

**REMINISCENZE SEVERO-GIULIANITE  
NELLA LETTERATURA TEOLOGICO-PATRISTICA  
DELLA CHIESA ARMENA**

---

**SEVERO DI ANTIOCHIA, GIULIANO DI ALICARNASSO  
E DAVIDE IL FILOSOFO  
DI FRONTE ALLA CONTROVERSIA DELLA INCORRUTTIBILITÀ**

---

**INTRODUZIONE**

Lo scopo principale di questo nostro studio è quello di individuare delle tracce della presenza ed influsso di Severo di Antiochia nella letteratura teologica armena, grossomodo dal VI° all' VIII° secolo.

Notiamo però subito due cose al riguardo: innanzitutto l'apparizione di Severo, pur indiretta e raramente menzionata esplicitamente, sulla scena teologica della Chiesa armena è strettamente, per non dire esclusivamente, relegata all'ambito della controversia severo-giulianita circa l'incorruttibilità del corpo di Cristo. In secondo luogo va notato che la suddetta controversia, almeno a partire dal VI° fino all' VIII° secolo<sup>1</sup>, costituì per la Chiesa armena una delle polemiche cristologiche più dibattute, e perciò originante di una vasta e prolifera letteratura teologica. Ora, è chiaro che esula dal nostro compito il confinarsi in modo dettagliato ed esauriente in tale letteratura polemica, e perciò cercheremo di concentrare la nostra attenzione su un autore molto famoso e rappresentativo per certi versi di tale controversia cristologica, quale Davide il Filosofo.

1. Queste date sono da prendersi come più o meno orientative, e quindi come approssimative.

Il testo di base che studieremo da quest'autore sarà costituito dai tre scritti editi dal P. Ananian nel 1985<sup>2</sup>.

A questo punto però ci pare opportuno dare qualche spiegazione circa la nostra scelta dell'autore e della sua opera; infatti, tra i vari autori che scrissero o almeno trattarono nei loro scritti il problema dell'incorruttibilità di Cristo, abbiamo optato proprio per Davide (VII° sec.) in quanto egli rappresenta al riguardo una dottrina ben impostata e specificamente armena, ancor prima del grande Catholicos (Kat'olikos) Giovanni (Yovhan) Ōjnec'i (VIII° sec.), e quindi si situa in un contesto cronologico e culturale<sup>3</sup> molto più vicino di quest'ultimo rispetto a Severo di Antiochia. Comunque sia, anche la data concernente Davide il Filosofo, ci fa subito cogliere la lontananza cronologica non irrilevante (circa di un secolo) da Severo, e quindi ciò caratterizzerà la nostra ricerca come «una ricerca di eventuali tracce di Severo» (e non di Severo stesso in prima persona), identificate grazie e nella controversia sull'incorruttibilità di Cristo, una discussione che sicuramente ha avuto diverse tappe, tra le quali ricordiamo:

a) L'inizio. Già nel lontano 510, quando Severo soggiornava a Costantinopoli<sup>4</sup>, era sorta questa problematica circa l'ἀφθαρσία del corpo di Cristo prima della risurrezione e alla quale Severo aveva autorevolmente dato una risposta negativa, ponendo così fine, almeno temporaneamente, alla discussione<sup>5</sup>.

b) La seconda fase della discussione, ripresa intorno agli anni 518 nei circoli egiziani, dove si erano rifugiati molti monaci e gerarchi ecclesiastici «monofisiti»<sup>6</sup>, tra i quali anche Severo ed il vescovo di Alicarnasso Giuliano; ora, questa seconda ondata di discussioni fu molto più prospera e appassionata che la prima, in quanto oltre a registrare la produzione di

2. Daremo i riferimenti bibliografici più precisi all'inizio di ogni capitolo dove tratteremo i singoli argomenti e testi.
3. Infatti, se si accetta la tesi dell'Ananian di identificare i vari presunti «Dawit'» sotto un unico autore, allora il nostro autore avrebbe soggiornato non solo a Bisanzio, in Armenia, ma anche a Damasco e in altre regioni limitrofe, avendo quindi la possibilità di entrare in diretto contatto e conoscenza con i circoli dottrinali fedeli a Severo e ai suoi insegnamenti.
4. Cfr. KUGENER, M.-A. (ed.), *Vie de Sévère par Jean, Supérieur du monastère de Beith Aphthonia*, in PO, t. II, fasc. 3, Paris 1907, p. 234.
5. Vedi HESPEL, R., *op. cit.*, I, *Première lettre de Sévère à Julien*, p. 6.
6. Adoperiamo qui questo termine nel suo senso neutrale o etimologico, e cioè come indicante la posizione di coloro che si rifacevano ostinatamente ma in modo ortodosso (escludendo quindi i veri monofisiti) alla famosa formula cristologica «μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη» attribuita a s. Atanasio e ripresa e «canonizzata» da parte di s. Cirillo di Alessandria e dei suoi seguaci.

una vasta letteratura polemica ed apologetica, provocò anche una profonda spaccatura all'interno del «partito monofisita», e precisamente tra i severiani da una parte e i giulianiti dall'altra<sup>7</sup>.

Quindi, dalle considerazioni appena fatte, risulta chiaro che il periodo più attivo e caldo della controversia sull'incorruttibilità di Cristo abbia impegnato direttamente i due corifei del «monofisismo» (cioè Severo e Giuliano) grossomodo dagli anni 520-527, senza superare di molto l'anno 527 che con molta probabilità rappresenta la data limite della vita di Giuliano<sup>8</sup>. Però, malgrado questi accorgimenti sfavorevoli nei riguardi della possibilità di un influsso diretto tra il pensiero di Severo (e di Giuliano)<sup>9</sup> e quello dei padri e degli scrittori ecclesiastici della Chiesa armena, tre constatazioni possono, se non cambiare, almeno ridimensionare tale giudizio negativo:

a) In primo luogo va notato che, anche dopo la morte di Giuliano e di Severo, le rispettive tesi di questi due autori circa l'incorruttibilità furono divulgate con zelo ed impegno, elaborate ulteriormente e specialmente contrapposte; quindi, il legame ed il continuo rifarsi al nucleo originario formulato dai rispettivi capiscuola rimaneva un fatto incontestato, permettendoci così di cogliere anche tramite i discepoli posteriori di questi due maestri, almeno l'essenziale del loro pensiero. Inoltre, specialmente verso la metà del VI° sec. i giulianiti riscossero un grande successo nelle varie regioni dell'oriente cristiano (non esclusa Costantinopoli)<sup>10</sup>, provocando però una non minore reazione del partito severiano; quindi anche queste vicende fornivano le occasioni prossime per un «revival» ed un ritorno al genuino pensiero ed autorità dei rispettivi capiscuola.

b) Però, un argomento molto più decisivo per provare una presenza «quasi diretta» di Severo nella letteratura armena, è dato dal fatto che un certo Sergio (Sargis) aveva già tradotto delle opere di Giuliano in armeno nel 643, che purtroppo oggi sono scomparse<sup>11</sup>.

7. Cfr. DRAGUET, R., *Julien d'Halicarnasse*, Lovanio 1924.

8. *Idem*, col. 1934.

9. Durante il nostro lavoro associeremo sempre questi due nomi, in quanto chi si schierava con una parte, quasi necessariamente confutava e si discostava dall'altra, poiché come abbiamo già notato in precedenza, ciò che divideva i due autori ed i loro rispettivi gruppi era proprio la questione dell'incorruttibilità del corpo di Cristo.

10. Cfr. DRAGUET, R., *art. cit.*, col. 1939.

11. Cfr. SOMAL, S., *Quadro della Storia letteraria di Armenia*, S. Lazzaro, Venezia 1829, p. 40. È da notare che il suddetto Sergio era il discepolo di Giovanni (Yovhan) Mayragomec'i, ed aveva ereditato proprio dal maestro la simpatia per le dottrine di Giuliano (*idem*); perciò, in questo modo risaliamo almeno agli inizi del VII° sec., dove nella persona del Mayragomec'i incontriamo non solo un conoscitore della controversia severino-

Ora questo fatto, accompagnato dalla constatazione che proprio verso la metà del VI° sec. il giulianesimo aveva riscosso una grande simpatia anche nelle regioni dell'Armenia<sup>12</sup>, ci induce ad ipotizzare, appoggiati su alcune prove sia dirette che indirette, che pure la persona e le idee del principale antagonista di Giuliano, e cioè Severo, dovessero essere abbastanza note.

c) Infine, come dicevamo nel punto precedente quanto alla presenza di Severo nella letteratura armena, disponiamo di elementi sia diretti, che consistono principalmente nella esplicita menzione del nome del Patriarca, che indiretti, naturalmente di una frequenza maggiore e che consistono nella presentazione e confutazione delle idee di Severo sulla incorruttibilità, senza però nominarlo espressamente.

Fatte queste premesse, vediamo in concreto lo schema del nostro lavoro:

a) In un primo capitolo cercheremo di tracciare sinteticamente le posizioni dottrinali di Severo e di Giuliano circa l'incorruttibilità.

b) Dopo alcune note introduttorie, passeremo a presentare la posizione peculiare di Davide il Filosofo circa la stessa problematica.

c) Infine, cercherò di offrire una visione sintetica e conclusiva dei risultati raggiunti, aprendo qualche spiraglio anche ad ulteriori approfondimenti e studi.

d) Daremo una discreta bibliografia sugli argomenti trattati.

Notiamo che per il sistema di traslitterazione delle parole o dei nomi armeni (ovviamente eccezion fatta per quei nomi o parole che hanno un

giulianita, bensì una presa di posizione (filogiulianita) già affermata e radicata da tempo, tanto è vero che egli subì il bando proprio per queste sue idee (*idem*).

Manifestiamo inoltre la nostra meraviglia di come il Draguet nel suo articolo già più volte citato (col. 1931), menzionando il nome di Sergio quale traduttore delle opere di Giuliano, lo collochi nel VI° sec. e non invece nel VII°, nonostante che egli attinga questa sua informazione proprio dal libro del Somal, il quale offre perfino la data esatta della traduzione, e cioè nel 643 (vedi SOMAL, S., p. 40 e cfr. *idem*, p. X).

Purtroppo, questa strana collocazione di Sergio nel VI° sec. è ripresa anche dal BARDY, G., *Sévère d'Antioche*, in «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. XIV, Paris 1939, col. 1993.

In più, stando almeno alle parole del Somal, pare (anche se riconosciamo che l'espressione del Somal è generica) che Sergio avesse tradotto non più opere di Giuliano, come affermano invece il Draguet e poi anche il Bardy, ma aveva eseguito la versione «dell'erroneo libro di Giuliano Alicarnense» (vedi SOMAL, S., *op. cit.*, p. 40).

12. Cfr. al riguardo l'interessante studio del TER-MINASSIANTZ, E., *Die armenische Kirchen in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen*, in «Texte und Untersuchungen», neue folge, t. XXVI, fasc. 4, Leipzig 1904.

modo di trascrizione già affermato e quindi recepito come tale da parte degli studiosi o del pubblico, come ad esempio «Ananian», «Akinian», «catholicos», ecc.) abbiamo adottato quello proposto dalla «Revue des Études Arméniennes»<sup>13</sup>, di cui riporteremo la tabella completa alla fine del nostro lavoro a mo' di appendice.

## CAPITOLO I

### IL PENSIERO DI SEVERO D'ANTIOCHIA SULL'INCORRUTTIBILITÀ DEL CORPO DI CRISTO PRIMA DELLA RISURREZIONE

#### A) Contesto storico

Il periodo più impegnato di Severo nella controversia sull'incorruttibilità contro Giuliano è dato dal momento in cui, dal 518 in poi, Severo si vide costretto a lasciare la sua cattedra patriarcale di Antiochia per rifugiarsi in Egitto, dove incontrò l'altrettanto fuggiasco Giuliano, suo amico, vescovo di Alicarnasso.

#### B) Gli scritti polemici anti giulianiti

Severo, nella sua produzione dogmatico-polemica non si è accontentato solo di affrontare e debellare, predicando e scrivendo, le insidie che minacciavano dall'esterno ciò che per lui rappresentava la vera fede ortodossa ereditata dai Padri, quali ad esempio le svariate forme sia dello sviante duofisismo (Nestorianesimo, Calcedonismo, ecc.) che quello di un monofisismo sconsiderato (Eutichianesimo, Docetismo, ecc.), ma ha dedicato una particolare attenzione anche a quelle che in modo più subdolo ma non meno nocivo, inficiavano dal di dentro la fede ortodossa; ora, è proprio tra quest'ultimo gruppo che si devono collocare, secondo Severo, le pericolose idee di Giuliano circa l'incorruttibilità.

Più concretamente, gli scritti polemici anti giulianiti di Severo constano di cinque trattati che praticamente sono la risposta di altrettante opere o obiezioni di Giuliano; essi sono<sup>14</sup>:

13. Vedi *Revue des Études Arméniennes* (Nouvelle Série), t. XIX, Paris 1985, p. [2].

14. Cfr. DRAGUET, R., *Julien d'Halicarnasse*, Lovanio 1924, pp. 24 ss.

- Critica del tomos di Giuliano.
- Confutazione delle proposizioni [di Giuliano].
- Contro le aggiunte [di Giuliano] al tomos.
- Contro l'apologia di Giuliano.
- L'apologia del Filalete.

È da notare che in genere gli scritti dogmatici di Severo, e specialmente quelli contro Giuliano ed i suoi seguaci, riscossero una grande popolarità in Oriente, di modo che già nel 528 Paolo di Callinico tradusse gli scritti antigulianiti di Severo in siriano<sup>15</sup>.

### C) La posizione dottrinale di Severo

#### a) Introduzione

Anche se il tema della incorruttibilità non costituisce di per sé un dogma centrale e generale per la fede cristiana, ma nondimeno esso presenta dei risvolti e delle conseguenze non irrilevanti sulla comprensione di quasi tutti i settori fondamentali del deposito della fede, quali ad esempio quello cristologico, soteriologico, mariologico, trinitario, ecc. Solo tenendo presente questo fatto, si potrà valutare opportunamente per quale motivo due corifei (Severo e Giuliano), incondizionatamente attaccati alla medesima formula e concezione cristologica cirilliana, si siano poi tanto accanitamente scagliati l'uno contro l'altro nella controversia sull'incorruttibilità. Pertanto, per quanto riguarda il caso specifico di Severo, ciò ci spinge ad inquadrare la suddetta problematica entro la cornice più generale della problematica teologica del nostro autore; però, memori della nostra promessa iniziale di essere sintetici, cercheremo di presentare gli elementi sia generali (nozioni cristologiche, trinitarie, ecc.) che quelli più direttamente attinenti al nostro tema specifico in forma di brevi proposizioni, cercando di sintetizzare alla fine, a mo' di conclusione, il concetto base di Severo sull'incorruttibilità.

#### b) Rassegna delle principali idee cristologiche di Severo<sup>16</sup>

1. *L'Incarnazione.* Innanzitutto Severo prende come punto di partenza la φύσις del Verbo, che pur esistendo dall'eternità ed essendo ἄσαρκος,

15. Cfr. BARDY, G., *art. cit.*, col. 1993.

16. Notiamo che in questa rassegna non abbiamo inteso tutte le sfumature cristologiche del pensiero di Severo, bensì solo quelle che in un modo o nell'altro hanno a che fare con il problema dell'incorruttibilità. Inoltre, per questa parte del nostro lavoro ci siamo rifatti ai lavori di HESPEL, R., *op. cit.*, I; di LEBON, J., *op. cit.*, *Severi Epistula Secunda ad Sergium*, p. 90, nonché ai due articoli già citati, e cioè del Bardy (coll. 1995-1999) e del Draguet (coll. 1934-19329).

diviene per noi (notare la valenza soteriologica) σεσαρκωμένη<sup>17</sup>. Però, è da notare che questa Incarnazione non comporta affatto un cambiamento nella natura del Verbo, dal momento che la persona del Verbo rimane identica. Quanto invece riguarda l'umanità assunta, essa è completa, e cioè il Verbo assume un corpo reale ed un'anima razionale, divenendo in questo modo veramente anche consostanziale a noi, scartando quindi ogni possibile interpretazione apollinarista o fantastica circa la realtà ed integrità dell'umanità assunta<sup>18</sup>.

2. *I risvolti trinitari dell'Incarnazione.* Per Severo è un dogma incrollabile che l'incarnazione non ha portato, né lo poteva fare, un cambiamento all'interno della SS. Trinità. La ragione di tale affermazione risiede nel fatto che il Verbo, che era assolutamente semplice e che accettò di operare una «composizione ineffabile» con l'umanità assunta, nonostante ciò rimaneva UNO nell'ipostasi. Pertanto, ne consegue che il Verbo era Uno e medesimo, consostanziale sia a Dio che a noi; però, per il nostro autore questa «doppia» consostanzialità non comportava in alcun modo una spartizione in due di Cristo, né tantomeno una confusione<sup>19</sup>.

3. *L'unione stessa.* Essa è, secondo Severo, κατὰ φύσιν ὁ καθ' ὑπόστασιν, e quindi ne consegue che in Cristo si dà una sola ipostasi, una sola natura<sup>20</sup>, e precisamente quella del Verbo incarnato<sup>21</sup>. Quanto al momento del congiungimento della carne e del Verbo, esso è dato dall'istante stesso dell'unione<sup>22</sup>. Perciò in questo modo, sono scartate sia le posizioni divisive dei «duofisiti» (che si tratti di quelle nestoriane o calcedonensi) che quelle confusioniste dei monofisiti eutichiani o di altro genere. La classica analogia che riflette il modo ortodosso di intendere la vera unione senza confusione in Cristo è quella ripresa da S. Cirillo, e cioè l'unione che si dà tra il corpo e l'anima dell'uomo che sbocca in un'unica natura, senza confondere però i due elementi costitutivi dell'unico e medesimo uomo<sup>23</sup>.

17. Vedi MAI, A., *Severi Antiocheni, Adversus Iulianum Halicarnassensem*, in «Spicilegium Romanum», t. X, Roma 1844, p. 172; LEBON, J., *op. cit.*, *Severi Epistula Secunda ad Sergium*, p. 90.

18. Vedi LEBON, J., *op. cit.*, *Severi Epistula Secunda ad Sergium*, pp. 83, 90; HESPEL, R., *op. cit.*, I, *Critique du Tome*, pp. 28, 30, 48.

19. Cfr. LEBON, J., *idem*, pp. 81-82, 94-95.

20. Quanto alla equivalenza in Severo dei termini φύσις, ὑπόστασις e Πρόσωπον, vedi LEBON, J., *op. cit.*, p. 243.

21. Cfr. *idem*, pp. 58, 77.

22. *Idem*, p. 55.

23. *Idem*, pp. 63, 79.

#### 4. *Il dualismo terminologico.*

4.1. *Due nature.* In linea di principio questa espressione è categoricamente rigettata da Severo per vari motivi (in quanto contraria alla tradizione e ai Padri, implicante una divisione in Cristo, ecc.). Però egli concede che qualora, almeno momentaneamente, si parlasse di due φύσεις in Cristo, ciò si potesse fare solo τῇ θεωρίᾳ, τῇ φαντασίᾳ, τῷ νόῳ, ecc. e mai realmente, in quanto appena si passasse alla realtà dell'unione, quindi al concreto, in Cristo non si potrebbe affermare che una φύσις<sup>24</sup>.

4.2. *Due proprietà* (umano-divine). La concezione tipicamente calcedonense di correlare «dualità di proprietà» e «dualità di nature» non è condivisa, almeno verbalmente, da Severo sempre per lo stesso motivo ossessionante, e cioè il timore di spartire le diverse qualità tra due soggetti separati<sup>25</sup>. Però pure egli ammette che anche nell'unione, e proprio per sfuggire all'insidia opposta e cioè alla confusione delle proprietà, permane in Cristo una dualità di proprietà (ιδιώματα), nel senso che ci sono delle proprietà talmente caratteristiche ad uno degli elementi costitutivi di Cristo (l'equivalente della «natura» dei calcedonesi) che non sono riferibili o più esattamente confondibili con le proprietà dell'altro elemento, in quanto posseggono una loro *essenza specifica* (ποιότης φυσική)<sup>26</sup>. Tutte queste precisazioni di Severo mirano in fin dei conti a salvaguardare due verità circa le proprietà di Cristo; e cioè che esse non sono attribuibili separatamente a due nature, e che quindi sono senz'altro reciprocamente collegabili in virtù della «communicatio idiomatum», poiché tutte quante sono rapportate al Verbo che rimane sempre l'unico e l'ultimo vero soggetto dei vari attributi<sup>27</sup>.

4.3. *Due azioni.* Pure in questo caso Severo, in coerenza con l'impostazione del suo intero sistema, ritiene che ci sia un'unica ἐνέργεια nel Verbo incarnato<sup>28</sup>. Non per questo però gli sfugge la verità, alquanto ovvia, secondo cui alcune azioni di Cristo convengono più alla umanità ed altre invece alla divinità<sup>29</sup>; però ciò che gli preme ad insistere è che non si debba mai dividere le operazioni di Cristo tra due soggetti (Dio e uomo), ma attribuirle tutte quante all'unica persona e all'unico agente Cristo<sup>30</sup>.

24. Cfr. EUSTATHII MONACI, *Epistula ad Timotheum scholasticum de duabus naturis adversus Severum*, in PG, t. LXXXVI, 908A.

25. *Idem*.

26. Cfr. LEBON, J., *op. cit.*, *Severi Epistula Tertia ad Sergium*, pp. 121, 122.

27. *Idem*, *Severi Epistula Secunda ad Sergium*, pp. 66-67.

28. Cfr. MANSI, t. X, coll. 1116-1117; LEBON, J., *op. cit.*, *Severi Epistula Prima ad Sergium*, p. 60.

29. Cfr. LEBON, J., *idem*, p. 61.

30. *Idem*; cfr. DIEKAMP, F., *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, Münster 1907, p. 310.

Così, per il nostro autore l'unicità dell'azione di Cristo non vuol dire altro se non che ogni opera di Cristo, appunto a causa della sua unicità, si presenta sempre con due facce, e cioè manifestando sempre un'autentica dimensione *teandrica*<sup>31</sup>.

5. *L'incorruttibilità*. Finalmente, dopo questa lunga contestualizzazione teologica possiamo affrontare in modo più appropriato il nostro tema specifico. Come punto di partenza, Severo riconosce Cristo come ἀφθαρτός, ἀπαθής, ἀθάνατος in soli due casi:

a) quando si considera Cristo sotto l'aspetto della *divinità*, e ciò sia prima che dopo la risurrezione<sup>32</sup>;

b) quando si considera il *corpo* stesso di Cristo, però *dopo* la sua risurrezione<sup>33</sup>.

Perciò, in aperto contrasto con la posizione di Giuliano, per Severo è inconcepibile, per non dire eretico, che le qualità di incorruttibilità, impassibilità ed immortalità potessero essere attribuite al corpo di Cristo prima della risurrezione<sup>34</sup>; infatti, per lui il processo stesso dell'incarnazione comporta che il Verbo di Dio incorruttibile, immortale, ecc., divenisse per la nostra salvezza (certo non compromettendo quelle sue qualità in quanto Dio) corruttibile, mortale, ecc.<sup>35</sup>.

5.1. *Il peccato di natura*. Tale idea, secondo cui tramite il semplice fatto della generazione di un individuo e la conseguente partecipazione alla natura umana si comunica anche automaticamente un peccato e una colpeabilità, che sono ovviamente preesistenti all'individuo e indipendenti dal suo atto di libera volontà, è rigettata da Severo<sup>36</sup>. Perciò secondo lui, si dovrà sostenere che da Adamo mortale e peccatore gli uomini nascono mortali sì, ma non per questo peccatori<sup>37</sup>, e ciò del resto gli sembra provato, anche se in modo negativo, dagli scritti dei Padri che mai menzionano che il corpo dell'uomo fosse infetto dal peccato sin dalla nascita<sup>38</sup>.

5.2. *Corruzione e natura*. Queste ultime riflessioni ci indirizzano già verso il nucleo centrale o la chiave per capire l'intero pensiero di Severo sul problema dell'incorruttibilità; infatti, mettendo finalmente a confronto

31. Cfr. DIEKAMP, F., *idem*, pp. 309-311.

32. Cfr. HESPEL, R., *op. cit.*, I, *Critique du Tome*, pp. 31-32, 49.

33. *Idem*, pp. 30, 33, 50.

34. *Idem*, p. 28.

35. *Idem*, pp. 27-28.

36. Cfr. DRAGUET, R., *art. cit.*, col. 1936; anche HESPEL, R., *op. cit.*, I, *Critique du Tome*, p. 34.

37. Cfr. DRAGUET, R., *idem*.

38. Cfr. HESPEL, R., *op. cit.*, II, *Contra Additiones Iuliani*, pp. 26-28.

il concetto di corruzione, morte, ecc., e quello di natura, si vede il preciso senso che il Patriarca di Antiochia attribuiva a questi termini. Egli invero, a differenza di Giuliano, ritiene che esiste nell'uomo un legame «ontologico»<sup>39</sup> tra la sua natura umana e la corruzione; perciò la *φθορά* non sarebbe affatto *παρά φύσιν* come affermerebbe Giuliano bensì *κατὰ φύσιν*. La ragione di tale «naturale corruzione umana», Severo la reperisce nella costituzione stessa dell'uomo in quanto un essere *composto*; quindi la composizione porta l'uomo alla corruzione fisica, passando prima attraverso la sofferenza e culminando poi questo processo nella morte che è l'ultima conseguenza dell'essere composto. Ora, se questo processo di corruzione è radicato nella natura stessa dell'uomo, allora è chiaro che ogni vero uomo (quindi sia Adamo che Cristo stesso) è da considerarsi naturalmente *φθαρτός, παθητός* e *θνητός*<sup>40</sup>.

### c) Sguardo retrospettivo

Forse in nessun'altra occasione come in quella della controversia sull'incorruttibilità, emerge con tanta forza il carattere meramente «verbale» del «monofisismo» di Severo, messo in rilievo circa un secolo fa dal classico studio di J. Lebon<sup>41</sup>.

Infatti, da questa controversia con Giuliano emergono:

1. Da una parte, l'inequivocabile distinzione di Severo tra le diverse dimensioni di Cristo (divino-umane) che, pur non essendo divise tra di loro, non vanno neanche confuse in alcun modo (di qui per esempio l'affermazione che il Verbo nella sua dimensione divina rimane sempre incorruttibile, immortale, ecc., mentre in quella umana è mortale, ecc.); dall'altra invece spicca la chiara percezione del Patriarca circa la diversità reale delle fasi (con le loro caratteristiche peculiari) percorse da Cristo: preesistenza, incarnazione, condizione postresurrezionale (dove secondo Severo si registrò una reale novità nel corpo di Cristo rispetto alla sua condizione corporale precedente).

2. Il genuino pensiero di Severo circa il concetto di *natura umana*, specialmente nella sua correlazione a quelli di peccato da una parte, e di corruzione, passibilità e morte dall'altra. Più concretamente, se Severo ammette un nesso necessario tra la natura umana e la condizione di corruzione, mortalità, ecc., ciò è dovuto proprio al fatto che per lui tali

39. È nostra l'espressione.

40. Cfr. HESPEL, R., *op. cit.*, I, *Critique du Tome*, pp. 21-22, 25, 41-42, 45.

41. Cfr. LEBON, J., *Le monophysisme sévérien, étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcedoine, jusqu'à la constitution de l'Église jacobite*, Louvain 1909.

qualità o condizioni sono ritenute come neutrali, congenite, e perciò *naturali* («fisiche») e universalmente condivise da tutti gli uomini di tutte le fasi della storia della salvezza: dai progenitori fino a Cristo incluso. Però, ciò che non è ammesso come proveniente ed appartenente alla natura per Severo è proprio il *peccato*, quindi esso non può neanche pretendersi un rapporto necessario ed inscindibile con la natura stessa dell'uomo.

Il risvolto cristologico di tale pensiero implica che il Verbo incarnato, una volta divenuto veramente consostanziale a noi, dovette «naturalmente» sic et simpliciter assumersi anche le implicanze di tale natura (passibilità, ecc.), senza però dover sottostare per ciò in alcun modo al peccato.

3. Con tutte queste riflessioni, Severo dimostra di non voler fare altro se non di impegnarsi a fondo per rendere ragione e comporre in armonia tutti i possibili dati ricavabili: dalla Sacra Scrittura, dalla fede celebrata nella liturgia, nei simboli, ecc., e specialmente dai Santi Padri. Questi dati del deposito della fede, solo per ricordarne qualcuno, sono ad esempio: la vera consostanzialità di Cristo con noi uomini, la professione nella indiscutibile realtà delle passioni, morte, ecc., di Cristo, l'assoluta esenzione del Salvatore da qualsiasi macchia di peccato, il valore del libero arbitrio nel contrastare il peccato, la fede nella trasformazione ottimale del corpo di Cristo con la risurrezione, e così via.

## CAPITOLO II

### IL PENSIERO DI GIULIANO DI ALICARNASSO SULL'INCORRUTTIBILITÀ DEL CORPO DI CRISTO PRIMA DELLA RISURREZIONE

Siccome intendiamo occuparci di Giuliano solo per avere una maggiore illuminazione sul problema dell'incorruttibilità, e dato che il contesto storico e la produzione letteraria polemica di Severo e di Giuliano su tale controversia sono strettamente collegati (basti pensare alle lettere scambiate reciprocamente su tale argomento e specialmente ai cinque trattati antigulianiti di Severo che cercano di confutare altrettante opere di Giuliano), allora rimandiamo a ciò che abbiamo scritto al riguardo nel capi-

tolo precedente, passando così direttamente alla presentazione del pensiero di Giuliano sul problema dell'incorruttibilità<sup>42</sup>.

### A) Interpretazione «tradizionale» della posizione di Giuliano<sup>43</sup>.

La tradizione teologica nel valutare le tesi giulianite circa il problema dell'incorruttibilità registrò principalmente due indirizzi:

#### a) La spiegazione tradizionale

Essa, fondata già in Severo<sup>44</sup> e nei suoi seguaci, e giustificata in certo qual modo dai rappresentanti estremisti che si rifacevano superficialmente all'insegnamento di Giuliano, fu divulgata dagli autori bizantini e poi ripresa dagli storici moderni. Secondo questa interpretazione, che sostanzialmente dà un giudizio negativo circa l'ortodossia del pensiero di Giuliano, il vescovo di Alicarnasso praticamente non sarebbe altro che un vero «monofisita eutichiano» o comunque sotto l'influsso preponderante di questo eretico. Infatti, secondo costoro Giuliano si sarebbe spinto fino ad affermare che, già dal primo momento dell'unione nel seno della Vergine, il Verbo avrebbe operato una trasformazione così essenziale delle proprietà umane, di modo che il corpo di Cristo abbia raggiunto (quindi già prima della risurrezione) lo stato della perfetta ἀφθαρσία<sup>45</sup>. Però, dato che Giuliano ammetteva con altrettanta chiarezza la realtà della passione e della morte di Cristo, allora questi suoi «interpreti» ne offrivano la seguente spiegazione: per Giuliano, il corpo di Cristo sarebbe stato *naturalmente* incapace di soffrire le passioni; però, ogniqualvolta che Egli volesse provare tali passioni, per *miracolo*, riduceva il suo corpo alla condizione dei comuni corpi passibili e mortali<sup>46</sup>. In sintesi, questo primo indirizzo dell'interpretazione tradizionale poggiava su due elementi di fondo: innanzitutto conferiva un'interpretazione ed un senso molto preciso al termine basilare «ἀφθαρτος» usato da Giuliano, che rimane però da dimostrare se corrispondesse o meno al vero pensiero dell'autore; e in conseguenza, deduceva da questa supposta interpretazione che Giuliano, molto più di Severo, rappresentava un esempio di estrema coerenza e sviluppo dei

42. Per questa parte abbiamo utilizzato l'importante opera già citata del Draguet, nonché il suo articolo citato (coll. 1931-1940), ed infine i testi antigulianiti di Severo editi dallo Hespel.

43. A dire il vero, di per sé questi dettagli esulano dal campo specifico della nostra ricerca; però, siccome avranno qualche riscontro anche nei documenti armeni che prenderemo in esame, allora abbiamo ritenuto opportuno almeno accennarvi brevemente.

44. Cfr. HESPEL, R., *op. cit.*, I, *Critique du Tome*, pp. 39-40.

45. *Idem*, p. 40.

46. Vedi DRAGUET, R., *op. cit.*, pp. 173-174.

principi del monofisismo che doveva ineluttabilmente sbocciare nell'eutichianismo<sup>47</sup>.

### b) La spiegazione Harnackiana

Quasi agli antipodi della prima interpretazione tradizionale si situa quella data dal Harnack<sup>48</sup>, il quale conferisce al pensiero di Giuliano una valutazione quasi esclusivamente positiva; infatti, egli reperisce la positività di questo pensiero proprio nel fatto di aver elaborato espressamente e sistematicamente una cristologia in stretta dipendenza dalla *soteriologia*. Ora, nell'ambito della più genuina tradizione dei Padri Greci, la salvezza fu principalmente concepita come una *θέωσις*, e quindi come una purificazione e divinizzazione della natura decaduta dell'uomo grazie al suo contatto vivificante con la divinità. Pertanto, in questa ottica soteriologica, il primo momento della divinizzazione non è da cercarsi nella risurrezione bensì già nella incarnazione, dove il Verbo nella sua persona rese incorruttibile la sua umanità, riscattando contemporaneamente anche l'intero genere umano.

A questo punto viene spontaneo un serio interrogativo: ma è proprio vero che, sia l'interpretazione tradizionale che quella harnackiana, riflettino il genuino pensiero di Giuliano, o se invece impongano, ciascuno a modo proprio, le proprie concezioni a quelle dell'autore?

La risposta a tale interrogativo più che legittimo verrà data quando esporremo più sotto il pensiero di Giuliano, percorrendo le sue idee tratte direttamente dai suoi autentici frammenti dommatici concernenti il problema dell'incorruttibilità.

### B) Verso una «riabilitazione» di Giuliano

Ciò che Lebon fece per demolire i pregiudizi negativi ed infondati circa il «monofisismo» di Severo<sup>49</sup>, analogamente fece anche il Draguet nei confronti di Giuliano, risalendo per i suoi studi non a fonti di seconda mano bensì a quelle primarie ed autentiche<sup>50</sup>. Quindi anche noi, naturalmente con una certa libertà, specialmente nel distribuire il materiale, cercheremo di seguire da vicino i suoi risultati che stimiamo tra i più opportuni e fedeli al pensiero di Giuliano.

47. *Idem*, pp. 172 ss.

48. Cfr. HARNACK, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, Tubinga 1909<sup>4</sup>, pp. 410-412; DRAGUET, R., *op. cit.*, pp. 217 s.

49. Cfr. la sua opera già citata alla nota 41.

50. Cfr. il suo articolo già citato, nonché altri suoi studi citati alla fine del medesimo articolo.

1. *Incarnazione e incorruzione*<sup>51</sup>. L'assioma basilare di Giuliano è che l'incorruzione non ha mai potuto stabilirsi in Cristo; quindi, ne risulta che era impossibile attribuirgli la qualifica di «φθαρτός»<sup>52</sup>.

Inoltre, l'incorruzione si situa, per il nostro autore, già dal primo momento dell'unione tra il primo rango delle prerogative di Cristo<sup>53</sup>.

Quanto al processo dell'incarnazione, Giuliano ritiene che il Verbo prese sì la carne di una natura caduta sotto la corruzione<sup>54</sup>, però passando subito a precisare che si trattava di una carne non in *stato di corruzione* (ἀφθαρτον) e specialmente in un *modo* non corrotto (ἀφθαρτωτρόπω)<sup>55</sup>.

2. *Vita di Cristo e incorruzione*. Di fronte alla innegabile evidenza della corruttibilità, passibilità, ecc., di Cristo durante la sua vita terrena, attestataci dalla inequivocabile testimonianza degli scritti neotestamentari, Giuliano ribadisce con una radicalità inaudita la sua posizione dicendo che mai e in alcun modo Cristo fu *realmente* corrotto, e che invece l'evidenza sopra menzionata non ci trasmetteva altro se non che egli *appariva* come se fosse un φθαρτός, come del resto veniva reputato un «empio» dagli uomini, secondo il detto del profeta<sup>56</sup>.

La paradossalità delle espressioni del vescovo di Alicarnasso raggiungeva il suo culmine quando egli, considerando la passione di Cristo, mentre da una parte manifestava la sua incrollabile fede nella *realtà* di tale passione, dall'altra invece affermava con altrettanta certezza che queste passioni non avevano alcuna presa su di Lui, in quanto Egli rimaneva sempre l'«ἀπαθής ἐν τοῖς πάθεσι» e l'«ἀθάνατος ἐν τῷ θανάτῳ»<sup>57</sup>.

Ora, non è da sottovalutare questo carattere «paradossale» delle affermazioni di Giuliano, proprio perché un'eventuale interpretazione tesa ad attribuire la passibilità alla dimensione umana di Cristo, e l'impassibilità, l'incorruzione, ecc., a quella divina, è per principio scartata da Giuliano stesso. Infatti egli, a differenza di Severo, attribuisce l'incorruzione, l'impassibilità, ecc., non solo alla dimensione divina del Verbo incarnato (che sarebbe ἀπαθής καθ' ἑαυτόν), bensì anche a quella umana, e più precisamente al corpo stesso di Cristo ancor prima della risurrezione, che sarebbe così addirittura ἀπαθής κατὰ σάρκα<sup>58</sup>.

51. Abbiamo adoperato questo termine al posto di «incorruttibilità», in quanto nel suo articolo il Draguet osserva che «pour être exact et éviter toute équivoque, il faudrait dire "l'incorruption", ou conserver le terme grec ἀφθαρσία» (col. 1937-1938).

52. Cfr. HESPEL, R., *op. cit.*, I, *Critique du Tome*, pp. 37, 46.

53. Cfr. DRAGUET, R., *Frag.* 58.

54. Cfr. HESPEL, R., *idem*, p. 37.

55. Cfr. DRAGUET, R., *Frag.* 7, 29.

56. Cfr. DRAGUET, R., *Frag.* 6, 91; HESPEL, R., *op. cit.*, I, *Critique du Tome*, p. 37.

57. Cfr. DRAGUET, R., *Frag.* 1, 45, 52, 57, 69; HESPEL, R., *idem*.

58. Cfr. DRAGUET, R., *Frag.* 130, 131.

3. *Il piano di divergenza tra Severo e Giuliano circa l'incorruttibilità.* Sicuramente questa divergenza non è da cercarsi sul piano della cristologia, in quanto entrambi gli autori sono fautori ed anzi corifei della corrente «monofisita». Infatti, pure Giuliano con la famosa formula «μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη», intende, non meno di Severo, rigettare una volta per tutte non solo il nestorianesimo, affermando con insistenza l'unicità del sussistente in Cristo contro ogni tentativo di affermare una dualità di individui, bensì di contrastare con fermezza anche la confusione dell'eresia eutichiana. Certo, rimane pur vero che Giuliano, a differenza di Severo, non accetta di ammettere due οὐσίαι dopo l'unione, ma ciò è dovuto esclusivamente al fatto che per Giuliano nell'ambito cristologico οὐσία e φύσις sono intesi come dei termini perfettamente equivalenti<sup>59</sup>.

Se il piano della divergenza non è quello cristologico, allora non rimane altro che cercarlo su quello della concezione stessa del *peccato di natura*. Perciò, esporremo qui sotto la concezione di Giuliano sul «peccato di natura», per poi poter meglio afferrare e valutare il suo pensiero peculiare sull'incorruttibilità.

4. *Natura, peccato e corruzione.* È solo dedicandoci alla delucidazione e connessione di questi termini che finalmente potremo avviarcì verso la soluzione positiva di tante affermazioni misteriose e addirittura paradossali proferite da Giuliano. Infatti, in primo luogo va notato che il nostro autore per «natura umana» intende sia la totalità della realtà presente in Adamo che la partecipazione di essa nell'insieme degli uomini.

Ora, Giuliano rileva che mediante il peccato (o la disobbedienza) di Adamo, questa natura originale creata da Dio venne alterata, viziata e perciò «corrotta».

Quanto agli effetti di tale «corruzione» (φθορά) o degenerazione, Giuliano ne reperisce tre che sono quelli principali: il *peccato* (ἀμαρτία)<sup>60</sup>, i movimenti della *concupiscenza*<sup>61</sup> ed infine la sottomissione priva di libertà alla *tirannia delle sofferenze e della morte*<sup>62</sup>.

La trasmissione di questa corruzione della natura (avuta luogo in Adamo) si estende a *tutti* i discendenti di Adamo<sup>63</sup> con tutti e *tre* gli *effetti* conseguenti, e tutto ciò grazie al fatto che gli uomini nascono sotto l'influsso della *concupiscenza*, e cioè dal *rapporto carnale*<sup>64</sup>.

59. Cfr. DRAGUET, R., Frag. 52, 66.

60. *Idem*, 70, 42, 65, 17.

61. *Idem*, 20, 51.

62. *Idem*, 44, 66, 70.

63. *Idem*, 29, 42, 65.

64. *Idem*, 20, 51, 41.

Da tutto ciò si deduce che Adamo non fu affatto creato da Dio «corrotto» bensì ἀφθαρτος, e quindi la φθορά non può pretendere per sé di avere le sue radici nella natura stessa, in quanto essa è introdotta dal di fuori, come un effetto del peccato (ed indicante allo stesso tempo uno stato di peccato) e perciò è da considerarsi veramente come una realtà παρά φύσιν. Pure le sofferenze e le varie passioni che si presentano con un carattere talmente ineludibile da far pensare che fossero delle realtà «naturali», invero anch'esse non sono altro se non il castigo del peccato trasmessoci dai nostri progenitori. In sintesi, per Giuliano, siccome le passioni, le sofferenze e la morte abitualmente sono associate alla condizione dell'uomo corrotto, allora esse manifestano una duplice verità: da un lato rivelano la pura capacità ed il semplice fatto di soffrire e di morire, mentre dall'altro tradiscono anche il modo «postoriginale» (cioè dopo la caduta) di sperimentare tali sofferenze, una modalità che comporta due connotazioni di fondo, e cioè il carattere di necessità<sup>65</sup> o indipendenza<sup>66</sup> dalla volontà di chi le sperimenta, e quello di castigo<sup>67</sup> del peccato di natura.

5. *I risvolti cristologici.* Anche se la causa della divergenza tra Severo e Giuliano circa la questione dell'incorruttibilità non risiede nella cristologia, bensì come abbiamo già detto più volte nella loro concezione di «peccato di natura», ma a sua volta le loro diverse vedute circa quest'ultimo punto influisce sensibilmente sulla cristologia dei due autori, contribuendone una elaborazione ben distinta e a volte divergente tra i due.

Esaminiamo dunque le conseguenze cristologiche derivanti dalla concezione di «peccato di natura» di Giuliano.

5.1. *La passibilità di Cristo.* Giuliano tiene salda la sua fede in Cristo che, grazie alla sua nascita verginale da Maria, divenne veramente consostanziale<sup>68</sup> a noi uomini. Quanto concerne invece le sue passioni e morte, Egli le sperimentò veramente e non in apparenza<sup>69</sup>. Però è da notare che Cristo sopportò tutto ciò in un modo eccezionalmente unico, in quanto pur provandole veramente e naturalmente<sup>70</sup>, nondimeno le assunse anche liberamente<sup>71</sup>.

Ma siccome il fulcro su cui gioca Giuliano è proprio l'unicità delle passioni di Cristo, allora conviene approfondire di più questo aspetto che è strettamente collegato all'ἀφθαρσία, all'impassibilità, ecc., del Salvatore.

65. *Idem*, 132, 74, 136.

66. *Idem*, 4.

67. *Idem*, 116.

68. *Idem*, 66, 110.

69. *Idem*, 28, 67, 69, 104, 111.

70. *Idem*, 132.

71. *Idem*, 52, 83, 74, 93, 77.

5.2. *L'impassibilità di Cristo.* Innanzitutto va notato che Giuliano insegna, seguendo in ciò la più genuina tradizione cristiana, che Cristo mai, neanche prima della risurrezione, fu intaccato dal contagio del peccato<sup>72</sup>; e siccome avevamo già dimostrato in precedenza che per lui la φθορά non è altro se non la rivelazione della presenza del peccato, allora conclude Giuliano che in Cristo non è mai avvenuta neanche per un istante la presenza ed il dominio della φθορά<sup>73</sup>. Quindi, anche qualora si ammettesse l'esperienza da parte del Signore delle passioni e della morte, ciò non dovrebbe mai indurci a pensare che esse fossero al pari di come avvengono negli uomini, nei quali hanno il chiaro significato di essere il castigo del peccato di natura<sup>74</sup>. Pertanto, secondo Giuliano si dovrebbe riconoscere Cristo come impassibile non solo a causa della sua dignità divina ma anche per quella *umana* (si capisce, ancor prima della risurrezione), poiché Egli, visto perfino nella sua dimensione umana è veramente «impassibile nelle sue passioni»<sup>75</sup>, in quanto non le subisce affatto quale prezzo o castigo del peccato di natura.

In questo modo appare finalmente chiarito che lo sforzo di Giuliano, lungi dal voler introdurre una confusione tra le proprietà divine e quelle umane, è piuttosto quello di voler sottolineare ad ogni costo l'unicità assoluta di Cristo perfino nelle sue sofferenze. Infatti, Giuliano è talmente sensibile a quest'ultimo aspetto, che al posto della qualifica «πάθη φυσικά, φυσικῶς θνητός»<sup>76</sup> preferisce di gran lunga adoperare quella di «πάθη ἐκούσια»<sup>77</sup>, volendo così insistere che le sofferenze e la morte *liberamente*<sup>78</sup> e *volontariamente*<sup>79</sup> assunte da Cristo non avevano alcuna presa o soggiogazione su di lui, e che solo in questo modo, Egli libero, poteva conferire un valore veramente redentivo alla sua passione<sup>80</sup>.

In sintesi, secondo Giuliano, se si mettessero a confronto le sofferenze e la morte di Cristo e quelle degli uomini ordinari, avremo che mentre da una parte l'osservatore esterno e superficiale non percepirebbe alcuna differenza tra le due<sup>81</sup>, dall'altra invece, cioè chi riuscirebbe a penetrare nella vera realtà, noterebbe subito i due elementi assolutamente unici del

72. *Idem*, 37, 108; cfr. HESPEL, R., *op. cit.*, I, *Critique du Tome*, p. 38.

73. Cfr. DRAGUET, R., *Frag.* 27, 126, 18.

74. *Idem*, 49, 143, 84, 117, 66.

75. *Idem*, 130, 69.

76. *Idem*, 82, 137.

77. *Idem*, 69, 34, 54.

78. *Idem*, 141.

79. *Idem*, 16, 45.

80. *Idem*, 6, 11.

81. Cfr. HESPEL, R., *op. cit.*, I, *Critique du Tome*, p. 38.

caso di Cristo; e cioè che Costui, essendo privo del peccato di natura<sup>82</sup>, non potrebbe in alcun modo essere sottomesso al castigo che ne dovrebbe conseguire, e quindi se Egli, nonostante tutto se le ha assunte, allora ci manifesterebbe l'assoluta libertà e volontarietà<sup>83</sup> di questa sua decisione.

In stretta connessione con la riflessione precedente, ne segue che l'unico scopo di tale volontaria assunzione delle debolezze umane poteva essere quello *soteriologico*. Ora, per Giuliano è inconcepibile che il vincitore e distruttore del peccato fosse poi lui stesso a sua volta sottomesso ad esso; quindi, era proprio l'ἀφθαρσία di Cristo che doveva garantire il suo successo redentivo a favore degli uomini<sup>84</sup>.

### C) Riepilogo

Per approdare ad un giudizio più equo di quello tradizionale circa la concezione di Giuliano sull'incorruttibilità, è utile ripercorrere brevemente gli elementi più importanti della sua dottrina.

In primo luogo, il nodo principale da cui Giuliano avvia e deduce tutto il suo sistema circa l'incorruttibilità è la sua peculiare concezione del «peccato di natura». Con tale espressione egli intende la globalità della condizione umana postoriginale, alterata e quasi «declassata» a causa del peccato di Adamo.

Ora, questa particolare condizione di peccaminosità, diremmo quasi «ontologica», comporta certe caratteristiche: è *universale*, in quanto si trasmette a tutti i discendenti di Adamo; questa trasmissione ha come supporto la nascita degli uomini segnata dalla *concupiscenza*, e cioè dal rapporto carnale; e implica tre effetti principali: il peccato stesso (o meglio la peccaminosità), l'infezione dai movimenti della concupiscenza, ed infine

82. Cfr. DRAGUET, R., Frag. 55, 120.

83. A questo punto conviene chiarire che per Giuliano questa «volontarietà» non è da considerarsi come un atto puntuale, miracoloso, ogniquivolta che Cristo volesse provare una determinata esperienza umana (come ingiustamente veniva interpretato, in passato, il pensiero del nostro vescovo), ma neanche da ritenersi come un atto fondamentale decisivo posto da Cristo all'inizio della sua incarnazione e con il quale abbia definitivamente rinunciato (o per lo meno fino alla risurrezione) a tale volontarietà, conformandosi così in tutto, almeno nella sua dimensione umana e non divina, alla ordinaria condizione umana. Al contrario, ci risulta che per Giuliano questa caratteristica di libertà di Cristo, e cioè il suo non essersi mai sottomesso alla tirannia (e quindi all'aspetto necessitante e specialmente incumbente dall'esterno e violento) della morte, delle passioni, ecc., sia una delle prerogative principali e costanti del Salvatore anche dal solo punto di vista dell'umanità, e perfino prima della risurrezione. Infatti, proponiamo questa nostra interpretazione come molto verosimile, in quanto appoggiata anche sulla motivazione *soteriologica* ripetutamente addotta da Giuliano, e sulla quale ritorneremo più avanti.

84. Cfr. DRAGUET, R., Frag. 3, 105, 83, 74, 93.

la sottomissione ineluttabile alle sofferenze e alla morte (o in altre parole alla corruzione).

È da notare però che non si devono mai confondere tali caratteristiche con le qualità autenticamente «naturali» dell'uomo, in quanto le prime sono di provenienza estrinseca rispetto alla natura umana, e precisamente sono il castigo del peccato commesso dai progenitori. Quindi, questa precisazione dovrebbe chiaramente farci percepire una netta distinzione tra il fatto stesso di provare certe passioni ed il *modo* con cui esse vengono sperimentate (cioè segnate dalla condizione postoriginale), anche se nella nostra esperienza ordinaria di uomini sotto la «corruzione» tale distinzione risulta essere praticamente impercettibile e addirittura inesistente.

Passando poi dai principi generali alle loro applicazioni concrete, avremo che, come Adamo prima del peccato godeva di certe prerogative (l'ἀφθαρσία, l'immortalità, ecc.) e di una condizione del tutto particolare, così anche fu, con alcune differenze non irrilevanti, per il caso del Verbo incarnato. Infatti, come poteva Cristo essere costretto ad assumersi gli effetti del peccato, quando la causa stessa di tali effetti, e cioè la nascita segnata dalla concupiscenza ed il peccato stesso, non lasciavano la minima ombra su di lui? Inoltre, come poteva essere corruttibile, anche sotto la sola dimensione umana e solo per un tempo determinato (fino alla risurrezione), Colui che veniva a redimere l'uomo stesso proprio dalla corruzione che gravava su di lui?

Pertanto, la soluzione di Giuliano a questi interrogativi sembra essere molto originale; infatti riteniamo che egli, affermando l'ἀφθαρσία del corpo di Cristo già dal primo momento dell'unione, voglia precisamente salvaguardare i seguenti punti:

- a) l'essenze di Cristo da ogni taccia, sia del peccato di natura che di tutte le sue conseguenze;
- b) la sua concezione e nascita verginali;
- c) la valenza soteriologica del suo farsi consostanziale a noi, con la conseguente distruzione della condizione postoriginale ed il ripristino dello stato originale dell'uomo<sup>85</sup>;
- d) la messa in chiaro della vera distinzione tra una passione ineluttabile e quale castigo del peccato, e quella invece assunta volontariamente e liberamente senza che essa abbia una presa ed un dominio su chi la sperimenta a nostro favore, mettendo così in chiara luce l'unicità del patire di Cristo.

In contrario, Giuliano con questa sua concezione non intende in alcun modo considerare l'ἀφθαρσία permanente di Cristo come una alienazione dalla consostanzialità con noi uomini, sia perché l'essenze di Cristo

85. In seguito daremo una precisazione al riguardo.

dal peccato e dalle sue conseguenze lungi dal costituire un difetto nella natura umana, anzi ne costituisce il modello più genuino e fulgido, sia perché Egli non prese una carne al di fuori dell'albero genealogico umano, né tantomeno un corpo risalente ai tempi dei progenitori, bensì pur prendendola da una natura caduta ormai sotto la corruzione, la prese non corrotta e specialmente (questo aspetto è quello più importante per Giuliano) in un modo non corrotto. Perciò, si chiarisce così che per Giuliano l'ἄφθαρσία già iniziale di Cristo non è affatto intesa come l'equivalente di una trasformazione del corpo del Salvatore in una umanità gloriosa.

Inoltre, egli non conferisce un significato «ingenuamente docetistico» alle passioni di Cristo, poiché mentre da una parte ribadisce il carattere profondamente vero, reale di tali esperienze del Salvatore, dall'altra invece se parla di «apparente reputazione e attribuzione della corruzione a Cristo», egli intende sottolineare così l'assoluta unicità e quindi la differenza qualitativa esistente tra l'assunzione delle passioni da parte di Cristo e da parte degli uomini ordinari.

Infine, come in Severo così anche in Giuliano, incontriamo una grande sensibilità scritturistica nell'elaborazione del proprio sistema; infatti l'intento di Giuliano, più che essere quello di proporre delle innovazioni nei dogmi cristiani, è piuttosto quello di voler penetrare più a fondo e comprendere il messaggio interno delle verità forniteci dalla scrittura. Queste verità sono ad esempio l'incrollabile fede nell'impeccabilità di Cristo (cioè la sua esenzione da qualsiasi tipo di peccato), nella più assoluta volontarietà e libertà delle sue azioni e passioni, la rilevanza teologica e soteriologica del fatto che il corpo del Signore non vide mai la corruzione, ecc.

### CAPITOLO III

## BILANCIO CONCLUSIVO SU SEVERO E GIULIANO

Soppesando attentamente le riflessioni dei due autori in questione, possiamo concludere che il nocciolo della loro divergenza circa la questione dell'incorruttibilità è da ricercarsi proprio nella loro diversa concezione che hanno del «peccato di natura». A questo proposito va notato che la posizione relativamente più contestata nella tradizione, e cioè quella di Giuliano, non ci risulta affatto essere bizzarra, anzi presenta delle mag-

giori affinità con il pensiero occidentale, in particolar modo con quello di S. Agostino.

Inoltre, ambedue le impostazioni presentano un serio radicamento nella Scrittura, nei Padri e nella convinzione religiosa dei fedeli. Quindi, ci pare che se queste due tendenze circa l'incorruttibilità venissero adeguatamente interpretate e specialmente rapportate al loro contesto originario, potrebbero benissimo risultare come delle legittime differenze teologiche<sup>86</sup> che non intaccherebbero affatto l'unica fede nei dogmi basilari della religione cristiana.

#### CAPITOLO IV

### ALCUNI SPUNTI DI DAVIDE IL FILOSOFO CIRCA IL PROBLEMA DELL'INCORRUTTIBILITÀ

#### A) Note introduttorie

Una volta familiarizzati, almeno nelle linee generali, con le idee dei due più grandi controversisti circa l'incorruttibilità, possiamo finalmente passarne in rassegna quelle di Davide per vedere in quale corrente egli si situa o se invece presenta una posizione originale.

Ora, abbiamo ritenuto indispensabile premettere questo paragrafo introduttorio, proprio per accennare almeno, se non inoltrarci nei dettagli, a talune difficoltà filologiche connesse con l'identità dell'autore che noi chiamiamo semplicemente «Davide il Filosofo» (Dawit' P'ilisop'ay), della paternità dei tre scritti che studieremo, dell'epoca della loro redazione, e così via.

#### a) Unicità e pluralità dei «Dawit'»

Nella letteratura armena vari epiteti accompagnano il nome di Davide, come per esempio «il Filosofo» (P'ilisop'ay), «l'Invincibile» (Anyat'), «Hark'ac'i», «Nerk'inac'i», «Bagrevandac'i», «Tarōnac'i», ecc. Ora,

86. Cfr. l'aureo principio espresso dall'UR 17a (*Ench. Vat.*, 315, 317), il quale però purtroppo spesso viene applicato solo ai rapporti tra Oriente e Occidente, dimenticando che perfino in un blocco (ad esempio l'Oriente) può esserne richiesto l'applicazione, proprio per non sciupare la multiforme ricchezza delle diverse espressioni ed elaborazioni teologiche, appiattendola così alla uniformità.

di fronte a questo personaggio (o personaggi) misterioso i pareri dei filologi registrano una profonda divergenza; però, al di là delle singole sfumature possiamo percepire in essi due tendenze di fondo: una linea più incline alla riduzione del numero dei presunti personaggi che vanno sotto i vari epiteti di Davide (come ad esempio il famoso Akinian)<sup>87</sup>, e un'altra che tende a distinguere sotto l'unico nome una diversità di personaggi (per lo meno quattro), di periodi storici (dal V° al VII° sec.), di produzione letteraria, e specialmente di concezioni teologiche<sup>88</sup>.

È da notare però che questa perplessità è talmente oggettiva che seri filologi (come ad esempio l'Ananian), loro stessi durante la loro carriera scientifica hanno spesso cambiato opinione circa l'unicità e la pluralità dei personaggi intesi sotto il nome di Davide<sup>89</sup>.

Quanto a noi, avendo come scopo principale l'approccio dottrinale e non quello storico-filologico dei tre scritti attribuiti a Davide, e non rilevando delle serie differenze né stilistiche e né dottrinali<sup>90</sup>, sia tra questi testi stessi che tra questi ultimi ed altri ancora attribuiti al misterioso «Dawit'» (come ad esempio la traduzione del sermone di S. Basilio sulla natività)<sup>91</sup>, allora non avremmo alcuna difficoltà di riconoscere in essi un

87. Cfr. ANANIAN, P., *Dawit' Tarōnac'i traduttore del sermone di S. Basilio sulla natività* (in armeno), in «Bazmavep», 139 (1981), n. 1-2, p. 10.

88. Come ad esempio l'Hovsēp'eanc' (cfr. ANANIAN, P., *Tre scritti di Davide il Filosofo e un discorso inedito di Teodoro Dacon*, S. Lazzaro, Venezia 1985, p. 15), ma specialmente il Tēr Mkrtč'ean, che in undici punti cerca di dimostrare che bisogna assolutamente distinguere tra vari personaggi che portano l'unico nome di Davide (cfr. TĒR MKRTČ'EAN, G., *Dawit' Hark'ac'i*, in «Ararat», 36 /1902/, n. 9-10, pp. 937-939).

89. Solo per fare un esempio, basti confrontare la posizione dell'Ananian a favore di un pluralismo moderato espressa nell'articolo già citato nel «Bazmavep» del 1981, e la revisione fatta dallo stesso autore nel suo libro del 1985, dove chiaramente opta per l'unicità di almeno tre dei presunti Dawit' (cioè del Bagrevandac'i, dell' Hark'ac'i e del Tarōnac'i, cfr. p. 49).

90. Ad esempio l'Ananian mette in guardia a non esasperare «né il supposto calcedonismo del Bagrewandac'i, né l'anticalcedonismo dell' Hark'ac'i. Infatti, Costantino [III] era il figlio di Eraclio, di cui è nota la simpatia per il monotelismo. E precisamente era su questa base dottrinale che era stato possibile realizzare l'intesa tra le due Chiese ai tempi di Eraclio e del catholicos Ezz (630-641). La missione di Davide [quella del 641, quando un certo Dawit' di Bagrewand veniva inviato dall'imperatore Costantino III quale delegato presso il catholicos Nersēs III (641-661) per conseguire la ricomposizione dell'unità tra gli armeni ed i greci] non avrebbe potuto, ovviamente, avere altra base di quella già sperimentata. D'altronde gli scritti in questione [attribuiti all' Hark'ac'i] non contengono attacchi diretti espressamente contro il concilio di Calcedonia. Piuttosto sviluppano la cristologia cirilliana nel tentativo di conferire ad essa una formulazione filosofica più rigorosa ed una maggiore precisione terminologica» (vedi ANANIAN, P., *op. cit.*, p. 49).

91. Cfr. ANANIAN, P., *art. cit.*

unico autore, convergendo in questo modo anche alle recenti tesi espresse dall'Ananian<sup>92</sup>.

Ora, nonostante tutte queste incertezze rimane un fatto incontestabile (ed è proprio ciò che ci interessa) che qualunque sia l'identità dell'autore di questi tre scritti, egli è sicuramente vissuto nel VII° sec.<sup>93</sup> e la produzione di questi tre scritti si situa all'incirca tra gli anni 661-692.

### b) I tre scritti di Davide il Filosofo<sup>94</sup>

Una volta accordati sull'identità generale dell'autore, nonché sulla data della sua esistenza e produzione letteraria, non ci rimane altro che accennare brevemente sulla natura di questi tre scritti dai quali desumeremo successivamente il materiale delle nostre riflessioni.

Innanzitutto va notato che tutti e tre gli scritti (che constano di due lettere e un discorso), pur essendo di natura occasionale<sup>95</sup>, nondimeno però presentano un carattere eminentemente dogmatico.

Questi scritti, seguendo il loro ordine cronologico sono:

a) La lettera «dello stesso<sup>96</sup> Davide dietro l'ordine di Anastasio [661-667] catholicos degli armeni»<sup>97</sup>.

L'occasione della stesura di questa lettera è ovviamente l'invito (o ordine) del catholicos di presentare e difendere la propria ortodossia (di

92. Cfr. ANANIAN, P., *op. cit.*, p. 49.

93. *Idem*, p. 7. Rileviamo che le tesi n. 2, 4 e 5 dell'art. cit. del Tēr Mkrtč'ean (cfr. p. 937), dove afferma che Dawit' Hark'ac'i deve essere collocato alla prima metà del VI° sec., ci sembra del tutto fuorviante ed infondato per motivi che qui non possiamo trattare.

94. A partire da questo punto ci atterremo, per quanto possibile, all'opera citata dell'Ananian, dal quale desumeremo sia le nostre informazioni circa le caratteristiche di questi scritti e le dottrine dell'autore, esposte dall'Ananian nella sua introduzione, che il testo stesso e la traduzione italiana pubblicati dal medesimo filologo. Notiamo però che per quanto riguarda la traduzione italiana, abbiamo spesso dovuto modificarla con una nostra traduzione in quanto non corrispondente all'originale armeno; comunque, ogniqualvolta che si tratterà di un nostro intervento, non mancheremo di segnalarlo con precisione.

95. Questa nota è da tenere presente per non avanzare delle pretese eccessive circa la non sistematicità di questi scritti; inoltre, è proprio per questo motivo che abbiamo intitolato questo nostro capitolo «alcuni *spunti*...» indicando così la frammentarietà dei dati che possediamo di questo grande dommatico circa la sua concezione dell'incorruttibilità.

96. In quanto nei manoscritti questa lettera segue il «Discorso contro gli scismatici», il quale è sempre posto per primo nei manoscritti (cfr. ANANIAN, P., *op. cit.*, p. 16), e quindi «dello stesso» si riferisce all'autore del primo scritto che era appunto Davide.

97. Notiamo che quando nel nostro lavoro proponiamo i titoli dei tre scritti di Davide in virgolette, allora significa che li proponiamo così come si trovano nell'edizione dell'Ananian, e quindi i nomi ivi contenuti non vengono traslitterati secondo il sistema da noi adottato.

Davide), minacciata a quanto pare dalle accuse di un anonimo ma autorevole personaggio.

Quanto al contenuto esso manifesta: la ferma volontà di Davide di rimanere fedele al credo Niceno, una concisa ma completa confessione trinitaria, e specialmente la tradizionale confessione cristologica della Chiesa armena; infatti, quest'ultimo aspetto è quello più sviluppato in quanto pare essere quello più conteso con il suo avversario, il quale probabilmente gli imputava una confessione duofisita alla stregua dei nestoriani<sup>98</sup>.

b) «Discorso della fede contro gli scismatici».

Questo scritto è redatto dietro la richiesta di un devoto principe che purtroppo ci rimane ignoto.

Esso tratta principalmente i seguenti punti: innanzitutto in un prologo, che ha in un certo senso subito l'influsso delle idee di Gregorio Nazianzeno<sup>99</sup>, mette in guardia coloro che si dedicano alla «teologia» mossi da sentimenti non tanto raccomandabili (per vanagloria, per istigazione del maligno, ecc.); in secondo luogo passa a trattare in esteso il mistero trinitario; poi si sofferma sul mistero cristologico, considerando sia gli aspetti dell'incarnazione che i vari misteri di Cristo, facendo sempre percepire in essi, mediante il metodo della contrapposizione, la costante dimensione divino-umana di tutte le sue azioni; infine, termina con una serie di anatemi senza citare dei nomi, ed è proprio per questo motivo che l'opera porta il titolo di «Discorso contro gli *scismatici*»; è da notare che anche qui Davide rispetta l'ordine adottato, e cioè parte dagli anatemi riguardanti le eresie contro la SS. Trinità per poi passare a quelli contro i dogmi cristologici.

c) La lettera «dello stesso Davide il Filosofo dietro la domanda del patrizio Ashot (688-692)».

Da un punto di vista cronologico questa lettera è quella più tardiva poiché scritta solo dopo che il principe Ašot venne rivestito della dignità di patrizio, che fu appunto nel 688<sup>100</sup>.

Con essa Davide intende rispondere a tre quesiti postigli dal patrizio, e cioè quali fossero i significati da attribuire alle seguenti formule cristologiche, e quindi una loro eventuale valutazione; esse erano:

98. L'Ananian, proprio davanti a questa accusa di «duofisismo» rivolta a Davide, ritiene probabile l'identificazione del suo illustre ma anonimo avversario nella persona del vescovo Sebēos (cfr. p. 18).

99. Cfr. ANANIAN P., *op. cit.*, p. 16.

100. *Idem*, p. 19.

- 1) «una natura del Verbo e del corpo»,
- 2) «due nature dopo l'unione del Verbo col suo corpo», e
- 3) «la natura del Figlio di Dio sia unita da due nature, cioè dalla divinità e dall'umanità».

Infine, Ašot chiede quale sia in mezzo a questa confusione:

- 4) «la verità con la quale la Chiesa di Dio confessa la fede ortodossa» (s'intende ovviamente quella cristologica)<sup>101</sup>.

Ora, nelle sue risposte a questi tre interrogativi Davide dimostra:

- 1) la sua avversione verso i *monofisiti estremisti*, qualificandoli addirittura come degli «empi»<sup>102</sup>;
- 2) molta contrarietà ad ogni *duofisismo eccessivo*, che secondo lui non può sbocciare se non in una divisione in due del Verbo fattosi carne;

101. *Idem*, p. 88, I, 2-7 (p. 89, I, 1). Da un punto di vista metodologico, notiamo che seguiremo l'ordine di successione dei testi pubblicati dall'Ananian, e cioè il primo posto sarà occupato dal «Discorso contro gli scismatici», poi la «Lettera» al catholicos Anastasio ed infine quella al patrizio Ašot. Quindi, con i numeri romani indicheremo lo scritto con cui avremo a che fare, seguendo l'ordine appena menzionato; quanto ai numeri che seguono quelli romani, indicano i versi del testo armeno in numerazione progressiva. Ma siccome l'Ananian non numera i versi della traduzione italiana, allora per facilitare i lettori abbiamo cercato di mettere tra parentesi e dopo il numero romano, anche quello del paragrafo, di modo che si possa controllare almeno il testo italiano. Rileviamo che noi ci atteniamo sempre alla numerazione del testo critico armeno edito dall'Ananian, anche quando riportiamo la traduzione italiana fatta dal medesimo studioso; infatti, abbiamo operato questa scelta per i seguenti motivi: innanzitutto perché il testo critico è quello armeno; poi perché, come abbiamo già notato, la traduzione italiana riporta solo il numero dei paragrafi e non quello dei singoli versi; ed infine perché abbiamo notato delle deficienze, di varia natura, nel testo italiano che non rispecchia quello armeno. Solo per fare qualche illustrazione, si veda ad esempio come in alcuni passi si verifichi una divergenza: tra la numerazione del paragrafo armeno e quello italiano; per esempio, senza una giustificata motivazione, quando cioè nella maggior parte dei due testi i rispettivi paragrafi hanno una corrispondenza quasi perfetta, notiamo ad un tratto che i vv. 148-155 del § 17 del testo armeno del primo discorso, finiscono per essere staccati in quello italiano dal § 17, passando così a formare il § 18 (purtroppo esempi di questo tipo non sono del tutto rari). Però ciò che ci risulta più grave, è che perlomeno in un passo (p. 102, IV, 27-31), dei versi interi del testo armeno sono addirittura omessi in quello italiano (supponiamo per errore di svista e non certo per opzione dell'editore, in quanto non ne dà alcuna giustificazione nelle note); certo, una volta omessi questi versi, è ovvio che anche la corrispondenza numerica dei due testi ne rimane conseguentemente alterata. Infine, rimane il fatto della diversità linguistica e sintattica dei due testi (quindi della loro diversa configurazione quantitativa a livello di versi) che pur essendo quella più ineluttabile e a volte la più superficiale, ma nondimeno resta un fatto non indifferente, specie se si considera che in studi di estremo rigore scientifico si esige spesso la collocazione esatta di una parola chiave per riferire il pensiero dell'autore.

102. Vedi p. 88, III, 10 (p. 89, III, 2).

3) che la posizione combattuta in quest'ultimo interrogativo, o finisce per compromettere la consistenza sia della divinità che dell'umanità di Cristo, oppure sboccia inevitabilmente nell'apollinarismo; comunque sia, in ambedue i casi Davide non esita a chiamare i fautori di queste tesi come dei «dementi, stolti, blasfemi, ecc.»<sup>103</sup>.

4) Infine, Davide afferma che la fede ortodossa professata dalla Chiesa di Dio è che «le due nature, di Dio e dell'uomo, estranee l'una all'altra prima e distinte con tutte le distanze che separano Dio creatore dalla creatura terrena, con l'Incarnazione del Verbo di Dio si unirono [totalmente intieramente] perfettamente. Infatti, colui che era nato Dio perfetto da Dio Padre, quello stesso, uomo perfetto, è nato da sua madre, la Santa Vergine, per cui questa vergine si chiama Deipara e non genitrice di uomo»<sup>104</sup>.

### c) L'edizione dei tre scritti di Davide il Filosofo

Dopo aver visto sinteticamente le circostanze storiche della composizione ed i contenuti essenziali dei suddetti tre scritti di Davide, abbiamo ritenuto opportuno dire almeno qualche parola circa l'edizione di questi testi. Invero l'Ananian, nel suo libro ne offre già un breve riassunto che ci sembra molto pertinente e che perciò lo citiamo per intero; egli infatti rileva che «i tre scritti di Davide il Filosofo (Dawit' P'ilisop'ay), che vengono studiati in questo saggio, furono pubblicati per la prima volta, nel 1906, da Garegin Hovsēp'eanc' nella rivista "Ararat" dal manoscritto N° 31 di Berlino, assai deperito. La nostra presente edizione è condotta invece sul codice N° 69 della Bodleian Library di Oxford e su due altri della Biblioteca dell'Accademia Armena di S. Lazzaro a Venezia, catalogati rispettivamente sotto i numeri 8 e 822»<sup>105</sup>.

## B) Parte analitico-sistematica

Fatte queste premesse introduttorie non ci rimane altro che passare finalmente in rassegna di questi tre scritti di Davide, per cogliere in essi degli spunti concernenti la problematica dell'incorruttibilità, ed eventualmente anche delle allusioni, esplicite o no, alle posizioni di Giuliano e specialmente di Severo.

Quanto al procedimento concreto, in un primo momento raccoglieremo da tutti e tre gli scritti, in forma di brevi proposizioni, le affermazioni principali di Davide riguardo al nostro tema, rimettendone quindi alla parte finale il compito di una sintesi globale.

103. Cfr. p. 96, III, 67-75 (p. 97, III, 7).

104. Vedi p. 98, III, 83-89 (p. 99, III, 8).

105. Vedi p. 48.

### a) Il «Discorso della fede contro gli scismatici»

1. *L'incarnazione o l'unione del Verbo con la natura umana.* Davide, in un celebre passo, trattando dell'incarnazione del Verbo in rapporto al suo «terminus ad quem» e quindi alla sua conseguente condizione di incorruttibilità o no, afferma: «dalla quale prese [cioè dalla Vergine o dal seno verginale] la forma di schiavo, né dalla incorruttibile e né dalla corruttibile, bensì dalla corruttibile mostrandola incorruttibile, e dalla passibile e mortale [mostrandola] impassibile ed immortale, come pure dalla peccabile [mostrandola] impeccabile»<sup>106</sup>.

A mio avviso, si potrebbe percepire già in questa prima citazione tutti gli elementi caratteristici della posizione di Davide circa la problematica cristologica dell'incorruttibilità; infatti, da questo passo risulta che la *condizione* assunta dal Verbo al momento dell'incarnazione è proprio quella che è *comune* a tutti gli uomini, e precisamente quella dello stato «postoriginale» dell'uomo (cioè segnato dalla caduta di Adamo); questo è, a mio parere, il significato di «dalla corruttibile». La suddetta assunzione però appare chiaramente essere un atto *simultaneo* all'incarnazione del Verbo e non una realtà né antecedente e né posteriore ad essa; questa nostra conclusione è corroborata dal contesto del pericope citato, e resa evidente specialmente grazie alla costruzione stessa delle frasi che è fortemente segnata dalla simultaneità. Infine, arriviamo al bivio che separa la nostra traduzione e la conseguente interpretazione del testo di Davide e quella invece offerta dall'Ananian; infatti quest'ultimo, aggiungendo di suo il verbo «rendendola», ci porta ad avere l'idea che secondo Davide il Verbo, pur assumendo la carne e la conseguente condizione umana decaduta, corruttibile (e quindi non quella adamitica o originale), però essendo Egli al tempo stesso il Verbo di Dio, ne seguirebbe allora che proprio al momento dell'unione Egli l'avrebbe «resa» divina ed incorruttibile, giustificando in tal modo l'espressione di Davide «dalla corruttibile [rendendola] incorruttibile».

106. Vedi p. 60, I, 110-114 (cfr. p. 61, I, 13). Notiamo che quanto alla traduzione italiana sopra riportata, è sostanzialmente quella dell'Ananian, ma con poche però a nostro avviso importanti modifiche fatte da noi per rispecchiare più fedelmente il testo originale; questi cambiamenti sono: innanzitutto abbiamo tolto il termine «natura» introdotto tra parentesi quadre dall'Ananian a mo' di esplicazione, subito prima della prima ricorrenza del termine «incorruttibile»; ora, abbiamo fatto ciò sia perché Davide non avrebbe sicuramente adoperato tale termine, e specialmente perché casomai sarebbe più fedele al contesto mettere al posto di «natura» il termine «condizione o forma». Inoltre, ciò che ci sembra più importante notare da un punto di vista dottrinale, è la sostituzione che abbiamo fatto per ben tre volte del verbo usato dall'Ananian «rendendola» con quello di «mostrandola» che è a nostro avviso l'esatto corrispondente del termine armeno «ցուցեալ». Durante la nostra esposizione delle idee di Davide avremo l'occasione di approfondire questa sfumatura teologica.

Ora, seguendo invece la nostra traduzione ed interpretazione<sup>107</sup>, si schiude davanti a noi una prospettiva ben diversa; infatti, ci sembra che il testo stesso ci indirizzi verso una concezione più «manifestativa, epifanica»<sup>108</sup> che non «divinizzatrice». In altri termini, Davide vorrebbe affermare con queste parole che agli uomini *sembrò* che Cristo assunse una condizione umana corruttibile, ma che in realtà non era e non la poteva essere tale. Come prove o almeno indizi che secondo noi avvalorano la nostra tesi, ricordiamo i seguenti: innanzitutto la presenza esplicita del verbo «*ցուցնալ*» (mostrando)<sup>109</sup> nel testo originale, ommesso nella traduzione dell'Ananian e sostituito con «rendendola» messa tra parentesi quadre; l'affermazione secondo cui Davide ritiene che ciò che conta quanto alla condizione assunta dal Verbo nell'incarnazione non è né il suo essere «dall'incorruttibile e né corruttibile», bensì nella *rivelazione* dell'autentico e più profondo essere del Verbo incarnato che è appunto una condizione che è «dalla corruttibile mostrandola incorruttibile»; infine, l'argomento forse più decisivo sarebbe la *posizione* stessa di questo passo chiave che si trova situato proprio in mezzo a due altri ordini di riflessioni non irrilevanti, e cioè mentre da una parte, all'inizio, si sottolinea l'assunzione della carne da una *Vergine* (si ricordi al riguardo tutta la problematica collegata alla concupiscenza, alla trasmissione del peccato di natura, ecc., che abbiamo visto anche in Giuliano), dall'altra invece, cioè verso la fine, vengono successivamente introdotti i concetti di passione, morte e finalmente di peccato. Ora, non ci pare che tutto questo complesso di strutturazione sintattica e semantica fosse solo un gioco stilistico privo di qualsiasi messaggio dottrinale, quanto invece una vera e propria *inclusione*, dove il culmine del messaggio antitetico della fase iniziale e finale della pericope è contenuto proprio nella parte centrale, anche se sotto forma di non facile decifrazione. In termini più espositivi, secondo noi Davide vorrebbe asserire che, dato che le passioni, la morte, nonché la corruzione trovano la loro ultima radice nel peccato, e quest'ultimo presenta degli stretti legami con la concupiscenza con la quale esso, insieme con la sua triplice conseguenza vengono trasmessi agli uomini, e dato che il Verbo si fece carne da

107. Comunque sia, rileviamo che qualora qualcuno adotti la nostra traduzione, non per questo però egli sarebbe tenuto a condividerne automaticamente anche la nostra ipotesi o interpretazione.

108. Con questa espressione non vogliamo affatto tacitare Davide di «docetismo», ma piuttosto di far vedere che essa è molto affine al concetto che abbiamo incontrato in Giuliano, quando questi voleva sottolineare il carattere assolutamente unico e particolare delle passioni di Cristo.

109. A dire il vero, «*ցուցնալ*» sarebbe il participio passato del verbo «*ցուցնիմ*», ma che in questo preciso caso assumerebbe più il significato di presente o meglio di un gerundio semplice (quindi «mostrando»).

una vera Vergine, allora si dovrebbe necessariamente concludere che Egli non solo secondo la sua condizione divina, ma perfino umana, si situerebbe di per sé, anche se in modo velato agli occhi degli uomini, al di sopra di questo stato di corruzione, di peccato, ecc.

Quanto invece al rapporto instauratosi tra le due condizioni di Cristo a partire dall'incarnazione, il nostro autore ne percepisce e ne privilegia soprattutto l'aspetto della loro *contrapposizione dialettica* (o antiteticità), mai però arrivando a confonderle ma neanche a separarle, bensì insistendo al contrario sempre sull'unità delle due istanze nell'unico centro di convergenza che è l'unico ed il medesimo Verbo fattosi carne.

È nel contesto antitetico di cui accennavamo poc'anzi che si situano certe affermazioni di Davide che potrebbero mettere in repentaglio la nostra tesi ed interpretazione «epifanica», la quale tenderebbe piuttosto verso un'accettazione da parte di Davide dell'incorruttibilità del corpo di Cristo già dal primo momento della sua incarnazione. Citiamo a mo' di esempio solo una delle suddette espressioni sconcertanti: «l'immutabile divenne piccolo e non riluttò di prendere come suo corpo la nostra natura fetida di peccati, e si mostrò al di sopra di ogni pericolo»<sup>110</sup>.

Ora, la risposta a questa obiezione, certo non irrilevante, sarà data man mano che procederemo avanti nell'esposizione del pensiero di Davide.

### 1.1. *La valenza storico-salvifica o soteriologica dell'incarnazione.*

Pure Davide, come del resto tutti i Padri della Chiesa, dimostra una sensibilità particolare per la dimensione soteriologica dell'incarnazione; egli sintetizza magistralmente questo aspetto dicendo che «poiché, "mentre sedevamo nelle tenebre e nell'ombra della morte" spuntò dall'alto il Sole della Giustizia, che scacciò via da noi tutt'un tratto la tenebre del fallo e le piaghe dei vizi. E nella sua integrità [o totalità] discese dai cieli [per essere] terrestre, eppure [rimanendo] anche celeste; poiché discese da noi l'incorporeo, e ne uscì dotato di un corpo. Non prese una parte dell'uomo, né abitò in un uomo, bensì congiungendo tutto il corpo e l'anima e la mente umana a sé, li creò con sé e diede loro esistenza»<sup>111</sup>.

Da questo passo emergono i seguenti dati: la redenzione è un atto libero, gratuito, trascendente di Dio a favore degli uomini. Essa però non si presenta affatto come un intervento astratto, atemporale ed isolato, bensì s'inquadra e presuppone un preciso corso della storia che presenta questi elementi: la presenza opprimente e frustrante di uno stato di peccato, e quindi di passioni (tra le quali la più temibile quella della morte) fuori dal controllo dell'uomo; l'incapacità radicale dell'uomo di sollevarsi,

110. Vedi p. 64, I, 161-163 (cfr. p. 65, I, 19).

111. Vedi p. 60, I, 115-121 (cfr. p. 61, I, 14).

con le proprie forze, da questa condizione di miseria; e l'estensione di questa situazione precaria a tutte le dimensioni dell'uomo, dalle corporali fino alle facoltà più spirituali. Conseguentemente, la redenzione doveva innanzitutto inaugurare il cammino inverso della decadenza dell'uomo, ripercorrendo e conferendo un significato redentivo a tutto ciò che fino ad allora era causa di corruzione; solo così infatti l'uomo poteva ritrovare la sua originaria stabilità nella «giustizia» (intesa in senso biblico). Di qui nasceva la considerazione del Salvatore quale *Nuovo Adamo* che veniva a riscattare il vecchio Adamo ed i suoi discendenti dai lacci dell'ingannatore. Inoltre, la redenzione esige l'assoluta trascendenza di Cristo in quanto «l'uomo non era capace di cancellare il decreto delle maledizioni, Egli stesso venne, Colui che scrisse il decreto, e partecipò alle nostre passioni in ogni modo, e le sciolse tutte quante»<sup>112</sup>; ed infine, la salvezza richiedeva l'altrettanta necessaria assunzione da parte di Cristo della totalità dell'essere umano (corpo, anima, mente, ecc.).

1.2. *Maria e il mistero dell'incarnazione.* I misteri mariologici, pur concependosi nella loro stretta connessione con quelli cristologici e quindi soteriologici, sono tuttavia vivamente sentiti ed esplicitamente esposti da Davide; egli mette in evidenza specialmente le seguenti verità:

a) *La perpetua verginità di Maria.* La fase che fa più ammirare Davide, e che interessa a noi per la nostra tematica particolare, è proprio la verginità di Maria nel parto, la cui miracolosità e portata teologica vengono direttamente rapportate a quelle dell'unione del Verbo con la condizione umana in un'unica natura. Data quindi l'importanza di questo tema riportiamo l'intero brano del nostro autore che afferma: «poiché nasce bambino dalla Vergine, ed il sigillo della verginità rimane infrangibile. Ciò è al di sopra del corpo, e segno mirabile e divino. Per ciò, questa Deipara viene detta Vergine. Similmente anche l'unirsi del Verbo con il corporeo ed il suo costituirsi in una natura, [cioè quale] il nuovo Adamo, è superiore alla mente [umana] ed ineffabile; possibile solo a Colui che [lo] vuole, ed al quale è possibile tutto ciò che è impossibile. Ma se tu dubiti dell'unione delle nature incompatibili, dovresti dubitare anche della concezione verginale, della verginità dopo il parto e del fatto che pur essendo vergine allattava al tempo stesso il Figlio»<sup>113</sup>.

112. Vedi p. 62, I, 158-160 (cfr. p. 65, I, 19). Qui, la numerazione del paragrafo della traduzione italiana differisce da quella del testo armeno, il quale conserva questo passo nel § 18.

113. Vedi p. 62, I, 143-151 (p. 63, I, 17-18). Purtroppo anche qui abbiamo modificato sensibilmente la traduzione dell'Ananian, specialmente invertendo il senso del passo ove egli traduceva «perciò la Vergine pure si chiama Deipara», in quanto sia il contesto che la costruzione grammaticale del testo originale esigevano tale modifica. Noi siamo forte-

b) *La maternità divina di Maria*. Questo punto è molto caro al nostro autore che non perde mai l'occasione di chiamare «Աստուածածին» (Astvacacin) (Theotokos) la Vergine-Madre ogniqualvolta che parla di Lei<sup>114</sup>.

c) *Il ruolo mediatore di Maria nell'economia salvifica*. Questa funzione di Maria consistette principalmente, secondo Davide, nel rendere consostanziale a noi il Verbo di Dio. Infatti, come accennavamo nella nota 114 circa la parte finale degli anatematismi, Davide ritiene che il corpo di Cristo non fu né portato dal cielo, né una semplice apparenza, né di una natura diversa dalla nostra (che è creata e mortale), né il Verbo abitò in un uomo ma neanche fu tramutato in corpo, bensì assunse l'umanità per intero e nacque realmente dalla Vergine, che viene perciò propriamente e veramente chiamata «Theotokos»<sup>115</sup>.

1.3. *I risvolti trinitari dell'incarnazione*. Due sono gli errori principali in questo campo dai quali Davide ci mette in guardia: la considerazione del corpo di Cristo come un'aggiunta nella SS. Trinità<sup>116</sup>, e il ritenere che l'economia salvifica attuata dal Figlio abbia un influsso anche sull'arricchimento o diminuzione della sua gloria all'interno della Trinità<sup>117</sup>.

2. *I misteri della vita di Cristo*. A questo proposito l'assioma principale di Davide è il seguente: il vero volto di Cristo, il senso più profondo della sua presenza corporale in mezzo agli uomini, delle sue azioni, ecc., è da ricercarsi unicamente nel suo essere l'*Emmanuele*<sup>118</sup>. Quindi, tutti i «misteri» di Cristo manifestano un chiaro orientamento soteriologico, seguendo un preciso piano prestabilito da Dio e predetto dai profeti nella Scrittura<sup>119</sup>.

mente sicuri della nostra traduzione di questo passo, eccetto il caso che si dovesse preferire la lezione di qualche manoscritto (come il Berlinense) che omette l'aggettivo dimostrativo «սյս» (questa) che segue subito la «Deipara»; in tal caso, pure noi invertiremmo il senso della frase optando per la traduzione dell'Ananian (rileviamo però che questo studioso allude a tale omissione nell'apparato critico, mostrando quindi di preferire come lezione migliore quella che conserva l'aggettivo dimostrativo nel testo). Inoltre, pure in questo caso si registra una divergenza tra la numerazione del testo armeno, che contiene tutto questo passo nel § 17, e la traduzione italiana dell'Ananian che ne divide nei §§ 17 e 18.

114. Cfr. oltre al passo citato sopra, anche tutta la parte finale degli anatematismi concernenti i dogmi cristologico-mariologici alle pp. 70, 72, I, 240-265 (pp. 71, 73, I, 25).

115. Cfr. p. 70, I, 242-248 (p. 71, I, 25).

116. Vedi p. 70, I, 239-240 (p. 71, I, 25).

117. *Idem*, 240-241 (*idem*).

118. Vedi specialmente le pp. 60, 62, I, 122-143 (pp. 61, 63, I, 15-17).

119. *Idem*.

Nell'elencare e considerare i vari misteri, Davide predilige per il procedimento antitetico; citiamone solo qualcheduno a mo' di esempio: «Il santo dei santi viene portato al tempio come se avesse bisogno di purificazione»<sup>120</sup>, e ancora più importante per le nostre successive riflessioni, il passo dove afferma che «viene tentato con la fame, Colui che è al di sopra delle tentazioni, e non sgrida [o rimprovera] il tentatore prima del tempo convenuto»<sup>121</sup>. Ora, specialmente nel caso dell'ultimo esempio, bisognerà accertare se si tratti solo delle antitesi degli aspetti umani da una parte e di quelli divini dall'altra, o se invece entrambi gli stati (cioè dell'aver bisogno di cibarsi ed il non necessitarsi di esso) possano essere riferiti anche<sup>122</sup> alla sola condizione dell'umanità di Cristo, la quale gode secondo Davide di una *unicità* assoluta.

Quindi, a questo punto si rende oltremodo opportuna la presentazione del pensiero di Davide circa le passioni di Cristo.

2.1. *Le passioni di Cristo*. Finalmente arriviamo ad un punto che ci introduce direttamente nel nostro tema specifico; fortunatamente Davide ci fornisce un lungo passo che è quasi decisivo per la comprensione della sua concezione dell'incorruttibilità di Cristo, e di cui ne riportiamo la parte principale offrendo una nostra traduzione. Egli infatti, osserva che «tutto ciò [Davide allude qui alle passioni di Cristo, quali il suo cibarsi ed il suo offrire del cibo, la morte e la risurrezione, ecc.] patì in sé veramente secondo natura, beneficiandoci con entrambi [probabilmente qui si riferisce ai due tipi di passione del Signore: quelle negative, ad esempio la fame, la sofferenza, ecc., e quelle invece caratterizzate dalla gloria quali ad esempio il suo procurare del cibo, la risurrezione, ecc.] volontariamente e non per violenza; poiché mai poteva essere forzato l'incorporeo che, già dal momento dell'unione col Verbo, fu costituito superiore al peccato e alla corruzione, alle passioni [o vizi] e alla morte. Poiché se fosse catturato dalla violenza, [allora] non avrebbe potuto liberare coloro che erano legati insieme nel medesimo carcere; ma Lui accettò tutto liberamente, poiché il sempre vivo si uguagliò [partecipò] alla nostra morte in verità e non in apparenza; e venne rinchiuso nella roccia Colui che conteneva gli ele-

120. Vedi p. 64, I, 167-168 (p. 65, I, 19).

121. *Idem*, 172-174 (cfr. *idem*).

122. È da sottolineare questa congiunzione, in quanto il contesto del passo in questione indicherebbe come senso primario di queste antitesi quello della contrapposizione tra le istanze divine e umane del Cristo; però ci sentiamo autorizzati di proporre una pista di interpretazione anche solo a livello umano, sia tenendo conto del pensiero generale di Davide circa l'incorruttibilità corporale di Cristo, sia specialmente considerando le affermazioni che egli ci presenta nei paragrafi immediatamente successivi circa le passioni di Cristo.

menti, [e] Colui che era impedito nella tomba, non si spogliava [però] dalla sede paterna, bensì con la sua anima splendeva agli [abitanti] dell'inferno, dicendo ai carcerati: "uscite", e a quelli che erano nelle tenebre: "manifestatevi". E, risorgendo dalla tomba immutabilmente ed inaltero, entrò a porte chiuse dai compagni di Tommaso, manifestando così che Colui che, nella sua nascita, non aveva rotto il sigillo della verginità, neanche qui nel suo entrare [dalle porte] non aveva bisogno di chiavistello.

E quando [permise] a Tommaso di palparlo e di toccare le ferite dei chiodi, non altro intendeva donare a lui se non mostrare con certezza che era giusto credere che Egli era risorto e divenuto palpabile con lo stesso denso corpo, con il quale era stato inchiodato sulla croce ed aveva riportato le ferite, e [quindi] non era mutato né alterato [il suo corpo] ma neanche dominato dalla morte per la violenza delle ferite. Similmente, volendo palesamente mostrare che Egli non aveva bisogno di cibo prima della risurrezione, per questo motivo Egli mangiò [gustò] di nuovo anche dopo la risurrezione, chiudendo così la bocca di tutti i bestemmiatori.

[Egli] ascese nei cieli, non come un inferiore, e sedette sulla sede paterna, non come un estraneo, ma come lo stesso Verbo Dio che discese dal cielo e s'incarnò»<sup>123</sup>.

Da questo lungo ma importante brano crediamo che si possano tirare le seguenti conclusioni a riguardo delle varie passioni di Cristo:

a) Esse manifestano un chiaro *scopo soteriologico* (cfr. l'espressione «beneficiandoci con entrambi»).

b) Esse però, ed è questo il punto che ci interessa più di ogni altro, sono state assunte e sperimentate dal Verbo incarnato *veramente* (e quindi non in apparenza), *secondo la natura*, però *liberamente e volontariamente* in quanto non potevano mai essere *imposte* per una forza esterna e costringente, poiché Cristo già dal primo momento dell'unione era costituito come superiore al peccato e quindi anche alle sue conseguenze, quali ad esempio le passioni, la corruzione, ed infine la morte.

c) Il carattere di non violenza o di non costrizione delle passioni assunte da Cristo non è motivato solo dalla peculiarità della persona che le assume, come abbiamo appena visto, ma anche dall'esigenza intrinseca della *redenzione* che necessariamente postulerebbe la libertà del

123. Vedi pp. 66, 68, I, 184-210 (cfr. pp. 67, 69, I, 21-23). Rileviamo indispensabile ricordare almeno due tra le varie modifiche che abbiamo apportato alla traduzione dell'Ananian; esse sono: a) la sostituzione della parte iniziale della citazione «dandoci beneficio con ciascuno di essi» con la nostra «beneficiandoci con entrambi» che più corrisponde all'originale duale (e non un plurale generico) del testo armeno; e, b) il cambio della parola «necessità, necessariamente, ecc.» con quelle di «violenza, forzato, ecc.» che rispecchiano più esattamente gli equivalenti del testo armeno.

Redentore dalla violenza, dalla quale Egli veniva per riscattare il genere umano.

d) Gli aspetti *antitetici* del Verbo incarnato permasero sempre e in tutte le passioni assunte da Lui, perfino nella morte (dove per esempio pur morendo veramente, Egli rimane il Vivente per eccellenza).

e) La risurrezione non ha affatto comportato un'alterazione o discontinuità con la realtà corporale precedente di Cristo, anzi al contrario ne ha perfino chiarito il senso più profondo; così per esempio Davide ritiene che il mangiare di Cristo dopo la risurrezione non faceva che chiarire il senso del suo mangiare prima della risurrezione, quando cioè anche allora Egli non aveva bisogno, in verità, di mangiare.

2.2. *L'unità di Cristo nelle sue azioni e passioni.* Abbiamo ritenuto utile inserire queste riflessioni aggiuntive proprio per meglio comprendere il pensiero di Davide esposto nel punto e). Infatti il nostro autore, proprio nella parte finale degli anatematismi asserisce che non bisogna in alcun modo dividere in due Figli l'unico Figlio, e quindi neanche spartire le sue operazioni ed attribuirle separatamente a ciascuna delle due nature, di modo che il corpo patisca la propria debolezza, mentre alla divinità toccasse di operare i propri miracoli<sup>124</sup>.

Inoltre, dopo aver precisato che ciò non dovrebbe neanche indurci a pensare come se nell'unione le nature venissero distrutte o confuse<sup>125</sup>, Davide ritorna sull'argomento del corpo di Cristo dicendo che esso non dev'essere in alcun modo concepito come se fosse, fino alla risurrezione, soggetto ai pericoli, alla corruzione e alla morte, e che con la risurrezione il Figlio venisse tramutato in un'altra natura da quella nata dalla Vergine, come se ciò avesse comportato in Lui un processo di perfezionamento dall'imperfetto al perfetto, dalla corruzione alla incorruzione, da una natura densa a quella più fine, compromettendo in tal modo l'identità e la continuità del corpo di Cristo postrisurrezionale con quello preso da Maria al momento dell'unione<sup>126</sup>.

Infine Davide, prendendosela con una nuova eresia sorta probabilmente di recente in Armenia, rigetta categoricamente che si possa ammettere che il corpo di Cristo debba essere attualmente separato dalla sua divinità, oppure che sia indegno a partecipare alla sede paterna e che perciò in quanto Dio Egli goda della propria gloria, mentre l'uomo (il corpo e le altre dimensioni umane di Cristo) si trovi tuttora sotto la necessità del servizio<sup>127</sup>.

124. Cfr. p. 70, I, 248-252 (p. 71, I, 25).

125. Vedi p. 70, I, 252-253 (p. 71, I, 25).

126. Cfr. pp. 70, 72, I, 253-260 (pp. 71, 73, I, 25).

127. Cfr. p. 72, I, 260-265 (p. 73, I, 25).

Da questi riferimenti si vede molto chiaramente la profonda preoccupazione di Davide di salvare ad ogni costo certi capisaldi della fede cristologico-mariologica; innanzitutto il carattere di *definitività* che si è inaugurato con l'evento dell'incarnazione: l'umanità assunta una volta per tutte dal Verbo non può più essere né confusa, né separata, né distrutta e quindi neanche alterata per alcun motivo, proprio perché questa mirabile unione non fu un avvenimento transitorio ed accessorio. Pertanto, la sorte di Maria sarà sempre strettamente collegata a quella di suo Figlio, poiché pure Lei non fu la Deipara solo per un determinato momento della storia bensì per sempre. Di conseguenza, la risurrezione più che introdurre un mutamento o alterazione nella esistenza, anche corporea, di Cristo, al contrario essa getta una luce e dà la chiave giusta per comprendere proprio la fase preresurrezionale dell'esistenza del Salvatore, divenendo così un autentico momento «epifanico».

3. *La divinizzazione*. Non poteva certo mancare qui questo tema così caro alla tradizione teologica orientale e patristica; infatti, anche Davide ne accenna ed esprime al riguardo tre concetti chiave: Dio si è fatto uomo proprio per redimerlo, e cioè affinché l'uomo stesso potesse divenire dio, o come dice Davide affinché noi potessimo «abitare in Dio, formando una cosa [composta]»<sup>128</sup>. Però, il nostro autore è pienamente cosciente che questo processo di divinizzazione non potrebbe mai significare una confusione indiscreta delle due parti, specialmente non potrebbe implicare un cambiamento in Dio in quanto «non che il Verbo si muti nella densità corporea, perché Dio non è soggetto a cambiamento»<sup>129</sup>. Quindi l'incarnazione come un processo di divinizzazione non è concepibile se non come una inabitazione arricchente, costante e sublimante di Dio nella realtà creata da Lui stesso; infatti, Davide osserva che il Verbo «prese il corpo e lo arricchì con l'abitazione del Sublime»<sup>130</sup>, e un po' prima «né distrusse la densità del corpo, poiché non sarebbe opportuno prendere ciò che poi dovesse distruggere»<sup>131</sup>.

#### *Riepilogo.*

Per non perdere di vista l'obiettivo primario delle nostre analisi, e cioè la problematica dell'incorruttibilità in Davide, conviene presentare sinteticamente i risultati emersi fin qui.

128. Vedi p. 62, I, 136-137 (p. 63, I, 16).

129. *Idem*, 137-138 (*idem*).

130. *Idem*, 142-143 (*idem*, 17).

131. *Idem*, 139-141 (*idem*, 16).

a) Pure per il nostro autore, come anche per Giuliano, l'*ἀφθαρσία* del corpo di Cristo prima della risurrezione è da attribuirsi più che alla divinizzazione dell'umanità da parte del Verbo, piuttosto alla sua esenzione dalla concupiscenza e specialmente dal peccato, e quindi anche dalle passioni disordinate e dalla morte (pertanto, in ultima analisi il centro di gravitazione è più il concetto di «peccato di natura» che non quello di «attività divinizzatrice» del Verbo).

b) Solo inserito in questo contesto ci si riesce a rendersi conto perché mai Davide insista e dia una importanza così decisiva alla nascita di Cristo da una Vergine e in modo verginale, quindi di qui l'importanza di tutti gli aspetti mariologici della nostra problematica.

c) Pertanto, Cristo risulta essere perfettamente consostanziale a noi quanto alla sua dimensione umana proprio perché partecipa alla nostra natura, e precisamente a quella postoriginale, anche se non riporta in sé né il peccato di tale natura né tanto meno le sue conseguenze intrinseche (come ad esempio la morte, le sofferenze, ecc., intese però non come i fatti stessi, bensì come castighi del peccato e quindi segnati dal carattere di ineluttabilità e di violenza nel modo di sperimentarle).

d) La congiunzione di questi primi dati ci porta a concepire in modo «epifanico» le varie passioni di Cristo, cioè di riuscire a leggere sotto la superficie delle passioni di un comune mortale il modo *unico* con cui il Verbo incarnato, assolutamente esente dal peccato, le sopportava per noi, conferendoli un infinito significato salvifico.

e) L'incorruttibilità del corpo di Cristo si presenterà come una realtà non bizzarra nella misura in cui verrà ricollegata al piano generale dell'economia salvifica, dove il Verbo di Dio pur incarnandosi in una umanità corrotta, ma viene proprio a riportarla alla sua condizione originaria, divenendo in questo modo il nuovo e definitivo Adamo.

f) Questo ruolo di Cristo, quale nuovo Adamo, viene esercitato da Lui fin dal primo momento della sua unione con la natura umana; quindi Egli, fu già dal primo istante incorruttibile, dandone la prova nella verginità di Maria nel parto, e conservando questa sua medesima caratteristica anche dopo la risurrezione (cfr. il caso dell'entrata dalle porte chiuse), manifestando in questo modo l'identità assoluta e numerica del corpo di Cristo prima e dopo la risurrezione (certamente anche per Davide ci sarebbe una differenza tra le due fasi dell'esistenza di Cristo, ma questa consisterebbe piuttosto nel carattere velato /prima della risurrezione/ o manifesto /dopo la risurrezione/ della sua identica realtà esistenziale, e mai per esempio nel ritenere che il corpo di Cristo dopo la risurrezione fosse diverso, o di una materia o qualità diverse da quelle prese dalla Vergine Maria).

g) Quindi in sintesi, Davide ritiene che le passioni di Cristo furono *vere, reali* (come Giuliano e Severo le ammettevano), *secondo la natura* (e qui differisce sia da Giuliano che era restio ad affermare ciò, che da Severo, in quanto quest'ultimo pur ammettendo ciò, nondimeno conferiva un carattere di necessità a tale naturalità), però anche *liberamente e volontariamente* assunte (in perfetto accordo con Giuliano ma con parziale convergenza con Severo, il quale riteneva che la libertà consisteva piuttosto nell'accettazione della natura umana, alla quale seguivano poi necessariamente le caratteristiche tipicamente umane, le quali esulavano perciò dal raggio della libera scelta /si capisce eccetto il peccato/), e finalmente mai segnate dalla *costrizione* (termine ancora più rafforzativo che la «necessità» di Giuliano), altrimenti il riscatto stesso degli uomini da tale oppressione sarebbe stato impossibile.

**b) La lettera di Davide scritta «dietro l'ordine di Anastasio catholicos degli Armeni»**

Siccome ci siamo già abbondantemente soffermati, nella sezione precedente, anche sui diversi aspetti della teologia di Davide che in un modo o nell'altro potevano aver influito sulla sua concezione dell'incorruttibilità (quali ad esempio la mariologia, l'incarnazione, ecc.), allora a questo punto non intendiamo far altro se non passare subito in rassegna delle sue idee principali circa l'incorruttibilità contenute in questa lettera rivolta al catholicos Anastasio.

Notiamo però che a differenza del primo scritto, sia in questa che nella lettera successiva, le asserzioni circa il nostro tema specifico si faranno sempre più rare, e quindi anche noi ci accontenteremo di riportare ciò che troveremo.

In primo luogo, Davide ribadisce che con l'incarnazione il Verbo di Dio si è fatto perfettamente consostanziale a noi uomini, assumendo (dalla Vergine) e unendo a sé tutto ciò che è veramente umano (anima, mente, ecc.)<sup>132</sup>. Però questa incarnazione del Figlio non ha in alcun modo comportato un cambiamento (sia in senso di aggiunta che di diminuzione) all'interno della SS. Trinità, bensì sublimò la nostra essenza, la quale si imparentò così alla Sua<sup>133</sup>.

Davide, propone a questo punto un'affermazione molto esplicita ma non ulteriormente sviluppata circa la questione dell'incorruttibilità, dicendo che «raffreno colui che m'insegna che il corpo [di Cristo] sia corrotto, perché ha unito le cose contrarie»<sup>134</sup>.

132. Cfr. p. 76, II, 26-27, 35-36 (p. 77, II, 3-4).

133. Cfr. p. 78, II, 40-43 (p. 79, II, 4).

134. Vedi *idem*, 43-44 (*idem*). L'ultima espressione («uni le cose contrarie») che è abba-

Inoltre, il nostro autore dà molto peso ed importanza al fatto che nell'incarnazione la concezione fu opera di Dio, mentre la nascita e reale e verginale<sup>135</sup>.

Quanto invece riguarda le passioni di Cristo, Davide afferma che esse erano assolutamente reali, ma che non avevano alcuna presa su di Lui poiché erano fundamentalmente finalizzate al nostro beneficio, di modo che Cristo sperimentandole ci rese possibile e ci offrì il loro contrario: ad esempio Egli «assetato chiese da bere, per donare la sorgente che rende immortale»<sup>136</sup>, e così via. Il carattere antitetico della descrizione delle passioni di Cristo raggiunge il suo culmine in quelle pasquali; infatti, in quest'ultimo contesto Davide afferma per esempio che Cristo «si rattristò fino alla morte, colui che allontana la tristezza, non per la sua morte volontaria, ma per la perdizione della nazione assassina»<sup>137</sup>, o che «pregò affinché si allontanasse il calice colui che si affrettava a berlo spontaneamente»<sup>138</sup>, ancora che «l'impassibile patisce, la vita viene uccisa [...], l'immortale gusta la morte»<sup>139</sup>.

È chiaro quindi che per Davide Cristo «viaggiò, in ordine, attraverso tutte queste passioni della nostra vita»<sup>140</sup>; però tutto ciò Gli fu possibile solo in quanto «divenne uomo perfetto»<sup>141</sup>, anche se ciò non ha affatto comportato che Egli patisse tutte queste cose da «semplice uomo, bensì come il Verbo fattosi carne»<sup>142</sup>, e in più, avendo come unico scopo quello di «compiere le predizioni dei suoi servi»<sup>143</sup>, e cioè che «l'Unigenito venisse consegnato al mondo»<sup>144</sup> (si capisce, per la salvezza ed il riscatto di quest'ultimo). Quindi, è proprio in questo contesto di «salvezza» e di «ri-circolazione» (temi particolarmente cari alla tradizione patristica, specie di stampo ireneano) che s'inquadra il tema della risurrezione, a proposito della quale Davide osserva che «risuscita il terzo giorno il vivente dai secoli, dissolvendo la morte, affinché io possa disprezzarla»<sup>145</sup>.

stanza misteriosa e che nel contesto originale è al singolare (perciò sarebbe piuttosto «poiché uni il contrario»), probabilmente si riferisce all'unione avvenuta tra la dimensione umana e quella divina nel Verbo incarnato al momento dell'incarnazione.

135. Cfr. *Idem*, 44-47 (*idem*).

136. Vedi *idem*, 61 (*idem*, 5).

137. Vedi p. 80, II, 85-86 (p. 81, II, 6).

138. Vedi *idem*, 88-89 (cfr. *idem*).

139. Vedi p. 82, II, 105-106 (p. 83, II, 7).

140. Vedi *idem*, 101 (cfr. *idem*).

141. Vedi *idem*, 102 (cfr. *idem*).

142. Vedi *idem*, 103-104 (cfr. *idem*).

143. Vedi *idem*, 102-103 (cfr. *idem*).

144. Vedi *idem*, 104 (cfr. *idem*).

145. Vedi pp. 82, 84, II, 115-116 (cfr. p. 83, II, 8).

Infine, in sintonia con tutte queste considerazioni, Davide conclude che sia nello stato attuale del Salvatore che quando verrà con la gloria di suo Padre, Egli conserverà per sempre il suo *corpo*, che non è affatto una realtà a Lui estranea (o peggio ancora indegna) bensì congiunta a Lui in modo definitivo, anche se non per ciò alterante la sua natura divina o la SS. Trinità<sup>146</sup>.

**c) La lettera di Davide scritta «dietro la domanda del patrizio Ashot»**

In quest'ultimo scritto di Davide che prendiamo in considerazione, le allusioni alla problematica dell'incorruttibilità (o meglio i presupposti teologici di tale problematica) diventano ancora più rare del precedente; cercheremo quindi di essere molto più brevi nell'espone i punti che presentano qualche interesse per la nostra ricerca.

Innanzitutto Davide riconosce qui che le due nature erano, prima dell'unione, estranee l'una all'altra e distinte tra di loro con tutte le distinzioni che separano Dio Creatore dalla creatura terrena<sup>147</sup>; però egli nota che esse «si unirono totalmente, con l'incarnazione del Verbo Dio»<sup>148</sup>, in quanto il Verbo che non era per niente una parte della divinità bensì Dio perfetto, con l'incarnazione, Egli medesimo divenne anche uomo perfetto e, in conseguenza, non un miscuglio dei due che non sia perfettamente né l'una né l'altra<sup>149</sup>. Quindi Davide afferma che dopo l'unione non è più possibile parlare di due nature, come se «l'una semplicemente Dio, estranea alle parti del corpo, invisibile ed intangibile, forte e cosciente, avente tutto ciò che il Padre possiede, al di sopra delle passioni [o necessità], della corruzione e della morte; mentre l'altra natura, uomo mortale, ignorante, debole, soggetto a tutte le passioni [o necessità] e alla corruzione, e che dopo trenta e più anni abbia mutato ancora di più la sua natura»<sup>150</sup>.

Purtroppo il nostro autore, nel riportare la contrapposizione appena menzionata tra le due nature, non approfondisce di più se l'umanità di Cristo abbia comportato anche la sua corruttibilità o no.

Pure in questa lettera Davide si vede preoccupato a sottolineare che l'incarnazione non ha affatto segnato la SS. Trinità con un cambiamento, come se così essa fosse divenuta una «quaternità»<sup>151</sup>.

Quanto invece concerne la corporeità di Cristo, Davide la ritiene collegata in ultima istanza ad Adamo (e quindi inserita realmente nella

146. Vedi p. 84, II, 120-122 (p. 85, II, 8).

147. Cfr. p. 98, III, 83-85 (p. 99, III, 8).

148. Vedi *idem*, 85-86 (*idem*).

149. Cfr. p. 96, III, 67-75 (p. 97, III, 7).

150. Vedi p. 92, III, 32-38 (cfr. p. 93, III, 4).

151. Cfr. p. 90, III, 21-22 (p. 91, III, 3).

genealogia umana) in quanto derivanteGli dalla Vergine Maria, la quale era figlia di Davide, di Abramo e quindi di Adamo<sup>152</sup>. Ora, siccome colui che nasceva in questo modo non era un uomo qualunque bensì proprio Colui che veniva a soccorrere il seme decaduto di Adamo, allora è chiaro che per Davide è insopportabile sentir chiamare la «Theotokos» con l'appellativo di «Anthropotokos»<sup>153</sup>.

## CAPITOLO V

### CONCLUSIONE

Dopo aver considerato le riflessioni di tre esponenti del «monofisismo» (Severo, Giuliano e Davide) attinenti più o meno direttamente al tema dell'incorruttibilità del corpo di Cristo prima della risurrezione, abbiamo ritenuto opportuno proporre a mo' di conclusione una tavola sinottica delle principali asserzioni dei tre autori circa il nostro tema, proprio per non ripetere ciò che avevamo detto in precedenza e per non perdere di vista l'unità tematica.

### SEVERO

1. Con l'incarnazione, il medesimo Verbo eterno di Dio (consostanziale al Padre, ecc.) assunse veramente, e non in apparenza, tutto ciò che era umano all'infuori del peccato, e quindi divenne anche consostanziale a noi, pur non perdendo ciò che era prima<sup>154</sup>.
2. Lo scopo dell'incarnazione era quello di redimere l'uomo ripristinando l'immagine originale voluta da Dio, e quindi divenendo Egli stesso il nuovo Adamo al posto del vecchio<sup>155</sup>.
3. Il modo concreto per realizzare questo piano salvifico è quello espresso dal principio patristico tradizionale, e cioè «ciò che non è assunto non è redento»; perciò Cristo dovette caricarsi dell'intera natura deca-

152. Cfr. pp. 88, 90, III, 10-14 (pp. 89, 91, III, 2).

153. Cfr. p. 98, III, 89 (p. 99, III, 8).

154. Vedi HESPEL, R., *op. cit.*, I, *Critique du Tome*, pp. 30, 55, 58, 18.

155. *Idem*, pp. 27, 49, 50, 59.

duta dell'uomo (cioè nel suo stato postoriginale) per poterla portare alla salvezza e alla trasformazione divinizzatrice<sup>156</sup>.

4. Malgrado l'assoluta unitarietà (il carattere teandrico) dell'esistenza e dell'operato del Redentore, nondimeno si possono percepire in Lui due tipi di ποιότης φυσική, uniti sì, ma non per questo confusi<sup>157</sup>.

5. Non è concepibile che la colpeabilità di un uomo gli si possa essere imputata dal semplice fatto della generazione con la quale egli viene a partecipare alla natura umana, prescindendo così dal suo libero arbitrio; pertanto non è accettabile il concetto di «peccato di natura»<sup>158</sup>.

6. Le passioni, morte, corruzione, di per sé sono realtà non solo non contraddicenti la natura umana, ma addirittura insite in essa e perciò «condizioni naturali» per ogni uomo; ciò che invece non è «naturale» è proprio il peccato (per questo esso è assente in Cristo), che è messo in atto dal libero arbitrio dell'uomo<sup>159</sup>.

7. Si danno nell'esistenza e nell'operato del Verbo incarnato delle fasi realmente distinte tra di loro e che manifestano un progresso in senso ottimale; così ad esempio mentre la sua condizione umana pre-resurrezionale è caratterizzata dalla passibilità, mortalità, ecc. (come del resto nel caso di tutti gli uomini, indipendentemente dal fatto che siano peccatori o no), invece quella postresurrezionale è marcata dalla impassibilità, ecc., che inaugura così la fase della trasformazione ottimale della realtà, anche corporale, di Cristo<sup>160</sup>.

## GIULIANO

1. Con l'incarnazione, il medesimo Verbo eterno di Dio (consostanziale al Padre, ecc.) assunse veramente, e non in apparenza, tutto ciò che era umano all'infuori del peccato e di ciò che è strettamente congiunto ad esso (corruzione, morte, ecc.), e quindi divenne anche consostanziale a noi, pur non perdendo ciò che era prima<sup>161</sup>.

156. *Idem*, pp. 27-28, 48, 53, 59.

157. Cfr. LEBON, J., *op. cit.*, *Severi Epistula Tertia ad Sergium*, pp. 121-122.

158. Cfr. HESPEL, R., *op. cit.*, I, *Critique du Tome*, p. 34.

159. *Idem*, pp. 21-22, 31, 41, 66, 67.

160. *Idem*, pp. 30, 31, 32, 36, 37, 48, 64.

161. *Idem*, *op. cit.*, I, *Propositions hérétiques*, p. 215; DRAGUET, R., *Frag.* 66, 110, 117, 143.

2. Lo scopo dell'incarnazione era quello di redimere l'uomo ripristinando l'immagine originale voluta da Dio, e quindi divenendo Egli stesso il nuovo Adamo al posto del vecchio<sup>162</sup>.

3. Il modo concreto per realizzare questo piano salvifico è quello espresso dal principio patristico tradizionale, e cioè «ciò che non è assunto non è redento»; perciò Cristo assunse dalla nostra carne postoriginale, corrotta, anche se non in modo corrotto, ed in conseguenza non corrotta; del resto, per salvarci dal peccato non divenne Egli stesso peccatore, anzi era richiesto che proprio il nostro Salvatore fosse esente dal peccato e quindi anche dalle sue conseguenze logiche (quali ad esempio la morte, la corruzione, ecc.) per poter conferire queste prerogative anche a noi<sup>163</sup>.

4. Malgrado l'assoluta unitarietà (il carattere teandrico) dell'esistenza e dell'operato del Redentore, nondimeno si possono percepire in Lui due tipi di ποιότης φυσική, uniti sì, ma non per questo confusi, pur tenendo presente che certe qualità (l'incorruzione, ecc.) Cristo le aveva anche grazie alla sola condizione umana (che era unica), anche se ciò non era affatto percepito dagli uomini<sup>164</sup>.

5. Il «peccato di natura» una volta messo in atto dalla disobbedienza di Adamo, viene propagato insieme con i suoi tre effetti inseparabili (il peccato stesso, i movimenti di concupiscenza e la sottomissione alla tirannia delle sofferenze e della morte) a tutti i discendenti del progenitore, poiché tutti nascono ormai segnati dall'influsso della concupiscenza del rapporto carnale<sup>165</sup>.

6. Si deduce quindi che le passioni, la morte, ecc., specialmente nel loro modo concreto di essere presenti nell'uomo (e cioè in modo opprimente, privo di libertà, ecc.) sono da considerarsi piuttosto come il castigo del peccato, e pertanto delle realtà estrinseche a lui e per niente «naturali»<sup>166</sup>.

7. Si danno nell'esistenza e nell'operato del Verbo incarnato delle fasi realmente distinte tra di loro; però, tali differenze non comportano alcun cambiamento radicale (specialmente in senso ottimale) tra la condizione pre e postresurrezionale di Cristo<sup>166</sup>. Infatti Costui, che dopo la risurrezione era impassibile *corporalmente*, lo era tale anche dal primo momento

162. Cfr. DRAGUET, R., Frag. 3, 105, 63, 74, 93.

163. *Idem*, 27, 126, 18, 130, 69.

164. *Idem*, 130, 69, 34, 54.

165. *Idem*, 74, 37, 108.

166. *Idem*, 74, 116, 132, 136.

167. Vedi HESPEL, R., *op. cit.*, I, *Critique du Tome*, p. 38.

della sua concezione *verginale* (quindi esente dal peccato di natura, ecc.), con la sola differenza che mentre prima di risorgere, Egli per la nostra salvezza, *volontariamente* e mai sotto il peso della «necessità» (neanche «naturale», in quanto la corruzione, le passioni, ecc., non erano «naturali»), si era caricato di queste debolezze (pur non soccombeno ad esse) per riscattare il vecchio Adamo e la sua progenie decaduta, con la risurrezione Egli, avendo compiuto questo progetto salvifico del Padre, non era più necessario che continuasse a sperimentare tali «passioni»<sup>168</sup>.

### DAVIDE

1. Con l'incarnazione, il medesimo Verbo eterno di Dio (consostanziale al Padre, ecc.) assunse veramente, e non in apparenza, tutto ciò che era umano all'infuori del peccato e di ciò che è strettamente congiunto ad esso (corruzione, morte, ecc.), e quindi divenne anche consostanziale a noi, pur non perdendo ciò che era prima<sup>169</sup>.

2. Lo scopo dell'incarnazione era quello di redimere l'uomo ripristinando l'immagine originale voluta da Dio, e quindi divenendo Egli stesso il nuovo Adamo al posto del vecchio<sup>170</sup>.

3. Il modo concreto per realizzare questo piano salvifico è quello espresso dal principio patristico tradizionale, e cioè «ciò che non è assunto non è redento»; perciò Cristo assunse dalla nostra carne post-originale, corrotta, anche se non in modo corrotto ed in conseguenza non corrotta<sup>170</sup>; del resto, per salvarci dal peccato non divenne Egli stesso peccatore, anzi era richiesto che proprio il nostro Salvatore fosse esente dal peccato e quindi anche dalle sue conseguenze logiche (quali ad esempio la morte, la corruzione, ecc.) per poter conferire queste prerogative anche a noi<sup>171</sup>.

4. Malgrado l'assoluta unitarietà (il carattere teandrico) dell'esistenza e dell'operato del Redentore, nondimeno si possono percepire in Lui due tipi di *ποιότης φυσική*, uniti sì, ma non per questo confusi, pur

168. Cfr. DRAGUET, R., Frag. 130, 69, 34, 54, 132.

169. Vedi ANANIAN, P., *Tre scritti di Davide il Filosofo e un discorso inedito di Teodoro Dacon* (testo armeno e traduzione italiana), S. Lazzaro, Venezia 1985, p. 62, I, 134-141 (p. 63, I, 16); 70, I, 240-248 (71, I, 25).

170. *Idem*, p. 62, I, 156-160 (p. 65, I, 19).

171. *Idem*, p. 60, I, 110-114 (p. 61, I, 10).

172. *Idem*, p. 66, I, 188-190 (p. 67, I, 21).

tenendo presente che certe qualità (l'incorrusione, ecc.) Cristo le aveva anche grazie alla sola condizione umana (che era unica), anche se ciò non era affatto percepito dagli uomini<sup>173</sup>. Di qui, l'importanza imprescindibile dei dogmi mariologici (specialmente del concepimento e della nascita verginali)<sup>174</sup>.

5. Il «peccato di natura» una volta messo in atto dalla disobbedienza di Adamo, viene propagato insieme con i suoi tre effetti inseparabili (il peccato stesso, i movimenti di concupiscenza e la sottomissione alla tirannia delle sofferenze e della morte) a tutti i discendenti del progenitore, poiché tutti nascono ormai segnati dall'influsso della concupiscenza del rapporto carnale<sup>175</sup>.

6. Si deduce quindi che le passioni, la morte, ecc., specialmente nel loro modo concreto di essere presenti nell'uomo (e cioè in modo opprimente, privo di libertà, ecc.) sono da considerarsi piuttosto come il castigo del peccato, anche se non per ciò stesso realtà necessariamente «antinaturali». Quindi Cristo le assunse come ormai delle realtà «naturali» (è la partecipazione alla nostra natura postoriginale) anche se non nel modo «innaturale» (si ricordi della natura specifica dell'uomo caratterizzata dalla libertà), cioè in modo violento, tipico degli uomini sottomessi al peccato e alle sue conseguenze; perciò Cristo, che di per sé, grazie alla sua concezione e nascita verginali doveva essere impassibile, ecc., anche corporalmente, ma nondimeno Egli le assunse liberamente per noi, pur manifestando che esse non avevano presa su di Lui<sup>176</sup>.

7. Si danno nell'esistenza e nell'operato del Verbo incarnato delle fasi realmente distinte tra di loro; però, tali differenze non comportano alcun cambiamento radicale (specialmente in senso ottimale) tra la condizione pre e postresurrezionale di Cristo. Infatti Costui, che dopo la risurrezione era impassibile *corporalmente*, lo era tale anche dal primo momento della sua concezione *verginal* (quindi esente dal peccato di natura, ecc.); così, gli eventi postpasquali gettano una luce e manifestano la realtà più profonda e costante del Verbo fattosi carne<sup>177</sup>.

173. *Idem*, p. 64, I, 172-177 (p. 65, I, 19).

174. *Idem*, p. 61, I, 143-151 (p. 63, I, 17-18).

175. Cfr. *idem*, pp. 60, I, 115-117 (61, I, 14); 62, I, 143-145 (63, I, 17); 62, I, 149-152 (63, I, 18); 62, I, 156-160 (65, I, 19); 64, I, 161-163 (*idem*); 66, I, 186-188 (67, I, 21).

176. *Idem*, p. 66, I, 184-193 (p. 67, I, 21).

177. *Idem*, p. 66, I, 195-207 (p. 67, I, 21-22).

## CAPITOLO VI

## ULTERIORI PISTE DI RICERCA

Giunti ormai al traguardo delle nostre ricerche, constatiamo di aver considerato solo una modesta parte del materiale concernente la problematica dell'incorruttibilità. Invero, riteniamo che per la maggiore comprensione e completezza del suddetto tema, sarebbe stato molto auspicabile che potessimo sviluppare i seguenti punti:

1. Il concetto di natura, di peccato originale, di concupiscenza, di trasmissione del peccato, ecc., presso S. Agostino.

2. La letteratura polemica circa questo tema, portata avanti dai seguaci sia di Severo che di Giuliano, specialmente tra i secoli VI°-VIII°.

3. La risonanza e gli influssi di tali controversie nell'ambito della teologia e dei rappresentanti ecclesiastici armeni, particolarmente nei secoli VII°-VIII°. Noi ci siamo soffermati solo su Davide, eppure si poteva approfondire anche l'esplicita posizione al riguardo del suo discepolo, Teodoro Dacon (T'ēodoros Dakon), o quelle di Petros Siwnec'i (VI° sec.), di Step'anos P'ilisop'ay (VIII° sec.), e per finire, il classico ed autorevole testimone della Chiesa armena circa il problema dell'incorruttibilità, il catholicos Yovhan Ōjnec'i (VIII° sec.), specialmente nel suo scritto «Contra phantasiasticos».

4. La ricca teologia sottostante alla prolifera produzione degli scritti apocrifi, specialmente quelli riguardanti la «dormizione della Vergine», che contengono degli elementi di notevole portata dogmatica per la comprensione del concetto di peccato di natura (o originale), delle conseguenze di esso sulla corporeità (specie della condizione del corpo di Maria), ecc.

5. Infine, paragonare queste posizioni, specialmente quella dell'Ōjnec'i, con quelle di uno dei teologi contemporanei più qualificati, e cioè K. Rahner, in modo particolare con la sua concezione della morte dell'uomo (il suo carattere velato, sfuggente al controllo dell'uomo, ecc.), correlata a quella di Cristo e quindi anche dei cristiani. Questo confronto gioverà a far vedere come una seria teologia ben radicata nella Scrittura e nei Padri, e solo così avallata dalla ragione, non appassisca mai e che al contrario riesca a superare i limiti della contingenza, ricollegandosi e ringiovanendosi dall'unica fonte di verità che è il CRISTO stesso.

## BIBLIOGRAFIA

## Sezione severo-giulianita

- MIGNE, J. P., *Patrologiae cursus completus*, series Graeca, Parigi 1857-1866 (abbreviato PG).
- *Idem*, *Patrologiae cursus completus*, series Latina, Parigi 1844-1855 (abbreviato PL).
- MANSI, J. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Firenze 1757 ss (abbreviato MANSI).
- DIEKAMP, F., *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, Münster 1907.
- DRAGUET, R., *Julien d'Halicarnasse*, in «Dictionnaire de Théologie catholique», t. VIII, Paris 1924, coll. 1931-1940.
- *Idem*, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Louvain 1924.
- *Idem*, (ed.), *Iuliani Halicarnassensis Fragmenta dogmatica*, in «Julien d'Halicarnasse, Lovanio 1924 (abbreviato DRAGUET, R., Frag.)».
- *Idem*, *Une pastorale antijulianiste des environs de 530*, in «Muséon» 40 (1927) pp. 75-92.
- LEBON, J., (ed.), *Severi Antiocheni Orationes ad Nephaliium. Eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae*, [testo] CSCO 119/Syri 64, [trad.] CSCO 120/Syri 65, Lovanio 1949 (abbreviato LEBON, J., *op. cit.*).
- *Idem*, *Le monophysisme sévérien, étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile du Chalcedoine, jusqu'à la constitution de l'Église jacobite*, Louvain 1909.
- HESPEL, R., (ed.), *Sévère d'Antioche, La polémique antijulianiste*, I, [testo] CSCO 244/Syri 104, [trad.] CSCO 245/Syri 105, Lovanio 1964 (abbreviato, HESPEL, R., *op. cit.*, I).
- *Idem*, (ed.), *Sévère d'Antioche, La polémique antijulianiste*, II, [testo] CSCO 295/Syri 124, [trad.] CSCO 296/Syri 125, Lovanio 1968 (abbreviato HESPEL, R., *op. cit.*, II).
- *Idem*, CSCO 301/Syri 302, 1969; CSCO 318/Syri 319, 1971.
- MAI, A., *Severi Antiocheni, Adversus Iulianum Halicarnassensem*, in «Spicilegium Romanum», t. X, Roma 1844.
- KUGENER, M.-A., (ed.), *Vie de Sévère par Jean, Supérieur du monastère de Beith Aphthonia*, in PO, t. II, fasc. 3, Paris 1907.
- EUSTATHII MONACI, *Epistula ad Timotheum scholasticum de duabus naturis adversus Severum*, in PG, t. LXXXVI, 908A.
- TER-MINASSIANTZ, E., *Die armenische Kirchen in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen*, in «Texte und Untersuchungen», neue folge, t. XXVI, fasc. 4, Leipzig 1904.
- HALLEUX, A. de, *Une notice syro-chalcédonienne sur Sévère d'Antioche*, in «Parole de l'Or.», t. 6-7m 1975-1976, pp. 461-477.

- PERRONE, L., *Il dialogo contro gli astartoceti di Leonzio di Bisanzio e Severo di Antiochia*, in «Cristianesimo nella storia», t. 1, 1980, pp. 411-443.
- GRAFFIN, F., *Sévère d'Antioche*, in «Dictionnaire de Spiritualité», fasc. XCII-XCIV, Beauchesne, Paris 1989, coll. 748-751.
- BARDY, G., *Sévère d'Antioche*, in «Dictionnaire de Théologie catholique», t. XIV, Paris 1939, coll. 1988-2000.
- SIMONETTI, M., *Severo di Antiochia*, in «Dizionario patristico e di antichità cristiane», vol. II, Marietti, Casale Monferrato 1984, coll. 3180-3182.
- PENNA, A., *Severus of Antioch*, in «New Catholic Encyclopedia», vol. XIII, Washington 1967, pp. 143-144.
- JUGIE, M., *Gaianite (La controversa) et la passibilité du corps de Jésus-Christ*, in «Dictionnaire de Théologie catholique», t. VI, Paris 1920, coll. 1002-1023.

### Sezione armena

- AA.VV., *Nuovo dizionario della lingua armena*, voll. 1 (1836), 2 (1837), S. Lazzaro, Venezia.
- *Revue des études arméniennes* (nouvelle série), tome XIX, Paris 1985.
- SOMAL, S., *Quadro della storia letteraria di Armenia*, S. Lazzaro, Venezia 1829.
- ANANIAN, P., *Tre scritti di Davide il Filosofo e un discorso inedito di Teodoro Dacon* (testo armeno e traduzione italiana), S. Lazzaro, Venezia 1985.
- *Idem*, *Dawit' Tarōnac'i traduttore del sermone di S. Basilio sulla natività* (in armeno), in «Bazmavep», 139 (1981) nn. 1-2, pp. 10-56.
- AUCHER, B., (a cura di), *Joannis philosophi Ozniensis Contra phantasticos* (testo armeno e trad. latina), S. Lazzaro, Venezia 1816.
- TĒR MKRTČ'EAN, G., *Petros vescovo di Siwnik'* (in armeno), in «Ararat», 35 (1902), n. 1, pp. 80-98.
- *Idem*, *Discorso di Step'anos P'ilisop'ay sull'incorruttibilità [...]* (in armeno), in «Ararat», 35 (1902), nn. 3-4, pp. 368-400.
- *Idem*, *Dawit' Hark'ac'i* (in armeno), in «Ararat» 35 (1902), nn. 9-10, pp. 937-939.

## SISTEMA DI TRASLITTERAZIONE

Ա Բ Գ Դ Ե Զ Է Ը Թ Ժ Ի Լ Խ

u p q r b q t p p d h l x

a b g d e z ē ě t' ž i l x

Ծ Կ Հ Ձ Ղ Ճ Մ Յ Ն Շ Ո Չ Պ

ð k h á η ɸ ɹ ŋ ʒ n z u

c k h j l č m y n š o č' p

Ջ Ռ Ս Վ Տ Ր Ց Ի Փ Ք Օ Ֆ ՈՒ

ʒ n u v u p g r ɸ f o ɸ nu

ʃ r s v t r c' w p' k' o f u

## Ամփոփում

ՍԵՒԵՐԵԱՆ ԵՒ ՅՈՒԼԻԱՆԵԱՆ ՀԵՏՔԵՐ  
ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹԵԱՆ ՄԷՋ

ՍԵՒԵՐՈՍ ԱՆՏԻՈՒՓԱՑԻ, ՅՈՒԼԻԱՆՈՍ ԱՂԻԿԱՌԻՆԱՑԻ  
ԵՒ ԴԱԻԻԹ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅ՝ «ԱՆԱՊԱԿԱՆՈՒԹԵԱՆ» ՀԱՐՑԻՆ ԴԻՄԱՑ

Սոյն յօդուածով, հեղինակը կը փորձէ գտնել Սեւերեան եւ Յուլիանեան արձագանգներ կամ հաւանական ազդեցութիւններ հայ աստուածաբանական գրականութենէն ներս՝ նոր լոյս մը ընծայելով այսպէս մեր եկեղեցւոյ դաւանաբանական հարցերէն զլիսաւորներէն մէկուն վրայ՝ այսինքն է Քրիստոսի մարմնոյն «անապականութեան, անմահութեան եւ անկրիչութեան» (նախ քան իր Յարութիւնը անշուշտ):

Հեղինակը, նախ եւ առջ իր յառաջաբանին մէջ համառօտ կերպով կ'անդրադառնայ «անապականութեան» շուրջ ծագած քրիստոսաբանական վէճին զլիսաւոր հանգրուաններուն մասին՝ ուր երկու հակոտնեայ հոսանքներու ներկայացուցիչները, այսինքն Սեւերոս Անտիոքացի եւ Յուլիանոս Աղիկառնացի, կը հասունցնեն իրենց իւրայատուկ ըմբռնումները այս փափուկ նիւթին շուրջ՝ պատճառ դառնալով նաեւ անդրադոյն եկեղեցական բաժանումներու, այս անգամ սակայն Ս. Կիրեղ Աղեքսանդրացիի քրիստոսաբանութեան սերտօրէն կառչող խմբակներուն միջեւ:

Ապա, յօդուածագիրը շարունակելով իր յառաջաբանի անդրադարձութիւնները՝ կը նշէ թէ ինչպէս վերոյիշեալ երկու «օտար» հեղինակներու տեսակէտները կրնան արձագանգ գտած ըլլալ նաեւ հայ եկեղեցիէն ներս: Այս ուղղութեամբ՝ ան կը մէջբերէ երեք կարգի նկատումներ.

ա. - Թէ Սեւերոսի եւ Յուլիանոսի օրերով բռնկած դաւանաբանական վէճը նկատմամբ Քրիստոսի մարմնոյն «անապականութեան»՝ բացարձակապէս կարելի չէ նկատել որպէս իրենց (երկուքին) մահուամբ փակուած հարց մը, այլ մանաւանդ թէ՛ ան աւելի եւս արծարծած, յեղաշրջուած եւ զլիսաւորաբար ընդդիմութեան եւ հակադրու-

բ. - Անցնելով զուտ հայկական միջավայրին, որոշ վկայութիւններ կան Յուլիանական (ուստի անուղղակի կերպով նաեւ Սեւերեան) ազդեցութեան, որու իբր փաստ կարելի է նկատել Յովհաննէս Մայրագոմեցիի, իր աշակերտ Սարգիսի եւ այլ հեղինակներու գործունէութիւնը: Այստեղ, հեղինակը կը սրբազրէ երկու մեծ ուսումնասէրներու, այսինքն R. Draguethի եւ G. Bardyի, թուականի սխալ վերագրումը որ կ'ընեն նկատմամբ վերոյիշեալ Սարգիսին, դասելով զինքը վեցերորդ դարուն փոխանակ եօթներորդի՝ ինչպէս որ պէտք էր ըլլալ:

գ. - Հուսկ, կը մատնանշուին Սեւերոսի եւ Յուլիանոսի ուղղակի, բայց աւելի յաճախ անուղղակի, յիշատակումները հայ եկեղեցական գրականութենէն ներս:

Յետ այս հակիրճ յառաջբանին, յօդուածագիրը կը դիմագրաւէ եւ կը խորացնէ իր նիւթը երկու հիմնական գլուխներու մէջ, որոնցմէ առաջինը՝ նուիրուած է Սեւերոսի եւ Յուլիանոսի «անապականութեան» շուրջ իրենց ունեցած ըմբռնումներու ուսումնասիրութեան, իսկ երկրորդը՝ Դաւիթ Փիլիսոփայինին, միշտ նոյն հարցին շուրջ անշուշտ:

Գալով հեղինակին աղբիւրներուն՝ ան իբրեւ ատաղձ գործածած է.

ա. - Սեւերոսի եւ Յուլիանոսի հարազատ գրութիւնները եւ առաջին կարգի աղբիւրները, չանտեսելով անշուշտ սոյն հեղինակներու մասին լոյս տեսած աշխարհահռչակ ուսումնասէրներու (ինչպէս օր. ի համար Draguethի, եւն.) հիմնական աշխատութիւնները:

բ. - Իսկ նկատմամբ Դաւիթ Փիլիսոփայի՝ Հ. Պօղոս վրդ. Անաննեանի հրատարակած երեք գրութիւնները (վերագրուած Դաւիթի), ցուցաբերելով հանդերձ սակայն որոշ հպումներ եւ վերապահումներ՝ նկատմամբ վերոյիշեալ անուանի բանասէրին կատարած հայերէն բնագրին իտալերէն թարգմանութեան:

Յետ այս երկու հիմնական գլուխներուն, հեղինակը համադրական եւ ամփոփ տեսութիւն մը ընծայելու նպատակով՝ կը ներկայացնէ երրորդ գլխու մը մէջ եօթը կէտերէ բաղկացած համաբարբառ մը, քաղուած՝ ուսումնասիրութեան նիւթ կազմող երեք հեղինակներու զաղափարներէն:

Հուսկ՝ յօդուածը կ'աւարտի շահեկան մատենագիտական ցանկով մը (թէ՛ օտար եւ թէ՛ հայ հեղինակներու), եւ որու աւարտին կը գտնուի զրութեան ընթացքին որդեգրուած տառադարձութեան դրութեան ամբողջական պատկերը:

Այս ընդհանուր նկատողութիւններէն ետք, պատշաճ կը համարինք ներկայացնել ստորեւ սոյն յօդուածին աւելի մանրամասն մերձեցում մը՝ դիւրացնելու եւ ընդառաջ գալու համար յատկապէս հայ ընթերցողներուն լեզուական եւ կամ պարունակական հաւանական դժուարութիւններուն:

## Ա. ՍԵՒԵՐՈՍ ԵՒ ԱՆԱՊԱԿԱՆՈՒԹԵԱՆ ՀԱՐՑԸ

ա.- Նախ եւ առաջ, Սեւերոս կը հիմնէ իր աստուածաբանական կառոյցը ՄԱՐԴԵՂՈՒԹԵԱՆ խորհուրդին վրայ: Արդարեւ, իրեն համաձայն մարդեղութեամբ՝ միեւնոյն յաւիտենական Բանն Աստուած, որ համագոյակից էր Հօր աստուածութեամբ՝ կը ստանձնէ իրապէս, ուստի ոչ երեւոյթով միայն, մարդկային գոյութեան բոլոր հարազատ տարածքները (մեղքը մաս չի կազմեր մարդուն հարազատ բնութեան)՝ դառնալով հետեւաբար նաեւ համագոյակից մեզի (այսինքն մարդոց), առանց կորսնցնելու սակայն այն ինչ որ էր նախապէս (այսինքն՝ համագոյակից Աստուծոյ):

բ.- Քրիստոսի մարդեղութեան նպատակը ուրիշ բան չէր եթէ ոչ փրկել մարդը՝ վերականգնելով անոր սկզբնական եւ հարազատ պատկերը՝ այնպէս ինչպէս յղացեր էր զայն Աստուած, ուստի դառնալով ինքը անձամբ նոր Ադամը՝ փոխանակ հիւնին:

գ.- Փրկագործութեան այս ծրագիրը, սակայն, Քրիստոս գործնականին մէջ իրագործեց հետեւելով այն սկզբունքին՝ որ աւելի ուշ Սուրբ Հայրերը պիտի արտայայտէին ըսելով՝ «այն ինչ որ չէ ստանձնուած՝ չէ փրկուած»: հետեւաբար, այս պատճառին համար է որ մեր Փրկիչը ուզեց «ստիպուիլ» իր վրայ առնել անկեալ մարդկութեան համայն բնութիւնը՝ ճիշտ որպէսզի կարենար զայն փրկել եւ աստուածացնել:

դ.- Ուստի Սեւերոսի համաձայն պէտք է հետեւցնել որ Քրիստոսի մէջ իրապէս գոյութիւն ունին զանազան «տարածքներ» (dimension), որոնք թէպէտեւ իրարմէ անջատուած կարելի չէ նկատել՝ բայց ոչ ալ ամբողջապէս նոյնացած, կամ աւելի գէշ՝ խառնուած: Հետեւաբար՝ այսպէս է որ հասկնալի կը դառնայ թէ ինչո՞ւ ան կը շեշտէ որ Բանն Աստուած, մնալով հանդերձ միշտ անապական, անմահ, եւն. (կը հասկցուի իր աստուածային տարածքին մէջ), է սակայն միաժամանակ՝ իսկապէս մահկանացու, եւն. (անշուշտ իր մարդկային տարածքին մէջ):

ե.- Քրիստոս՝ իր կեանքին ընթացքին ունեցած է զանազան հանգրուաններ կամ փուլեր, որոնք իրարմէ իրապէս տարբեր եղած են եւ ուր իւրաքանչիւր հանգրուան՝ ունեցած է իր ինքնուրոյն յատկանիշները, որակաւորումը, եւն.: Հետեւաբար, Անտիոքի հայրապետին համաձայն՝ առարկայական զանազանութիւն մը գոյութիւն ունի ընդմէջ Քրիստոսի նախամարդեղական վիճակին, մարդեղութեան վայրկեանին եւ հուսկ՝ յետ յարութեան պայմանին, ուր ճիշտ այս վերջին փուլին մէջ Քրիստոսի մարմինը կրած է, միշտ Սեւերոսի համաձայն, իսկական նորութիւն եւ բարեւաւում մը՝ նկատմամբ իր նախայարութեանական շրջանին:

գ.- Անցնելով «անապականութեան» շուրջ ծագած վէճին վճռական ուղղութիւն տուող երկու կարգի հիմնական գաղափարներուն (այսինքն «մարդկային բնութեան» եւ «մեղքի, ապականութեան, կրեւիութեան եւ մահուան» տարբեր ըմբռնումները եւ կապակցութիւնները կամ առնչութիւնները), Սեւերոս կը հաստատէ թէ՛ եթէ գոյութիւն ունի հարկաւոր եւ սերտ կապ մը ընդմէջ մարդկային բնութեան եւ ապականութեան, կրեւիութեան, եւն.՝, աս յառաջ կու գայ միայն այն երեւոյթէն որ սոյն որակները կամ գոյավիճակները՝ նկատուած են իբրեւ զուտ չէզոք, բնածին, ուստի այս պատճառով ալ իբրեւ «բնական» պայմաններ, յատուկ հետեւաբար՝ թէ՛ համայն մարդկային զարմին եւ թէ՛ փրկագործութեան պատմութեան բոլոր հանգրուաններուն (ուստի սկսեալ նախածնողէն՝ մինչեւ Քրիստոս ներառեալ):

է.- Արդ, միակ կէտը որ Սեւերոսի համաձայն չի բխիր մարդու հարազատ բնութենէն, որով եւ նաեւ չի կրնար պատկանիլ եւ պահանջել սերտ եւ անխզելի կապ մը սոյն բնութեան հետ, է՝ Մեղքի իրականութիւնը:

ը.- Որով, ան չ'ընդունիր նաեւ «բնութեան մեղք»ի գաղափարը՝ որու համաձայն ոեւէ մարդ արարած որ կու գայ աշխարհ եւ կը մասնակցի մարդկային բնութեան՝ նոյն վայրկեանին իսկ կը դրոշմուի մեղքի կնիքով. սոյն տեսակէտը կը մերժուի Սեւերոսի կողմէ՝ ոչ միայն այնու որ իբրեւ համաձայն մեղքը մաս չի կազմեր մարդու հարազատ բնութեան, այլ նաեւ որովհետեւ ան կը համարի թէ մեղքը կրնայ միայն ազատ կամքի մը ներգործութեան արդիւնք ըլլալ:

թ.- Կիրարկելով ցարդ կատարուած խորհրդածութիւնները Քրիստոսի իսկ իրականութեան, կ'ունենանք որ Սեւերոսի համաձայն՝ անգամ մը որ մարմնացեալ Բանը յանձն առաւ դառնալ համագոյակից (կամ՝ եթէ կարելի է այսպէս ըսել «համաբնակից») մեզի (այսինքն մարդոց), նոյն վայրկեանին՝ «բնականաբար» (հետեւելով ուստի «բնութեան» իսկ ցուցմունքներուն կամ պահանջներուն) ստանձնեց նաեւ սոյն բնութեան բոլոր հետեւանքները կամ անոր մէջ պարունակուած իրականութիւնները, ինչպէս օրինակի համար անթութիւնը, մահը, եւն.՝ բացի մեղքէն, որ ինչպէս ըսինք արդէն, մաս չի կազմեր մարդու հարազատ բնութեան:

ժ.- Եզրակացնելով, կրնանք ըսել որ հայրապետին համաձայն՝ միայն երկու պարագայի կարելի է նկատել Քրիստոս իրականացիորէն անապական, անմահ, անկիր, եւն.՝ այսինքն՝

1. Երբ Փրկիչը կը ներկայացուի իր աստուածային տարածքին մէջ, եւ այս՝ ըլլայ իր Յարութենէն առաջ եւ ըլլայ՝ անկէ վերջ:

2. Երբ կը վերաբերի Քրիստոսի մարմնոյն, բայց այս անգամ՝ միայն իր փառաւորեալ Յարութենէն ետք:

ժա.- Իր այս մտածութիւններով՝ Սեւերոս ուրիշ նպատակ չէ ունեցած եթէ ոչ աւելի խոր կերպով թափանցել եւ ներդաշնակօրէն համադրել՝ Ս. Գրքի, ծիսակատարութեան մէջ պարունակուած հաւատքի ճշմարտութեան, հաւատքի հանգանակին եւ յատկապէս Ս. Հայրերու ուսուցումէն քաղուած զանազան տուեալները: Յիշելու համար միայն մի քանին սոյն հաւատքի տուեալներէն՝ կրնանք մտածել օրինակի համար Քրիստոսի մեր (մարդոց) հետ ունեցած անթիւր համազոյակցութեան, ուստի նաեւ իր «կիրքերուն» (պարզ կրելութեան իմաստով, հետեւաբար իր քաղցն ու ծարաւը, չարչարանքներն ու մահը, եւն.) աներկբայելի իրականութեան. Փրկչին բացարձակ անաղարտութեան նկատմամբ որեւէ մեղքի արատի. հաւատքի համոզումին՝ նկատմամբ Քրիստոսի մարմնոյն Յարութենէն վերջ բարելաւումի արմատական փոխակերպումի ենթարկուելուն, եւն.:

#### Բ. ՅՈՒՒԻԱՆՈՍ ԵՒ ԱՆԱՊԱԿԱՆՈՒԹԵԱՆ ՀԱՐՑԸ

Յուլիանոսի նորութիւնը եւ կամ զինք յատկանշող կէտերը նկատմամբ Սեւերոսի գաղափարներուն՝ են.

ա.- Առաջին եւ զլիսաւոր յատկանշական կէտը որմէ կը բխին եւ կախումնաւոր են Յուլիանոսի դրութեան զանազան մասերը՝ է իր «քնութեան մեղք»ի իւրայատուկ ըմբռնումը: Սոյն արտայայտութեամբ ան կ'իմանայ մարդկային վիճակի այն ամբողջութիւնը՝ որ որոշ վատթարացում եւ «անկում» մը կրած է բաղդատմամբ իր նախնական վիճակին, շնորհիւ առաջին մարդուն գործած մեղքին:

բ.- Վերոյիշեալ «քնութեան մեղք»ի զլիսաւոր յատկանիշներն են.

1. Ընդհանրականութիւնը. այսինքն սոյն մեղանշականութեան վիճակը, ըլլա՛յ ժամանակի եւ ըլլա՛յ տարածութեան կամ քանակի տեսանկիւնէն, կը տարածուի համայն մարդկութեան՝ այնու որ ամէնքն ալ կը սեռին եւ կը յառաջանան միեւնոյն առաջին մարդէն (Ադամէ):

2. Յանկութիւնը (comcupiscentia). «սկզբնական մեղք»էն վերջ, սերնդագործութեան մարմնական արարքը (որ զլիսաւոր միջոցն է սոյն հիմնական մեղքին փոխանցումին անհատէ մը ուրիշ անհատի) այլեւս արատաւորուած կը հանդիսանայ ցանկութեան բիծէն:

3. Երեք հետեւանգնիւնը. ասոնք են՝ մեղքը (կամ աւելի ճիշտ մեղանշականութիւնը), ցանկութեան շարժումներու արատը, եւ հուսկ՝ տառապանքներու եւ մահուան անխուսափելի ենթարկումը (ուրիշ բառերով՝ «ապականութիւնը»):

գ.- Յուլիանոսի համաձայն հարկաւոր է շեշտել այն արմատական զանազանութիւնը որ գոյութիւն ունի ընդմէջ մարդու «հարազատ բնութեան», յատկանիշներուն, եւն., եւ՝ «քնութեան մեղքի» եւ անոր

հետեւող բազմապիսի հետեւանքներուն, այնու որ այս վերջինները բացարձակապէս չեն բխիր մարդու «բնութենէն»՝ այլ եկամուտ եւ օտար տարրեր են անոր մէջ, եւ աւելի ճիշտ՝ մարդկութեան նախածընդքին գործած մեղքին պատիժն ու արդիւնքն են:

դ.- Ուստի, վերեւ յիշուած կէտը կը մղէ նաեւ յստակօրէն դանազանելու ընդմէջ կարգ մը «կիրքեր» կրելու պարզ իրողութեան՝ եւ զանոնք ապրելու քանձրացեալ կերպին (յատկանշուած անշուշտ մարդկութեան սկզբնական վիճակի կորուստէն), նոյնիսկ եթէ կարելի չըլլայ որ այս կարեւոր զանազանութիւնը նշմարուի, չըսելու համար որ գրեթէ չգոյ նկատուի, այլեւս «ապականութեան» ենթարկուած մարդոց առօրեայ փորձառութենէն:

ե.- Գործնականին գալով, բաղդատելով առաջին Ադամի եւ երկրորդ Ադամի (Քրիստոսի) գոյափիճակները, Յուլիանոս կը նշէ թէ՛ յարգելով հանդերձ անոնց միջեւ տեղի ունեցած զգալի տարբերութիւնները՝ այսուամենայնիւ կարելի է գտնել ակնյայտ նմանութիւն մը ընդմէջ Քրիստոսի՝ եւ առաջին մարդուն (նախ քան մեղանշական) վիճակին, այսինքն երբ Ադամ կը վայելէր որոշ առանձնաշնորհութիւններ՝ ինչպէս օրինակի համար անապականութիւն, անմահութիւն, եւն. :

զ.- Փաստելու համար իր այս առաջարկած վարկածը, եւ միաժամանակ ապացուցանելու համար որ մարդեղութեան առաջին իսկ վայրկեանէն Քրիստոսի մարմինը պէտք էր ըլլալ անապական, Յուլիանոս կը ներկայացնէ հետեւեալ պատճառները.

1. Քրիստոսի ամբողջապէս զերծ կամ ազատ ըլլալը մեղքի որեւէ արատէ՛ ըլլա՛յ ան ինքնին «բնութեան մեղքը» եւ ըլլայ անոր բազմապիսի հետեւանքները:

2. Յիսուսի անարատ յղացումը եւ ծնունդը:

3. Փրկագործութեան խորհուրդը՝ արդարեւ, Բանն Աստուած դարձաւ նաեւ համագոյակից մեզի (մարդոց)՝ ճիշտ որպէսզի կարենար ջանջախել մեղքին հաստատած թագաւորութիւնը՝ վերանորոգելով մարդուն այն նախնական պատկերը որ ստեղծուած էր ուղղակի Աստուծոյ կողմէն: Հետեւաբար, Յուլիանոսի համար տրամաբանական չի թուիր որ Քրիստոս՝ իրեւ մեղքը յաղթահարող՝ ըլլար ինքը իր կարգին անոր բնութեան եմօարկուած անձ մը:

4. Հուսկ՝ զանազանութիւնը ընդմէջ անխուսափելի եւ որպէս մեղքի հատուցում համարուած «կիրքերուն»՝ եւ Քրիստոսի կրած «կիրքերուն», այնու որ այս վերջինները բոլորովին ազատ եւ կամաւոր հանգամանք մը ունէին, որովհետեւ Ան կրեց զանոնք մեր փրկութեան համար՝ եւ հետեւաբար մեղքը ըստ ինքեան իր վրայ ոչ մէկ իշխանութիւն ունէր՝ եւ ոչ ալ կրնար ունենալ: Ուստի, այս իւրայատուկ հանդամանքը կը բացայայտէ Քրիստոսի «կիրքերուն» եւ նաեւ չար-

չարանքներուն բոլորովին առանձնակի, անմախքնաբաց եւ անկրկնելի (ուրիշի մը կողմէ նմանելու անկարելիութեան իմաստով) նկարագրիր:

Է.- Համադրելով Յուլիանոսի խորհրդածուլթիւնները նկատմամբ «անապականութեան» նիւթին, կրնանք ըսել թէ ան կ'ընդունի «մնա-յուն անապականութեան» վիճակ մը Գրիստոսի մէջ, եւ այս՝ ոչ միայն Փրկչին աստուածային տարածքին պատճառով՝ այլ նաեւ անոր մարդկային կամ մարմնական գոյավիճակին մէջ (տե՛ս թիւ Գ.- կէտին չորս պատճառները): Նշելի է սակայն որ Յուլիանոսի մտքին մէջ՝ սոյն հաստատումը բացարձակապէս հակասական չէ Գրիստոսի մարդկութեան հետ ունեցած կատարեալ համագոյակցութեան վարդապետութեան՝ այն պարզ պատճառին համար որ Փրկչին մեղքէ եւ անոր հետեւանքներէն զերծ ըլլալը նկատուած չէ իբր թերացում մը մարդկային բնութեան հանդէպ՝ այլ ընդհակառակն ներկայացուած է իբր զերազանց վերահաստատումը մարդուն հարազատ բնութեան ու պատկերին: Հետեւաբար, Յուլիանոսի համաձայն Գրիստոսի մարմինը ժամանակէ եւ անջրպետէ դուրս գտնուող գոյացութիւն մը չէ՝ այլ ընդհակառակն ան (Յիսուսի մարմինը) ամբողջապէս մարդկութեան ընտանեկան ծառին մէջ մխրճուած իրականութիւն մըն է, ուր Բանն Աստուած մարմին կ'առնէ՝ այլեւս ապականութեան ենթակայ բնութենէ մը՝ բայց ոչ ապականաբար (կը հայի մարդեղութեան կերպին), ուստի նաեւ ոչ ապականեալ (կը վերաբերի մարդեղութեան արարքին արդիւնքին կամ յանգման կէտին): Ուստի, ճիշտ չի թուիր ըլլալ կարգ մը ուսումնասէրներու կարծիքը՝ որոնց համաձայն իբրեւ թէ Յուլիանոս ուսուցանած ըլլար որ մարդեղութեան արարքով՝ կերպով մը Գրիստոս աստուածացուցած եւ փառաւորեալ մարմինի մը վերածած ըլլար իր մարմնոյն ապականեալ նախանիւթը:

Ը.- Նշելի է հուսկ որ նկատմամբ Գրիստոսի կրած չարչարանքներուն, կարելի չէ ներկայացնել Յուլիանոսի դիրքը այս ուղղութեամբ իբրեւ զուտ «երեսութեան» դրուլթիւն մը՝ այնու որ ան լրիւ կ'ընդունի Փրկչին չարչարանքներուն իրականութիւնն ու հաւաստիութիւնը, շեշտելով սակայն միաժամանակ որ Գրիստոս կրած է զանոնք, բաղդատմամբ սովորական մարդոց, բոլորովին առանձնայատուկ, միակ եւ որակային անհուն տարբերութեամբ:

Ք.- Վերեւ նկարագրուած կէտերէն կը հետեւի որ մարմնացեալ Բանին կեանքին եւ գործունէութեան մէջ կարելի է զանազանել իրարմէ «տարբեր» հանգրուաններ, որոնք սակայն չեն կրնար ներկայացուիլ արմատական եւ քարելաւումի կերպարանափոխումի մը եզրերով, որովհետեւ Գրիստոս որ իր Յարութենէն վերջ կը նկատուի որպէս մարմնապէս ալ զերազանց, ազատ՝ «կիրքերու» պահանջներէն, նոյնպէս էր Ան սակայն նաեւ իր կուսական յղացումի առաջին իսկ վայրկեանէն (այնու որ զերծ էր մեղքէն, անոր հետեւանքներէն, եւն.),

միայն այն տարբերութեամբ, որ մինչ Յարութենէն առաջ, Ան՝ մեր փրկութեան համար, կամաւորապէս եւ բնաւ չենթարկուելով հարկին (ոչ իսկ «բնութեան հարկին», որովհետեւ այն իրականութիւնները որ այս անունին տակ կ'երթան, ինչպէս օրինակի համար մահը, եւն․, կարելի չէ կոչել, ըստ Յուլիանոսի, «բնական») յանձն առած էր բեռնաւորուիլ սոյն տկարութիւններով, Յարութեամբ՝ իր լրումին հասցուցած ըլլալով Հօր փրկագործական նախասահմանեալ կամքը, պարզ էր որ այլեւս հարկ չկար որ Ան շարունակէր կրել այդ «կիրքերը»:

Ժ.- Ինչպէս Սեւերոս՝ այսպէս ալ Յուլիանոս, իր այս տեսութիւնները կը ներկայացնէ՝ ոչ այնքան իբր նպատակ ունենալով քրիստոնէական հաւատքը ճոխացնել նորալուր վարդապետութեամբ մը, որքան աւելի խոր կերպով թափանցել Ս. Գրքի տուեալներուն մէջ՝ այս հաւատքի մասերն են՝ օրինակի համար Քրիստոսի ամբողջական օտարութիւնը նկատմամբ մեղքի որեւէ արտայայտութեան եւ ազդեցութեան, Փրկչին կատարեալ ազատութիւնը եւ կամաւորութիւնը իր կեանքի ներգործութիւններուն եւ «կիրքերուն» մէջ, փրկագործական եւ նաեւ աստուածաբանական կարեւորութիւնը այն հաստատումին՝ որու համաձայն «Տիրոջ մարմինը չէր կրնար տեսնել ապականութիւնը», եւն․:

#### Գ.- ԴԱԻԻԹ ՓԻԼԻՍՈՓՍԱՅ ԵՒ ԱՆԱՊԱԿԱՆՈՒԹԻՒՆԸ

ա.- Ինչպէս տեսանք արդէն Յուլիանոսի պարագային, այսպէս ալ Դաւիթի համար՝ Քրիստոսի մարմինը «անապական» պէտք էր եղած ըլլալ նաեւ իր Յարութենէն առաջ, գլխաւորաբար այն պատճառին համար որ Ան սկիզբէն ազատ եղած էր սեռային ցանկութեան շարժումէն (concupiscentia), մեղքէն, անկարգ կիրքերէն՝ եւ հուսկ մահուրմէ: Ինչպէս կը տեսնուի, ուրեմն, Դաւիթի համար ալ «աստուածացումի» գաղափարէն աւելի (որ այսինքն Քրիստոս՝ մարդեղութեամբ իր մարմինը աստուածացուցած ըլլայ)՝ «բնութեան մեղք»ինն է որ գերակշիռ կը հանդիսանայ:

բ.- Միայն վերեւ ներկայացուած կէտը աչքի առջեւ ունենալով է որ հասկնալի կը դառնայ թէ ինչո՞ւ Դաւիթ այնքան կը շեշտէ Քրիստոսի կոյսէ մը ծնիլը՝ եւ յատկապէս անոր կուսական ծնունդը: Ուստի, «բնութեան մեղքի» այս ըմբռնումն է որ կը բացատրէ նաեւ Դաւիթի կողմէ տրուած բացառիկ կարեւորութեան՝ Աստուածամօր վերաբերող զանազան հարցերուն:

գ.- Դաւիթ կը ներկայացնէ մեզի Քրիստոսի մը դիմադիժը՝ որ մինչ մէկ կողմէն կը յայտնուի կատարեալ կերպով համագոյակից

մեզի իր մարդկային տարածքին մէջ (այնու որ կը մասնակցի մեր իսկ բնութեան, եւ մինչեւ իսկ մեր «յետ նախնական» վիճակի բնութեան), բայց միւս կողմէ ալ՝ Ան բացարձակապէս զերծ կ'երեւնայ՝ ըլլա՛յ բնութեան մեղէն եւ ըլլայ անոր հետեւաւմնորէն (այստեղ, Դաւիթ չ'իմանար այնքան կրելու, յոգնելու, եւն. սոսկ իրողութիւնները՝ որքան զանոնք կրելու թանձրացեալ կերպը, յատկանշուած այսինքն մեղքի պատիժ ըլլալու գաղափարէն՝ ուստի նաեւ ըմբռնուած որպէս անխուսափելի եւ պարտադրուած վիճակ մը:

դ.- Յարզ կատարուած անդրադարձութիւնները՝ կ'օգնեն որ Դաւիթ ներկայացնէ «յայտնական» (épiphanique, révélatif, manifestatif) ըմբռնում մը նկատմամբ Քրիստոսի զանազան կիրքերուն կամ չարչարանքներուն: Ուրիշ բառերով, ան կը թելադրէ մեզի տեսնել սովորական մահականացուի մը կրածներուն ներքեւ՝ այն բոլորովին քացառիկ կերպը՝ որով մարդացեալ Բանը, մեր փրկութեան համար, կը կրէր սոյն «կիրքերը»՝ մնալով հանդերձ Ան որ երբեք չէր կրնար ընկճուիլ մեղքի գերիշխանութենէն:

ե.- Պարզ է ուրեմն որ Քրիստոսի մարմնոյն «անապականութեան» հարցը կարելի պիտի ըլլայ աւելի դիւրաւ հասկնալի դարձնել՝ միայն այն պարագային որ ցոյց տրուի անոր ունեցած սերտ զօղը փրկագործութեան տնօրէնութեան ընդհանուր ծրագրին հետ, ուր Բանն Աստուած անձամբ եկաւ մարմնանալու այլեւս «ապականեալ» մարդկութեան մը մէջ՝ բայց ճիշտ զայն վերականգնելու եւ բարձրացնելու համար իր սկզբնական նախապատկերին:

գ.- Փրկչին վերոյիշեալ դերը որպէս Նոր եւ Վերջնական ԱՊԱՄ (այսինքն իրական մարդու հարազատ տիպարը)՝ Յիսուս գործի սկսած է դնել իր մարդեղութեան առաջին իսկ վայրկեանէն. ուստի, ասոր համար է նաեւ որ Դաւիթի համաձայն Քրիստոս պէտք էր անապական եղած ըլլալ իր երկրաւոր կեանքի իսկ սկզբնաւորութենէն: Որպէս ապացոյց այս վերջին հաստատումին, մեր հեղինակը խորհրդածել կու տայ Քրիստոսի կեանքի խորհուրդներուն կամ դէպքերուն՝ նախայարուկութեան եւ յետյարուկութեան կամ անապատախառնութեան կամ գուրդոյնութեան վրայ. այսպէս օրինակի համար (յիշելու համար գէթ օրինակ մը) ան կը ծանրանայ այն նմանութեան վրայ որ գոյութիւն ունի ընդմէջ Փրկչին կուսակալն ծննդեան, ուր Բանն Աստուած անխախտ պահելով հանդերձ Տիրամօր կուսութիւնը՝ կը ծնի իրաւամբ եւ կատարելապէս, եւ Քրիստոսի Յարութենէն վերջ փակ դռներէն ներս մտնելուն եւ աշակերտներուն երեւնալուն՝ ուր նոյնպէս անխախտ կը հանդիսանայ դռներու իրականութիւնը՝ հակառակ Յիսուսի անոնցմէ անցքին անժխտելի իրականութեան:

է.- Այս եւ ուրիշ տեսակի նկատումներ՝ յստակօրէն ցոյց կու տան որ Դաւիթի համար, ըլլա՛յ քանակական (կամ նոյնիսկ թուային

նոյնութեան) եւ ըլլա՛յ ժամանակագրական (այսինքն՝ թէ՛ Յարութեանէն առաջ եւ թէ՛ Յարութենէն վերջ) տեսանկիւնէ՝ միշտ հաւատքի հիմնական կէտ մը կը մնայ Քրիստոսի մարմնոյն արմատական նոյնութիւնը: Անշուշտ, այսպէսով ան չ՝ ուզեր ժխտել որ Յիսուս իր կեանքին ընթացքին ունեցած ըլլա՛յ իրարմէ տարբեր հանգրուաններ, այլ միայն յիշեցնել որ անոնք (այսինքն այդ հանգրուանները)՝ «գոյացական» է աւելի (որով՝ Դաւիթի համաձայն ներելի պիտի չըլլար մտածել Քրիստոսի յետյարութենական մարմնոյն՝ իբրեւ տարբեր, թէ՛ նկատմամբ նիւթին եւ թէ՛ որակին, քան այն ինչ որ Ան ստացած էր Ս. Կոյսէն իր յղացումի առաջին իսկ վայրկեանէն) կը գտնուէին «յայտնական» աստիճանի մը վրայ. ուրիշ բառերով ան կ՝ ուզէ ըսել թէ՛ մինչ Փրկչին նախյարութենական վիճակը յատկանշուած է «ծածկութեան, շքացումի» պայմանէն, ընդհակառակն Յարութեամբ՝ Ան կը ներկայանայ իր միեւնոյն գոյութեան մէջ՝ բայց այս անգամ «բացայայտ, լուսաւոր» հանգամանքով:

Ը.- Համադրելով, կրնանք ըսել որ Դաւիթի համաձայն Քրիստոսի «կիրքերը» էին՝ իրական, մշմարիտ (ինչպէս կը հաստատէին նաեւ Սեւերոս եւ Յուլիանոս), «ըստ բնութեան» (հակառակ Յուլիանոսի որ որոշ վերապահում մը ցոյց կու տար նկատմամբ այս արտայայտութեան, բայց նաեւ տարբեր Սեւերոսէ՝ այնու որ ան կը զուգորդէր «ընութեան» գաղափարին՝ նաեւ Քրիստոսի պարագային՝ «հարկ»ինն ալ), բայց նաեւ ազատաբար եւ կամաւորապէս ստանձնուած (այստեղ՝ համաձայն Յուլիանոսի, բայց միայն որոշ չափով նաեւ Սեւերոսի՝ այնու որ այս վերջինիս համար Քրիստոսի «ազատութիւնը» կը կայանար լոկ մարդկային «ընութիւնը» ստանձնելու ներգործութեան մէջ, որովհետեւ անկէ վերջ որեւէ «ընութեան համաձայն» (ուստի ոչ «անկարգ» կամ «ընութեան հակառակ» նկատուած) կիրք կրելը՝ պէտք էր նկատուի որպէս բոլորովին չէզոք, «հարկաւոր» եւ «ընական» երեւոյթ մը)՝ զերծ ուստի որեւէ զերեցուցիչ տիրապետութեան կամ «պարտադրութեան» հանգամանքներէն (Դաւիթի «պարտադրութիւն» եզրը՝ շատ աւելի ուժեղ իմաստ մը կը ցուցաբերէ քան Յուլիանոսի «հարկաւորութիւնը»), ճիշտ որպէսզի կարենար ազատել մարդկութիւնը այդ ճնշիչ «պարտադրութեան» լուծէն:

## Դ.- ԵԶՐԱՓԱԿԻՉ ԱԿՆԱՐԿ

Յօդուածագիրը, երկարօրէն ներկայացնել վերջ իր այս վերլուծումները, կ'եզրակացնէ թէ քննութեան առարկայ հանդիսացած երեք հեղինակներուն գաղափարային տարբերութեան իսկական արմատը՝ է անոնց «բնութեան մեղք»ին տարբեր գնահատումն ու ըմբռնումը:

Պէտք է մոռնալ, սակայն, որ աստուածաբանական եւ նաեւ եկեղեցական շրջանակներուն ու ականդութեան մէջ աւելի վիճուած եւ միայնգամայն նուազ «ուղղափառ» նկատուած հոսանքը (այսինքն Յուլիանական դիրքը)՝ աւելի խոր ուսումնասիրութեան մը լոյսին տակ կը դադրի այնքան ալ «տարօրինակ» երեւնալէ, մանաւանդ երբ ցուցաբերուին անոր զգալի նմանութիւնները արեւմուտքի քրիստոնէութեան վարդապետութեան հետ՝ ինչպէս պարագան է օրինակի համար Ս. Օգոստինոսի մը տեսութիւններուն: Հետեւաբար, փոխանակ իբրեւ զիրար հակասող ներկայացնելու աստուածաբանական այս երեք ուղղութիւնները, ընդհակառակն պէտք է ընդունիլ զանոնք իբրեւ աստուածաբանական օրինաւոր զանազանութիւններ, որոնք բացարձակապէս չեն խեղաթիւրեր քրիստոնէական (այս պարագային նաեւ քրիստոսաբանական) հաւատքի հիմնական սիւները, այնու որ երեքն ալ կը ներկայանան որպէս ամրապէս հաստատուած Ս. Գրքի, Սուրբ Հայրերու եւ յատկապէս հաւատացեալներու կրօնական համոզումներու հիմնաքարերուն վրայ:

Հուսկ, հեղինակը կը փակէ իր այս յօդուածը՝ առաջադրելով հետամուտ ըլլալ շարունակելու եւ առաջ տանելու իր այս ուսումնասիրութիւնը՝ քննելով մասնաւորապէս Յովհան Օձնեցի Հայրապետին, Մայրագոմեցիի, եւ ուրիշ հայ եւ օտար հեղինակներու տեսութիւնները՝ նկատմամբ «անապականութեան» հարցին, վերածելով ուստի սոյն յօդուածը՝ «յօդուածաշարքի» մը:

Հ. ԳՐԻԳՈՐԻՍ ՍԵՐԵՆԵԱՆ