

## Da Artemide a Gesù: vicissitudini di alcuni versi omerici in Eusebio di Cesarea

Nell'ultimo decennio una rinnovata attenzione è stata dedicata, nell'ambito degli studi eusebiani, all'indagine delle fonti del vescovo di Cesarea e al suo modo di leggere, assorbire e riutilizzare i testi del passato ellenico ed ebraico, al di fuori della letteratura vetero- e neotestamentaria. Basti pensare al volume di Andrew James Carriker sulla “biblioteca” eusebiana o alla monografia di Sabrina Inowlocki sull'uso degli scrittori ebraici di lingua greca nella *Praeparatio Evangelica* e nella *Demonstratio Evangelica*, che spesso non esita ad addentrarsi anche sullo spinoso terreno del rapporto con gli autori pagani<sup>1</sup>. Tuttavia, in questo quadro, non è stata ancora affrontata in modo capillare<sup>2</sup> la questione delle riprese dell'*epos* omerico e delle sue eventuali interazioni con i testi sacri e le dottrine cristiane, nei vari contesti d'uso (storiografico, apologetico, eresiologico ecc.). Si tratta di una lacuna piuttosto paradossale se si pensa che Omero rimaneva, per qualsiasi intellettuale parlante greco, l'irrinunciabile e inevitabile punto di partenza di un'intera formazione culturale. Un fattore tutt'altro che trascurabile per chi, come Eusebio, non di rado faceva appello a nozioni e vocabolario “pagani” nel momento in cui si rivolgeva a un pubblico di neo-convertiti al cristianesimo o quando era necessario affilare le armi dell'apologetica contro un avversario “esterno” alla chiesa<sup>3</sup>.

---

1. A. J. CARRIKER, *The Library of Eusebius of Caesarea*, Leiden-Boston, 2003; S. INOWLOCKI, *Eusebius and the Jewish Authors: His Citation Technique in an Apologetic Context*, Leiden-Boston, 2006. Si vedano anche S. AZZARA, *Le antologie pseudepigrafe nelle citazioni dei Padri*, in M. S. Funghi (a cura di), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, Firenze, 2004, pp. 111-32; S. MORLET, *Plutarque et l'apologétique chrétienne: la place de la “Préparation évangélique” d'Eusèbe de Césarée*, “Pallas”, 67, 2005, pp. 115-38; A. P. JOHNSON, *Philonic Allusions in Eusebius*, PE 7.7-8, “Classical Quarterly”, n.s. 56, 2006, pp. 239-48.

2. CARRIKER, *The Library* cit., dedica al tema un paio di pagine (130-31): le citazioni omeriche certo appaiono limitate di numero nell'opera eusebiana.

3. Vedi INOWLOCKI, *Eusebius* cit., p. 223 e vedi *infra*.

Scopo di questo contributo sarà allora, partendo proprio da alcuni dei luoghi ricordati da Carriker, offrire un possibile spunto di lettura delle citazioni omeriche nell'opera eusebiana. Mostreremo come spesso il rimando non sia limitato al solo testo omerico, ma comporti il richiamo alla tradizione letteraria ed esegetica (filologica o filosofica) successiva. Si tratta di un processo, che, ben lontano dall'impoverire o "sbiadire" la citazione, la arricchisce anzi di nuovo colore, moltiplicando il gioco intertestuale. Il richiamo all'*epos* diventa così il punto di partenza per una catena di rinvii culturali che si succedono a cascata, sovrapponendosi e influenzandosi reciprocamente, e coinvolgono, non di rado, riferimenti precipuamente cristiani.

I. – L'AUREA CATENA INTERTESTUALE:  
ALCUNI ESEMPI DI SOVRAPPOSIZIONI CULTURALI

Un buon esempio di questo processo è il caso di *Laudes Constantini* VI 4<sup>4</sup>, in cui viene rievocato il celebre verso di *Iliade* VIII 19. Troviamo qui un frammento delle ben note parole con cui Zeus dichiara la propria incommensurabile superiorità agli altri dei riuniti in concilio (*Iliade* VIII 1-27): neanche facendo pendere una catena giù dal cielo e tirando tutti assieme, potrebbero gli Olimpi trascinarlo sulla terra, mentre a lui, Zeus, basterebbe un breve strattone per trarli su insieme a mare e terra. Così, dunque, il testo di Eusebio riverbera la memoria letteraria:

Ο δὲ ἄνωθεν αὐτὸν ἡνιοχῶν, οὐδὲ σειρῆ χρυσῆ κατὰ τὸ ποιητικὸν ἐνδησάμενος,  
σοφίας δὲ ἀρρήτου δεσμοῖς ὀσπερ τισὶν ἡνίας χαλινώσας, μῆνας ἐν αὐτῷ  
καὶ χρόνους, καιρούς τε καὶ ἐνιαυτούς, νυκτῶν τε καὶ ἡμερῶν ἀμοιβαῖα  
διαστήματα σὺν ἀρμονίᾳ τῇ πάσῃ κατεβάλετο, ποικίλοις αὐτὸν δροῖς καὶ  
μέτροις περιδῆσας.

"Egli tenendo le redini dall'alto, non lo lega con catene d'oro, come sostiene l'arte poetica, ma lo imbriglia con lacci d'ineffabile sapienza, come fossero redini. Con totale armonia riempì il tempo di mesi e periodi, stagioni e anni, notti alternate ai giorni, cingendolo con svariati termini e misure<sup>5</sup>."

4. Su cui si può leggere H. A. DRAKE, *In Praise of Constantine: A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations*, Berkeley, 1976. L'"eternità", *αἰών*, che compare in questi primi paragrafi del sesto capitolo, dedicati al Logos che governa l'universo e di cui l'Imperatore è omologo terreno (vedi EUSEBIO DI CESAREA, *Elogio di Costantino. Discorso per il trentennale. Disorso regale*, Introduzione, traduzione e note di M. AMERISE, Milano, 2005, pp. 38-67), rimanda all'immagine di Aion, frequente nell'iconografia tardoantica. Si veda in proposito G. ZUNTZ, *Aion Gott des Römerreiches*, "Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften", 2, 1989, pp. 30-33 e *Aion im Römerreich: die archäologischen Zeugnisse*, Heidelberg, 1991, con le precisazioni di L. FOUCHER, *Aiôn le temps absolu. "Latomus"*, 55, 1996, pp. 3-30; infine E. DEGANI, *Aion*, Bologna, 2001.

5. La traduzione è quella di Marilena AMERISE in EUSEBIO DI CESAREA, *Elogio di Costantino* cit., pp. 129-30.

In poche righe troviamo qui un cenno alla nota tradizione<sup>6</sup> dell'*aurea catena Homeri*, interpretata con il tempo in chiave allegorica, come simbolo del rapporto diretto con la divinità, della purificazione dell'anima e anche, talvolta, della preghiera, fuso con un richiamo al carro alato dell'anima del *Fedro* platonico (246b2: Dio mette le briglie e conduce, ἡνιοχεῖ, l'eternità come fosse un auriga)<sup>7</sup>. Le due allusioni consentono a Eusebio di conferire a questa parte del suo encomio, nel breve giro di una decina di parole, un caleidoscopio di sfumature: Costantino è intrinsecamente legato al Dio cristiano, che ha stabilito la durata del suo regno (VI 1-2), imbrigliando e guidando il tempo verso il bene alla maniera platonica, o verso il fine stabilito dalla provvidenza alla maniera cristiana; questo Dio è però innatamente superiore allo Zeus omerico, in quanto capace di legami ben più potenti della celebre catena.

Il richiamo all'armonia cosmica, ai legami del disegno provvidenziale che tengono insieme il reale, di cui la σειρὴ χρυσή può egualmente essere simbolo, è per altro esplicitato dalla menzione dei δεσμοὶ σοφίας ἀρρήτου. Ed è proprio questo secondo ambito che entra in gioco per un'altra citazione omerica, da *Od.* VIII 274-75 (che forse riecheggiava anche nel luogo della *Laudes Constantini*), presente nel *Contra Hieroclem* 6, 2-7. Il riferimento chiama in causa questa volta altre catene, quelle “indistruttabili” che, nel canto di Demodoco alla corte dei Feaci (VIII 266-366), Efesto, con rabbia di sposo tradito, prepara per sorprendere Ares e Afrodite nel suo proprio letto nuziale. Così il testo eusebiano:

Ὅροι φύσεως ἀρχὰς καὶ μέσα καὶ τέλη τῆς τῶν ὅλων οὐσίας περιειληφότες μέτρα καὶ θεσμοὶ ἀπασι, δι’ ὧν τόδε τὸ πᾶν μηχάνημά τε καὶ ἀρχιτεκτόνημα τοῦ παντὸς κόσμου τελεσιουργεῖται, διατέθεινται νόμοις ἀλέντοις καὶ δεσμοῖς ἀρρήτοις τῆς τὰ πάντα οἰκονομούσης προνοίας τὸ πάνσοφον βούλημα διαφυλάττοντες.

“Limiti naturali che segnano il principio e il mezzo e la fine dell'esistenza dell'universo, misure e norme per ogni cosa, attraverso cui l'ingranaggio e l'edificio del cosmo nel suo complesso raggiungono la perfezione, sono stati stabiliti con leggi indissolubili e vincoli indistruttabili, e mantengono la volontà in tutto saggia della provvidenza che amministra l'universo.”

Carriker, traendo spunto da un articolo di Kertsch<sup>8</sup>, attribuisce il rimando omerico alla ripresa di un topos ricorrente nell'opera di Filone di Alessandria (*De confusione linguarum* 166; *De migratione Abrahami* 181). Nel passo del *Contra*

6. Su cui non ci soffermeremo, limitandoci a rimandare al classico P. LÉVÉQUE, *Aurea catena Homeri. Une étude sur l'allégorie grecque*, Paris 1959 e al commento di E. DES PLACES in *Oracles Chaldaïques*, Paris, 1971, p. 114, insieme al più recente A. CAMEROTTO, *L'aurea catena di Luciano: l'ipotesto rovesciato*, “Lexis”, 14, 1996, pp. 137-58.

7. Del resto, per i fitti rimandi platonici, in particolare al *Timeo*, che caratterizzano questa sezione delle *Laudes*, vedi ancora le note di AMERISE in EUSEBIO DI CESAREA, *Elogio di Costantino* cit.

8. M. KERTSCH, *Traditionelle Rhetorik und Philosophie in Eusebius Antirrhetikos gegen Hierokles*, “Vigiliae Christianae” 34, 1980, p. 150.

*Hieroclem* (opuscolo polemico antipagano<sup>9</sup>) sembrano però intervenire influenze più ampie (e Kertsch stesso per la verità ricordava la citazione di Eusebio come prova della sua “formazione enciclopedica”<sup>10</sup>), al di là di una semplice derivazione filoniana. Certo il rinvio puntuale all’ipotesto omerico può apparire molto debole, tanto più che, oltre a *Od.* VIII 274-75, potrebbe esserci anche una eco di *Il.* XV 19-20 (la catena d’oro con cui Zeus ricorda di aver legato le mani di Era, dopo averla sospesa al cielo nella ben nota κόλασις τῆς Ἡρας), spesso interpretato allegoricamente in senso cosmologico<sup>11</sup>. Il fatto è che la *iunctura* (ἀλυτος) ἄρρηκτος δεσμός a partire dai primi secoli dell’era cristiana era diventata espressione abbastanza comune nel lessico filosofico o parafilosofico per indicare sia i nessi provvidenziali che attraversano il cosmo, sia il legame che vincola l’anima al proprio destino<sup>12</sup>. In questa seconda accezione la formula poteva essere riferita in particolare all’ineluttabilità della morte: ed è proprio qui che interviene, in ambito cristiano, un nettissimo processo di risemantizzazione. Infatti se già in *Oracula Sybillina* II 287-89 la *iunctura* di *Od.* VIII 274-75 viene

9. Il destinatario-avversario è Sossiano Ieroclе. Autore di un opuscolo contro i cristiani (*Philalethés*) e forse responsabile di parte delle durissime persecuzioni del 303, Ieroclе era un alto funzionario romano appartenente all’ordine equestre, diventato, al culmine della carriera, governatore della Provincia consolare di Bitinia. Per un’introduzione al personaggio e alla polemica con Eusebio, si veda M. FORRAT, “Introduction”, in EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Contre Hiéroclès*, Paris, 1986 (SC 333), pp. 9-90 e più recentemente S. BORZÌ, *Sull’autenticità del « Contra Hieroclem » di Eusebio di Cesarea, “Augustinianum”* 43, 2003, pp. 397-416; ID., *Sulla datazione del “Contra Hieroclem” di Eusebio di Cesarea: una proposta, “Salesianum”* 65, 2003, pp. 149-160; A. CARLINI, *Eusebio contro Ieroclе e Filostrato*, in S. Cerasuolo (a cura di), *Mathesis e mneme: studi in memoria di Marcello Gigante*, Napoli, 2004, pp. 263-74.

10. KERTSCH rammentava tra l’altro altri luoghi paralleli, a testimonanza della fortuna del motivo, THEM., *Or.* XV 195c e PLUT., *Pelopidas* 13.

11. Questo a partire dalla lettura degli stoici. Vedi Ps.-PLUT., *De vita et poesi Homeri* 97 (con il commento di M. HILLGRUBER, *Die pseudoplutarchische Schrift De Homero: Teil II, Kommentar zu den Kapiteln 74-218*, Stuttgart, 1999, con ampia bibliografia e passi paralleli); HERACL., *Allegoriae* 40 (con il commento di F. BUFFIÈRE in HÉRACLITE, *Allegories d’Homère*, Paris, 1962, pp. 114-16); OR., *Contra Celsum* VI 42 (il passo è di Celso, si veda il commento di M. BORRET in ORIGÈNE, *Contre Celso*, tome II, Paris, 1969 [SC 136], pp. 280-81); PORPH., *Quaestiones homericæ ad Iliadem pertinentes* vol. 1, p. 200, 11-19 Schrader (su cui R. LAMBERTON, *Homer the Theologian*, Berkeley-Los Angeles-London, 1986, pp. 112-13).

12. Ancora in DAMASCIO, *Vita Isidori* fr. 32 Zintzen, si legge: ἀθεόν ἐστι τὸ μὴ τὴν ἀθανασίαν τῆς ψυχῆς διασφέειν καὶ ἀνάγειν εἰς τὸ θεοειδὲς καὶ συνάγειν αὐτὴν πρὸς τὸ θεῖον ἄρρηκτοις καὶ ἀλάτοις δεσμοῖς (“È sacrilego negare l’immortalità dell’anima e il suo superiore rapporto con la sfera divina e il suo stretto legame con la divinità suggellato da vincoli indistruttibili e infrangibili”).

impiegata per descrivere la punizione oltremondana degli empi<sup>13</sup>, Atanasio – per citare uno degli esempi possibili<sup>14</sup> – nel suo commentario al *Salmo 106*, 15-17 se ne servirà invece per descrivere il destino di morte irrevocabile che attendeva l'anima nell'economia pre-cristiana, prima della remissione completa dei peccati<sup>15</sup>. Così memoria omerica e memoria biblica arrivano a confondersi l'una con l'altra (*Expositiones in Psalmos*, PG vol. 27, col. 452):

Ὅτι συνέτριψε πύλας χαλκᾶς. Τὴν μέχρις ὅδου τοῦ Σωτῆρος κάθοδον σημαίνει, ἢν που πάμενος, ἀνεπέτασε τοῦ ὅδου τὰς πύλας, πάλαι δεσμοῖς ἀρρήκτοις κεκλεισμένας πάσιν. Οὐ γὰρ ἦν παλινδρομῆσαι βουλομένοις· ἀλλ' αὐτὸς εὑρηκε τοῖς ἐν δεσμοῖς· Ἐξέλθατε, καὶ τοῖς ἐν τῷ σκότει· Ανακαλύφθητε.

“Poiché infranse le porte bronziee. Indica la strada fino all'aldilà, percorrendo la quale spalancò le porte dell'ade, un tempo chiuse a tutti da legami indissolubili. Non era infatti possibile per chi lo volesse tornare indietro: egli però disse anche a quelli avvinti dai legami: *sorgete. E a quelli nelle tenebre: scoprитеvi.*”

In queste righe scritte nel IV secolo, così come negli altri brani eusebiani citati fino ad ora, già si realizza appieno e in maniera forse più culturalmente consapevole quel fenomeno lucidamente descritto da Robert Browning per la civiltà bizantina di XI-XIV secolo:

“Storia e tradizione avevano fatto di Omero il simbolo più autentico di una cultura multiforme e tenace che distingueva il greco dal barbaro e anche dal cristiano non greco, per quanto fosse ortodosso. Era luogo comune nella retorica bizantina, religiosa e profana, citare l'una accanto all'altro una locuzione di Omero e un passaggio delle scritture, per lo più dei salmi (...). L'importanza di Omero per i bizantini spiega l'uso costante di locuzioni omeriche semiproverbiali da parte di individui più o meno acculturati<sup>16</sup>. ”

Ritornando allora al *Contra Hieroclem*, come già in parte indicava Kertsch, per inquadrare correttamente la citazione e la sua funzione, si dovrà pensare al valore pregnante assunto dalla *iunctura* nel corso della sua “storia esegetica”, tenendo presente anche il processo di appropriazione e risemantizzazione del patrimonio

13. Vv. II 285-90:

ὅπου περὶ κύκλον ἄπαντα  
ἀκάματος ποταμὸς πύρινος ἡεῖ, τοὺς δ' ἄμα πάντας  
ἄγγελοι ἀθανάτοι θεοῖ τε αἰὲν ἐόντος  
ἐν φλογίναις μάστιξι καὶ ἐν πυρίναις ἀλύσεσσιν  
δεσμοῖς ἀρρήκτοις τε περισφίγξαντες ὑπερθεν  
δεινοτάτως κολάσουσιν.

14. Si confrontino anche CYR. AL., *Commentarius in xii prophetas minores*, vol. I, p. 720, 23 Pusey; *In Isaiam*, PG vol. 70, col. 108.

15. Su questo stesso passo del *Salmo 106* si veda anche il commento di EUSEBIO in *Commento ai Salmi*, a cura di M. B. Artioli, Roma, 2004, vol. 2, p. 388.

16. R. BROWNING, *The Byzantines and Homer*, in R. Lamberton e J.J. Keaney (a cura di), *Homer's Ancient Readers*, Princeton, 1992, p. 147 [trad. mia]. Sul tema vedi anche R. MAISANO, *I poemi omerici nell'opera storica di Niceta Coniata*, in F. Montanari e S. Pittaluga (a cura di), *Posthomeric II*, Genova, 2000, pp. 41-53.

culturale ellenico da parte dell’élite intellettuale cristiana<sup>17</sup>. In altre parole bisogna fare i conti con un accavallarsi di ri-lettture tale da oscurare parzialmente il punto di partenza omerico, ma allo stesso tempo anche capace di evocare nel fruttore tutta una serie di rimandi letterari, filosofici e religiosi, che vedono sempre sullo sfondo il sostrato epico. Già per i lettori del vangelo di Marco, MacDonald scriveva “Omero era nell’aria respirata dal lettore di Marco”<sup>18</sup>, a maggior ragione lo stesso si può sostenere per il colto lettore eusebiano, familiare con i testi classici sin dai primi anni della sua formazione.

Del resto una strategia comunicativa capace di adottare, attraverso Omero, il lessico appartenuto al passato filosofico greco<sup>19</sup>, ammiccando allo stesso tempo alla più “giovane” tradizione letteraria cristiana, si dimostrava particolarmente vincente in un’opera come il *Contra Hieroclem*. Eusebio scriveva, infatti, rivolto a un pubblico che, se non schiettamente pagano, era per lo meno imbevuto di cultura ellenizzante, e forse poteva ancora tacciare le dottrine teologiche cristiane di rozzezza e ingenuità. Non bisogna dimenticare che Ieroclie stesso non aveva esitato a paragonare i miracoli di Gesù alle gesta (ovviamente superiori) di Apollonio di Tiana, mentre opponeva decisamente alla grezza testimonianza degli apostoli, la profondità e la preparazione filosofica di Massimo di Age, Damis, Filostrato, “memorialisti” di Apollonio<sup>20</sup>.

Almeno in questi due casi, dunque, delle *Laudes Constantini* e del *Contra Hieroclem*, la citazione omerica pare dotata di una sua forza evocativa nient’affatto sbiadita. E forse qui bisogna sgombrare il campo da un equivoco concettuale. Carriker parla infatti, chiaramente, di citazioni di seconda mano (“prese in prestito

17. Una panoramica (anche bibliografica) su questa tendenza in F. M. PONTANI, *Sguardi su Ulisse. La tradizione esegetica greca all’Odissea*, Roma, 2005, pp. 82-84.

18. D. R. MACDONALD, *The Homeric Epic and the Gospel of Mark*, New Haven-London, 2000, p. 8: “Homer was in the air that Mark’s readers breathed.”

19. E tutto il passo in questione abbonda di reminescenze platoniche, come mostra il commento di FORRAT in EUSEBE DE CÉSARÉE, *Contre Hiéroclès* cit., pp. 110-11 e il già citato KERTSCH, *Traditionelle* cit., p. 150.

20. *Contra Hieroclem* 2, 24-32 (Eusebio cita un passo del *Philalethes*): Κἀκεῖνο λογίσασθαι ἄξιον, ὅτι τὰ μὲν τοῦ Ἰησοῦ Πέτρος καὶ Παῦλος καὶ τινες τούτοιν παραπλήσιοι κεκομπάκασιν ἄνθρωποι γνέθσται καὶ ἀπαίδεντοι καὶ γόητες, τὰ δὲ Ἀπολλωνίου Μάξιμος ὁ Αἰγιεὺς καὶ Δάμις ὁ φιλόσοφος ὁ συνδιατρίγυας αὐτῷ καὶ Φιλόστρατος ὁ Ἀθηναῖος ποιεύσεως μὲν ἐπὶ πλείστον ἡκοντες, τὸ δὲ ἀληθές τιμῶντες διὰ φιλανθρωπίαν ἀνθρὸς γεννάσιον καὶ θεοῖς φίλουν πράξεις μὴ βουλόμενοι λαθεῖν (“Va anche considerato il fatto che gli atti di Gesù li hanno vantati Pietro e Paolo e altri simili a loro, menzogneri e inculti e ciarlatani, mentre quelli di Apollonio, Massimo di Age e il filosofo Damis che lo accompagnava e Filostrato di Atene, che rappresentavano il fior fiore della cultura e, che, rispettosi della verità, per amore degli uomini, non hanno voluto che un nobile individuo caro agli dei fosse dimenticato”). Non sarà allora certo casuale che Eusebio, proprio in quest’opera, riprenda in modo più evidente i tipici strumenti della cultura retorica pagana; si veda in proposito E. DES PLACES, *La seconde sophistique au service de l’apologétique chrétienne: le Contre Hiéroclès d’Eusèbe de Césarée*, “Comptes rendus de l’Académie des Inscriptions et des Belles Lettres”, 1985, pp. 423-27.

da altri autori”); ora, come già detto, in entrambi i casi esaminati i passi riecheggiati da Eusebio sono effettivamente molto “fortunati” nella ricezione posteriore e sembrano in qualche modo godere di una seconda vita, indipendente dall’originaria matrice testuale. Come risulterà ancor meglio dal prossimo esempio, questo non vuol dire però, che la “citazione” venga desunta da altri: essa per l’appunto ha due vite, un legame duplice, da una parte con il testo di partenza, dall’altra con la tradizione successiva. Al tempo di Eusebio, in un periodo di rielaborazione intellettuale, di appropriazione del patrimonio pagano da parte della classe dirigente cristiana, questo doppio legame (successivamente meno cosciente, come ben mostra Browning) era ancora pienamente attivo e fecondo, e doveva rivelarsi, alla fine, un potente strumento di trasformazione, amalgama e assimilazione culturale.

## II. – L’EMPIETÀ DI OINEO TRA PAGANESIMO E CRISTIANESIMO

Un ultimo passo eusebiano, forse il più significativo, illustra alla perfezione questa complessità del riuso di Omero in ambito cristiano, anche nel periodo successivo alla svolta costantiniana. Siamo ancora nell’ambito di uno scritto polemico, il *Contra Marcellum*, che, insieme al *De ecclesiastica theologia*, rappresenta uno dei contributi più importanti di Eusebio al dibattito sull’arianesimo<sup>21</sup>. Il luogo che qui ci interessa si colloca al principio della confutazione vera e propria dell’opera marcelliana, laddove Eusebio insiste sull’incapacità esegetica del suo avversario, ancora più evidente quando è addirittura il senso letterale dell’*Antico* e del *Nuovo Testamento* a venire frainteso. Il punto cruciale è la preesistenza del Figlio e, di conseguenza, la corretta interpretazione del preannuncio veterotestamentario

---

21. Marcello, vescovo di Ancira in Galazia, aveva partecipato al Concilio di Nicea e diventò braccio destro di Atanasio a partire dal Concilio di Tiro del 335 fino al 345, quando avvenne la rottura tra i due. Marcello era accusato di aver recuperato le tesi sabelliane. Sulla sua figura si veda J. T. LIENHARD, *Contra Marcellum. Marcellus of Ancyra and Fourth-Century Theology*, Washington, 1999 e S. PARVIS, *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy, 325-345*, Oxford, 2006. Il *Contra Marcellum* fu composto da Eusebio dopo il sinodo di Costantinopoli del 336, che aveva visto la condanna del vescovo di Ancira (vedi W. GERICKE, *Marcell von Ancyra. Der Logos-Christologe und Biblizist. Sein Verhältnis zur antiochenischen Theologie und zum neuen Testament*, Halle, 1940, p. 11; D. S. WALLACE-HADRILL, *Eusebius of Caesarea*, London, 1960, p. 37; M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, 1975, p. 132, n. 103; K. SEIBT, *Die Theologie des Markell von Ankyra*, Berlin, 1994, p. 243; VINZENT in MARKELL VON ANKYRA, *Die Fragmente* cit., p. XIX; LIENHARD, *Contra Marcellum* cit., pp. 3-4; 106; PARVIS, *The Lost Years* cit., pp. 118-29).

dell'economia di Gesù<sup>22</sup>. L'intento di Marcello<sup>23</sup>, oppositore della tesi della preesistenza, era dimostrare che le menzioni bibliche sono da intendersi non come realtà ma come profezia: a quel tempo il logos non era Gesù perché non si era ancora fatto carne. Per raggiungere il suo scopo, Marcello combina il passo di *Zach.* 3,9 con *Gal.* 4,26 e *Matt.* 16,23, che rappresenterebbero la realizzazione storica della profezia veterotestamentaria<sup>24</sup>. Nel far questo però identifica erro-

---

22. Gli elementi portanti dell'esegesi marcelliana sono fondamentalmente due: 1) Il nome di Gesù viene dato al logos solo quando Maria partorisce. 2) La Chiesa sorge con l'incarnazione, ma era già nella mente di Dio e quindi preannunciata profeticamente nell'*Antico Testamento* (su Marcello "teologo", si veda da ultimo PARVIS, *The Lost Years* cit., pp. 30-38). Di contro, Eusebio di Cesarea e il suo entourage individuavano due forme diverse del logos: un logos autentico, ingenerato, interno a Dio ed equivalente al Padre; un logos generato, precosmico, chiamato però logos solo per convenzione ed equivalente al Figlio. Il Figlio quindi esisteva prima del cosmo stesso (su questo punto, si veda G. FEIGE, *Die Lehre des Markells von Ankyra in der Darstellung seiner Gegner*, Erfurt, 1991, pp. 16-17 e J. R. LYMAN, *Christology and Cosmology. Models of Divine Activity: Origenes, Eusebius and Athanasius*, Oxford, 1993, pp. 109, 115-16).

23. Non è ancora chiaro a quale opuscolo di Marcello precisamente ribattesse Eusebio (si vedano LIENHARD, *Contra Marcellum* cit., pp. 19-27 e l'introduzione di Markus VINZENT in MARKELL VON ANKYRA, *Die Fragmente und Der Brief an Julius von Rom*, Leiden-New York-Köln, 1997), ma è sicuro che il vescovo di Ancira si fosse scagliato principalmente contro il sofista Asterio di Cappadocia, sostenitore dell'esistenza di due ipostasi distinte per il Padre e il Figlio, a sua volta difensore delle tesi di Eusebio di Cesarea, Eusebio di Nicomedia e Paolino di Tiro (per le fonti antiche e moderne si rimanda a LIENHARD, *Contra Marcellum* cit., pp. 77-101; PARVIS, *The Lost Years* cit., pp. 118-23).

24. *Contra Marcellum* I 2,4-7 (= fr. 4 Vinzent): Δῆλον δέ ἐστιν καὶ ἀπὸ τῆς τοῦ Ζαχαρίου προφητείας, πάλαι περὶ τοῦ ὄνδρας τούτου προφητευόντος, ἔδειξεν γάρ μοι φησὶν κύριος Ἰησοῦν τὸν ἱερέα τὸν μέγαν, ἐστῶτα πρὸ προσώπου ἀγγέλου κυρίου, καὶ ὁ διάβολος εἰστίκει ἐπειδεῖσθαι αὐτὸν τοῦ ἀντικείσθαι αὐτῷ. καὶ εἰπεν κύριος πρὸς τὸν διάβολον· ἐπιτιμήσαι κύριος ἐν σοὶ ὁ ἐκλεξάμενος τὴν Ἱερουσαλήμ. πότε γάρ αὐτῷ ἐπειτίμησεν; δῆτε τὸν ἀγαπηθέντα ὑπ' αὐτοῦ ἀνθρωπον τῷ ἐαυτοῦ συνήψεν λόγῳ ὁ ἐκλεξάμενος φησὶν τὴν Ἱερουσαλήμ, δηλονότι ταῦτην τὴν ἡμετέραν, περὶ οὓς ὁ ἀπόστολος λέγει ἡ δὲ ἡμετέρα Ἱερουσαλήμ ἄνω ἐστίν· αὕτη γάρ δουλεύει μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς. τηνικαῦτα γάρ ἐν τῇ μεγάλῃ αὐτῇ Ἱερουσαλήμ, τουτέστιν ἐν τῇ ἡμετέρᾳ ἐκκλησίᾳ, γενόμενος ἐπειτίμησεν τῷ διάβολῳ κατὰ τὴν προφητείαν εἰπὼν ἄπειλθε ὅπισθ μοι, σατανᾶ, δῆτε σκάνδαλον εἰ ἐμοί. οὕτος τούτων ἐστίν ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας, οὐ τύπον ἔσωζεν ὁ τηνικαῦτα Ἰησοῦς. οὐ γάρ ἦν δυνατὸν ἐκεῖνον μέγαν κληθῆναι ἱερέα, καίτοι ἔνδοξον ἐν πᾶσιν γεγονότα, Μωσέως μὴ ὄνομασθέντος μεγάλον ("Del resto questo è chiaro anche in base alla profezia di Zacaria, che un tempo profetizzò riguardo questo nome, poiché dice: 'Il Signore mi mostrò il gran sacerdote Gesù che stava in presenza dell'angelo del Signore e il diavolo stava alla sua destra per opporsi a lui. E il Signore disse al diavolo: Ti investa il Signore che scelse Gerusalemme!' E quando lo investì? Quando partecipò l'uomo da lui amato con il suo stesso logos. Dice 'che scelse Gerusalemme' ed è chiaro che intende la nostra di cui l'Apostolo afferma: 'La nostra Gerusalemme è lassù; questa infatti è schiava insieme ai suoi figli.' Effettivamente durante il tempo in cui fu nella grande Gerusalemme, vale a dire nella nostra Chiesa, investì il diavolo secondo la profezia, dicendo: 'Va' via da me Satana! Tu mi sei di inciampo.' Si tratta quindi del grande sacerdote, di cui il Gesù di allora costituiva il tipo. Infatti non era possibile che quello fosse chiamato gran sacerdote, nonostante fosse sotto tutti gli aspetti glorioso, poiché nemmeno Mosè fu chiamato grande").

neamente il Gesù di *Zach.* 3,9 con il successore di Mosé, mentre in realtà si tratta del figlio di Iosedech, il gran sacerdote che insieme a Zorobabele aveva condotto gli ebrei via da Babilonia; successivamente equivoca addirittura le parole di Paolo, *Gal.* 4,26, relative alla Gerusalemme celeste e quelle, celebri, di Gesù a Pietro “Lontano da me, Satana” (*Matt.* 16,23), erroneamente intese come rivolte al diavolo. Questa la risposta polemica di Eusebio (*Contra Marcellum I 2,2*):

Καὶ πάλιν τοῦ ἀπόστολου γράψαντος ἐν τῇ πρὸς Γαλάτας ἐπιστολῇ τοῦτον τὸν τρόπον ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλὴμ ἔλευθέρα ἐστίν. ἥτις ἐστίν μήτηρ ἡμῶν, ἡ λάθετ’ ἡ οὐκ ἐνόησεν ἡ καὶ ἐκὼν διαστρέφει τὸν λόγον, γράψων ἡ δὲ ἡμετέρα Ἱερουσαλὴμ ἄνω ἐστίν αὕτη γὰρ δούλευει μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς. καὶ αὐθίς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν τῷ Πέτρῳ εἰρηκότος ὅπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ, σκάνδαλον εἴ̄ ἐμοί, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων, οὐ συνεῖς ὅπως ὁ λόγος εἴρητο πρὸς τὸν ἀπόστολον καὶ διὰ ποίαν αἰτίαν, πρὸς τὸν διάβολον ταῦτα λελέχθαι φησίν.

“E ancora, quando l’Apostolo nell’*Epistola ai Galati* così scrive: ‘Invece la Gerusalemme di lassù è libera ed è nostra madre’, o gli sfuggì il senso, o non lo comprese, o addirittura lo distorce di proposito, scrivendo: ‘La nostra Gerusalemme è lassù; questa infatti è schiava insieme ai suoi figli.’ E ancora, quando il nostro Salvatore dice a Pietro: ‘Lontano da me, Satana! Tu mi sei di inciampo, poiché i tuoi sentimenti non sono quelli di Dio, ma quelli degli uomini’, senza capire che queste parole erano dette all’Apostolo e per quale motivo, afferma che esse erano rivolte al diavolo.”

All’interno di questa discussione di esegeti scritturale si inserisce, piuttosto inatteso, il rimando a *Il. IX 535-537* (ἄλλοι δὲ θεοὶ δαίνονθ̄ ἐκατόμβας, / οἵ δ’ οὐκ ἔρρεξε Διὸς κούρη μεγάλοιο. / ἡ λάθετ’ ἡ οὐκ ἐνόησεν ἀάσατο δὲ μέγα θυμῷ). La citazione rievoca l’episodio dell’ira di Artemide contro il re etolo Oineo, colpevole di averla dimenticata nella grande ecatombe offerta agli Olimpi. Le conseguenze, com’è noto, sarebbero state gravissime: la piaga del cinghiale calidonio, la guerra tra Etolì e Cureti e la morte di Meleagro<sup>25</sup>. Il verso citato da Eusebio, collocato all’interno del celebre discorso con cui Fenice cerca di dissuadere Achille dall’ira, era per altro oggetto di discussione sin dai tempi dei filologi alessandrini. Gli scolii all’*Iliade* così sintetizzano il dibattito (vol. 2, p. 514, 62-66 Erbse):

537a ἡ λάθετ’ <ἢ οὐκ ἐνόησεν> ἐλάθετο· ἐκὼν παρεπέμψατὸ οὐκ ἐνόησεν οὐκ ἔλαβεν εἰς νοῦν. ἡ διπλὴ δέ, ὅτι Ζηνόδοτος γράφει ἐκλάθετ’ οὐδὲ ἐνόησεν ὅστε τὸ αὐτὸ διλογεῖσθαι. οὐκ ἐνόησε δέ ὅτι διαφέρει τὸ μὲν γὰρ ἐλάθετο ἐκὼν παρέπεμψεν, τὸ δὲ οὐκ ἐνόησεν οὐδὲ τὴν ἀρχὴν κατὰ νοῦν ἔσχεν.

“ἡ λάθετ’ <ἢ οὐκ ἐνόησεν> ἐλάθετο: la tralasciò intenzionalmente, οὐκ ἐνόησεν: non gli venne in mente. E la diplo perché Zenodoto scrive ἐκλάθετ’ οὐδὲ ἐνόησεν, in modo da dire la stessa cosa in due modi. οὐκ ἐνόησε invece significa che c’è una differenza, poiché ἐλάθετο indica una omissione intenzionale, mentre οὐκ ἐνόησεν significa che sin dall’inizio non ce l’aveva in mente.”

25. Lo stesso episodio anche in BACCH. V 96-110.

Eustazio a sua volta riprende e sviluppa la spiegazione degli scolii, prospettando la duplice alternativa: omissione volontaria/ignoranza accidentale (*ad Il. IX* 537, vol. II, pp. 792, 16-793, 3 Van der Valk).

L'interpretazione degli antichi insiste quindi su una possibile marcata intenzionalità nella gaffe di Oineo (più forse di quanto il testo omerico facesse in realtà pensare<sup>26</sup>), al punto che Zenodoto arrivava a modificare il testo per rendere la colpa del re Etolo inequivocabile (e forse la rabbia di Artemide meglio giustificata). Del resto sia gli scolii sia Eustazio chiosano il passo aggiungendo l'aggettivo ἐκών, “volontariamente”. Proprio lo stesso avverbio che Eusebio, a sua volta, aggiunge alla citazione omerica, per rafforzare il proprio punto: Oineo in fondo aveva ignorato Artemide a bella posta, facendo passare il mancato “invito” alla *thysia* per una dimenticanza; così Marcello affetta un'interpretazione delle scritture ingenua, nascondendo la sua reale, obliqua capziosità, che lo porta a distorcere il senso genuino del testo sacro appunto nel momento in cui vi fa appello<sup>27</sup>.

La citazione omerica in sostanza appare qui qualcosa di più del richiamo proverbiale a un verso che Eusebio conservava nella memoria. Nel ricordare la *hybris* di Oineo sembra far trasparire una studiata ironia verso il lettore, chiamato a riconoscere il parallelismo delle situazioni. Il gioco non poteva non apparire scoperto: come nei versi del IX dell'*Iliade*, anche nelle righe del *Contra Marcellum* tutto il discorso verte sull'idea di una divinità negata, o, per lo meno, snaturata. D'altra parte Eustazio afferma esplicitamente di Oineo, “ignorava che Artemide fosse una divinità” (vol. 2, p. 792, 16-17 Van der Valk). E spesso Eusebio ribadisce le sue accuse contro Marcello, tacciandolo di voler ridurre il Cristo, negandone la preesistenza, a ψιλὸς ἀνθρώπος (si veda e.g. *Contra Marcellum* I 1, 6, 28-34), escludendone quindi la divinità. Marcello appare così agli occhi di Eusebio come un Oineo del cristianesimo, che, con la sua empietà, per i cristiani diventata eresia, scatena lo sdegno dei difensori del credo ortodosso. Certo il Dio cristiano non è agitato da passioni bassamente umane, da ira o desiderio di vendetta, come lo erano le divinità elleniche. E proprio l'episodio di Oineo compare a questo proposito – dimostrazione della sua fortuna presso i Padri – anche negli *Stromata* (VII 4, 23, 1-2), in cui Clemente parafrasa il passo omerico, incluso il verso citato da Eusebio:

Ἀπόχρη καὶ τάδε εἰς ἔνδειξιν τοῦ ἀθέους παραστῆσαι τοὺς τοῖς κακίστοις ἀνθρώποις τὸ θεῖον ἀπεικάζοντας. οἵτοι γὰρ βλάπτονται πρὸς ἀνθρώπων αὐτοῖς οἱ θεοὶ καὶ χείρους τῶν ἀνθρώπων ὑφ' ἡμῶν βλαπτόμενοι δείκνυνται,

26. E anche in Bacchilide, Oineo, resosi conto dell'errore, cerca in vano di rimediare.

27. Si potrebbe anche notare, *en passant*, che la vicenda di Oineo appariva già come traduzione mitica di uno scontro teologico tra divinità agricole (Dioniso, da cui il re etolo aveva ricevuto il dono della vite) e selvagge (Artemide), tra pantheon greco tradizionale e “giovane” religione dionisiaca (APOLLOD. I 8,1). Si veda in proposito l'ampia trattazione, con una nutrita serie di luoghi paralleli relativi alla fortuna del mito, di Piccaluga G., *L'olocausto di Patrai*, in Rudhardt J. e Reverdin O., *Le sacrifice dans l'antiquité*, Entretiens sur l'antiquité classique, vol. 27, Vandœuvres-Genève 1980, pp. 259-77.

ἢ εἰ μὴ τοῦτο, πῶς ἐφ' οἷς οὐδὲ βλάπτονται, καθάπερ δέξυχολον γραῦδιον εἰς ὁργὴν ἐρεθιζόμενον, ἐκπικραίνονται, ἢ φασι τὴν "Ἄρτεμιν δι' Οἰνέα Αἴτωλοῖς ὁργισθῆναι.

"Bastano inoltre questi indizi a denunciare come atei coloro che equiparano la divinità ai peggiori tra gli uomini. O infatti questi loro dei vengono toccati dagli uomini e si mostrano inferiori all'uomo, in quanto toccati da noi o allora com'è possibile che siano amareggiati al pari di una piccola vecchia isterica spinta all'ira per quanto non li tocca, come dicono che Artemide si fosse adirata con gli Etolii per colpa di Oineo? Ma com'è possibile che lei, una dea, non avesse riflettuto al fatto che Oineo l'aveva tralasciata non certo per disprezzo, ma per una dimenticanza o come se vi avesse già sacrificato."

La rabbia distruttrice di Artemide<sup>28</sup> è sostituita adesso dal disprezzo polemico degli avversari di Marcello, accusato non solo di essere incapace di addentrarsi nel ragionamento teologico, ma persino di fraintendere, o meglio distorcere volutamente, la ψιλὴ ἴστορια, nella sua duplice valenza di nuda successione evenemenziale dei fatti (il contenuto storico-narrativo dell'*Antico Testamento*<sup>29</sup>) e di senso letterale delle scritture veterotestamentarie<sup>30</sup>. Come potrebbe dunque Marcello esprimere la διδασκαλία τῆς ἀνωτάτω θεολογίας<sup>31</sup>, lui che già deforma la lettera più semplice della parola divina?

Il verso omerico ritrova quindi nel dettato eusebiano la sua pregnanza, e il concreto ricordo della vicenda del modello iliadico. Questo non esclude, per altro, che *Il. IX* 536 avesse assunto nel tempo anche una sfumatura proverbiale, o meglio

28. E lo sdegno di Clemente spiega anche lo spirito della correzione zenodotea: la punizione inflitta da Artemide appare meno 'capricciosa' pensando non a una svista, ma a una volontà lesiva da parte di Oineo.

29. Si veda Eus., *Commentaria in psalmos*, PG vol. 23, col. 300; Ps.-ATH., *In Illud VI* 2 Nordberg.

30. L'interpretazione rigidamente letterale delle scritture è già di per sé – anche quando corretta – deprezzata dalla scuola esegetica origeniana, tanto che accuse di limitarsi a questo tipo di lettura dell'*Antico Testamento* si trovano spesso, rivolte contro gnostici ed ebrei (vedi e.g. *De Principiis* IV 2,2). In proposito si possono leggere H. DE LUBAC, *Histoire et esprit: l'intelligence de l'écriture d'après Origène*, Paris, 1950, pp. 48-49; M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegetica patristica*, Roma, 1985, pp. 78-80. La posizione di Eusebio è più sfumata, e conosce una maturazione nel corso del tempo, con un progressivo distacco dalle posizioni origeniane a favore di una maggiore attenzione alla lettera del testo (tendenza che culmina nei *Commentaria in Salmos*), pur senza mai abbandonare completamente l'interpretazione spirituale. L'esegeti letterale si dimostra, comunque, nella prospettiva eusebiana, particolarmente adatta a illustrare le circostanze storiche-evenemenziali (vedi SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria* cit., p. 117 e C. CURTI, *L'esegeti di Eusebio di Cesarea: caratteri e sviluppo*, in *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*, Roma, 1985, pp. 459-78). Non bisogna dimenticare che il *Contra Marcellum* si colloca, proprio come i *Commentaria in Salmos*, nell'ultima fase della produzione di Eusebio. Accuse come quelle che il vescovo di Cesarea rivolge a Marcello erano in ogni caso moneta corrente contro gli eretici: si veda ad esempio GR. NYSS., *Contra Eunomium* I 1,28.

31. Per il significato di θεολογία nel contesto del *Contra Marcellum*, vedi LIENHARD, *Contra Marcellum* cit., p. 131.

fosse usato in funzione polemica, proprio nelle controversie religiose, prima tra pagani e cristiani e poi nelle dispute teologiche all'interno della chiesa stessa. A riprova di quest'ipotesi si può forse portare un passo del *Contra Celsum* (I 63,18-26) di Origene<sup>32</sup>, in cui sembra risuonare, volta in prosa, l'alternativa di Oineo:

οὐκ οἰδα δ' ὅπως ἐπελάθετο ἢ οὐκ ἐνόψεν περὶ Παύλου τι εἰπεῖν, τοῦ μετὰ τὸν Ἰησοῦν τὰς ἐν Χριστῷ πήξαντος ἐκκλησίας. Εἰκὸς γὰρ ὅτι ἐώρα δεῖσθαι αὐτῷ ἀπολογίας τὸν περὶ Παύλου λόγον, πῶς διώξας τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ πικρῶς ἀγωνισάμενος κατὰ τῶν πιστευόντων, ὡς καὶ εἰς θάνατον παραδίδονται ἐθέλειν τοὺς Ιησοῦν μαθητάς, ὅπερον ἐπὶ τοσούτον μετεβάλετο, ὡς ἀπὸ Ἱερουσαλήμ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ.

“Non so come, Celso ha dimenticato o non ha inteso menzionare Paolo, fondatore dopo Gesù delle chiese cristiane. Ovviamente perché capiva che parlare di Paolo gli avrebbe richiesto di giustificare come, dopo aver perseguitato la chiesa di Dio e aver aspramente combattuto i fedeli, sino a voler consegnare alla morte i discepoli di Gesù, alla fine si convertì a tal punto da ‘portare a termine la predicazione del Vangelo, da Gerusalemme fino all’Illiria’.”

Il brano è particolarmente interessante proprio dato il suo contesto: di nuovo ci troviamo nell’ambito di una controversia esegetica e c’è la chiara insinuazione polemica che non di una dimenticanza si tratti da parte di Celso, ma di una volontaria omissione per rafforzare il proprio argomento. Per altro non bisogna dimenticare che secondo la controversa testimonianza dello stesso Eusebio di Cesarea, Origene non solo sarebbe stato allevato alla scuola pagana di Alessandria (*HE* VI 2,7), ma sarebbe diventato a sua volta maestro di grammatica (*HE* VI 2,15), con successo di allievi e notevole profitto economico, prima di dedicarsi esclusivamente all’insegnamento cristiano e di dar via tutta la sua biblioteca di testi pagani (*HE* VI 3,8-9). Senza entrare qui nella discussa questione dell’attentabilità eusebiana e dell’esistenza o meno ad Alessandria di una vera e propria scuola “ufficiale” e strutturata di catechesi<sup>33</sup>, pare comunque fuor di dubbio che,

32. Sulla lettura origeniana di Omero, si può vedere A. COLONNA, *La tradizione del testo omerico in Origene*, “Bollettino del Comitato per la Preparazione dell’Edizione nazionale dei Classici Latini e Greci” 17, 1969, pp. 61-65.

33. Vedi H. CROUZEL, *Origène*, Paris-Namur, 1985, p. 8; J. W. TRIGG, *The Charismatic Intellectual: Origen's Understanding of Religious Leadership*, “Church History” 50, 1981, pp. 5-19; ID., *Origen*, London-New York, 1998, pp. 5-7; A. JAKAB, *Ecclesia Alexandrina: évolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, Bern, 2001, pp. 146-50 (specialmente n. 43, p. 149 per importanti delucidazioni sull’attività di “grammatico” di Origene); A. GRAFTON e M. WILLIAMS, *Christianity and the Transformation of the Book. Origen, Eusebius and the Library of Caesarea*, Cambridge, Mass.-London, 2006, pp. 67-68, 70-71, 76-77. Sulla tempesta sincretistica di quegli anni si veda anche H. G. SNYDER, *Teachers and Texts in the Ancient World: Philosophers, Jews, and Christians*, New York, 2000. Sul “mito storiografico” della scuola catechetica di Alessandria, di cui Eusebio (VI 3,3 e 8; VI 6,1) traccia l’evoluzione (dopo Panteno, la direzione sarebbe toccata a Clemente Alessandrino e infine a Origene) si possono leggere JAKAB, *Ecclesia Alexandrina* cit., pp. 91-106; A. LE BOULLUEC, *L’“école” d’Alexandrie. De quelques aventures d’un concept historiographique* e ID., *Aux origines, encore, de l’“école” d’Alexandrie*,

qualsiasi fosse stato il tipo di insegnamento impartito da Origene, la lettura e la spiegazione della letteratura ellenica avessero uno spazio non trascurabile: da questo punto di vista, adattare l'espressione iliadica (con il suo *background* esegetico) alla polemica antipagana e alla lettura del Vangelo doveva essere per lui un gesto piuttosto naturale<sup>34</sup>.

E altrettanto naturale dovette essere il processo di adattamento anche per Eusebio. Come dicevamo alla fine della prima parte, il testo omerico diventa in questo modo forza attiva nel passaggio tra due culture. Così, come nel *Contra Celsum*<sup>35</sup>, nelle righe del *Contra Marcellum* l'antico mito di Oineo e l'ancestrale furore di Artemide si riverberano sulla nuova religione e le sue controversie e con essi la parola omerica continua a essere modello, a segnare il discriminare, a farsi garante del confine tra pietà ed empietà, tra ortodossia ed eresia, e, persino, paradossalmente, tra cristianesimo e paganesimo.

Aglae PIZZONE

**RIASSUNTO:** Lo studio delle reminiscenze omeriche in Eusebio di Cesarea mostra che la citazione epica è sempre rivestita di una notevole forza intertestuale. La citazione da Omero, ben lontana dall'essere semplicemente esornativa, è spesso sfruttata per scopi argomentativi originali ed è condizionata dal contesto dell'opera (apologetico, eresiologico, polemico ecc.) in cui si colloca. In questo processo Eusebio si mostra consapevole non solo dell'ipotesto omerico, ma anche della storia esegetica dei versi citati.

---

in ID., *Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène*, Paris, 2006, pp. 13-60.

34. Sull'applicazione da parte di Origene del commentario scolastico filologico e filosofico agli scritti testamentari, si possono leggere (anche per la bibliografia precedente) G. BENDINELLI, *Il commentario a Matteo di Origene*, Roma, 1997, specialmente le pp. 16-19; 79 sgg.; 245; A. LE BOULLUEC, *Les représentations du texte chez les philosophes grecs et l'exégèse scripturaire d'Origène, influences et mutations*, in ID., *Alexandrie antique et chrétienne* cit., pp. 371-92; GRAFTON e WILLIAMS, *Christianity and the Transformation of the Book* cit., p. 60 e n. 95 (per il modello costituito da Filone di Alessandria).

35. Sull'estensione del debito eusebiano nei confronti di Origene (per quanto stemperato dalle tendenze "storicistiche" nell'impostazione esegetica del vescovo di Cesarea), si possono leggere C. KANNENGIESSER, *Eusebius of Caesarea, Origenist*, in H. W. Attridge e G. Hata (a cura di), *Eusebius, Christianity and Judaism*, Leiden, 1992, pp. 435-66; M. J. HOLLENRICH, *Origen's Exegetical Heritage in Early Fourth Century: The Evidence of Eusebius*, in R. J. Daly (a cura di), *Origeniana quinta*, Leuven, 1992, pp. 542-48; INOWLOCKI, *Eusebius* cit., pp. 135, 215-16.

RÉSUMÉ: L'étude des réminiscences homériques chez Eusèbe de Césarée montre qu'elles possèdent une remarquable force intertextuelle. Les citations d'Homère, loin d'être superfétatoires, servent souvent un propos original et leur fonction référentielle est conditionnée par le contexte de l'ouvrage (apologétique, herésiologique, polémique, etc.) dans lequel elles se situent. Dans ce processus, Eusèbe se montre conscient non seulement de l'intertexte homérique, mais aussi de l'histoire exégétique des vers cités.

ABSTRACT: In the work of Eusebius of Caesarea, Homeric reminiscences display a powerful intertextual force. Epic quotations, far from being dispensable, often serve an original purpose, depending on the literary context (apologetic, heresiologic, polemic etc) of the work where the citation occurs. In the process, Eusebius shows a deep knowledge of the Homeric hypotext and is also aware of the exegetical history of the chosen quotations.