέγγετο WF
Lezione che indica la tradizione spesso autonoma dei manoscritti W ed F, a volte corroborati da B.

2, 62-63 τὴν τοῦ σώματος ἕξιν ~ T HΓUIVPYRZ
Una parte della tradizione manoscritta, come del resto i Maurini, in questo caso influenzati dal codice U, il principale testimone utilizzato da Garnier, tende a "normalizzare" la posizione dei gentivi nella classica posizione attributiva.

2, 67 ἄλλοι + μὲν Φ WBFZ
L'autorevole tradizione dei codici WBF, qui supportata da altri due testimoni, riporta spesso varianti autonome, che caratterizzano le omelie sui Salmi 59, 61, 114 e 115. Qui, a inizio di un lungo periodo caratterizzato da un elenco, sembrerebbe giustificato il μὲν d'apertura. Lo è molto meno considerando che un secondo μὲν, si ritrova dopo poche righe. Poiché la tradizione è concorde sul secondo dei due μὲν, abbiamo preferito lasciare quello in luogo di questo primo μὲν, di per sé in posizione più corretta.

2, 74 μὴ διὰ τὸ ~ WBF
Trasposizione ininfluente dal punto di vista sintattico e di senso, ma che individua bene la terna dei manoscritti WBF quali portatori frequenti di lezioni autonome dal resto della tradizione.

2, 76 τῷ: τὸ CADΔ ΘES HGΓIΩXLFMNYKZ
Al di là del fatto che appaia molto frequentemente lo scambio tra ο e ω in tutta la tradizione manoscritta, qui l'uso di τὸ per reggere l'infinito ἐκκεκλίσθαι, benché abbia dalla sua il *consensus codicum*, appare come *lectio facilior* rispetto al dativo di causa τῷ.

2, 77 ἐννοεῖν: νοεῖν CADΔ ΦΣ WGΩLBFJNK
Diffusa nella tradizione manoscritta, questa lezione pone il verbo semplice in luogo del composto. Secondo Rouillard la presenza di verbi semplici rappresenterebbe il segno di uno stadio più antico del testo. Questa visione appare però a volte troppo meccanicistica.

2, 79 πατέρων: ἀνθρώπων WΓUVFPYRZ
Errore diffuso nella tradizione manoscritta, probabilmente derivato da una sbagliata interpretazione di un *nomen sacrum*.

2, 83 εἴδωλα: ματαία A ΦΣ N

Difficile dirimere la scelta tra queste varianti: entrambe potrebbero essere glosse penetrate nel testo che hanno finito per sostituire il termine originario. Qui optiamo per il *consensus codicum.*

2, 84 πλάνην om. WBF εἴδωλοποιΐαν A ΦΣ N πτοίαν D LK πολιτείαν G
Varianti curiose, derivate forse dall'errore di qualche copista che aveva riprodotto il πολυθείαν già espresso poco prima, poi corrotto in πολιτείαν.

2, 91 τις τροφὴ ~ UΓ
Il caso di questa inversione, assolutamente minoritaria nella tradizione manoscritta, ma accolta dai Maurini nell'edizione del 1721, mostra ancora una volta la centralità del codice U su cui è pevalentemente basata quell'edizione, poi confluita nel Migne.

2, 92 κεχορηγημένη: χορηγουμένη: CADΔ ΘΦΣES T HGΓUIΩVXLJMNPYKRZ
La compattezza del gruppo WBF, ben rappresentato nell'omelia come portatore di lezioni autonome dal resto della tradizione, ci porta qui a optare per questo raro ma efficace participio perfetto, come caso di *lectio difficilior.*

2, 106 κλήσεως: πίστεως A ΘES T HΓUIΩVJPYRZ per vocationem Ruf
Benché possa essere stata influenzata dal κλήσεως che si ritrova solo due righe prima, la lezione κλήσεως, oltre che essere confermata da codici autorevoli di tutti i gruppi, è corroborata dalla scelta di Rufino, che non traduce "per fidem", ma "per vocationem".

PARAGRAFO 3

3, 4 εὐεργετῶν ἡμᾶς διὰ τῆς ἀσθενείας om. GLJK
Già i Maurini avevano sollevato dubbi su questo passaggio, ritenuto forse poco consono al contesto, ponendolo fra parentesi quadre, senza tuttavia commentarlo in nota. Tra i 30 codici da noi collazionati, quattro omettono la frase. Riteniamo comunque, sia per *consensus codicum* che per il senso generale del passo, che possa essere mantenuto. Qui infatti Basilio analizza il versetto in cui il Salmo dice "O Dio ci hai respinti", e termina però il periodo sottolineando come non manchi, nonostante questo, il soccorso di Dio che elargisce i suoi benefici per mezzo della debolezza, un tema caro a san Paolo:

«*O Dio*, dunque *ci hai respinti*. Hai respinto coloro che si allontanavano da te secondo la misura dei loro peccati. Hai distrutto l'edificio della nostra malvagità, beneficandoci per mezzo della debolezza». E benché la chiusa non rappresenti un commento *stricto sensu* al versetto in questione, non appare incoerente rispetto al significato complessivo dell'esegesi basiliana.

3, 24 ἐπὶ τῶν μετώπων om. CDΔ ΘΦΣES T HWGΓUIΩVXLFJMNPYKRZ in frontibus eorum Ruf
L'omissione di ἐπὶ τῶν μετώπων ha dalla sua il *consensus codicum*, ma è ben rappresentata da due codici autorevoli quali A e B e soprattutto dalla versione latina di Rufino.

3, 29 ἐξαίρετον + διαθήκην καὶ ΘΦΣES T HΓUIΩVXPYRZ om Ruf
Qui i manoscritti più autorevoli, confortati dal testo di Rufino, che pone solo "hereditatem", escludono l'addizione διαθήκην καὶ, propria di una parte della tradizione.

PARAGRAFO 4

4, 12 τετάρτης: δεκάτης AΔ ΦΣ B CD ΘES T HWGΓUIΩVXLFJMNPYKRZ δωδεκάτης F quartam Ruf
La citazione di Dt 23, 3 peraltro non letterale, vede una minoranza di codici attestati sulla forma scelta da Rufino "quartam", a sottolineare ancora una volta come il *consensus codicum* non sia di per sé sufficiente a giustificare la scelta di una lezione.

4, 19 ἐπιβάλλει: ἐπιβαλεῖ AΔ ΘΦES T HWGΓUIΩVXLBFJMNPYKRZ ἐπιβάλῃ D extendit Ruf
Tutti i codici riproducono il verbo utilizzando il futuro che è proprio del testo della LXX. Qui però Basilio, come fa sovente, sta attualizzando la citazione, che è riportata al presente dai soli codici C e Σ, lezione confortata dalla versione rufiniana, che pone il presente "extendit".

4, 20-21 ἡ θεοφόρος σὰρξ ~ HΓUVXMPYRZ
Questo gruppo di codici tende spesso a presentare un testo "normalizzato" o "atticizzato", come in questo caso, dove l'aggettivo θεοφόρος è posto nella classica posizione attributiva.

4, 23 ἐπιδημίας: ἀποδημίας Maur.
Ecco un caso nel quale i Maurini tendono a correggere contro tutta la tradizione manoscritta in loro e in nostro possesso. Del resto, la "venuta" del Signore nella carne è termine ripreso una decina di righe più in là (4, 29) col participio ἐπιδημοῦντα.

4, 27 τις τῶν ἑρμηνευσάντων ~ E Maur.
Anche in questo caso, come nel precedente, i Maurini optano per un'inversione assolutamente minoritaria nella tradizione manoscritta, confortata qui da un solo manoscritto, che non rientra peraltro tra quelli che avevano a disposizione (cfr. *supra* p. 18).

4, 28 περιπεφραγμένην: πεφραγμένην CA ΓFM circumsaeptam Ruf
La versione di Rufino, che appare molto letterale in tutta l'omelia, conferma qui l'orientamento di gran parte dei codici che optano per la forma composta in luogo di quella semplice.

PARAGRAFO 5

5, 1 οὖν om. Δ ΘES T HΓUIΩVXMPYR ergo Ruf
«Da – *ergo*, inquit – nobis auxilium in tribulatione». L'inserzione della particella οὖν, che non appartiene alla citazione di Sal. 59, 13, è abbastanza diffusa nella tradizione manoscritta e presente anche in Rufino. Pertanto riteniamo sia da accogliere.

5, 18 σοι: σου C ΘES HΓUIΩVNPYRZ
Il genitivo σου, probabilmente influenzato dalla vicinanza del soggetto ἡ αἰσχύνη, appare più banale rispetto al dativo σοι, che invece viene a dipendere dal più distante μεταβληθήσεται.

5, 18 ἀγγέλου (ἀγγέλων C M) δόξαν ~ CDΔ T GΓUIΩVXLJMNPYKRZ
L'inversione, accolta dai Maurini e perché presente nel manoscritto U da essi considerato base dell'edizione, e per la tendenza a normalizzare la posizione del genitivo nella classica posizione attributiva, è a nostro giudizio da rigettarsi, pur essendo diffusa in una buona parte della tradizione.

9. Traduzione dell'Homilia in Ps. 59

1. Considerando la vostra buona disponibilità ad ascoltare e la povertà delle mie forze, mi è venuta in mente l'immagine di un bambino molto piccolo, non ancora svezzato, che cerca insistentemente il seno della madre inaridito dalla debolezza; e quando la madre si accorge di avere asciutte le sorgenti del latte, ciononostante, trascinata e straziata dal piccolo, gli offre il seno; non per nutrire il neonato, ma perché smetta di piangere. E dunque, se anche le nostre sorgenti sono secche a causa di questa grande e varia infermità del corpo, comunque vi vengono offerte, non per fornire un nutrimento degno di questo nome, ma una qualche soddisfazione, poiché la sovrabbondanza del vostro amore è sufficiente a placare il vostro desiderio verso di noi anche con la sola voce. Sia dunque convocata la chiesa di Dio e ammaestrata a dire ciò che dicevamo poco fa: *Donaci aiuto dalla tribolazione, e vana è la salvezza dell'uomo*. Sicché, forse il senso del Salmo non ci consente neppure di accampare la scusa della nostra debolezza, se è vero che la tribolazione è causa dell'aiuto, e non spunto di debolezza. Dunque, coloro che sono stati respinti a causa dei loro peccati, e poi di nuovo accolti in virtù dell'amore che Dio nutre per gli uomini, possono a buon diritto dire: *O Dio, ci hai respinti, e ci hai annientati, ti sei adirato, e hai avuto pietà di noi*. Ma, a maggior ragione, poiché il discorso sul senso del Salmo è caduto sul seguito, cominciamo a darne la spiegazione con ordine.

2. La storia del Salmo qui proposto, in base alle parole del titolo, ancora oggi non è stata trovata tra le storie ispirate da Dio; ma a ben guardare vicende equivalenti a questa si ritrovano nel secondo Libro dei Re, in cui sta scritto: *E Davide colpì Adrazar, figlio di Raab, re di Soba, mentre questi si avviava a imporre la sua mano sul fiume Eufrate. E Davide s'impadronì dei suoi mille carri, di settemila cavalieri e di ventimila fanti. E Davide rimandò liberi tutti i carri, e tenne per sé cento carri.* E dopo un po', dice: *E Davide regnò su Israele, esercitando diritto e giustizia, e Ioab, figlio di Saruia, era a capo dell'esercito.* E poco dopo: *E i figli di Ammone mandarono e assoldarono come mercenari, nella Siria di Roab e nella Siria di Soba, ventimila uomini; e Ioab vide che la guerra non volgeva a suo favore e scelse tra tutti i figli di Israele e si schierarono contro la nemica Siria. E i servi di Adrazar videro che cadevano di fronte a Israele, e andarono in Israele e si fecero loro servi.* Ora, noi osserviamo che il titolo del Salmo concorda con questo passaggio

della storia, tranne che per un fatto: il tempo in cui fu redatto questo Salmo era quello in cui Davide era al massimo dello splendore e della gloria nelle imprese militari. Perciò vale la pena chiedersi come mai cominci con lamenti e pianti, mentre dovrebbe essere pieno di gioia e lieto per la sua condizione. Di un certo tenore sono infatti le parole di coloro che fanno festa, di un altro quelle di coloro che sono in lutto. Inoltre, gli epinici sono scritti per una festa che coinvolge tutto il popolo, non solo i soldati, ma anche i contadini, i mercanti, gli artigiani e tutti coloro che partecipano dei benefici della pace. Perché dunque, *O Dio, ci hai respinti e annientati?* Eppure li aveva resi vincitori. E come li aveva annientati Colui che li aveva di tanto arricchiti, consegnando nelle loro mani armi, carri, cavalli, servi e rendendo tributarie tutta l'Arabia, la Fenicia e la Mesopotamia? Vale la pena fermarsi a riflettere se queste parole non contengano un certa ingratitudine. Infatti, colui che prima aveva ucciso Adrazar, re di Soba, prendendogli mille carri, settemila cavalieri e ventimila fanti, e poi aveva sottomesso il re di Siria che sopraggiungeva in aiuto all'altro che soccombeva, e gli aveva imposto il tributo, e in un solo giorno aveva ucciso ventiduemila dei suoi uomini, e aveva poi riportato una terza vittoria contro i figli di Ammone che si erano schierati davanti alla porta della città, grazie al comandante Ioab, il quale, avendo diviso in due parti l'esercito, aveva sconfitto gli uni attaccandoli di fronte e gli altri alle spalle, dopo averli aggirati: perché, di fronte a simili imprese grida parole così amare e tristi: *O Dio, ci hai respinti e annientati, ti sei adirato e hai avuto pietà di noi?* Eppure il tempo in cui fu scritto questo Salmo era questo periodo di successi; ma il senso delle parole contiene un riferimento alla fine: e chiama fine ciò che avverrà in futuro, alla consumazione dei secoli. Per questo dice che il Salmo è stato scritto "per coloro che saranno trasformati". E lo si può intendere complessivamente rivolto a tutto il genere umano, poiché il vantaggio che si ricava da questo Salmo è per tutti. "Coloro che sono trasformati" e "che saranno trasformati" infatti sono quanti non conservano il medesimo aspetto del corpo, né procedono sempre con la stessa mentalità, ma sono trasformati nel corpo secondo i mutamenti delle diverse età, e mutano la loro mente in relazione alla varietà degli avvenimenti. Da bambini infatti siamo in un modo, in un altro da giovani, in un altro ancora da adulti, e di nuovo, da vecchi, veniamo interamente trasformati. E siamo diversi nelle situazioni più favorevoli, e ci trasformiamo nelle circostanze più difficili. E ci comportiamo in un modo nella malattia, in un altro nella salute, in un modo a nozze, in un altro nel

dolore. Oppure, poiché non ha detto "per coloro che sono trasformati", ma "per coloro che saranno trasformati" e questa espressione contiene un indizio di profezia, per il suo essere rivolta al futuro, è più logico pensare che "coloro che saranno trasformati" sono quelli che, abbandonate le usanze dei loro padri, che si rivolgevano a cose vane, avrebbero regolato la loro legge secondo la disciplina del Vangelo. Pertanto, il Salmo non è stato scritto per i Giudei, ma per noi che saremmo stati trasformati, che abbiamo mutato il politeismo in pietà, l'inganno degli idoli nella conoscenza di Colui che ci ha creati; che al posto di un piacere contrario alla legge, scegliamo la saggezza che è secondo la legge; che ai flauti, alle danze, all'ubriachezza sostituiamo Salmo, digiuno e preghiera. Dunque, dicendo che il Salmo è stato scritto per noi, non si può essere lontani dal vero. Perciò sono rivolte anche a noi le parole divine, e vengono lette una per una in ogni assemblea, alla Chiesa di Dio, come doni inviati da Dio, come un nutrimento delle anime fornito per mezzo dello Spirito. Ma il Salmo è stato scritto anche per essere inciso su una colonna, cioè affinché non sia vano il suo ascolto, e perché tu non permetta che queste parole, dopo essersi fissate un po' nella memoria, scivolino via e svaniscano, come le parole scritte su un supporto di facile deperimento, che svaniscono rapidamente. Al contrario, custodiscile ben impresse nella tua anima; cioè fisse e saldamente ancorate alla memoria per sempre. Ma se il Giudeo ci disprezzerà, considerandoci estranei alle Scritture, facciamolo tacere con le Scritture stesse; mostrando la natura mista della chiamata: come Dio raduna ciò che è separato, convoca i lontani, rende uno i molti mediante la chiamata in Cristo. Mio è Galaad, dice, mio è Manasse. E nomina Efraim, e accoglie Giuda; e annovera Moab. E minaccia di salire anche nell'Idumea, e annuncia la sottomissione paritaria di tutti: *gli stranieri furono sottomessi a me.*

3. *O Dio*, dunque *ci hai respinti*. Hai respinto coloro che si allontanavano da te secondo la misura dei loro peccati. Hai distrutto l'edificio della nostra malvagità, beneficandoci per mezzo della debolezza. Ti sei adirato, quando per natura eravamo figli dell'ira, non avendo speranza, e vivendo senza Dio nel mondo. Hai avuto pietà di noi, quando hai offerto il tuo Unigenito come propiziazione per i nostri peccati, perché ottenessimo il riscatto nel suo sangue. E non avremmo neppure riconosciuto di essere stati beneficati, se non ci avessi dato da bere *il vino della contrizione*. Chiama "vino" la parola che conduce il cuore indurito alla consapevolezza. *A coloro che ti temono hai dato un segno, perché sfuggano di fronte alla freccia.* Mosè segnò le tribù degli Israeliti

con sangue di pecora; e tu ci hai dato un segno, il sangue stesso dell'agnello senza macchia, immolato per i peccati del mondo. Ed Ezechiele dice che il segno è posto sulla fronte. *Andate,* dice infatti, *dietro di lui, e colpite, non risparmiate, non abbiate pietà. Uccidete il giovane, il bambino, la vergine e le donne completamente; ma non avvicinatevi a tutti coloro su cui quali è posto il segno. Dio ha parlato nel suo tempio santo: "Esulterò, e dividerò Sikima".* Sikima è il luogo eletto, concesso da Giacobbe a Giuseppe, immagine dell'alleanza che sembrava fosse stata data al solo Israele. Io dunque dividerò quest'alleanza eletta del popolo, e la renderò comune agli altri popoli. Spartita dunque l'alleanza fra tutti, e divenendo patrimonio comune a tutti coloro che sono beneficati da Dio l'utilità che deriva da questa alleanza, allora anche la valle delle tende sarà misurata: cioè tutto il mondo sarà assegnato in sorte ai popoli, in ciascun luogo. Allora riunirà anche ciò che era stato diviso *Colui che pacifica le cose della terra e quelle del cielo. E avendo abbattuto il muro di separazione che era nel mezzo, renderà uno ciò che era separato.*

4. *Mio è Galaad e mio è Manasse*. Galaad è discendente di Manasse: per mostrare che la sequenza dei patriarchi procede da Dio, da cui viene Cristo secondo la carne. *Ed Efraim aiuto del mio capo; Giuda il mio re.* Unisce le parti che erano state separate per mezzo della concordia. *Moab catino della speranza.* Oppure, dice un altro interprete, *catino di lavacro*, o *catino di tranquillità:* in altre parole, l'uomo disprezzato, colui su cui pende la minaccia di non entrare nella Chiesa del Signore. Infatti, *non entrerà il Moabita o l'Ammanita fino alla terza e alla quarta generazione, e per sempre.* Allo stesso modo, poiché il battesimo ottiene la remissione dei peccati, e procura tranquillità a coloro che sono indebitati, il Salmista, mostrando il riscatto e la familiarità con Dio che si ottiene per mezzo del battesimo, dice *Moab catino di lavacro*, o *catino di tranquillità. Tutti gli stranieri dunque furono sottomessi*, piegandosi sotto il giogo di Cristo; perciò egli getterà sull'Idumea il sandalo. Il sandalo della divinità è la carne teofora di Cristo, per mezzo della quale egli venne tra gli uomini. Con questa speranza, chiamando beato il tempo della venuta del Signore, il Profeta dice: *Chi mi condurrà nella città della tranquillità?* Forse intende la Chiesa, che è una città per il fatto di essere una struttura governata da leggi; *della tranquillità* perché è protetta dalla fede. Perciò, uno degli interpreti ha reso molto bene traducendo, *nella città fortificata.* Chi mi concederà dunque di vedere questo grande prodigio, Dio che viene tra gli uomini? Questo è ciò

che è stato inteso dal Signore, quando dice che *molti profeti e giusti hanno desiderato vedere quello che voi vedete, e non lo videro.*

5. *Donaci,* dunque, *aiuto dalla tribolazione*. Non cerchiamo l'aiuto dalla forza, né dal piacere della carne, non pretendiamo di ottenere aiuto dalle cose che presso gli uomini sono considerate importanti. Non nell'abbondanza delle ricchezze, non nella superbia della potenza, non nell'altezza della gloria consiste il vincere, ma il Signore dona, a partire dalla tribolazione più profonda, il suo aiuto a quanti lo cercano. Così era anche Paolo, quando si faceva vanto delle proprie tribolazioni. Per questo poteva dire: *Quando sono debole, è allora che sono forte. Donaci* dunque *aiuto dalla tribolazione,* poiché la tribolazione produce pazienza, la pazienza una virtù provata, e la virtù provata la speranza, e la speranza non delude. Vedi dove ti conduce la tribolazione? Alla speranza che non delude; coraggio, *il Signore corregge colui che ama*. Sei povero? Rallegrati, perché ti saranno riservati i beni di Lazzaro. Sei disprezzato a causa del nome di Cristo? Sei beato, perché la tua vergogna si trasformerà nella gloria degli angeli. Convinciamoci, fratelli, a non fare ricorso a speranze umane nel tempo della prova, a non cercare aiuto da lì, ma a presentare le nostre richieste con lacrime e gemiti, nella preghiera fervida, nella veglia faticosa. Ottiene aiuto dalla tribolazione, infatti, l'uomo che disprezza l'aiuto umano come vano, e rimane saldo nella speranza in Colui che può salvare, Cristo Gesù Nostro Signore, a cui è la gloria e il potere nei secoli dei secoli. Amen

Conclusioni

A conclusione di questo percorso di ricerca, tentiamo di riassumere per cenni gli elementi a nostro giudizio più significativi che sono emersi nel corso del lavoro di edizione critica, di confronto con le fonti e di commento filologico e storico alle due omelie da noi studiate.

Completata la collazione dei manoscritti selezionati dal gruppo di ricerca nel quale la nostra tesi è stata inserita, abbiamo lavorato sui criteri di scelta delle diverse varianti, ipotizzando in una prima fase – quando ci eravamo ancora limitati all'*Homilia in Ps. 45* – di poter privilegiare una coppia di codici, denominati con le sigle A (Chisian. 47) e D (Vat. gr. 2053), portatori di una tradizione testuale diversa da tutti gli altri e a cui facevano già riferimento autori a noi precedenti – in particolare Rudberg e Rouillard – come possibile indizio di uno stadio più arcaico e genuino del testo, contrapposto a una versione "seconda", per così dire "riveduta e corretta" nelle citazioni bibliche, nei parallelismi sintattici, nell'uso di verbi composti in luogo di verbi semplici.

In effetti, l'evidente discrepanza in molti punti del testo tra il resto della tradizione e questi soli due codici, e che per giunta erano indicati sempre dagli studiosi come testimoni di particolare autorevolezza e affidabilità, sembrava portare decisamente in questa direzione (cfr. pp. 60-63): ritenere il testo di A e D un testimone corrispondente ai criteri di maggiore arcaicità e genuinità ravvisati in parte da Rudberg e soprattutto da Rouillard.

Nel procedere del lavoro, ci siamo resi conto che questo criterio non poteva essere meccanicamente utilizzato per individuare le "lezioni buone", anche perché questi codici non di rado rivelavano sviste e franitendimenti evidenti, e doveva perciò essere vagliato attentamente, caso per caso, alla luce di altri indicatori, quali l'*usus scribendi* di Basilio e la critica interna. Rimandando alle note critiche il dettaglio sulle singole scelte da noi effettuate, possiamo dire di aver preferito la lezione dei codici A e D contro il resto della tradizione in 8 casi su 28 in cui il testo divergeva da quello del resto della tradizione.

In alcuni casi siamo giunti a conclusioni e proposte non suffragate da un generale *consensus codicum* e diverse dal *textus receptus*, relativo

all'edizione prodotta dai Maurini nel 1722 e confluita poi in PG 29. Questa stessa edizione, come del resto già notava Amand de Mendieta (cfr. p. 20: «L'editore (…) si preoccupa di restituire il testo in una forma grammaticale conforme all'uso della lingua classica. Non sono rari i casi in cui, contro *tutti* i suoi manoscritti, egli ammette una "correzione" della greco-latina del 1618»), non mancava talora di "atticizzare" volutamente il testo conservando le correzioni della versione a stampa del 1618 da cui partiva, anche in mancanza di una base manoscritta. È il caso, ad esempio dell'inversione εἰδὼς καὶ ὁ Παῦλος che Garnier propone in *in Ps. 45 1,2* (cfr. p. 108) contro tutta la tradizione che pone invece καὶ ὁ Παῦλος εἰδὼς.

Nel suo complesso, la nostra edizione dell'*Homilia in Ps. 45* è diversa in alcuni punti dal *textus receptus* confluito in PG, ma solo in un caso se ne distanzia sensibilmente. Si tratta di una pericope in cui – oltre a frequenti quanto inutili ripetizioni – il *textus receptus* e la gran parte della tradizione manoscritta lasciano in sospeso un periodo che si chiude inaspettatamente con un participio congiunto di valore concessivo senza dotarlo della sua logica conlcusione. Il testo dice: «Ὁρᾷς τὸ εἰρηνικὸν Κυρίου τῶν δυνάμεων, ὅτι ἔχων μεθ' ἑαυτοῦ ἀοράτους δυνάμεις;» Questa proposizione "mancante" si ritrova aggiunta – potremmo dire inaspettatamente – in due manoscritti (J, il Sinait. Gr. 329 ed R, il Mosq. 22) che normalmente si adeguano alla tradizione maggioritaria composta dall'ultimo gruppo di 20 codici di cui a pag. 54. Il loro testo dice: «Ὁρᾷς τὸ εἰρηνικὸν Κυρίου τῶν δυνάμεων, ὅτι ἔχων μεθ' ἑαυτοῦ ἀοράτους δυνάμεις, οὐ κέχρηται αὐταῖς πρὸς καθαίρεσιν τῶν ἐχθρῶν;».
Nell'edizione critica, sia pure con un margine di dubbio, abbiamo deciso di accogliere quest'addizione, per ragioni stilistiche e di critica interna. La discussione completa della questione si trova nella nota critica 7, 24-30 (cfr. p. 118).

Per dotarci di ulteriori criteri di verifica delle nostre scelte e di individuazione dei codici più autorevoli, abbiamo deciso di ampliare la collazione anche all'*Homilia in Ps. 59*, disponendo per essa, oltre del confronto tra le diverse tradizioni testuali presenti nei manoscritti, anche della versione latina prodotta da Rufino di Aquileia a circa trent'anni dalla morte di Basilio.
Il risultato di quest'ultima fase di ricerca è stato interessante ma a volte contraddittorio. Anzitutto, la nostra collazione ci ha confermato un'intuizione

propria della critica precedente: che cioè, i rapporti tra i manoscritti verificati in un'omelia non valgono necessariamente per un'altra. In questo testo, ad esempio, lo stretto rapporto tra i codici A e D viene meno.

Inoltre, potendo avvalerci del confronto con altre collazioni nel frattempo prodotte dagli studiosi che partecipano al gruppo di ricerca su Basilio, siamo giunti a formulare un'ipotesi sulla formazione del *corpus* delle *Homiliae in Psalmos*, che abbiamo definito "per blocchi": in sostanza, non sarebbe vero che per ogni omelia si dovrebbe approntare uno stemma autonomo – come ritenevano Rudberg e Rouillard - ma si possono individuare tre blocchi di 12 omelie, ciascuno formato da quattro omelie, che sembrano avere comportamenti affini e potrebbero essersi formati autonomamente per poi confluire in un secondo momento nel *corpus* definitivo.
In particolare, i rapporti tra manoscritti nelle quattro *Homiliae in Ps. 59, 61, 114, 115* sono molto affini. Ciò corrisponde al fatto che nella ricostruzione dell'ordine interno del *corpus* delle *Homiliae Morales*, queste quattro figuravano in un blocco separato dalle altre *Homiliae in Psalmos* (cfr. pp. 37-38). Altre otto omelie, posizionate in coda al *corpus*, tra le quali la nostra *Homilia in Ps. 45* hanno anch'esse affinità tra loro ma non col blocco precedente.

Per quanto riguarda Rufino, egli sembra attingere a due tradizioni testuali diverse, tanto da far supporre che, all'epoca delle sue versioni latine, sul testo di Basilio potesse già essersi prodotta quella divaricazione della tradizione manoscritta, la prima meno curata ed emendata, la seconda più limata e controllata, opera forse dello stesso Basilio o di curatori che conobbero da vicino lo stile e l'opera del vescovo di Cesarea. Questa era anche la tesi dell'ultimo Rouillard.

Quanto al complesso problema delle fonti, ci siamo scontrati con la frammentarietà e i problemi di dubbia autenticità dei commentatori dei Salmi antecedenti a Basilio, pur nella convinzione che la tradizione origeniana abbia avuto, come del resto già ampiamente dimostrato da molti studiosi, una parte preponderante nella formazione dell'esegesi del Cappadoce, il quale tuttavia ne attenua sistematicamente gli eccessi allegorici.

Appaiono evidenti le affinità tra i commenti di Basilio e quelli di Didimo il Cieco, probabilmente derivati dalla comune fonte origeniana, pur nelle specificità proprie di ciascun autore. In alcuni casi, laddove disponiamo del commento di Basilio e di quello di Didimo e di un frammento origeniano di dubbia autenticità, qualora i tre commenti abbiano evidenti affinità, abbiamo ipotizzato che questo possa essere valutato come un criterio di autenticità della supposta fonte origeniana. Colpisce invece la quasi totale assenza di contatti tra l'esegesi di Eusebio di Cesarea e quella di Basilio.

Infine, partendo dalla discussione presente tra gli studiosi sul numero "limitato" di Salmi scelti da Basilio per le sue omelie, e sui criteri di questa scelta, abbiamo notato come i 15 i Salmi commentati dal Cappadoce – a prescindere dall'ipotesi non verificabile che ne abbia commentati degli altri – non coincidano con alcuno dei 61 Salmi a cui Origene ha dedicato le sue Omelie sul Salterio. E questo potrebbe avere a che fare con una precisa volontà di Basilio di proseguire – anche se non giungendo a completare – all'interno del genere omiletico, la via del grande Alessandrino, integrando in parte ciò che Origene non aveva voluto o potuto portare a compimento.

Quanto all'originalità di Basilio come esegeta, essa, a nostro giudizio, risiede tutta nella capacità straordinaria di coniugare erudizione scritturistica, finezza retorica, capacità di attirare l'attenzione del suo uditorio, con quel *sermo humilis* che tiene innanzitutto conto della concreta esigenza dell'edificazione dei fedeli, e per questo non indulge se non assai prudentemente all'allegorismo così marcato del suo maestro alessandrino. Nelle sue omelie emergono qua e là spaccati vivi della società del suo tempo – il contrasto la ricchezza dei pochi e la povertà di molti, la tendenza a ricorrere ad antiche pratiche di superstizione, l'immagine della donna denutrita che si dispera perché non può più nutrire il bambino che sta allattando ma lo accosta al seno ugualmente, sperando che in questo modo almeno smetta di piangere – cui Basilio guarda con la tenerezza del pastore, più che con la rigidità dell'asceta.

Sigle e abbrieviazioni

CCL	Corpus Christianorum, Series Latina, Turnhout 1953ss.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien 1865ss.
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Louvain 1955ss.
DBS	Dictionnaire de la Bible. Supplément, Paris 1922ss.
GCS	Die griechischen chrsitlichen Schriftsteller, Leipzig-Berlin 1897ss.
GLNT	Grande Lessico del Nuovo Testamento, Brescia 1969.
GNO	Gregorii Nysseni Opera, Leiden 1921ss.
PTS	Patristiche Texte und Studien, Berlin-New York 1960ss.
RSLR	Rivista di storia e letteratura religiosa, Firenze 1965ss.
SAEMO	S. Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera, Milano-Roma, 1979ss.
SC	Sources Chrétiennes, Paris, 1942ss.
SMSR	Studi e materiali di Storia delle Religioni, Brescia 1925ss.
SP	Studia Patristica, Leuven, 1925ss.
VC	Quaderni di Vetera Christianorum, Bari, 1966ss.

Abbreviazioni delle opere basiliane

Adul. De legendis gentilium libris (Oratio ad adulescentes)

Asc. Asceticon magnum sive quaestiones

Att. Homilia In illud: Attende tibi ipsi

Bapt. Homilia exortatoria ad sanctum baptisma

Dest. Homilia in illud: Destruam horrea mea

Div. Homilia in divites

Ep. Epistulae

Eun. Contra Eunomium

Fam. Homilia dicta tempore famis et siccitatis

Fide De fide

Gord. In Gordium martyrem

Grat. Homilia de gratiarum actione

GrNaz. 2/2 Epistula 2 (Gregorio Nazianzieno)

Hex. Homiliae in Hexaemeron

Hum. De humilitate

Iei 1 In ieiunium 1

Iei 2 In ieiunium 2

In Ps. Homiliae in Psalmos

Inv. Homilia de invidia

Ira Homilia adversos eos qui irascuntur

Iul. Homilia in maryrem Iulittam

Lak. Homilia dicta in Lakazis

Malo Quod Deus non est auctor malorum

Mam. Homilia in Mamantem martyrem

Mart. Homilia in quadraginta martyres Sebastenses

Mor. Moralia

Mund. Quod rebus mundanis adhaerendum non sit

NecCons 1/5 Epistula 5 (consolatoria ad Nectarium)

NecCons 1/6 Epistula 6 (consolatoria ad Nectarii coniugem)

Occ. Epistulae ad Occidentales

Opt. 260 Epistula 260 (de optimo episcopo)

Pet. 2/266 Epistula 266

Prov. Homilia in principium Proverbiorum

RF Regulae fusius tractatae

RB Regulae brevius tractatae

Sab. Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos

Serm. Mor. Sermones de moribus a Symeone Metaphrasta collecti

Sp. S. De Spiritu Sancto

Trin. De Trinitate

Verb. In illud: In principio erat Verbum

Virg. 46 Epistula 46 (ad virginem)

Bibliografia

Amand De Mendieta 1940 = E. Amand De Mendieta, *Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et gréco-latines de S. Basile de Césarée,* in Revue Bénédictine 52, 1940, 141-161.

Amand De Mendieta 1941 = E. Amand De Mendieta, *Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et gréco-latines de S. Basile de Césarée,* in Revue Bénédictine 53, 1941, 119-151.

Amand De Mendieta 1942 = E. Amand De Mendieta, *Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et gréco-latines de S. Basile de Césarée,* in Revue Bénédictine 54, 1942, 124-144.

Amand De Mendieta 1945 = E. Amand De Mendieta, *Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et gréco-latines de S. Basile de Césarée,* in Revue Bénédictine 56, 1945, 126-173.

Amand De Mendieta 1954 = E. Amand De Mendieta, *La tradition manuscrite des oeuvres de saint Basile*, in Revue d'Histoire Ecclésiastique 49, 1954, 507-521.

Benito y Durán 1962 = A. Benito y Durán, *Filosofía de San Basilio Magno*, SP 5, Berlin 1962 (TU 80), 446-472.

Bernardi 1968 = J. Bernardi, *La prédication des Pères Cappadiocens. Le prédicateur et son auditoire* (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Montpellier 30), Montpellier 1968.

Bessières 1923 = M. Bessières, *La tradition manuscrite de la correspondance de saint Basile*, Oxford 1923.

Campbell 1922 = M. Campbell, *The influence of the Second Sophistic on the style of the sermons of St. Basil the Great,* Washington 1922.

Cadiou 1936 = R. Cadiou, *Commentaires inédits des Psaumes. Étude sur les textes d'Origène contenus dans le manuscrit Vindobonensis 8*, Paris 1936.

Cavalcanti 1990 = E. Cavalcanti, *Dall'etica classica all'etica cristiana: il commento al prologo dei Proverbi di Basilio di Cesarea,* SMSR 56, 1990, 353-378.

Ceresa Gastaldo 1983 = A. Ceresa-Gastaldo, *Struttura e stile delle "Homiliae in Psalmos" di Basilio,* in *AA.VV., Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia*, Messina 1983, I, 503-510.

Caragounis 2004 = C. C. Caragounis, *The Development of greek and the* New Testament, Tubingen 2004.

Chiesa 2002 = P. Chiesa, *Elementi di critica testuale,* Bologna 2002.

Courtonne 1934 = Y. Courtonne, *Saint Basile et l'Hellénisme*, Paris 1934.

Cristiano 1981 = C. Cristiano, *La preghiera nei Padri*, Roma 1981.

Curti 2003 = C. Curti, *La catena palestinese sui Salmi graduali*. Introduzione, edizione critica, traduzione, note di commento a cura di C. Curti, Catania 2003.

David 1924 = J. David, *Les éclaircissements de saint Athanase sur les Psaumes. Fragments d'une traduction en copte sahidique,* ROC 24, 1924, 3-58.

Devreesse = R. Devreesse, *Chaînes exégétiques grecques*, DBS 1, 1084-1233.

Devreesse 1970 = R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs des Pasumes*, Città del Vaticano 1970 (ST 264).

Davril 1987 = A. Davril, *La Psalmodie chez les Pères du Désert*, Collectanea Cisterciensia 49, 1987, 132-139.

Dörries 1966 = H. Dörries, *Die Bibel im ältesten Mönchtum,* in Wort und Stunde I, Göttingen 1966, 251-276.

Dorival 1980 = G. Dorival, *Athanase ou pseudo-Athanase?* In RSRL 16, 1980, 80-89.

Dorival 1986 = G. Dorival, *Les chaînes exégétiques grecques sur les pasumes. Contribution a l'étude d'une forme litteraire*, Leuven 1986.

Fedwick 1993 = P.J. Fedwick, *A Chronology of the Life and Works of Basil of Cesarea* in P.J. Fedwick (ed.), *Basil of Cesarea: Christian, Humanist, Ascetic.* A sixteen-hundredth Anniversary Symposium, Toronto 1981, I, 3-19.

Fedwick 1993 = P.J. Fedwick, *Bibliotheca Basiliana Universalis. A study of the manuscript tradition, translations and editions of the works of Basil of Caesarea,* vol. I, Turnhout 1993.

Fedwick 1996 = P.J. Fedwick, *Bibliotheca Basiliana Universalis. A study of the manuscript tradition, translations and editions of the works of Basil of Caesarea,* vol. II/1, Turnhout 1996.

Ferguson 1985 = E. Ferguson, *The Active and Contemplative Lives: The Patristic Intepretation of Some Musical Terms*, SP 16, Berlin 1985 (TU 129), 15-23.

Gelineau 1978 = J. Gelineau, *Les pasumes à l'époque patristique*, La Maison-Dieu 135, 1978, 99-116.

Girardi 1978 = M. Girardi, *"Semplicità" e ortodossia nel dibattito antiariano di Basilio di Cesarea: la raffigurazione dell'eretico*, VC 15, Bari 1978, pp. 51-74.

Girardi 1993 = M. Girardi, *Appunti per una definizione dell'esegesi allegorica di Basilio di Cesarea: le Homiliae in Psalmos*, in Annali di storia dell'esegesi 10 (1993) 495-529 ora in *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura,* 87-114.

Girardi 1994a = M. Girardi, *Salmi e salterio in Basilio di Cesarea. Il prologo alle «Homiliae in Psalmos»,* in AA.VV., *Le Psautier chez les Pères*, Strasbourg 1994 (Cahiers de Biblia Patristica), 73-96, ripreso e ampliato in *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura,* 69-86.

Girardi 1994b = M. Girardi, Erotapokriseis *neotestamentarie negli Ascetica di Basilio di Cesarea. Evangelismo e paolinismo nel monachesimo delle origini,* Annali di Storia dell'Esegesi 11, 1994, 461-490, ripreso e ampliato in Girardi 1998, 147-179.

Girardi 1998 = M. Girardi, *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura. Lessico, principi ermeneutici, prassi*, Bari 1998.

Gribomont 1953 = J. Gribomont, *Histoire du Texte des Ascétiques de S. Basile*, Louvain 1953.

Gribomont 1959 = J. Gribomont, *In tomum 29 Patrologiae Graecae ad editionem operum S. Basilii Magni adnotationes*, Turnhout 1959.

Gribomont 1963 = J. Gribomont, *L'origenisme de Saint Basile,* in AA.VV. "L'Homme delant Dieu". Mélanges offertes au Père Henri De Lubac, 1. Exégèse et Patristique, Paris 1963, 281-294.

Gribomont 1964 = J. Gribomont, *La preghiera secondo S. Basilio*, in G. Vagaggini-G. Penco, *La preghiera nella Bibbia e nella tradizione monastica*, Roma 1964, 373-397.

Gribomont 1981 = J. Gribomont, *Notes biographiques sur S. Basile le Grand,* in P.J. Fedwick (ed.), *Basil of Cesarea: Christian, Humanist, Ascetic.* A sixteen-hundredth Anniversary Symposium, Toronto 1981, I, 21-48, ora in *Saint Basile, Évangile et Église,* I, 117-144.

Gribomont 1984a = J. Gribomont, *Salmi* (Libro dei), in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Casale Monferrato 1983, 3063-3066.

Gribomont 1984b = J. Gribomont, *Évangile et Église,* Abbaye de Bellefontaine 1984.

Hadot 1987 = I. Hadot, *Les introductions aux commentaries exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens*, in M. Tardieu (ed.), *Les régles de l'interpretation*, Paris 1987, 99-122.

Harl 1972 = H. Harl (a c. di) *La chaîne palstinienne sur le Psaume 118*, SC 189-190, Paris 1972.

Lo Cicero 2008 = *Rufini Aquileiensis Homiliarum Basilii Magni Interpretatio Latina*, cura et studio Carla Lo Cicero, Turnhout Brepols, 2008, in CSEL XX A.

McKinnon 1965 = J. McKinnon, *The Meaning of the Patristic Polemic against Musical Instruments*, in Current Musicology 1, 1965, 69-82 [Reprint in *The Temple, the Church Fathers and Early Western Chant*, Aldershot-Brookfield Usa-Singapore-Sidney 1998, IV].

McKinnon 1968 = J. McKinnon, *Musical Instruments in Medieval Psalm Commentaries and Psalter*, in Journal of American Musicology Society 21, 1968, 3-20 [Reprint in *The Temple, the Church Fathers and Early Western Chant*, Aldershot-Brookfield Usa-Singapore-Sidney 1998, V].

Moreschini 2004 = C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica,* Brescia 2004.

Mühlenberg 1975 = E. Mühlenberg, *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung*, Band I, Berlin 1975.

Paczkowski = M. C. Paczkowski, *Esegesi prosopografica di S. Basilio Magno*, in Liber Annuus 44, 1994, 291-330.

Pitra 1884 = J. B. Pitra, *Analecta Sacra II,* Romae 1884.

Prinzivalli 1990 = E. Prinzivalli (a c. di), *Origene, Homiliae in Psalmos* (Bibliotheca Patristica 18), Firenze 1990.

Prinzivalli 2000 = E. Prinzivalli, Voce *Salmi (scritti esegetici sui)* in A. Monaci-Castagno, *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere,* Roma 2000, 422-424.

Prinzivalli 2005 = E. Prinzivalli, Didimo il Cieco, *Lezioni sui Salmi. Il* Commento ai Salmi *scoperto a Tura*, introduzione, traduzione e note a cura di Emanuela Prinzivalli, Milano 2005.

Reynolds-Wilson 1968 = L. D. Reynolds, N. G. Wilson, *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Oxford 1968, cit. in ed. it.

Copisti e filologi. La tradizione dei classici dall'antichità ai tempi moderni, Padova, 1973.

Richard 1956 = M. Richard, *Les premières chaînes sur le Psautier*, in Bulletin de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes 5, 1956, 88-93.

Rondeau 1982 = M. J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe-Ve siècles)*, I vol. - *Les travaux des Pères grecs et latins sur le Psautier. Recherches et bilan* (Orientalia Christiana Analecta 219), Roma 1982.

Rondeau 1985 = M. J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe-Ve siècles)*, II vol. - *Exégèse prosopologique et théologie* (Orientalia Christiana Analecta 220), Roma 1985.

Rouillard 1958 = E. Rouillard, *Recherches sur la tradition manuscrite des homélies diverses de saint Basile,* in Revue Mabillon 48, 1958, 81-98.

Rouillard 1961 = E. Rouillard, *La tradition manuscrite des homélies diverses de Saint Basile*, SP 3, 1961 (TU 78), 116-123.

Rouillard 1966 = E. Rouillard, *Peut-on retrouver le texte authentique de la prédication de Saint Basile?*, SP 7, 1966 (TU 92), 90-101.

Rouillard 1967a = E. Rouillard, *Recherches sur la tradition manuscrite des homélies diverses de saint Basile (suite 1),* in Revue Mabillon, gen-mar 1967, 1-16.

Rouillard 1967b = E. Rouillard, *Recherches sur la tradition manuscrite des homélies diverses de saint Basile (suite et fin),* in Revue Mabillon, apr-giu 1967, 45-55.

Rouillard-Guillaumin 1984-1985 = E. Rouillard - M.L. Guillaumin, *L'Edition des "Homélies Morales" de Basile de Césarée*, in Revue d'Histoire des Textes 14-15, 1984-1985, 23-52.

Rouillard 1989a = E. Rouillard, *Basile de Césarée a-t-il corrigé lui-meme un premier état de texte de ses homélies?*, SP 22, 1989, 65-68.

Rouillard 1989b = E. Rouillard, *L'édition des homélies morales de Basile de Césarée*, SP 18/2, 1989, 75-78.

Rudberg 1953 = S.Y. Rudberg, *Études sur la tradition manuscrite de saint Basile*, Lund 1953.

Rudberg 1960 = S.Y. Rudberg, *Welche Vorlage benutzte Erasmus für seine* editio princeps *der Basilius-Homilien?*, in Eranos 58, 1960, 20-28.

Rudberg 1961 = S.Y. Rudberg, *The Manuscript Tradition of the "Moral" Homilies of St. Basil*, SP 3, 1961 (TU 78), 124-128.

Rudberg 1962 = S.Y. Rudberg, *L'Homélie de Basile de Césarée sur le mot "Observe-toi toi-même". Edition critique du texte grec et étude sur la tradition manuscrite par St.Y. R.* (Acta Universitatis Stockholmiensis. Studia Graeca Stockholmiensia 2), Uppsala 1962.

Rudberg 1981 = S.Y. Rudberg, *Manuscripts and Editions of the Works of Basil of Caesarea*, in P.J. Fedwick (ed.), *Basil of Casarea: Christian, Humanist, Ascetic*, Toronto 1981, 49-65.

Scazzoso 1972 = P. Scazzoso, *L'umanesimo di San Basilio,* in *Basilio di Cesarea. La sua età la sua opera e il basilianesimo in Sicilia*, I, Messina 1983, 199-216.

Simonetti 1985 = M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985 (SEA 23).

Simonetti 2002 = M. Simonetti, «Origene dalla Cappadocia ai Cappàdoci», in *Origene e l'Alessandrinismo Cappadoce (III-IV secolo)*, a cura di Mario Girardi e Marcello Marin, VC 28, Bari 2002, pp. 13-28.

Staab 1933 = K. Staab, *Pauluskommentar aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt*, Münster 1933.

Stead 1985 = G. Ch. Stead, *St. Athanasius on the Psalms*, VC 29, 1985, 65-78.

Thomson 1977 = R. W. Thomson, *Athanasiana Syriaca. Part IV. Expositio in Psalmos. 1. Abrevaited Version. 2. Longer Version,* CSCO 386-387, Scriptores Syri 167-168, Louvain 1977.

West 1973 = M. L. West, *Textual Criticism and Editorial Technique*, Stuttgart 1973, cit. in ed. It. *Critica del testo e tecnica dell'edizione*, Palermo 1991.

Woolfenden 1993 = G. W. Woolfenden, *The Use of the Psalter by Early Monastic Communities*, SP 26, 1993, 88-94.