

SULLA PATERNITÀ DI DUE OMELIE SULLA RISURREZIONE DI LAZZARO ATTRIBUITE A MAMBRĒ

Di Mambṛē, detto “Il lettore” (*Vercanol*)¹, sono pochissimi i dati certi in nostro possesso: il nome è un *hapax*, e la prima menzione risale al X secolo, e precisamente alla *Storia del casato degli Arcrunik*² di T’ovma Arcruni. Secondo l’autore, seguito da altri storici, Mambṛē sarebbe stato fratello niente meno che di Movsēs Xorenac’i², il padre della storiografia armena, discepolo insieme con lui del sacerdote Lewond, martire nel 451 insieme con alcune centinaia di soldati capeggiati dal generale Vardan Mamikonean. L’ancoraggio cronologico a Movsēs Xorenac’i non ci aiuta affatto, essendo la datazione di quest’ultimo una *vetustissima quaestio* della letteratura armena³. Secondo Vardan Arewelc’i (XIII secolo)⁴ avrebbe addirittura preso parte al concilio di Calcedonia, notizia non altrove attestata e priva di verisimiglianza storica.

Se incerta è la cronologia, non meno incerta è la paternità delle omelie. Nella tradizione manoscritta queste omelie non compaiono mai come un *corpus*, ma solo singolarmente. Colpisce la scarsità di testi

-
- 1 Il termine *vercanol* può essere inteso anche come “esegeta”, e la tradizione lo colloca nella seconda generazione dei traduttori, cioè quella cerchia di sapienti, in gran parte canonizzati, che, dopo aver tradotto la Bibbia in armeno, si preoccupò di dotare il popolo armeno di una traduzione delle principali opere della filosofia classica e della patristica greca.
 - 2 *Patmut’iwn Tann Arcruneanc’ [Storia della casa degli Arcrunik’]*, ed. Patkanean, K., San Pietroburgo 1887, 44.
 - 3 GARSOÏAN, N.G. *L’Histoire attribuée à Movsēs Xorenac’i: que reste-t-il à en dire?*, in *Revue des Études Arméniennes*, 29 (2003-4), 29-48. J.-P. MAHÉ, *Movsēs Xorenac’i devant la critique*, in KOUYMJIAN, D. (cur.), *Movsēs Xorēnac’i et l’historiographie arménienne des origines*, Antelias 2000, 83-98.
 - 4 *Hawak’umn Patmut’an Hayoc’ [Raccolta di storia degli armeni]*, Venezia 1862, 54-55.

giunti fino a noi, che contrasta con il ruolo che la tradizione storiografica attribuisce a questo autore. Secondo lo storico armeno Kirakos Ganja-kec'i (XIII secolo), Mambrē avrebbe composto "encomi" per il giorno delle Palme e per l'ingresso di Gesù a Gerusalemme⁵. A parte l'insolito termine di "encomio", ci sono state effettivamente tramandate due omelie di Mambrē sull'ingresso di Gesù a Gerusalemme⁶. Come si può notare, Kirakos non fa menzione alcuna di omelie o scritti per la risurrezione di Lazzaro. Si pone pertanto il problema della paternità dei due testi *Su Lazzaro*.

La prima omelia *Sulla risurrezione di Lazzaro* (*Inc. Ամենայն աստուածային նշանք*) è un commento sistematico, che manifesta tratti di oralità; si può parlare di meditazione o predicazione extra-liturgica. Tramandato da alcuni manoscritti sotto il nome di Elišē, da altri sotto quello di Mambrē, o anche di san Giovanni Crisostomo⁷, questo testo è

5 *Patmut'wn Hayoc' [Storia degli armeni]*, ed. K.A. Melik'-Öhanjanyan, Erevan 1961, 29.

6 *Matenagirk' Hayoc'*, ed. H. K'eōsēan, vol. 1°, Antelias-Lebanon 2003, 1120-1127, *Inc. Նախախնամաղ եւ մշտնջենաւոր*; *Ibidem* 1127-1130, *Inc. Զբազումս բող-լով էմմանուելի*.

7 Attribuiscono l'omelia a Elišē i seguenti manoscritti, conservati presso la Biblioteca centrale di Yerevan (Matenadaran): M7729, del XIII sec., ff. 318r-323v (di tale ms. esiste una copia del 1847, conservata presso la Biblioteca dei Mechitaristi di Venezia, n. V653, ff. 352r-358r); M3782 del XII sec., ff. 136v-142v; M1525 del 1201, ff. 307v-315r; M2523 del XIV sec., ff. 223r-234v. Passando ai mss. conservati presso la Biblioteca nazionale di Francia, il n. P110 del 1194, ff. 305r-311r, è privo di attribuzione; il ms. P116 del 1307, ff. 216v-221v, lo attribuisce al Crisostomo. Tra i mss. conservati presso la Biblioteca dei Mechitaristi di Venezia, il n. V463 del XIII sec., ff. 337v-343r lo attribuisce al Crisostomo; il n. V512 del 1627, ff. 266r-272v lo attribuisce a Mambrē, così come il V1558 del XIX secolo, pp. 224-231, e il V1286 del XVIII sec., ff. 8r-39v. Infine, tra i mss. del convento di San Giacomo di Gerusalemme, il n. J3152 del 1384, ff. 536v-550v lo attribuisce a Elišē, mentre il n. J154 del 1737 a Mambrē. Il nostro testo è tramandato negli omeliari insieme a omelie di Giovanni Crisostomo e di Teofilo di Alessandria sullo stesso soggetto, ed è facile che siano avvenute delle contaminazioni. A tal proposito si veda: DER NERSESSIAN, S., *A Homily on the Raising of Lazarus and the Harrowing of Hell*, in BIRDSALL, J.N. – THOMSON, R.W. (Edd.), *Biblical and Patristic Studies in Memory of Robert Pierce Casey*, Freiburg [etc.] 1963, 219-234; EAD., *Armenian Homilies Attributed to Theophilus*, in GRANFIELD, P. – JUNGSMANN, J.A. (Edd.), *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, vol. 1°, Münster 1970, 390-399.

stato pubblicato finora tra le opere di Mambṛē⁸, ma stile e analogie ricorrenti con altre opere del *corpus* di Elišē suggeriscono di restituire a quest'ultimo l'opera⁹, come è possibile apprezzare dalla seguente sinossi:

[1096a] Որպէս Հոգին Սուրբ ստ է ի բերանոյ Դարբի	ELIŠĒ, <i>De pass.</i> 261 ¹⁰
[<i>ibidem</i>] Ծարժող ոգին ելեալ զնացեալ, ամենայն մարմինն անկեալ է ընդ ապականութեամբ	ELIŠĒ, <i>De an.</i> 369
[1096b] Metafora cristologica del medico che effettua la palpazione del paziente e ascolta il posto	ELIŠĒ, <i>Hist.</i> 172 ¹¹ .
[1097a] Contrapposizione tra vista corporea e vista spirituale	ELIŠĒ, <i>De pass.</i> 308; 316; 319; 350.
[<i>ibidem</i>] Le due risurrezioni di Mc 5,35-43 e Lc 7,11-17	ELIŠĒ, <i>De pass.</i> 249.
[1097b] Riferimento all'effetto delle mandragore	ELIŠĒ, <i>De transf.</i> 225.
[1098a] աստուածային խորհրդոյն ամենեւին հասու ոչ կարէին լինել	ELIŠĒ, <i>De transf.</i> 227-228.
[1098b] Metafora dell'agricoltore associata al travaglio dell'evangelizzazione	ELIŠĒ, <i>De pass.</i> 243; 289.

- 8 *Mambṛēi Vercanoli Čark' [Omēlie di Mambṛē Vercanoli]*, Venezia 1894; Una traduzione tedesca è stata edita molti anni addietro da WEBER, S., in *Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter*, vol. 2°, München 1927, 1-27. Più recente è la traduzione inglese: THOMSON, R.W., *Mambṛē and his Homilies*, in *Revue des Études arméniennes* 30 (2005-2007), 99-168. In questo lavoro citiamo secondo la seguente edizione: *Matenagirk' Hayoc' [Opere degli armeni]*, ed. H. K'eōsēean, vol. 1°, Antelias-Lebanon 2003, 1095-1107.
- 9 Sulla base di questa attribuzione, abbiamo già pubblicato questo testo in una raccolta di omēlie di Elišē: ELISEO L'ARMENO, *Omēlie e scritti teologici*, introduzione, traduzione, note e indici a c. di PANE, R., Edizioni San Clemente – Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2018.
- 10 Per tutte le opere minori di Elišē faccio riferimento alla seguente edizione: S. *Elišē Vardapet. Matenagrowt' iwnk' [Opere del santo dottore Elišē]*, Venezia 1859.
- 11 *Elišēi vasn Vardanay ew Hayoc' Paterazmin [Sulla guerra di Vardan e degli Armeni]*, ed. TĒR-MINASYAN, E., Erevan 1957.

[1098b] Է իսկ քնութեան մերում սովորութիւն՝ քան զաւետիս զքարս սիրեմք լսել	ELIŠĚ, <i>De pass.</i> 269; <i>De transf.</i> 228
[1100a] ինքնածագ լոյս	ELIŠĚ, <i>De pass.</i> 279; 297; <i>De transf.</i> 225.
[1100b] աւետիս լուս զյարութեան	ELIŠĚ, <i>De transf.</i> 213.
[<i>ibidem</i>] 2Re 4,18-37; 2Re 13,21.	ELIŠĚ, <i>De transf.</i> 233-234.
[1101b] Ez 8,14 Թամուզ	ELIŠĚ, <i>In Ios. et Iud.</i> 197.
[<i>ibidem</i>] տեսիմ մարդ եւ հաւատացիմ Աստուած	ELIŠĚ, <i>De pass.</i> 272.
[1103a] Յարմէ երկիր դողայ, լերինք հալին, վասն փոքր վիմին աւգնական խնդրէր ի մարդկանէ	ELIŠĚ, <i>De pass.</i> 275.
[1103b] ամենայն աշխարհ առ հասարակ նեխեալ էր, ոչ գարշեցաւ եւ ոչ դարձոյց գերեսս իւր յումեմէ, այլ յիւր անուշահոտութիւնն համեմեաց զամենեսան	ELIŠĚ, <i>In Ios. et Iud.</i> 188.
[<i>ibidem</i>] La sinestesia “profumo luminoso”	ELIŠĚ, <i>Hist.</i> 24.

Di ElišĚ, oltre lo stile, sono lo spessore teologico (in particolare la dottrina trinitaria) e spirituale, che fanno di questo testo un capolavoro assimilabile all'omelia *Sulla trasfigurazione*¹² e ad alcuni passaggi delle omelie *Sulla passione*¹³. La tradizione manoscritta presenta varianti sensibili e contaminazioni con testi di altri autori sullo stesso argomento; contaminazioni che risalgono quasi certamente agli omeliari, che trasmettono il nostro testo insieme a quelli omologhi di altri autori. L'*explicit*, certamente spurio, costituisce l'esempio più evidente di questa complessa tradizione: a partire dal § 159 l'apostrofe contro Teodoro di Cirro e Nestorio presenta uno stile polemico incoerente con lo stile dell'au-

12 ELISEO L'ARMENO, *Omelie e scritti teologici*, introduzione, traduzione, note e indici a c. di PANE, R., Edizioni San Clemente – Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2018, 40-135.

13 ELISEO L'ARMENO, *Sulla passione, morte e risurrezione del Signore*, introduzione, traduzione, note e indici a c. di PANE, R., Edizioni San Clemente – Edizioni Studio Domenicano, Roma-Bologna 2010.

tores¹⁴, e i §§ 187-204 sono certamente interpolati con un paio di omelie dello pseudo-Giovanni Crisostomo, ma in assenza di un'edizione critica è difficile tracciare i confini delle interpolazioni.

187. Oh malattia speranza di vita! Oh malattia segno di risurrezione! Oh malattia avversaria della morte! Oh malattia antagonista del Calunniatore! Oh malattia fondamento di fede! Oh malattia biasimo degli increduli!¹⁵ 188. (...) 189. Proviamo stupore davanti alla mirabile risurrezione di Lazzaro! Magnifichiamo l'opera divina! Esultiamo per la risurrezione

-
- 14 Su questo passaggio problematico rimando a PANE, R., *Riflessi di polemica cristologica in alcune omelie armene del V-VI secolo*, in *La teologia dal V all'VIII secolo fra sviluppo e crisi*, XLI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, «Studia Ephemeridis Augustinianum» 140, Roma 2014, 825-838. In due manoscritti (P116, f. 220v; V512, p. 519), troviamo la lezione T'ēodorē in luogo di T'ēodoriton, vale a dire Teodoro di Mopsuestia, lezione che, tra le due, appare storicamente più verisimile, poiché la condanna di Teodoro di Mopsuestia circola in Armenia già a seguito della lettera di Acacio di Melitene al *kat'olikos* Sahak, datata all'anno 432 (*Girk' T'it'oc' [Libro delle lettere]*, Jerusalem 1994, 49-51). Se la lezione corretta fosse proprio T'ēodoriton, potrebbe esserci comunque una spiegazione. Una lettera dell'inizio del VII secolo, inviata da Vrt'anēs K'ertoł, *locum tenens* del *katholikosato*, al vescovo Movsēs di C'urtaw (*Girk' T'it'oc' [Libro delle lettere]*, Jerusalem 1994, 285-291), può suggerirci una pista: essa attesta che circolava in Armenia una tradizione (peraltro inattendibile) che sovrastimava il ruolo di Teodoreto a Calcedonia, al punto da farne il presidente dell'assise conciliare. Testimone di questa stessa tradizione è lo storico Sebēos (VII secolo), che riporta una lettera inviata nel 649 all'imperatore Costante II dal *kat'olikos* Nersēs III e dal principe T'ēodoros Rštunik, la quale attribuisce a Teodoreto la presidenza di Calcedonia e lo presenta come discepolo di Nestorio (SEB., *Hist.* 46). Si tratta di una tradizione risalente con ogni probabilità al patriarca alessandrino Timoteo Eluro, cf. THOMSON, R.W., in *The Armenian History attributed to Sebeos*, vol. 1°, Liverpool 1999, 116, n. 714.
- 15 Questa pericope riprende alcune righe di un'omelia *Su Lazzaro* del Crisostomo, classificata come spuria (CPG 4681, BHG 2231, PG 62, 775-778): Ὁ ἀσθένεια ἀρρώστωντων ἱατρῆ, πίστεως ὁδηγῆ, θανάτου ἀντίπαλε, διαβόλου ἀντίδικε, σωτηρίας ἀρχηγῆ! Ὁ ἀσθένεια, ἀρετῆς θεμέλιε ἀρρήκτε, πίστεως διδάσκαλε, εὐσεβείας οἰκονόμει! Ὁ ἀσθένεια πυρετοῦς ψυχῶν ἀποσοβοῦσα, καὶ ἰδρωτᾶς βαπτίσματος δροσίζουσα, καὶ λαμπρᾶς στολᾶς ψυχῆς ἐξυφαίνουσα! Ὁ ἀσθένεια, οὐρανίου ἄρτου πάροχε, πίστεως λαμπαδοῦχε ἄριστε, διαβόλου παγὶς καὶ ἀνθρώπου σφραγίς! (coll. 775-776). Di questo testo esiste una versione armena sotto il nome di Ippolito di Bostra, cf. PITRA, I.B., *Analecta sacra. Spicilegio Solesmensi*, vol. 2°, Paris 1884, 226-231. Una *recensio longior*, sotto il nome di Ippolito Romano, è pubblicata *ibidem*, vol. 4°, Paris 1883, 64-68.

di Lazzaro, restando saldi nella medesima speranza riguardo alle nostre persone!¹⁶ 190. Si rallegriano anche le anime dei santi, perché di nuovo si rivestiranno del corpo che il Calunniatore ha fatto morire! 191. Pianga la morte per la rovina del suo regno, si percuota l'inferno per la disfatta della sua potenza¹⁷, gioisca il Protoplasta per la venuta del Pastore alla ricerca della pecora perduta, battano le mani i credenti per il rinnovamento di Lazzaro, facciano lutto i demoni, contemplando la propria rovina! (...)

194. Oh potenza della voce divina, che irruppe negli inferi e trasse fuori quell'anima imprigionata dalla morte! 195. Oh potenza della voce divina, che le membra disfatte restitui di nuovo alla vita! 196. Oh potenza della voce divina, che in un batter d'occhio riunì l'anima separata con il corpo disfatto, operando un miracolo non inferiore alla prima creazione! 197. O potenza di quella voce!¹⁸ Risollestando dalla fossa il morto da quattro giorni con i piedi legati, in un attimo lo conduce al luogo dove egli si trovava.

198. Fondiamo, cari, le nostre menti sopra questa voce con fede retta, e contempliamo con gli occhi della mente lo stesso datore di vita, Cristo, egli che promette anche a noi risurrezione e vita. Non dubitiamo della comune risurrezione, giacché quella voce risusciterà anche noi dai nostri sepolcri. 199. Sforziamoci, d'ora in poi di accumulare in questa vita opere più utili per la risurrezione futura, affinché non usciamo incontro allo sposo con le lampade esaurite, cosicché, quando saremo chiamati dai sepolcri, troviamo a portata di mano l'olio della misericordia, con il quale risplendono le nostre lampade. 200. Poiché non c'è dietro di lui un

16 Cf. PG 62, 778: Τούτων τῶν θαυματουργημάτων, ἀγαπητέ, τὸ θεῖον ἔργον θεωρήσας, τὴν ἀνάστασιν μὴ ἀμφίβαλλε· γενέσθω σοι ἔσοπτρον ὁ Λάζαρος, καὶ ἐν ἐκείνῳ σεαυτὸν θεωρήσας, τὴν ἀνέγερσιν πιστεue.

17 Quello del monologo della morte è un *topos* presente in numerose omelie *Sulla risurrezione di Lazzaro*, in particolare quelle attribuite a Teofilo di Alessandria. A tal proposito si veda: DER NERSESIAN, S., *A Homily on the Raising of Lazarus and the Harrowing of Hell*, in [BIRDSALL, J.N. – THOMSON, R.W.], *Biblical and Patristic Studies in Memory of Robert Pierce Casey*, Freiburg [etc.] 1963, 219-234; EAD., *Armenian Homilies Attributed to Theophilus*, in [GRANFIELD, P. – JUNGSMANN, J.A.], *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, vol. 1°, Münster 1970, 390-399.

18 Cf. IO. CRY., *In Laz.* (PG 62, 778) Ὡ φωνῆς δύναμις ἄδην διαρρήξασα, πύλας χαλκᾶς συντρίψασα, μοχλοῦς σιδηροῦς συνθλάσασα, διάβολον καταστράσασα, θάνατον καταργήσασα, νεκρὸν ἀνεγείρασα! ὦ φωνῆς δύναμις, τὰ διστάτω μέλη εἰς ἐν συναγαγοῦσα καὶ ἀνορθοῦσα, καὶ τὸ ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι παραγαοῦσα! ὦ φωνῆς δύναμις, τὸν τετραήμερον νεκρὸν ὡς ἐξ ὕπνου ἐγείρουσα, καὶ τὸν κειρίαις δεδεμένον ὡς εὐλύτον καὶ ὀξυδρομέα τοῦ τάφου παραγαοῦσα!

gruppo di venditori, non puoi comprare quello che sperì. 201. Ora c'è la distesa della mercanzia: al presente c'è il raduno dei poveri; facciamo tesoro di coloro, ai quali non si attacca la tignola; crediamo che sono loro il tesoro che il ladro non può scassinare; per mezzo loro mettiamolo al sicuro, per ritrovarlo là in mano al Giudice. 203. Corriamo all'assoluzione dei peccati prima che sia stabilito il tribunale; corrompiamo il Giudice prima che sia posto il seggio del giudizio; non restiamo nudi davanti a tutti nel tribunale. È meglio ora parlare solo col Giudice; è facile al presente assolvere le colpe. 204. Giacché, quando si accenderà la luce nel mezzo della notte e si manifesterà la gloria dei giusti, allora, avendo tardato lo Sposo, possiamo affrettarci incontro a lui con le lampade accese, affinché, liberati dal giudizio, siamo resi degni di entrare nella camera nuziale, ereditando, insieme con gli eletti, le indicibili gioie in Cristo Gesù, nostro Signore, al quale è la gloria nei secoli¹⁹. Amen.

Alcuni mss., tra cui il P110 ff. 305r-311r, P116 ff. 216v-221v, V463 ff. 337v-343r, attestano un diverso *explicit*, che si rivela maggiormente coerente con lo stile del resto dell'omelia.

Il metodo esegetico, di tipo spirituale, ma attento sempre alla lettera del testo, senza mai indulgere a eccessi allegorici, è quello tipico di Elišē. Idealmente l'omelia si pone come prima sezione della serie delle già citate omelie *Sulla passione, morte e risurrezione del Signore*. Entrambi i testi fanno riferimento esplicito al vangelo secondo Giovanni. Alcuni passaggi si rivelano di estremo interesse per la dottrina cristologica. Ai §§ 87-88 si legge: «Nessuno conosce il Padre, se non il Figlio.

19 Questi ultimi paragrafi presentano delle corrispondenze con un'omelia del Crisostomo *Sulle dieci vergini*, considerata spuria (CPG 4580, PG 59, 527-532): πρὸ τοῦ τεθῶσιν οἱ θρόνοι, θρῆνον ἐπίδειξαι· φθάσον τοῦ νυμφίου τὴν παρουσίαν· δράμε τῆς ἀμαρτίας ὀξύτερον· πρόλαβε τὴν ἐμπρόθεσμον διάγνωσιν· θεράπευσον τὸν κριτῆν· μὴ καταδέξῃ τῷ βήματι παραστῆναι γυμνός. Νῦν σκόρπισον χρήματα, ἵνα τότε διαλύσης ἐγκλήματα· λάλησον τῷ δικαστῇ καταμόνας, ἵνα μὴ ἐπὶ πάντων καταδικάσῃ σε· λάβε μεσίτην πρὸς τὴν αὐτοῦ θεραπείαν τὸν πένητα· δι' αὐτοῦ τὸν κριτῆν δωροδόκησον· αὐτῷ μόνῳ θάρρει τὸ τοιοῦτον μυστήριον· δι' αὐτοῦ πᾶλει τοῖς καταδίκοις τὸ δίκαιον. Ὁ πτωχὸς λαμβάνει, καὶ ὁ κριτῆς ὑπογράφει συγχώρησιν· ἀγράφως δέχεται, καὶ προσφέρει χειρόγραφα. Ὁ γὰρ ἔλεων πτωχῶν, δανείζει Θεῷ. Ὅσπερ ἂν νῦν βάλῃς ἐν τῇ χειρὶ τοῦ πτωχοῦ, γνωρίσεις ἐν τῇ παλάμῃ τοῦ δικαστοῦ. Εἰ διαδράσαι τὴν κρίσιν τοίνυν σπουδάσωμεν, ἐντεῦθεν ἦδη τὸν δικαστῆν διὰ τῶν πτωχῶν δυσωπήσωμεν. Di questo testo esiste una versione armena pubblicata: *Yovhannu Oskeberani Meknut'iwñ T'It'oc' Pawlosi* [*Commento alle Lettere di Paolo di Giovanni Crisostomo*], vol. 2°, Venezia 1862, 744-750 [749].

E nessuno conosce il Figlio se non il Padre. Questo discorso insegna l'unità: né precedenza, né inferiorità²⁰». Il primo termine fa riferimento soprattutto alla dottrina nicena, che condanna l'affermazione di una preesistenza del Padre rispetto al Figlio, incompatibile con la loro coeternità. Il secondo termine, legato al primo, nega in chiave antiariana ogni subordinazionismo del Figlio rispetto al Padre. Ai §§ 115-117 l'autore insiste ripetutamente a descrivere la commozione di Gesù davanti al sepolcro dell'amico: «115. Anche nostro Signore prese parte alla medesima unione, lacrime su lacrime, cordoglio su cordoglio. Credi che partecipò al medesimo lutto! 116 [1102] Infatti dice l'evangelista: *Vedendola, Gesù si commosse nell'intimo*, come se fosse affranto in tutta la sua ipostasi. 117. Non poté parlare normalmente, ma trepidante disse: *Dove lo avete messo?* Non per scherzo, ma piangendo e in lacrime, singhiozzando come uno partecipe del cordoglio e del lutto per il proprio amico». Tale insistenza sul vero dolore e sul coinvolgimento emotivo del Signore sarebbe impensabile in un contesto di monofisismo conclamato. Siamo davanti a un indizio teologico dell'antichità di questo testo, in coerenza con il resto del *corpus* di Etišē, il quale non presenta mai tratti di monofisismo estremo o riconducibili alle polemiche pro o anti-calcedonesi del VI secolo, frequenti negli autori armeni soprattutto a partire dal secondo concilio di Duin del 553.

Al §126 un'altro passaggio arricchisce il quadro cristologico: «Solo costui porta in sé entrambe le operazioni». Il termine armeno *nergorcut'iwn* corrisponde al greco *ἐνέργεια*. Benché il dibattito sulle volontà e le operazioni del Cristo abbia conosciuto il suo massimo sviluppo in occasione delle controversie monotelite, già nel V secolo ne sono note alcune anticipazioni, cf. ad esempio CYR. IER., *PG* 33, 1181, fgg. 1-2; ma soprattutto CYR. AL., *In Io.* 4, 2: «Anche nel risuscitare i morti, sappiamo che il Salvatore ha operato non soltanto con le parole e la volontà convenienti a Dio, ma ha adoperato anche la sua carne come collaboratrice, con lo scopo soprattutto di dimostrare che essa può dare la vita, ed è divenuta ormai con il Verbo quasi una cosa sola: infatti il corpo è proprio di lui, e non di un altro» (trad. it. di L. Leone). La

20 Il termine *eric'owt'iwn* in abito trinitario ricorre anche nella *Lettera enciclica* del *kat'olikos* Abraham (607-610), cf. *Girk' T'it'oc' [Libro delle lettere]*, Gerusalemme 1994, 359; nello *Knik' Hawatoy [Sigillo della fede]*, Ĕjmiacin 1914, 1, 28, dove ricorre in associazione con il termine *krtserowt'iwn*, come nel nostro passo; cf. anche GREG. NAREK., *Ban* 13.

crisologia alessandrina, pur non disconoscendo la dimensione corporea e umana del Cristo, tende a farne uno strumento passivo del Verbo: «Non solo gli occhi versano lacrime, ma tutte le membra del corpo trasudano; di esso anche nostro Signore molte volte si avvalse nel mondo» (§ 129). L'autore usa l'immagine dell'unione nell'uomo tra l'anima e il corpo (tipica della teologia alessandrina) non in riferimento all'unione del Verbo con la carne (come accade abitualmente), ma in riferimento all'unione indissolubile del Figlio con il Padre; quella che era una classica analogia crisologica viene trasposta sul piano trinitario: «Ancor prima che Gesù sollevasse gli occhi, contemplava il Padre, ancor prima che gli rivolgesse la voce, il Padre lo ascoltava (...) L'anima di chi potrà essere separata dal corpo? Di nessuno tra i viventi. Ancor più indivisibile è l'unione della Trinità consustanziale» (§§ 157-158). La preoccupazione dell'autore, ben comprensibile in un contesto alessandrino, è quella di salvaguardare l'agire divino del Figlio; la preghiera rivolta da Gesù al Padre serve solo a manifestare l'amore che li lega: «Dove operava per conto proprio, mostrava l'ipostasi della sua divinità, e dove presentava preghiere al Padre, mostrava il loro perfetto amore» (§ 165). È l'unica natura del verbo incarnato, secondo la nota formula cirilliana, a operare in ogni azione miracolosa del Cristo²¹. La coerenza con la dottrina di Cirillo e l'assenza di tratti di monofisismo estremo, costituiscono un indizio a favore di una cronologia non troppo avanzata, non oltre la metà del VI secolo, e rendono la paternità eliseana assai probabile.

La seconda omelia (*Inc. Վեց շարաթ-ս այս զվեց հազար դարն նշանակէ*), anonima nel ms. veneziano del 1218, n. V1206, ff. 182r-195v, l'unico a me noto, ha caratteristiche compositive, esegetiche e teologiche affatto diverse dalla precedente. Ricca di riferimenti allegorici, si presenta come una sorta di catena nella quale sono confluiti ampi stralci dell'omelia precedente, e della versione armena del *Commentario al vangelo di Giovanni* dello Pseudo-Nonno di Nisibi, collocabile nel IX secolo²², come si può apprezzare dalla seguente tabella:

21 Sulla crisologia armena e in particolare su quella di Elišē si veda: PANE, R., *Le lexique de l'incarnation chez Elišē*, in «Bazmavep» 166 (2008), 395-406.

22 Cf. *Nanayi Asorwoc' Yardapeti Meknow'iwn Yovhannow Awetararin [Commento al vangelo di Giovanni del dottore Nanay il Siro]*, Venetik 1920; NONNUS OF NISIBIS, *Commentary on the Gospel of Saint John*, Translation, Introduction and Commentary of THOMSON, R.W., Atlanta 2014.

§§ 10-24	PS.-NON. NIS., <i>Com. Io.</i> 247-248
§ 25	Om. I, § 12.
§ 29	PS.-NON. NIS., <i>Com. Io.</i> 248.
§ 33	PS.-NON. NIS., <i>Com. Io.</i> 248/249
§ 34	Om. I, § 27.
§ 38	PS.-NON. NIS., <i>Com. Io.</i> 249.
§§ 41- 42	Om. I, §§ 23-25.
§ 43	Om. I, §17.
§ 45	Om. I, § 30.
§ 48	Om. I, §§ 18-19.
§ 49	PS.-NON. NIS., <i>Com. Io.</i> 250.
§ 54	Om. I, § 32
§ 56	PS.-NON. NIS., <i>Com. Io.</i> 250.
§ 61	Om. I, §§ 41-43.
§ 63	PS.-NON. NIS., <i>Com. Io.</i> 251.
§ 65	Om. I, § 35.
§§ 66-68	Om. I, §§ 46-48
§ 69	Om. I, § 51.
§ 72	Om I, § 53
§ 78	Om. I, § 56.
§ 79	PS.-NON. NIS., <i>Com. Io.</i> 252.
§ 82	Om. I, § 60.
§ 92	Om. I, §§ 64-67.
§§ 95-97	Om. I, §§ 69-71.
§ 99	Om. I, §§ 80-81.
§ 101	Om. I, § 79.
§ 103	Om. I, §§ 75-76.
§ 109	Om. I, § 88.
§ 112	PS.-NON. NIS., <i>Com. Io.</i> 254.
§ 115	Om. I, §§ 91-92.

§§ 118-120	Om. I, §§ 94-95
§ 123	Om. I, § 99.
§§ 124-125	Om. I, §§ 101-103.
§ 127	Ps.-NON. NIS., <i>Com. Io.</i> 256
§ 129	Om. I, § 104.
§§ 132-144	Om. I, §§ 107-114
§ 145	Om. I, § 117.
§ 147	Om. I, §§ 118-119
§ 149-151	Ps.-NON. NIS., <i>Com. Io.</i> 258-259
§§ 153-155	Om. I, §§ 122-127.
§ 159	Ps.-NON. NIS., <i>Com. Io.</i> 258.
§ 161	Ps.-NON. NIS., <i>Com. Io.</i> 259.
§§ 162-165	Om. I, § 130-133
§ 167	Ps.-NON. NIS., <i>Com. Io.</i> 259
§§ 175-177	Om. I, §§ 142-145
§ 178	Ps.-NON. NIS., <i>Com. Io.</i> 259
§§ 185-186	Om. I, §§ 148-149.
§§ 190-191	Om. I, §§ 150; 153-154.
§ 193	Om. I, § 170.
§§ 197-198	Om. I, §§ 157-159
§ 199	Om. I, § 162-164.
§ 219	Ps.-NON. NIS., <i>Com. Io.</i> 260.
§ 223	Ps.-NON. NIS., <i>Com. Io.</i> 261
§ 238	Ps.-NON. NIS., <i>Com. Io.</i> 261
§ 240	Om. I, § 181
§§ 245-246	Om. I, §§ 184-186.

Eccezione fatta per le pericopi desunte da tali opere, lo stile è lontano dall'armeno aureo della prima omelia, ed è evidente una stratificazione di fonti non coeve. L'attribuzione tradizionale a Mambbrè è desunta proprio dai numerosi passaggi tratti dalla prima omelia, ma incongruenze

stilistiche ed esegetiche rendono altamente improbabile la medesima paternità. Le concordanze con il citato Pseudo-Nonno di Nisibi inducono a stabilire il IX secolo come *terminus post quem* di questa seconda omelia. L'interesse maggiore del testo è costituito dai passaggi cristologici caratterizzati da un'impronta chiaramente monofisita, così come si riscontra nella Chiesa armena solo dopo il secondo concilio di Dvin del 553. Segnalo in particolare i §§148-149 nei quali emerge un volontarismo cristologico accentuato: non solo le passioni, ma tutti i limiti e i condizionamenti della carne, come ad esempio la nutrizione o il sonno, sono visti come un atto di accondiscendenza dell'ipostasi divina. Il corpo del Cristo è visto solo in chiave strumentale e non ha una vera funzione teologica.

«148. Ruggì contro Satana come un leone contro la preda, giacché le tristezze non potevano commuoverlo davvero, come le emozioni del corpo dominano noi, perché la natura divina è impassibile e priva di tristezza, ma il suo turbamento significa che acconsentì che venisse la tristezza e le lacrime sgorgassero volontariamente. 149. Ciò dimostra che quando egli voleva, accondiscendeva a quelle passioni naturali, manifestando la vera incarnazione. Benché infatti Dio si fosse unito alla carne, tuttavia non permise che la carne fosse mossa dalle passioni, ma quando egli permetteva, accondiscendeva al cibo, alle bevande e al sonno; e quando voleva, scavalcava la nostra natura e manteneva se stesso nella divina unione²³»

Tale volontarismo, riflesso della ben nota polemica che oppose Severo di Antiochia e Giuliano di Alicarnasso, diventerà una delle caratteristiche tipiche della cristologia armena per tutto il medioevo²⁴. Sia

23 Il nostro passo sembra compatibile con gli sviluppi della cristologia armena a partire dalla metà del VI secolo, quando l'accondiscendenza del Verbo alle necessità della carne diventa uno dei tratti più caratteristici della teologia armena stessa. Si veda ad esempio la lettera del *kat'olikos* Babgēn I (491-516) ai cristiani di Persia, risalente agli anni del primo concilio di Dvin (505/506), o la lettera indirizzata verso il 508 ancora una volta ai cristiani di Persia da parte dei principi armeni. Per entrambe cf. Girk' T'it'oc' [*Libro delle lettere*], Jerusalem 1994, 147-162. Traduzione inglese di FRIVOLD, L., *The Incarnation*, Oslo 1981, 79-83; traduzione francese di GARSOIAN, N., *L'Église arménienne et le grand schisme d'orient*, Lovanii 1999, 438-450.

24 Cf. TALATINIAN, B., *Il monofisismo nella Chiesa armena*, Jerusalem 1980, 58-61; TEKEYAN, P., *Controverses Christologiques en Arméno-Cilicie*, Roma 1939, 99-115.

detto con chiarezza che la Chiesa armena, salvo eccezioni, non cedette mai a un monofisismo estremo di stampo giulianista (come risulta chiaramente dalla sua formula di fede di origine atanasiana, nella quale ribadisce la verità dell'incarnazione), ma, coerentemente con l'affermazione di una sola natura del Verbo incarnato, rifugge dall'idea che il Verbo di Dio possa essere sottomesso alle necessità proprie della natura umana, soprattutto le più disdicevoli e implicate nella condizione di peccato. È la volontà del Verbo ad accondiscendere o limitare di volta in volta la partecipazione alle passioni e alle emozioni, come emerge chiaramente ai §§166-167: «166. *Gesù ancora si commosse nel proprio animo.* 167. Là dice che contristò la sua persona, suscitando in sé le lacrime, e qui riprende la sua natura, perché cessi dai moti di tristezza, che aveva suscitato e lo avevano contristato²⁵». Sono poi numerosi i passaggi nei quali l'autore ha espressioni cautelative contro coloro che vedono una subordinazione del Figlio al Padre. La risurrezione di Lazzaro e altre azioni miracolose di Gesù sono attribuite direttamente all'unica natura divina del Figlio (§§199-200)²⁶, e netta è la condanna dei diofisiti, che «dividono la natura indivisibile» (§220); essi saranno «cancellati dal libro della vita». Appare evidente che il redattore del testo percepisce alcuni passaggi del testo evangelico come problematici, in particolare la commozione di Gesù davanti alla morte di Lazzaro.

È assai difficile, in mancanza di un'edizione critica, trarre conclusioni cronologiche certe. Poiché il manoscritto veneziano risale all'inizio del XIII secolo e, come si è visto, la traduzione di Nonno al IX

Si veda ad esempio la lettera del *kat'olikos* Nersēs Šnorhali all'imperatore Manuele Comneno, tradotta in francese da AUGÉ, I., *Églises en dialogue: Arméniens et Byzantins dans la seconde moitié du XII^e siècle*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Subsidia 124, Lovanii 2011, 126-147.

25 Si noti anche il riferimento all'unica natura di Cristo.

26 «198. Si vergogni Teodoro e gli eretici come lui, che diceva: "Uno parla e uno ascolta". Discorso pieno di follia! Oh empio! 199. Nella casa del sommo sacerdote risuscitò la figlia di lui dai morti: non aveva pregato, non aveva rivolto lo sguardo al cielo e non aveva parlato al Padre. Aveva fissato la morta, dicendo: "*Talit'a kum*, ragazza, tu, io ti dico: sorgi e alzati in piedi!" E si alzò in piedi sana, così pure nella città di Nain c'era una gran folla e nessuno lo importunò, né si rivolse al Padre; solo stese la mano verso il lettuccio e il morto si alzò in piedi; e analogamente per gli altri segni. 200. Dove agiva di persona, mostrava la sua ipostasi divina; dove pregava il Padre, mostrava l'amore, giacché la natura benedetta della natura della santa Trinità è illimitata, unitamente in tre persone, nel Padre e nel Figlio e nello Spirito Santo».

secolo, il testo risalirà a un periodo compreso tra il IX e il XIII secolo, lasso di tempo al momento non ulteriormente definibile. Non citato da Winkler, nel suo ampio studio sul Simbolo armeno²⁷, forse per la datazione incerta, il nostro testo si presenta di estremo interesse anche per la ricca varietà lessicale in ambito dogmatico²⁸.

L'analisi stilistica e teologica ha permesso di avanzare fondati dubbi sull'autenticità di due delle cinque omelie di Mambṛē finora pubblicate. La prima è quasi certamente da ascrivere a Eḥišē, come del resto attesta una parte della tradizione manoscritta: la seconda è un testo composto molto più tardi che presenta tratti di monofisismo molto accentuati. Alla misteriosa figura di Mambṛē rimangono al momento due omelie sulle Palme e sull'ingresso di Gesù a Gerusalemme, alle quali forse allude Kirakos Ganjakec'i nel XIII secolo, riconducibili quasi certamente allo stesso autore, incline all'allegoria, e un'omelia Sul battesimo²⁹.

RICCARDO PANE

27 WINKLER, G., *Über die Entwicklungsgeschichte des Armenischen Symbolums*, Orientalia Christiana Analecta 262, Roma 2000.

28 Un ricco studio sul lessico cristologico e trinitario armeno è pubblicato in appendice a DORFMANN-LAZAREV, I., *Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius: deux débats théologiques après le triomphe de l'orthodoxie*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Subsidia 117, Lovanii 2004, 269-283. Id., *Christ's 'Being' and 'Activity'. Some Aspects of the Development of Armenian Christological Vocabulary from its Origins to the Tenth Century*, in «Journal of Eastern Christian Studies» 68 (2016), 231-254. Mi riferisco in particolare ai §§ 200-216, che trasmettono un'articolata professione di fede trinitaria, di grande interesse teologico. Il campo lessicale della natura è espresso dai termini *bnowt'iwn* ("natura") ed *ēowt'iwn* ("essenza"). Per esprimere la persona troviamo una ricca varietà di sinonimi: *zawrowt'iwn*, *anzn*, *a'ranjnoworowt'iwn* ("ipostasi"), *dēm*, *eres* ("persona"). La processione dello Spirito Santo è resa attraverso i due termini *elotowt'iwn* e *blxowmn*.

29 K'YOSEYAN, H., *Mambre Vercanoli «I cnowndn P'rkē'in» čarə [Di Mambṛē Vercanol omelia sulla nascita del Salvatore]*, in «Ējmiacin» (1992), 90-98.

Résumé

SUR LA PATERNITE DE DEUX HOMELIES SUR LA RESURRECTION DE LAZARE ATTRIBUEES A MAMBRĒ

RICCARDO PANE

L'article analyse deux des quatre homélies attribuées à Mambṛē, et publiées en 1894 par les pères mechitaristes de Venise. Il s'agit de deux homélies sur la résurrection de Lazare. La première est attribuée à Elišē dans quelques manuscrits et l'analyse du texte confirme que style, locutions, méthode exégétique et théologie sont cohérents avec d'autres œuvres de Elišē, faite exception pour l'*explicit*, qui dans quelques manuscrits est évidemment faux et qui reproduit des passages du pseudo-Crisostome. La deuxième homélie est tout à fait différente pour style, langue et théologie, qui présente traits d'un monophysisme plus tardif. Les nombreuses citations littérales de la première homélie ont sans doute déterminé l'attribution à Mambṛē, mais les citations littérales du *Commentaire sur Jean* du pseudo-Nonnos de Nisibe (IX^e siècle), pareillement nombreuses, déplacent la datation après ce siècle.