


## La sorte dei miracoli. Sull'uso di Gv 14.12 nel *Discorso su San Babila e contro i Greci* di Giovanni Crisostomo<sup>1</sup>

Fabrizio Petorella  
Università di Pisa ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/cfcg.98957>

Recibido: 9 de noviembre de 2024 • Aceptado: 10 de diciembre de 2024

**Riassunto:** Giovanni Crisostomo apre il suo *Discorso su san Babila e contro i Greci* con un ampio prologo in cui Babila non viene mai menzionato. Questa affascinante introduzione mira a dimostrare – attraverso gli strumenti della retorica tardoantica – che i miracoli compiuti da Gesù e dai suoi discepoli erano autentici e che il loro messaggio spirituale è il solo degno di essere seguito. Tali teorie vengono, così, presentate come il vero fondamento dell'opera – mentre i racconti relativi al vescovo Babila servirebbero semplicemente a confermarne la validità. Tuttavia, sia le une, sia gli altri traggono origine da un λόγιον pronunciato da Cristo stesso durante l'Ultima Cena e riportato in Gv 14.12. Il presente articolo prende in esame il ruolo svolto da questo passo evangelico nei capitoli iniziali del *Discorso*. Come un'analisi retorico-letteraria del prologo mostra chiaramente, seguendo il *fil rouge* degli *ipsissima verba* di Gesù il pubblico è gradualmente guidato verso una piena comprensione delle gloriose gesta di Babila e del significato che esse assumono nella comunità nicena di Antiochia. In un'epoca in cui è ancora un giovane apologeta, Giovanni sfoggia tutta la sua abilità retorica al fine di convincere i suoi lettori che Cristo continua ad operare miracoli attraverso i suoi santi.

**Parole chiave:** Giovanni Crisostomo; *Discorso su san Babila e contro i Greci*; retorica; χρεία; *ipsissima verba*.

## ENG The fate of miracles. On the use of Jn 14.12 in John Chrysostom's *Discourse on Blessed Babylas and Against the Greeks*

**Abstract:** John Chrysostom opens his *Discourse on Blessed Babylas and Against the Greeks* with a long prologue in which Babylas is never mentioned. This fascinating introduction aims at demonstrating, through the means of Late Antique rhetoric, that the miracles performed by Jesus and his disciples were authentic and that their religious message is the only one to be followed. These theories are, thus, presented as the real cornerstone of the work – whereas the narratives

<sup>1</sup> Il presente articolo si inserisce nel quadro del progetto *Il pio martire e l'imperatore sacrilego: un'analisi retorica e storico-religiosa del Discorso su san Babila contro l'imperatore Giuliano e i pagani di Giovanni Crisostomo*, finanziato dall'Università Italo-Francese / Université Franco-Italienne (UIF/UFI) e finalizzato a corredare il *Discorso su san Babila* di una traduzione italiana e di un ampio commento storico-filologico. Nello specifico, il contributo riprende e rielabora alcune riflessioni da me presentate in occasione della serie di lezioni dottorali *Metodi di edizione e di commento: un caso esemplare di retorica tardoantica*, tenutasi presso l'Università di Pisa nell'aprile 2024. Desidero qui ringraziare vivamente la Prof.ssa Laura Carrara (che ho avuto il piacere di affiancare in questo ciclo di seminari) ed il Prof. Gianfranco Agosti, supervisore del mio progetto, per i loro preziosi consigli.

concerning the bishop Babylas are simply intended to further prove their validity. However, they both have their roots in a λόγιον pronounced by Christ himself during the Last Supper and recorded in *Jn* 14.12. The present article focuses on the role played by this evangelical passage in the opening chapters of the *Discourse*. As a rhetorical-literary analysis of the prologue clearly shows, following the *fil rouge* of Jesus' *ipsissima verba*, the audience is gradually guided towards a full understanding of Babylas' glorious deeds and of their meaning for the Nicene community of Antioch. In a time when he is still a young apologist, John displays all his rhetorical ability to persuade his readers that Christ continues to work miracles through his saints.

**Keywords:** John Chrysostom; *Discourse on Blessed Babylas and Against the Greeks*; rhetoric; *ῥηεῖα*; *ipsissima verba*.

**Sommario.** 1. L'opera: contesto, struttura, genere letterario. 2. Il ruolo di Gv 14.12 all'interno del *Discorso*. 3. Conclusioni.

**Cómo citar:** Petorella, F. (2025). La sorte dei miracoli. Sull'uso di Gv 14.12 nel *Discorso su San Babila e contro i Greci* di Giovanni Crisostomo. *Cuadernos de Filología Clásica (Estudios Griegos e Indoeuropeos)*, 35, 315-331.

εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτόν· ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδῃτε, οὐ μὴ πιστεύσητε.

(Gv 4.48)

## 1. L'opera: contesto, struttura, genere letterario

Nell'ultimo quarto del IV secolo, il giovane antiocheno Giovanni –non ancora presbitero e, di conseguenza, non ancora ammesso ad esercitare quell'attività di predicazione che gli varrà l'epiteto di “Crisostomo”– compone un trattato decisamente *sui generis*, che unisce all'esaltazione del cristianesimo ed all'invettiva antipagana il racconto delle gloriose gesta compiute da un martire in vita e *post mortem*<sup>2</sup>. Il celebrato non è, a onor del vero, un martire qualsiasi: protagonista delle due sezioni narrative che occupano la maggior parte dell'opera è, infatti, Babila, vescovo di Antiochia condannato a morte intorno al 250 ed autentico patrono della locale comunità nicena<sup>3</sup>. In questo ampio *Discorso su san Babila e contro i Greci*<sup>4</sup>, dunque, il trionfo universale del cristianesimo si intreccia con la storia particolare della popolosa capitale siriana; all'indomani del ritorno di Melezio (costretto, in precedenza, all'esilio dall'ariano Valente) sul soglio episcopale della città, Giovanni dà il suo contributo alla “ricostruzione spirituale” della Chiesa antiochena<sup>5</sup> con uno scritto

<sup>2</sup> L'opera in questione –nota col titolo di *Discorso su san Babila e contro i Greci*– è oggi ritenuta dai più genuinamente crisostomica, ma tale paternità è stata spesso messa in dubbio nella prima metà del '900; si veda al riguardo Schatkin (1970: 474-489). La redazione del *Discorso* avvenne, con ogni probabilità, sul finire degli anni '70 del IV secolo (cfr. Schatkin 1990: 22 e Kelly 1995: 41); Giovanni avrebbe, invece, ricevuto l'ordinazione presbiterale –e, di conseguenza, la possibilità di predicare– soltanto nel 386 (sulla divisione dei compiti all'interno della Chiesa antiochena si veda Baur 1959: 153-154).

<sup>3</sup> Sul ruolo attribuito alla figura di Babila dalla comunità nicena di Antiochia nel quadro delle controversie religiose di IV secolo cfr. Mayer & Allen (2012: 135-141 e 171). Come nota Brennecke (1988: 137), il culto del martire doveva rappresentare una vera umiliazione per i pagani della città, in quanto simbolo del trionfo cristiano su Apollo e sulla politica religiosa di Giuliano l'Apostata.

<sup>4</sup> I rimaneggiamenti subiti nel corso dei secoli dal testo del *Discorso* hanno coinvolto anche il titolo dell'opera; qui si seguirà l'edizione critica di riferimento (Schatkin 1990, alle cui pp. 61-85 si rinvia per la storia della tradizione), che accoglie la denominazione attestata nei codici Basil. gr. 39 (IX-X sec.), Athen. Benaki, Mt. 10 (X sec.), Athen. 2806 (XI sec.) e Paris. gr. 801 (XI sec.), ovvero λόγος εἰς τὸν μακάριον Βαβύλαν καὶ κατὰ Ἑλλήνων –propriamente «discorso in onore del beato Babila e contro i Greci».

<sup>5</sup> Cfr. quanto scrive Schatkin (1985: 15-16): «It is possible that Meletius encouraged Chrysostom to write this discourse in praise of martyr Babylas and his relics. Chrysostom was the spiritual son of Meletius. As a result of the edict of toleration issued by Gratian in 378, Meletius had returned to Antioch after a six year exile under the Arian emperor Valens. He was then recognized as the rightful bishop of Antioch (379). Meletius was devoted to the martyrs, and personally directed the construction of a shrine for Babylas, as Chrysostom attests. It might be at this time, as part of the spiritual rebuilding of his church, that Meletius

incentrato su una singolare figura di eroe locale –un santo che ha saputo contrapporsi alle potenze demoniache del paganesimo, divenendo simbolo dell'inarrestabile successo della religione cristiana.

Eppure, nonostante il ruolo che in esso gioca la celebrazione delle nobili gesta di Babila, il *Discorso* si presenta sin dalle prime battute come un trattato apologetico. Ad aprire l'opera è, infatti, un lungo prologo di carattere dimostrativo, volto ad affermare l'autenticità dei miracoli compiuti dai seguaci di Gesù e la veridicità del messaggio cristiano in contrapposizione alle menzogne e alle accuse dei pagani<sup>6</sup>. Solo al termine di questa corposa sezione iniziale –che occupa i primi 21 paragrafi– l'autore chiarisce di voler introdurre due διηγήσεις, col mero scopo di confermare ulteriormente le tesi appena discusse (par. 22). Il resto del *Discorso* è costituito proprio da questo *dossier*, ampio e volutamente bipartito. Nella prima delle due sezioni narrative (parr. 23-66) trovano posto le vicende terrene del fiero vescovo Babila, il quale, forte della sua autorità spirituale, impedisce l'ingresso in chiesa ad un imperatore reo di aver commesso un crudele infanticidio –e viene, perciò, da questi condannato a morte e martirizzato. Nella seconda διήγησις (parr. 67-126), Giovanni riporta, invece, una vicenda recente –e, presumibilmente, ancora viva nella memoria di buona parte del pubblico antiocheno<sup>7</sup>: in seguito al trasferimento, per volontà del Cesare Gallo, delle spoglie di Babila nel sobborgo di Dafne, il locale oracolo di Apollo smette di dare responsi; davanti alle ambigue giustificazioni del demone pagano, che paiono attribuire la responsabilità di questo silenzio forzato proprio alla vicinanza del martire, il perfido Giuliano provvede, dunque, ad una nuova traslazione –gesto che Dio punisce incendiando con un fulmine il tempio e la statua di Apollo e condannando l'Apostata ad una morte ignominiosa. Terminato questo secondo racconto, l'opera giunge a conclusione in maniera piuttosto repentina, con una breve sintesi dell'operato di Babila, che l'autore eleva a simbolo dell'invincibile forza dei martiri (par. 127).

Tràdito tra gli *Spezialpanegyriken* di Giovanni Crisostomo<sup>8</sup>, questo *Discorso su san Babila e contro i Greci* non è, insomma, semplicemente il panegirico di un santo; è lo stesso autore a subordinare esplicitamente il pur ampio racconto delle gesta di Babila alla ricca argomentazione apologetica del prologo –ed è a questa precisa volontà che opportunamente si richiama Margaret Schatkin, all'interno di un fondamentale contributo del 1970, al fine di confutare il tradizionale accostamento al genere dell'encomio di un martire<sup>9</sup> (sostenuto, ancora nel 1921, da uno studioso

---

suggested to Chrysostom the composition of a discourse on Babylas to justify veneration of the great Antiochene martyr».

<sup>6</sup> Sui rapporti tra pagani e cristiani nell'Antiochia del tardo IV secolo si vedano Maxwell (2006) e Sandwell (2007). In generale, in quest'epoca i cristiani potevano ancora confrontarsi con gli scritti polemici degli Έλληνες (come mostrano alcune opere letterarie coeve al *Discorso*, tra cui la *Replica a Giuliano Imperatore* di Teodoro di Mopsuestia) e temere un nuovo rigurgito di paganesimo simile a quello rappresentato dal recente progetto politico-religioso di Giuliano.

<sup>7</sup> In Chrys., *Pan.Bab.* 2 78 si fa esplicitamente riferimento a testimoni ancora in vita: οἱ γὰρ παρόντες καὶ θεασάμενοι ταῦτα γινόμενα οὗτοι καὶ λεγόμενα ἀκούουσι νῦν. Διὰ γὰρ τοι τοῦτο τῶν μαρτύρων ἔτι περιόντων γράφω ἵνα μή τις με τὰ παλαιὰ διηγοῦμενον ἐν οὐκ εἰδόσι μετὰ πολλῆς ψεύδεσθαι τῆς ἐξουσίας νομίῃ. Τῶν γὰρ ταῦτα θεασαμένων ἔτι καὶ γέροντες καὶ νέοι περιείσιν οὓς ἀξίῳ πάντας εἶ τι παρ' ἐμοῦ προστέθειται προσίεναι καὶ διελέγγχειν («quelli che erano presenti ed hanno assistito a questi avvenimenti sono coloro che ora li sentono anche raccontare. E appunto per questo scrivo quando ancora rimangono i testimoni, perché nessuno possa credere che io, nel narrare vecchie storie in presenza di chi non le conosce, menta con notevole libertà. Tra quelli che hanno assistito a ciò, infatti, rimangono ancora sia anziani, sia giovani, e a tutti loro chiedo, se da parte mia è stato aggiunto qualcosa, di avvicinarsi e confutarmi»). Le traduzioni, ove non diversamente specificato, sono a cura mia.

<sup>8</sup> Cfr. Ehrhard (1938: 217).

<sup>9</sup> Cfr. Schatkin (1970: 475-477; si vedano, in particolare, le parole con cui la studiosa conclude la sua riflessione sul genere del *Discorso*, alle pp. 476-477: «From the point of view of narrative content, the treatise is not unlike the encomium of martyr. But it is not identical with an encomium, because the narrative of Babylas' accomplishments has been subordinated to the apologetic theme, enunciated at length in the Introduction (I). The history of Babylas, accordingly, is an illustration or example of the apologetic theme concerning the power of Christ»). Aggiungerei che, mentre nel *Discorso* Babila non viene menzionato prima del paragrafo 30, nei panegirici di martiri composti dallo stesso Giovanni Crisostomo un riferimento al *laudandus* appare spesso nelle prime battute dell'*incipit*, quasi a mettere in evidenza l'oggetto su cui verterà l'intera opera (è quanto accade, ad esempio, nel panegirico di Gioventino e Massimino o in quello dedicato a Barlaam); altrove, l'autore dà inizio al suo discorso con una generica lode dei martiri, per poi

del calibro e dell'influenza di Hippolyte Delehaye<sup>10</sup>). Trattato apologetico destinato alla lettura<sup>11</sup> – la sua eccessiva lunghezza<sup>12</sup> ed il momento in cui Giovanni lo compose<sup>13</sup> impediscono di pensare ad un'omelia pronunciata davanti ad un uditorio – il *Discorso* conosce, dunque, un singolare *turning point* al par. 22, quando l'autore annuncia di voler arricchire la sua argomentazione con una sezione narrativa «per ottenere una vittoria che vada pure al di là del necessario»<sup>14</sup>. Della sincerità di questo cauto atteggiamento è forse lecito dubitare: Giovanni sa bene che il racconto delle gesta del più illustre martire locale (in qualche misura annunciato, probabilmente, già nel titolo<sup>15</sup>) è di necessità destinato ad attrarre sensibilmente il pubblico antiocheno – e che, dunque, nell'economia dell'opera, le due διηγήσεις svolgono un ruolo di assoluto primo piano; non è, del resto, un caso che la sezione narrativa si estenda per ben 104 dei 127 paragrafi di cui è composto il *Discorso*. Ad ogni modo, le dichiarazioni del par. 22 non devono essere sottovalutate: nelle intenzioni dell'autore, il racconto delle gesta compiute da Babila in vita e *post mortem* non ha finalità encomiastiche, bensì dimostrative, ed è indissolubilmente legato alle raffinate argomentazioni sviluppate nel prologo – alla luce delle quali dovrà necessariamente essere inteso ed interpretato. Ma, in fin dei conti, cosa unisce tanto profondamente i toni apologetici della prima parte del *Discorso* all'ampia narrazione che trova posto nella seconda?

## 2. Il ruolo di Gv 14.12 all'interno del *Discorso*

La risposta a questa domanda risiede in un semplice versetto giovanneo, che viene citato nell'*incipit* dell'opera per poi tornare – in circostanze differenti e senza che l'autore abbia cura di sottolinearne la ripetizione – sette paragrafi più tardi. Si tratta di Gv 14.12, in cui trova posto un tagliente λόγιον rivolto da Gesù ai suoi discepoli nel corso dell'Ultima Cena: «In verità, in verità io vi dico: chi crede in me, anch'egli compirà le opere che io compio e ne compirà di più grandi di queste»<sup>16</sup>. Questi *ipsissima verba* costituiscono il fondamento ideologico dell'intera argomentazione sviluppata nel prologo; dotati, per loro stessa natura, di un'indiscutibile *auctoritas*, essi giustificano e confermano le doti taumaturgiche degli apostoli, consentendo all'autore del *Discorso* di affermare sin da subito in maniera insindacabile l'autenticità dei prodigi compiuti dai primi seguaci di Cristo ed il profondo legame che intercorre tra miracoli e fede<sup>17</sup>. Ma, nella prospettiva del futuro

---

soffermarsi in maniera più specifica sul personaggio che intende elogiare (come nell'encomio di Romano o in quello di Giuliano).

<sup>10</sup> Cfr. Delehaye (1921: 188-189, n. 3).

<sup>11</sup> Nello specifico, la presenza di non pochi rimandi testuali interni suggerisce che l'autore pensasse ad una lettura privata: alcuni di essi, infatti, sarebbero estremamente difficili da cogliere per un pubblico che non avesse la possibilità di tornare su quanto letto in precedenza (penso, in particolare, all'espressione τρίτον κατόρθωμα del par. 51, che fa esplicito riferimento ad un elenco rapidamente abbozzato nell'*incipit* del par. 40 – vale a dire, più di dieci paragrafi prima!).

<sup>12</sup> Nell'edizione a stampa di riferimento (Schatkin 1990), il *Discorso* occupa ben 93 pagine.

<sup>13</sup> Come si è visto alla n. 2, la datazione del *Discorso* va, con ogni probabilità, situata sul finire degli anni '70 del IV secolo – vale a dire, prima che Giovanni riceva l'ordinazione presbiterale ed il conseguente diritto di predicare (386).

<sup>14</sup> Cfr. Chrys., *Pan. Bab.* 2.22: ἵνα δὲ καὶ ἐκ περιουσίας τὴν νίκην ἀρώμεθα βούλομαι καὶ ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς γενόμενόν τι παράδοξον εἰπεῖν («ma per ottenere una vittoria che vada pure al di là del necessario voglio anche narrare un fatto straordinario avvenuto nella nostra generazione»).

<sup>15</sup> Tra i titoli che la prima tradizione manoscritta (IX-XI secolo) attribuisce al *Discorso* figurano, oltre al già citato λόγος εἰς τὸν μακάριον Βαβύλαν καὶ κατὰ Ἑλλήνων (su cui si veda la n. 4), λόγος εἰς τὸν μακάριον Βαβύλαν καὶ κατὰ Ἰουλιανῶν καὶ πρὸς Ἑλληνας, εἰς τὸν μακάριον Βαβύλαν καὶ κατὰ Ἑλλήνων e κατὰ Ἑλλήνων καὶ εἰς τὸν ἅγιον ἱερομάρτυρα Βαβύλαν. Cfr. al riguardo Schatkin (1990: 63-65).

<sup>16</sup> Gv 14.12: Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ κάκεινος ποιήσει καὶ μείζονα τούτων ποιήσει. L'autore del *Discorso* avrà, in realtà, cura di omettere la parte finale del λόγιον gesuano, ovvero ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα πορεύομαι («perché io vado al Padre»).

<sup>17</sup> Il cristianesimo delle origini attribuisce comunemente ai miracoli una funzione apologetica e propagandistica: i θαύματα sono parte integrante della prima predicazione cristiana, in quanto «necessari prima che il mondo credesse, affinché, appunto, credesse» (Aug., *Civ.* 22.8.1: *necessaria [...], priusquam crederet mundus, ad hoc ut crederet mundus*, trad. Carena 1992: 1097). Questa visione, in parte suggerita già da passi neotestamentari come *1Cor* 2.4 e *At* 2.22, è ben nota a Giovanni Crisostomo: cfr. *Hom. in Io.* 35.2, *Hom. in Ps.* 110.4 e *Hom. in Matth.* 12.3. Per un'analisi del ruolo effettivamente svolto dai miracoli nella diffusione del

Crisostomo, le parole di Gesù non possono che assumere una portata universale, estendendosi al di là degli angusti confini spazio-temporali in cui vennero originariamente pronunciate: ecco che, dunque, le gesta compiute da Babila intervengono a confermare ulteriormente il λόγιον gesuano, rivelando come esso abbia trovato piena dimostrazione in tempi ben più recenti dell'età apostolica ed in luoghi senz'altro familiari ad un pubblico antiocheno. L'ampia sezione narrativa che trova posto nella seconda parte del *Discorso* costituisce, dunque, un peculiare sviluppo delle riflessioni sugli *ipsissima verba* di Gesù poste in apertura dell'opera. Sebbene l'autore non torni esplicitamente su Gv 14.12 nelle dichiarazioni programmatiche del par. 22 –né tantomeno in seguito–, il ruolo che il ver-setto giovanneo svolge nell'economia del *Discorso* non può sfuggire al lettore attento. Il valore dei due racconti relativi a Babila è tutto nelle semplici parole pronunciate da Cristo nel corso dell'Ultima Cena; è su di esse –e sul valore che esse assumono all'interno del prologo– che intendo ora soffermarmi, analizzando le due citazioni di Gv 14.12 ed il diverso contesto in cui sono inserite.

La prima attestazione del passo giovanneo in questione figura, come si è detto, nell'*incipit* del *Discorso*, che si apre con un immediato riferimento all'episodio evangelico dell'Ultima Cena:

Ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς μέλλων πρὸς τὸ πάθος ἤδη χωρεῖν καὶ τὸν θάνατον ἀποθνήσκειν τὸν ζωοποιὸν αὐτῇ τῇ τελευταίᾳ νυκτί, καλέσας ἰδίᾳ τοὺς ἑαυτοῦ μαθητάς, ἅλλα τε διελέχθη πολλὰ καὶ παρήνευσε καὶ μετὰ τῶν ἄλλων εἶπέ τι καὶ τοιοῦτον αὐτοῖς: “Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ κάκεινος ποιήσει καὶ μείζονα τούτων ποιήσει”<sup>18</sup>.

Nostro Signore Gesù Cristo, ormai sul punto di andare incontro alla Passione e di morire della morte che dà la vita, proprio nell'ultima notte, chiamati da parte i suoi discepoli, conversò a lungo con loro, li consigliò e disse loro, tra le altre, anche queste parole: “In verità, in verità io vi dico: chi crede in me, anch'egli compirà le opere che io compio e ne compirà di più grandi di queste”.

L'aneddoto è presentato in forma concisa, secondo modalità che ricordano l'esercizio scolastico della *χρεία*<sup>19</sup> (il cui scopo è proprio narrare un'azione esemplare o riportare un detto memorabile)<sup>20</sup>. Inoltre, la scelta di dare inizio ad un prologo di carattere dimostrativo attraverso un richiamo all'*auctoritas* delle Scritture consente sin da subito di attribuire alla citazione neotestamentaria un ruolo di primo piano all'interno dell'opera –come rivela chiaramente il parallelo con la testimonianza offerta dalla *Retorica ad Erennio* in relazione all'*exordium* di un discorso incentrato su una *causa* afferente al *genus honestum*<sup>21</sup>:

*Sin honestum genus causae erit, licebit recte uel uti uel non uti principio. Si uti uolemus, aut id oportebit ostendere, qua re causa sit honesta, aut breuiter, quibus de rebus simus dicturi,*

cristianesimo (con particolare attenzione a quanto testimoniato dalle fonti letterarie) cfr. MacMullen (1984: 25-42).

<sup>18</sup> Chrys., *Pan.Bab.* 2.1.

<sup>19</sup> I passi dei manuali scolastici tardoantichi dedicati alla *χρεία* sono Theon, *Prog.* 3, pp. 18-30, Ps.-Hermog., *Prog.* 3, Aphth., *Prog.* 3 e Nicol., *Prog.* pp. 17-24. Quintiliano ne parla in *Inst.* 1.9.3-5, chiamandola *chria* (termine a cui Prisc., *Rhet.* p. 35 preferisce *usus*). Tra gli studi moderni sull'esercizio, cfr. Alexandre Jr. (1989), Hock & O'Neil (2002<sup>3</sup>), Hock (2012) e Berardi (2017: 282-293). Sulla concisione della *χρεία* si soffermano Theon, *Prog.* 3, p. 19, Ps.-Hermog., *Prog.* 3.3 e Nicol., *Prog.* p. 19. Nello specifico, una *chria* si distingue da un ἀπομνημόνευμα più esteso (che corrisponde sostanzialmente ad un breve racconto) perché gli elementi che la compongono fanno parte della stessa unità sintattica: cfr. al riguardo Patillon (1997: LVIII-LIX). Per la rielaborazione del testo-modello evangelico, Giovanni fa forse tesoro anche di altre pratiche scolastiche, come quella che Elio Teone chiama ἐξεργασία (si veda al riguardo Berardi 2017: 151-153).

<sup>20</sup> Cfr. Theon, *Prog.* 3, p. 18, Ps.-Hermog., *Prog.* 3.1, Aphth., *Prog.* 3.1 e Nicol., *Prog.* p. 19.

<sup>21</sup> Tra i *genera causarum*, l'*honestum* è quello più adatto a definire l'argomento trattato nel *Discorso*: si tratta, infatti, del «degree of defensibility of a party's case which **entirely corresponds with the audience's sense of justice** (or to generalize in extra-judicial terms: with their general sense of value and truth)» (Lautberg 1998: 35; il grassetto è dei traduttori inglesi). Ovviamente, il *Discorso* si inserisce in un contesto ben diverso da quello a cui fa riferimento l'autore della *Retorica ad Erennio* (come chiarito *ibidem*, «Here *causa* signifies “the subject of a court case brought by one of the two parties, as seen from the viewpoint of the audience”»). Per un quadro completo sulle fonti relative all'*exordium* ed alla dottrina dei *genera causarum* si veda Calboli (2020<sup>3</sup>: Vol. II, 494-498), con ampia bibliografia.



*exponere. Sin principio uti nolemus, ab lege, ab scriptura, aut ab aliquo nostrae causae adiumento principium capere oportebit*<sup>22</sup>.

Se invece il tipo della causa sarà onorevole, sarà parimenti corretto sia usare, sia non usare l'esordio diretto. Se lo vorremo usare, bisognerà mostrare per qual motivo la causa è onorevole o esporre brevemente i punti del discorso che stiamo per trattare. Se invece non vorremo servirci dell'esordio diretto, bisognerà prendere inizio dalla legge, dai documenti scritti o da qualche punto favorevole alla nostra causa<sup>23</sup>.

Giovanni sta, dunque, qui operando una precisa scelta di campo, chiarendo sin dalle prime battute del prologo di volersi rivolgere ad un pubblico che conosce e condivide i suoi stessi valori; del resto, aprendo il *Discorso in medias res* – senza specificare cosa vogliano dire espressivamente come ὁ Κύριος, ὁ Χριστός, oppure le oscure τὸν θάνατον ἀποθνῆσκειν τὸν ζωοποιὸν e αὐτῇ τῇ τελευταίᾳ νυκτί, senza presentare Gesù né i suoi discepoli e senza precisare in cosa consista il πάθος a cui il maestro andrà incontro – egli lascia intendere che l'opera sarà indirizzata a lettori dotati di un'adeguata preparazione (o per lo meno che non è destinata a dei neofiti)<sup>24</sup>. Di conseguenza, non c'è alcun bisogno di ricorrere ad un esordio diretto che chiarisca per quale ragione la causa è onorevole: l'autore può, invece, permettersi di dare inizio al *Discorso* con gli *ipsissima verba* di Cristo, citati direttamente dal *Vangelo di Giovanni*<sup>25</sup> – una “*Scriptura*” che il pubblico cristiano ritiene ispirata da Dio e, quindi, dotata di un'*auctoritas* superiore a quella di qualsiasi legge, documento scritto o altro *adiumentum*<sup>26</sup>.

L'importanza della citazione induce Giovanni ad inserirla al culmine di un periodo decisamente carico d'enfasi<sup>27</sup>. Questo interesse per Gv 14.12 sembra, tuttavia, in contraddizione con quanto il lettore avrà modo di apprendere nel seguito dell'opera – come rileva già Margaret Schatkin nella nota *ad locum* dell'edizione critica di riferimento: «On pourrait donc dire que

<sup>22</sup> *Rhet. Her.* 1.4.6.

<sup>23</sup> Trad. Calboli (2020<sup>3</sup>: Vol. I, 388-389).

<sup>24</sup> L'uso di un linguaggio a tratti oscuro è prova della completa fiducia che Giovanni ripone nel suo legame col pubblico, fondato sulla comune adesione alla fede cristiana; si veda, infatti, quanto scrive Quint., *Inst.* 4.1.58-59: *Illud ex praeceptis veteribus manet, ne quod insolens verbum, ne audacius tralatum, ne aut ab obsoleta vetustate aut poetica licentia sumptum in principio deprehendatur. Nondum enim recepti sumus et custodit nos recens audientium intentio: magis conciliatis animis et iam calentibus haec libertas feretur, maximeque cum in locos fuerimus ingressi, quorum naturalis ubertas licentiam verbi notari circumfuso nitore non patitur* («Tra gli antichi precetti rimane valido quello che consiglia di non farsi sorprendere nell'esordio ad impiegare termini poco in uso, traslati troppo audaci, arcaismi e licenze poetiche, perché ancora non abbiamo preso posto nell'animo di chi ci ascolta e la sua mente è tutta rivolta a sorvegliare il nostro comportamento: questa libertà di espressioni verrà tollerata, quando gli animi, ormai dalla nostra parte, si saranno accalorati, e specialmente quando avremo fatto ingresso in quei punti dell'orazione, le cui naturali dovizie e bellezze non lasciano, per l'alone splendido che le circonda, che si faccia un appunto ad una licenza di parola», trad. Faranda & Pecchiura 1979: 473). La stessa espressione Ὁ Κύριος ἡμῶν – che pure fa parte di una titolatura estremamente comune e diffusa già nelle epistole paoline (cfr. De Witt Burton 1921: 392-417) – stabilisce sin da subito un legame tra l'autore ed il suo pubblico, focalizzando l'attenzione su un principio fondante del cristianesimo (la convinzione che Ἰησοῦς sia ὁ Κύριος), presentato come condiviso da chi scrive e dal suo *intended audience*.

<sup>25</sup> Le sole differenze tra la citazione riportata nel *Discorso* ed il testo stampato in NTG hanno a che fare con le scelte degli editori in fatto di punteggiatura (per la precisione, nell'edizione del Nuovo Testamento si legge: Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ καὶ ἐκεῖνος ποιήσει καὶ μείζονα τούτων ποιήσει).

<sup>26</sup> In quest'ottica, la citazione neotestamentaria può essere accostata anche al precetto scolastico, testimoniato da Theon, *Prog.* 11, p. 86, secondo cui, nello sviluppo di una θέσις, i *topoi* possono essere arricchiti con riferimenti alle opinioni di uomini illustri e con ἱστορίαι; tale principio sarebbe parimenti da intendersi come rimodulato alla luce della fede cristiana, che pone i racconti evangelici al di sopra di qualsiasi ἱστορία e considera i λόγια del Figlio di Dio una fonte incontrovertibile di verità. Un'analoga forma di cristianizzazione di questo precetto scolastico si trova in Hier., *Epist.* 108.23.4-7, su cui si veda Petorella (2023: 291-293).

<sup>27</sup> I participi μέλλων e καλέσας ritardano la citazione del λόγιον gesuano, inducendo il pubblico ad attenderla – e a questo clima contribuiscono i toni altisonanti dei cenni alla «Passione» ed alla «morte che dà la vita», l'aggiunta di αὐτῇ (di per sé non necessaria a chiarire il significato di τῇ τελευταίᾳ νυκτί) e l'enumerazione di indicativi aoristi afferenti alla sfera semantica del dialogo (διελέχθη, παρήνευσε e εἶπε).

Jésus a prédit les miracles de Babylas; mais la destruction du temple d'Apollon n'est pas attribuée à l'action des reliques: Babylas pria Dieu de faire tomber le feu sur le temple (93) et c'est le Christ qui l'y jeta (118)<sup>28</sup>. È la stessa studiosa a suggerire, nelle righe successive, che al paragrafo 118 Giovanni voglia semplicemente rifarsi ad una convinzione diffusa (e testimoniata anche dalla *Città di Dio* di Agostino<sup>29</sup>), secondo cui i martiri non compirebbero direttamente dei miracoli, ma si limiterebbero ad intercedere presso Dio per la loro realizzazione<sup>30</sup>; in questa fase iniziale, però, il fascino del dettato evangelico è troppo grande: senza indulgere in sottigliezze teologiche, l'autore può aprire il *Discorso* stimolando la curiosità nel suo pubblico – e lasciar così velatamente intendere che nel seguito dell'opera troveranno posto θαύματα pari, o addirittura superiori, a quelli mostrati da Gesù.

Nella prospettiva che Giovanni intende proporre al lettore, i miracoli devono rappresentare un fondamento storicamente accertato del cristianesimo; di conseguenza, l'autore preferisce chiosare le parole di Gv 14.12 ammettendo che anche gli *holy men* celebrati dai pagani abbiano compiuto prodigi – piuttosto che riconoscere l'esistenza di un certo scetticismo nei confronti dei taumaturghi cristiani<sup>31</sup>:

Καίτοι πολλοί ἕτεροι διδάσκαλοι τε ἐγένοντο καὶ μαθητὰς ἔσχον καὶ θαύματα ἐπεδείξαντο καθὼς Ἑλλήνων παῖδες κομπάζουσι, ἀλλ' ὅμως οὐδεὶς οὐδέποτε ἐκείνων τοιοῦτον οὐδὲν οὔτε εἰς νοῦν ἐβάλετο οὔτε εἰπεῖν ἐτόλμησεν. Οὐδ' ἂν ἔχοιεν Ἑλλήνων τινές, κὰν πάντα ἀναισχυνοῖεν, ἐπιδείξαν προρρήσιν ἢ λόγον τοιοῦτον κείμενον παρ' αὐτοῖς, ἀλλὰ φάσματα μὲν τῶν κατοικομένων καὶ νεκρῶν τινῶν εἶδωλα δεῖξαι πολλοὶ πολλοὺς παρ' αὐτοῖς θαυματοποιούς φασί, καὶ φωνὰς δὲ τινὰς ἀπὸ μνημείων τισὶν ἐνεχθῆναι λέγουσιν, ὅτι δὲ τις τῶν ζησάντων ἀνθρώπων καὶ θαυμασθέντων παρ' αὐτοῖς ἢ οὐς μετὰ τελευτῇ ἐνόμισαν εἶναι θεοὺς εἰπὲν τι τοιοῦτον τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς οὐδεὶς ἂν αὐτῶν ἰσχυρίσαιτο ποτε<sup>32</sup>.

Certo, ci sono stati molti altri maestri –ed hanno avuto discepoli e fatto mostra di prodigi, come dicono con superbia i figli dei Greci–, ma tuttavia nessuno di loro ha mai concepito né osato dire niente del genere. Nessuno dei Greci, se anche fosse privo di ogni pudore, sarebbe in grado di mostrare una profezia o un discorso di questo genere presso di loro; molti, però, dicono che numerosi taumaturghi presso di loro hanno evocato fantasmi di persone defunte e apparizioni di certi morti, e raccontano pure che, per alcuni, delle voci sono state tirate fuori dalle tombe –ma che uno degli uomini che hanno vissuto e si son fatti ammirare presso di loro, o di quelli che, dopo la morte, hanno preso per dèi, abbia detto una cosa del genere ai suoi discepoli nessuno di loro lo sosterebbe mai.

Ad ogni modo, l'idea che Gesù possa essere messo sullo stesso piano degli altri διδάσκαλοι viene nettamente respinta –prima con una rapida battuta, poi in maniera più diffusa: Giovanni chiarirà

<sup>28</sup> Schatkin (1990: 90-91, n. 1).

<sup>29</sup> Cfr. Aug., *Civ.* 22.9: *quae per martyres fieri dicuntur eis orantibus tantum et inpetrantibus, non etiam operantibus fiant* («Ciò che noi diciamo che si compie per mezzo dei martiri, si compie soltanto grazie alle loro preghiere e alla loro intercessione, non ad opera loro», trad. Carena 1992: 1111).

<sup>30</sup> Cfr. Schatkin (1990: 91, n. 1).

<sup>31</sup> Forme di scetticismo in questo senso sono in realtà ben attestate: si veda al riguardo l'atteggiamento cauto tenuto da Giovanni Crisostomo nei confronti dei θαύματα in altre occasioni, descritto in Baur (1959: 337-338). Cfr. anche quanto scrive Harkins (1985: 180) –che riprende quasi *verbatim* Harkins (1970: 450)– in riferimento all'uso che l'autore antiocheno fa del meraviglioso cristiano in polemica contro i pagani in *Demonstr. adv. Gent.* 1 e 11: «Chrysostom makes it quite clear that his pagan audience would not accept the historical authenticity of Christ's miracles as a matter of course, doubted by no one. He was keenly aware that any blatant use of miracles as a proof of Christ's divinity was foredoomed to failure. He uses his rhetoric as a mask of simplicity through which he subtly presents, first, the miracles of Christ's career as foretold by the prophets and, then, Christ's own predictions concerning the Church and the temple, which were so miraculously brought to pass because God's words create works. But he does not call them miracles».

<sup>32</sup> Chrys., *Pan.Bab.* 21.

poco più tardi<sup>33</sup> le ragioni per cui i maestri pagani non hanno mai predetto nulla di simile a quanto riportato in Gv 14.12; per ora basta mettere ben in evidenza come una profezia del genere sia del tutto inconcepibile fuori dall'orizzonte religioso e culturale cristiano. Questa presa di posizione permette di marcare con decisione la differenza tra la vera fede ed i culti tradizionali, lasciando trasparire già in questa prima fase la convinzione che i θαύματα non siano tutti uguali e non abbiano tutti la stessa origine (una linea argomentativa che affiorerà ancora nel corso del prologo)<sup>34</sup>, utilizzando così il λόγιον gesuano come elemento distintivo, Giovanni chiarisce sin dalle prime battute del *Discorso* come le gesta degli *holy men* pagani non possano essere paragonate a quelle dei seguaci di Cristo (tra cui Pietro e Paolo, che verranno menzionati ai paragrafi 16-20, e soprattutto Babila), in quanto queste ultime traggono origine e giustificazione dalla fede. Il passo evangelico è, dunque, qui chiamato in causa con queste modalità poiché fonda, con la sua autorità insindacabile, un nuovo paradigma di discepolato spirituale<sup>35</sup>. Non è un caso che i (presunti) omologhi di Gesù vengano esplicitamente presentati nella veste di “διδάσκαλοι”; il loro limite sembra, infatti, di natura propriamente “didattica”: a differenza del *verus magister*, essi non hanno neppure immaginato di trasmettere le loro doti taumaturgiche ai μαθηταί –ed anzi hanno saputo soltanto far mostra di prodigi dal sapore macabro<sup>36</sup>. Gli insegnamenti di Gesù sono, invece, in ottica cristiana, destinati a sfidare i secoli; anche Babila saprà farsene discepolo, dimostrando attraverso i θαύματα –come prima di lui hanno fatto gli apostoli– un profondo legame con il maestro.

Come si è accennato, nelle righe successive Giovanni sceglie di chiarire esplicitamente le ragioni per cui i maestri pagani non hanno mai predetto nulla di simile a quanto riportato in Gv 14.12. La spiegazione prende le mosse da una premessa semplice, ma di notevole interesse:

Καὶ τὴν αἰτίαν δὲ εἰ βούλεσθε ἐρῶ, διὰ τί τὰ ἄλλα πάντα ἀπηρυθριασμένως καὶ γυμνῇ ψευδόμενοι τῇ κεφαλῇ, τοιοῦτον οὐδέποτε οὐδὲν πλάσασθαι ἐτόλμησαν. Οὐ γὰρ ἀπλῶς οὐδὲ ἄνευ πινὸς λόγου ταύτης ἀπέσχοντο τῆς μηχανῆς, ἀλλ' εἶδον τοῦτο κακοῦργως οἱ λυμεῶνες ἐκεῖνοι, ὅτι τὸν μέλλοντα ἀπατᾶν πιθανά τινα καὶ πολλῆς γέμοντα κομψείας καὶ πρὸς τὸ φωραθῆναι δυσδιάγνωστα συντιθέναι χρεῖ<sup>37</sup>

E se volete vi dirò il motivo per cui, pur mentendo spudoratamente e a capo scoperto in tutto il resto, non hanno mai osato inventare nulla del genere. Infatti, non si sono tenuti lontani da questa macchinazione per caso né senza una ragione, ma hanno invece malignamente osservato questo, quei corruttori, che se si ha intenzione di ordire un inganno bisogna combinare delle storie convincenti, piene di molta arguzia e difficili da cogliere sul fatto.

A fare da filo conduttore a questo paragrafo e al successivo è un principio che, nella Tarda Antichità, non può mancare nel bagaglio culturale del giovane studente di retorica: la πιθανότης è la più importante delle tre ἀρεταί del racconto<sup>38</sup>; perché venga apprezzato, un διήγημα deve

<sup>33</sup> Cfr. Chrys., *Pan.Bab.* 2 2-3.

<sup>34</sup> Cfr. Chrys., *Pan.Bab.* 2 5 e 16.

<sup>35</sup> Del resto, nel momento in cui Giovanni compone il suo *Discorso*, il rapporto tra maestro ed allievo può essere ancora oggetto di dibattito tra pagani e cristiani: qualche anno più tardi (probabilmente sul finire del IV secolo; si vedano al riguardo Banchich 1984 e Banchich 2000), Eunapio di Sardi scriverà le *Vite dei Filo-sofi e dei Sofisti*, ritenute da Buck (1992: 141) «the last extant pagan example of the Succession (διαδοχή)».

<sup>36</sup> Come evidenziato in Schatkin (1990: 93, n. 1), al paragrafo 79 Giovanni parlerà di forme di necromanzia praticate sotto il regno di Giuliano. Sulla diffusione di questo tipo di divinazione in età tardoantica si vedano, oltre agli studi citati in tale nota, anche Faraone (2005) e Karivieri (2010: 414-416).

<sup>37</sup> Chrys., *Pan.Bab.* 2 2.

<sup>38</sup> Cfr. Theon, *Prog.* 5, p. 40: Ἀρεταὶ δὲ διηγήσεως τρεῖς, σαφήνεια, συντομία, πιθανότης. Διὸ μάλιστα μέν, εἰ δυνατόν ἐστίν, ἀπάσας τὰς ἀρετὰς ἔχειν δεῖ τὴν διήγησιν· ἐὰν δὲ τοῦτο ἀμήχανον εἴη, τὸ μὴ ἐναντίαν εἶναι πῶς τὴν συντομίαν τῇ τε σαφηνείᾳ καὶ τῇ πιθανότητι, τοῦ κατεπιέγοντος μᾶλλον στοχαστέον, οἷον, εἰ μὲν εἴη τὸ πρῶμα φύσει περισκελές, ἐπὶ τὴν σαφήνειαν ἰτέον καὶ πιθανότητα· εἰ δὲ ἀπλοῦν καὶ μὴ πολὺπλοκον, ἐπὶ τὴν συντομίαν καὶ τὴν πιθανότητα. Δεῖ γὰρ ἔχεσθαι αἰ τοῦ πιθανοῦ ἐν τῇ διηγῆσει· τοῦτο γὰρ αὐτῆς μάλιστα ἴδιον ὑπάρχει. Καὶ τούτου μὴ προσόντος αὐτῇ, ὅσω ἂν σαφὴς καὶ σύντομος ᾖ, τοσούτῳ μᾶλλον ἀπιστοτέρα τοῖς ἀκούουσιν καταφαίνεται («Le virtù del racconto sono tre: chiarezza, concisione, persuasività. Perciò, se è possibile, bisogna prima di tutto che il racconto possieda tutte queste virtù; ma se questo non è possibile,



prima di tutto essere persuasivo<sup>39</sup>. L'autore sceglie, dunque, di attaccare i seguaci del politeismo criticando severamente l'uso immorale che essi fanno degli strumenti della retorica; per quanto abituati a mentire, in questo caso i pagani non hanno potuto evidentemente impiegare «espressioni adatte alle persone, alle azioni, ai luoghi e ai momenti ed azioni plausibili e tra esse consequenziali», né «aggiungere brevemente le cause al racconto e dire ciò che è incredibile in maniera credibile», oppure «mirare a ciò che si addice alla persona e agli altri elementi del racconto, sia nel contenuto, sia nell'espressione»<sup>40</sup>. Con ogni probabilità, almeno una parte del pubblico del *Discorso* doveva cogliere questo riferimento alla precettistica scolastica<sup>41</sup> – ed era forse naturalmente portata a prestar fede ad un autore che mostrava di condividere il retroterra culturale della *upper class*<sup>42</sup>. In ogni caso, mettendo in luce l'impossibilità di ideare un racconto che riproduca Gv 14.12 fuori dall'ambito cristiano, Giovanni non fa che sottolineare i limiti di una παιδεία a cui i pagani riconoscono ancora – a pochi anni dal cosiddetto 'editto sui professori' di Giuliano e dalle piccate risposte di Gregorio di Nazianzo<sup>43</sup> – un valore religioso più che culturale. A completare il quadro sarà, più avanti, il riferimento alla predicazione di Pietro e Paolo<sup>44</sup>, con un richiamo espli-

che la concisione non sia in qualche modo contraria alla chiarezza e alla persuasività, bisogna prendere in considerazione ciò che è più urgente: per esempio, se i fatti presentano per loro natura delle difficoltà, bisogna tendere alla chiarezza e alla persuasività; se invece sono semplici e non complicati, alla concisione e alla persuasività. Infatti, bisogna sempre attenersi alla persuasività nel racconto: si tratta, infatti, della sua qualità più importante. E se [il racconto] manca di questa, quanto più sarà chiara e concisa, tanto meno apparirà credibile agli uditori». Aphth., *Prog.* 2.4 aggiunge alle virtù menzionate da Elio Teone il τῶν ὀνομάτων ἑλληνισμός («purezza della lingua»). Alcune opinioni in parte differenti sono invece riportate in Nicol., *Prog.* p. 14: Ἀρεταὶ δὲ διηγήσεως κατὰ μὲν τινὰς πέντε· συντομία, σαφήνεια, πιθανότης, ἡδονή, μεγαλοπρέπεια [καὶ ὁ τῶν ὀνομάτων ἑλληνισμός]. κατὰ δὲ ἑτέρους μόνῃ ἡ πιθανότης· τὰς γὰρ ἄλλας τέσσαρας κοινὰς παντὸς λόγου ἐνόμισαν· ὡς δὲ <τοῖς> ἀκριβεστέροις δοκεῖ, τρεῖς εἰσι μόναι, σαφήνεια, συντομία, πιθανότης («Secondo alcuni, le virtù della narrazione sono cinque: concisione, chiarezza, persuasività, piacevolezza, magnificenza [e purezza della lingua]. Secondo altri, però, soltanto la persuasività: infatti, ritengono che le altre quattro siano comuni ad ogni discorso. Ma, secondo l'opinione dei più precisi, sono solo tre: chiarezza, concisione, persuasività»). Delle virtù della narrazione si parla già in Arist., *Rhet. Al.* 1438a-b. Cfr. al riguardo anche Quint., *Inst.* 4.2.31-32.

<sup>39</sup> Del resto, il διήγημα è «un discorso che espone fatti reali o presentati come tali» (Theon, *Prog.* 5, p. 38: λόγος ἐκθετικὸς πραγματικῶν γεγονότων ἢ ὡς γεγονότων); su questa definizione si vedano anche Ps.-Hermog., *Prog.* 2.1, Aphth., *Prog.* 2.1, Nicol., *Prog.* p. 4 e 11, *Rhet. Her.* 1.12-13, Cic., *De inv.* 1.27 e Quint., *Inst.* 4.2.31.

<sup>40</sup> Cfr. Theon, *Prog.* 5, pp. 46-47: Ὑπὲρ γε μὴν τοῦ πιθανὴν εἶναι τὴν διήγησιν παραληπτέον λέξεις μὲν προσφεύεις τοῖς τε προσώποις καὶ τοῖς πράγμασι καὶ τοῖς τόποις καὶ τοῖς καιροῖς· πράγματα δὲ ὅσα εἰκότα ἐστὶ καὶ ἀλλήλοις ἀκόλουθα. Δεῖ δὲ καὶ τὰς αἰτίας βραχέως προστιθέναι τῇ διηγέσει, καὶ τὸ ἀπιστούμενον πιστῶς λέγειν. Καὶ ἀπλῶς στοχάζεσθαι προσήκει τοῦ πρέποντος τῷ τε προσώπῳ καὶ τοῖς ἄλλοις στοιχείοις τῆς διηγήσεως κατὰ τε τὰ πράγματα καὶ κατὰ τὴν λέξιν («Perché il racconto sia persuasivo, è necessario impiegare espressioni adatte alle persone, alle azioni, ai luoghi e ai momenti ed azioni plausibili e tra esse consequenziali. Bisogna, inoltre, aggiungere brevemente le cause al racconto e dire ciò che è incredibile in maniera credibile. E, generalmente, è opportuno mirare a ciò che si addice alla persona e agli altri elementi del racconto, sia nel contenuto, sia nell'espressione»).

<sup>41</sup> In questo senso, non è necessario presupporre un livello culturale particolarmente elevato: quali che fossero le competenze retoriche delle persone a cui Giovanni voleva rivolgersi, è un fatto che il διήγημα veniva comunemente affrontato dagli studenti nella prima fase del *curriculum* progimnasmatiko (cfr. Berardi 2017: 81) – ed era, dunque, un esercizio ben noto anche a quei tanti che non completavano il percorso scolastico (si veda al riguardo Cribiore 2001: 224).

<sup>42</sup> Non si deve dimenticare che nella Tarda Antichità formazione retorica e prestigio sociale sono strettamente interrelati: la scuola tardoantica mira, infatti, a formare futuri oratori, avvocati e funzionari, capaci di parlare elegantemente la lingua ricca di reminiscenze classiche propria dell'amministrazione e del cerimoniale imperiale; le caratteristiche della παιδεία si ripercuotono, inoltre, sul mondo culturale dell'epoca, permeando non solo la letteratura di alto profilo, ma anche l'intrattenimento delle masse (si pensi al successo delle declamazioni pubbliche). Sulla funzione sociale della retorica nel mondo tardoantico si vedano almeno Brown (1992), Quiroga Puertas (2019) e gli studi raccolti in Quiroga Puertas (2013).

<sup>43</sup> Sull'"editto sui professori" (espressione con cui si indica il provvedimento legislativo di Giuliano sull'educazione, comprensivo sia della legge del 17 giugno 362 sia dell'*Epist.* 61) e sulle invettive anti giulianee di Gregorio Nazianzeno, volte ad evidenziare come l'ἑλληνισμός non sia un fatto religioso, cfr. Criscuolo (1987) e Saracino (2002).

<sup>44</sup> Cfr. Chrys., *Pan.Bab.* 2 16-19.

cito a questa sezione<sup>45</sup> ed un cenno alla scarsa cultura letteraria dei *principes apostolorum*<sup>46</sup>. Giovanni getta, così, qui le basi per un ulteriore contrasto tra pagani e cristiani, di cui sarà possibile comprendere appieno il significato solo più tardi: per attribuire in maniera persuasiva un λόγιον come quello di Gesù ad un διδάσκαλος politeista, non basta far ricorso ai più raffinati strumenti offerti dalla παιδεία; per raccontare la verità del messaggio cristiano, invece, il *sermo piscatorius* è più che sufficiente<sup>47</sup>.

Perché, insomma, gli Ἕλληνες si sono guardati bene dall'attribuire ai loro maestri una profezia pari a quella di Gv 14.12? Semplicemente, per paura che una menzogna tanto spudorata potesse vanificare le precedenti, suscitando scetticismo anche negli sciocchi sostenitori del paganesimo<sup>48</sup>. La spiegazione merita di essere ulteriormente chiarita (ed amplificata):

Εἰ γὰρ εἶπον ὅτι τοιοῦτόν τι παρ' αὐτοῖς ἐπηγγείλατο τις οἷον ὁ ἡμέτερος Σωτὴρ τοῖς μαθηταῖς εἶπε τοῖς ἑαυτοῦ καὶ οἱ παρ' αὐτῶν ἡπατημένοι κατεγέλασαν ἂν αὐτῶν ὡς οὐδὲ πιθανὰ ψεύσασθαι δυνάμεντων. Τὸ γὰρ τοιαῦτα καὶ προλέγειν καὶ πληροῦν μετὰ ἀληθείας, τῆς μακαρίας ἐκείνης δυνάμεως μόνης ἐστίν<sup>49</sup>.

Se, infatti, avessero detto che presso di loro qualcuno aveva fatto una promessa come quella che il nostro Salvatore fece ai suoi discepoli, anche quelli ingannati da loro li avrebbero derisi, in quanto neppure capaci di mentire in modo convincente. Effettivamente, predire e portare a compimento in verità cose del genere appartiene soltanto a quella potenza beata.

Con questa lapidaria conclusione, l'autore sembra voler accantonare, almeno per il momento, il discorso relativo a Gv 14.12: predizioni di tal genere possono essere portate a compimento<sup>50</sup>

<sup>45</sup> Cfr. Chrys., *Pan.Bab.2* 16: Οὐκ ἂν οὖν ποτε τοιαῦτα ἐψεύσαντο οὐδὲ ἐκόμψαν ἀπλῶς. Καὶ γὰρ ὅπερ ἀρχόμενος ἔφην· ὁ μέλλων ἐξαπατᾶν ψεύδεται μὲν ψεύδεται δὲ οὐχ οὕτως ὡς πᾶσι γενέσθαι καταφανής («Mai, a dir la verità, [Pietro e Paolo] avrebbero proferito tali menzogne né si sarebbero vantati senza ragione. E infatti, come dicevo all'inizio: colui che ha intenzione di ingannare mente, ma non mente in maniera tale che sia ben chiaro a tutti»).

<sup>46</sup> Cfr. Chrys., *Pan.Bab.2* 18: Οὔτε γὰρ λόγων ἰσχύϊ – πῶς γὰρ ὧν θάτερος οὐδὲ γράμματα ὅλως ἡπίστατο; – οὔτε χρημάτων ἐθάρρουν περισυῖα («Non confidavano certo né nell'eloquenza – e come avrebbero potuto, se uno di loro non aveva assolutamente nemmeno ricevuto un'istruzione? – né in un'abbondanza di ricchezze»). Il passo fa riferimento a At 4.13, in cui Pietro e Giovanni vengono definiti ἄνθρωποι ἀγράμματοι [...] καὶ ἰδιῶται.

<sup>47</sup> Hunter (1988: 47) ritiene che l'intero *Discorso* riveli «that Chrysostom's apologetic arguments against the Hellenic tradition involved a rejection of the moral value of Greek literature and an assertion of the moral benefits of Christianity». Sotto questo aspetto, esso rappresenta una risposta a Iulian., *Contra Gal.* 229D, in cui Giuliano accusa i cristiani di dedicarsi all'educazione pagana perché moralmente superiore; si veda al riguardo Hunter (1988: 59): «Hellenic education served moral and social functions which the Christian church did not. It shaped an entire way of life which included service to the city and the requisite civic virtues. Julian could be answered only by a more fundamental critique of the Hellenic way of life and by a rejection of the pagan claim to form virtue. This was the intent of Chrysostom's early works, and his defense of monastic life in particular».

<sup>48</sup> Cfr. Chrys., *Pan.Bab.2* 2: οὐκ ἔρριψαν γυμνὴν τὴν ἀπάτην εἰς τὸ τοῦ βίου πέλαγος ἀλλὰ πλάσσαντες καὶ συνθέντες τὰ δυνάμενα τοὺς ἀλογωτέρους ἐλεῖν περαιτέρω προελθεῖν ἐφείσαντο τῷ ψεύδει δεδοικότες τὴν ὑπερβολὴν καὶ φοβούμενοι μὴ τῇ τῶν δευτέρων ἀμετρίᾳ καὶ τὰ πρότερα ἀναλύσωσιν («non hanno gettato la loro trappola nuda nel mare della vita, ma, una volta plasmato e messo insieme ciò che poteva conquistare i più sciocchi, hanno evitato di andare oltre nella menzogna, temendo l'esagerazione ed avendo paura di vanificare anche i primi tentativi per la mancanza di misura dei secondi»). Il paragrafo si chiude, così, con un'ampia espressione pleonastica, giocata sulla sinonimia tra δεδοικότες e φοβούμενοι: nel rivelare finalmente l'αἰτία per cui i pagani non hanno mai attribuito ai loro maestri un λόγιον simile a quello di Gv 14.12, Giovanni sceglie, dunque, di mettere ben in evidenza il concetto, chiarendo il valore da attribuire al termine ὑπερβολὴν e concludendo in crescendo una sezione permeata da una forte carica enfatica.

<sup>49</sup> Chrys., *Pan.Bab.2* 3.

<sup>50</sup> Nel Nuovo Testamento, πληρῶς è uno dei verbi comunemente utilizzati per indicare il compimento delle antiche profezie in Gesù. Si vedano, ad esempio, Mt 2.15 o At 1.16; sull'uso del verbo e dei suoi corradicali nel *Vangelo di Luca* cfr. anche Petorella (2020-2021).

soltanto dalla δύναμις dell'unico vero Dio<sup>51</sup>. La riflessione sui θαύματα non può, però, essere messa da parte a cuor leggero; nello specifico, dopo aver inizialmente ammesso che anche gli *holy man* pagani si sono dimostrati in grado di operare prodigi, occorre ora evitare che la loro azione possa in qualche modo essere associata a quella dei taumaturghi cristiani. Giovanni si affretta, così, ad evidenziare il profondo legame che intercorre tra i miracoli mostrati dagli dèi dell'antica religione e l'abominevole pratica dei sacrifici umani<sup>52</sup>, imposta da questi δαίμονες a tutti gli uomini e soppressa soltanto dall'intervento di Cristo<sup>53</sup>. Il contrasto tra i riti macabri praticati dai pagani e la φιλανθρωπία del Dio cristiano è inaugurato da una ripresa testuale dell'*incipit* del *Discorso*:

Ἄλλ' οὐχ ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς τοιοῦτον οὐδὲν ἐπέταξεν ἡμῖν, ἀλλὰ θαυμαστὸς ὢν διὰ τὰ τεράστια, διὰ τὰ προστάγματα τῶν θαυμάτων οὐχ ἦπτον παρὰ πάντων ἂν προσκυνοῖτο δικαίως καὶ πιστεύοιτο εἶναι Θεός<sup>54</sup>.

Nostro Signore Gesù, invece, non ci ha ordinato niente di simile: lui, che è ammirevole per i suoi prodigi, dovrebbe per i precetti non meno che per i miracoli essere adorato e riconosciuto come Dio da tutti.

Per quanto semplice e convenzionale<sup>55</sup>, l'espressione ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς permette di riportare l'attenzione sul primo tema affrontato dall'autore –vale a dire i prodigi operati da Gesù e dai suoi discepoli<sup>56</sup>. Giovanni evoca qui con poche parole i fondamenti della predicazione gesuana e del successivo proselitismo cristiano; questi fugaci cenni ai miracoli ed ai προστάγματα di Cristo permettono, inoltre, di cominciare ad introdurre le due tesi (autenticità dei θαύματα compiuti dai seguaci di Gesù e veridicità del messaggio cristiano) che stanno alla base del prologo –e che verranno più ampiamente sviluppate in seguito<sup>57</sup>.

La liberazione di tutti gli uomini (senza distinzione di fede)<sup>58</sup> dalla τυραννίς dei sacrifici<sup>59</sup> è messa in luce da un fuoco di fila di antitesi, in cui ai demoni è contrapposto dapprima Dio, poi

<sup>51</sup> L'aggettivo μόνης è qui preferito all'avverbio μόνον –che pure vanta numerose attestazioni all'interno del *Discorso* (sette delle quali soltanto nel prologo: cfr. *Pan.Bab.* 2 5, 6, 9, 11, 15, 17, 18). In tal modo, Giovanni può alludere in maniera non troppo velata all'unicità di Dio subito prima di dare inizio alla sua invettiva contro i numerosi δαίμονες venerati dai politeisti (*Pan.Bab.* 2 3-5).

<sup>52</sup> Cfr. Chrys., *Pan.Bab.* 2 3-5. L'idea che i demoni traggano piacere dai sacrifici umani è forse ripresa da Eus., *Praep. Evang.* 4.16-17. Si veda al riguardo Schatkin (1990: 96-97, n. 1). Sulle modalità con cui, nel pensiero di Giovanni Crisostomo, i δαίμονες agiscono contro gli uomini cfr. Nowak (1972: 48-50) e Miller (2020: 57-62).

<sup>53</sup> Cfr. Chrys., *Pan.Bab.* 2 6.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> Sull'epiteto ὁ Κύριος ἡμῶν cfr. n. 24.

<sup>56</sup> Nel complesso gioco di prospettive che caratterizza il prologo, inoltre, il 'noi' richiamato da ἡμῶν –e sottolineato dal poliptoto tra quest'ultimo ed il successivo ἡμῖν– identifica (come nell'*incipit*) l'ideale comunità che raccoglie tutti i cristiani, intesi come tutti coloro che considerano il Cristo loro κύριος e si rifanno ai suoi ordini (immagine a cui contribuisce vagamente anche la figura etimologica a distanza ἐπέταξεν [...] προστάγματα).

<sup>57</sup> Cfr. in particolare Chrys., *Pan.Bab.* 2 9, 11-12 e 16-21. L'importanza attribuita in questo paragrafo e nel successivo ai precetti gesuani rischierebbe, tuttavia, di far passare in secondo piano l'elemento miracolistico; l'autore sceglie, dunque, di stabilire uno stretto legame tra la subordinata θαυμαστὸς ὢν διὰ τὰ τεράστια e quanto segue attraverso una raffinata costruzione retorica, in cui l'evidente richiamo fonico tra διὰ τὰ τεράστια e διὰ τὰ προστάγματα (una sorta di anadiplosi imperfetta) è contornato dalla paronomasia (solo in parte figlia della figura etimologica) tra θαυμαστὸς ὢν e θαυμάτων (a cui si aggiungerà, dopo poche righe, il comparativo sostantivato τὸ θαυμαστότερον, a sottolineare l'importanza attribuita in questa parte del prologo all'elemento meraviglioso).

<sup>58</sup> Cfr. Chrys., *Pan.Bab.* 2 6: Τὴν γὰρ παρανομίαν ταύτην αὐτὸς ἐλθὼν ἔλυσεν, καὶ τὸ θαυμαστότερον ὅτι τῆς ἀγρίας καὶ ἀπηνόου τυραννίδος οὐ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν μόνον ἡμᾶς ἀλλὰ καὶ τοὺς βλασφημοῦντας αὐτὸν ἐκείνους ἀπήλλαξεν («Con la sua venuta, egli [scil. Cristo] ha infatti posto fine a questa immoralità e –cosa ancor più mirabile– ha liberato dalla tirannide selvaggia e crudele non solo noi che lo adoriamo, ma anche quelli che lo bestemmiano»). Questo interesse –più volte ribadito nelle righe seguenti– per il carattere universale della liberazione dai sacrifici non è che un riflesso di quanto emerge da *Pan.Bab.* 2 4, dove l'ira dei δαίμονες appare rivolta contro tutti gli uomini.

<sup>59</sup> Si veda il passo citato alla nota precedente.

Cristo<sup>60</sup>. Il passo, dallo stile retorico decisamente fiorito, serve ad introdurre una breve sezione dedicata alla φιλανθρωπία di Gesù:

Καὶ γὰρ ἦν ἴδιον ἔργον αὐτοῦ πᾶσα ἡ τῶν ἀνθρώπων φύσις καθὼς καὶ ὁ μαθητὴς αὐτοῦ φησιν: “Εἰς τὰ ἴδια ἦλθε καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐκ ἐδέξαντο”. Ἀλλὰ πᾶσαν μὲν αὐτοῦ καταλέγειν τὴν φιλανθρωπίαν οὐ τοῦ παρόντος καιροῦ, ἀλλὰ κἂν πάντας τοὺς αἰῶνας περὶ αὐτῆς φθέγγηται τις, κἂν τοσαύτην ἔχη δύναμιν ὅσῃν τὰς ἀσωμάτους δυνάμεις εἰκὸς οὐδὲ οὕτως ἐφάψεται τῆς ἀξίας ποτέ<sup>61</sup>.

E infatti l'intera natura umana era tutta opera sua, come dice anche il suo discepolo: “Venne fra i suoi, e i suoi non lo hanno accolto”. Ma questo non è il momento di esporre nel dettaglio tutto il suo amore per gli uomini –e anche se qualcuno lo celebra per tutti i secoli, anche se ha una potenza oratoria pari alle potenze incorporee, è probabile che neppure così riuscirà mai a raggiungerne il valore.

Giovanni chiarisce finalmente il motivo per cui il contrasto tra Gesù e i demoni è da intendersi in una prospettiva universale, che va al di là della –pur fondamentale– distinzione tra pagani e cristiani: tutti gli uomini sono, per loro stessa natura, ἴδιον ἔργον di Cristo<sup>62</sup> e, in quanto tali, sono oggetto della sua infinita φιλανθρωπία. A provare questa affermazione è un passo del *Vangelo di Giovanni* (Gv 1.11)<sup>63</sup>, citato ancora una volta –sebbene in questo caso non si tratti di *ipsissima verba*– come una testimonianza dirimente ed incontrovertibile, in piena conformità con gli ideali religiosi e con l'orizzonte d'attesa di un *intended audience* cristiano. La frase seguente, dal sapore

<sup>60</sup> Cfr. Chrys., *Pan.Bab.2.7*: Τοσαύτη πρὸς τὸ ἡμέτερον αἰεὶ φιλανθρωπία κέχρηται γένος, καὶ ὧν οἱ δαίμονες τοὺς ἑαυτῶν φίλους εἰργάσαντο κακῶν μείζονα ὁ Θεὸς τοὺς ἐχθροὺς ἐποίησεν ἀγαθὰ. Οἱ μὲν γὰρ δαίμονες τοὺς θεραπεύοντας αὐτοὺς καὶ τιμῶντας τῶν οἰκείων παίδων γενέσθαι σφαγέας ἠνάγκασαν· ὁ δὲ Χριστὸς τοὺς ἀποστρεφόμενους αὐτὸν τούτων τῶν ἐπιπαγμάτων ἀπήλλαξε, καὶ τῆς θερσιῶδους λειτουργίας τὴν ἀτέλειαν καὶ τὴν θαυμαστὴν ταύτην εἰρήνην οὐκ εἰς τοὺς οἰκείους μόνους συνέκλεισεν ἀλλὰ καὶ εἰς τοὺς ἄλλοτριούς ἐξήγαγε, δεικνύς ὅτι ἐκεῖνοι μὲν τύραννοί τινας καὶ τοῦ γένους ἡμῶν ἐχθροὶ καὶ λυμεῶνές εἰσι δι' ὃ καὶ τοῖς ὤκειωμένοις ὡς ἄλλοτρίοις ἐκέχρητο· καὶ γὰρ ἦσαν ἄλλότριοι. Ὁ δὲ βασιλεὺς καὶ δημιουργὸς καὶ σωτὴρ τοῦ παντὸς γένους ἀνθρώπων αὐτὸς ἦν· δι' ὃ καὶ τῶν ἡλλοτριωμένων ὡς ἰδίων ἐφείδετο («Tanta è la bontà che Dio pratica sempre nei confronti della nostra razza, ed ha reso ai suoi nemici benefici più grandi dei mali causati dai demoni ai loro amici. I demoni, in effetti, hanno costretto coloro che li servivano e li onoravano a diventare i carnefici dei propri figli; Cristo, invece, ha liberato da queste imposizioni quelli che lo rifiutano e non ha ristretto l'esenzione da quel ministero bestiale e questa pace ammirevole ai soli suoi intimi, ma le ha estese anche agli estranei, mostrando che quelli [i demoni] sono dei tiranni e dei nemici e dei corruttori della nostra razza –ragion per cui trattavano anche quelli che si rendevano loro intimi come estranei: ed effettivamente erano degli estranei. Egli era, invece, il sovrano e il creatore e il salvatore di tutto il genere umano: ragion per cui risparmiava anche quelli che gli si rendevano estranei come suoi cari»). Nel finale, la scelta di ἰδίων in luogo dell'atteso οἰκείων o di un suo corradicale (in ripresa dei precedenti οἰκείους e ὤκειωμένοις) non si giustifica semplicemente con esigenze di *variatio* –delle quali, d'altronde, Giovanni non tiene gran conto subito prima, facendo ricorso ad un ἡλλοτριωμένων che richiama palesamente il poliptoto ἄλλοτρίους [...] ἄλλοτρίοις [...] ἄλλότριοι; quest'uso andrà, piuttosto, messo in relazione con l'inizio del paragrafo successivo, in cui l'autore ricorre nuovamente all'aggettivo ἴδιος per poi citare un versetto del *Vangelo di Giovanni* (Gv 1.11) –un testo sacro e, dunque, non modificabile, al di là di qualsiasi esigenza di *variatio*– in cui il termine appare altre due volte.

<sup>61</sup> Chrys., *Pan.Bab.2.8*.

<sup>62</sup> Nell'antropologia di Giovanni Crisostomo, la creazione costituisce la chiave per comprendere la φύσις umana (cfr. Miller 2020: 105-110).

<sup>63</sup> L'edizione critica di riferimento preferisce la lezione οὐκ ἐδέξαντο alla variante ἀδιαφώρα οὐ παρέλαβον, attestata in una parte della tradizione (i codici F UXO) ed accolta in NTG; la citazione è, dunque, ancora una volta, com'è ovvio, sostanzialmente fedele all'inalterabile dettato evangelico –ed anzi, la lezione οὐκ ἐδέξαντο va senz'altro intesa come testimonianza di una forma alternativa del versetto giovanneo ancora in circolazione nel IV secolo (e non come figlia di un *lapsus memoriae* dell'autore): tale variante è, infatti, attestata in Clem. Alex., *Strom.* 7.13.83.2 e nella pseudo-crisostomica *Hom. in Io.* 7.15 3 (e appare addirittura in alcuni scritti di epoca bizantina, come, ad esempio, Euth. Zigab., *Comm. in Ps.* 68, PG 128, col. 693). Si noti che, nella produzione letteraria di Giovanni Crisostomo, Gv 1.11 è citato altre sette volte (esclusivamente nelle *Omellerie sul Vangelo di Giovanni*), quasi sempre con la lezione οὐ παρέλαβον (a fare eccezione è soltanto la seconda menzione del versetto in *Hom. in Io.* 9.1, in cui il verbo, forse per un banale capriccio della tradizione, diventa περιέλαβον).

decisamente iperbolico, ricorda in parte l'*incipit* del cosiddetto *Inno alla carità* che figura nella *Prima lettera ai Corinzi*<sup>64</sup> –anch'esso basato su una serie di espressioni volutamente esagerate tra cui trova posto un riferimento alle qualità oratorie di δυνάμεις incorporee («Se parlassi le lingue degli uomini e degli angeli») <sup>65</sup>. Ma la citazione neotestamentaria che qui più merita di essere presa in considerazione è un'altra:

Ὅσον γάρ ἐστιν ἀγαθὸς μόνος οἶδεν αὐτὸς ἐπειδὴ καὶ μόνος ἐστὶν οὕτως ἀγαθός. Ὅρα γοῦν οἷα τοῖς μαθηταῖς φησιν: “Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ κἀκεῖνος ποιήσει καὶ μείζονα τούτων ποιήσει”. Οὐδὲ γὰρ ἂν τοσαύτης αὐτοῖς μετέδωκε τῆς τιμῆς μὴ λίαν καὶ ἀπειρώς ὢν ἀγαθός<sup>66</sup>.

Quanto è buono, infatti, egli è il solo a saperlo, in quanto è anche il solo ad essere così buono. Osserva, ad esempio, ciò che dice ai discepoli: “In verità, in verità io vi dico: chi crede in me, anch'egli compirà le opere che io compio e ne compirà di più grandi di queste”. Non li avrebbe certo resi partecipi di un tale onore se non fosse eccessivamente ed infinitamente buono.

Il λόγιον gesuano che all'inizio del *Discorso* poneva l'accento sui θαύματα cristiani e sul loro indissolubile legame con la fede è ora citato (senza che l'autore ne sottolinei la ripetizione) come prova dell'infinita bontà di Cristo nei confronti degli uomini. Giovanni può, così, ricordare al suo pubblico, a distanza di pochi paragrafi, un passo che, come si è visto, costituisce la chiave per comprendere sia il prologo, sia l'ampio *dossier* narrativo riportato in seguito; inoltre, richiamandosi nuovamente, nel giro di poche righe, al *Vangelo di Giovanni* –e per giunta agli *ipsissima verba* di Cristo–, l'autore sottolinea ancora una volta come la sua riflessione poggi su un'*auctoritas* superiore ed incontrovertibile, dando l'impressione che questo intenso legame con le Scritture non si limiti al solo passaggio iniziale, ma permei l'intera opera<sup>67</sup>.

Dopo essersi soffermato nuovamente sul profondo significato della predizione riportata in Gv 14.12, l'autore può ormai permettersi di respingere senza alcun rischio eventuali manifestazioni di scetticismo:

<sup>64</sup> Cfr. *1Cor* 13.1-3: Ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, γέγονα χαλκὸς ἤχων ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον. καὶ ἐὰν ἔχω προφητείαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν καὶ ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὅρη μεθιστάναι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐθὲν εἰμι. κἂν ψωμίσω πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου καὶ ἐὰν παραδῶ τὸ σῶμά μου ἵνα καυχῶμαι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν ὠφελοῦμαι («Se parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, ma non avessi la carità, sarei come bronzo che rimbomba o come cimbalo che strepita. E se avessi il dono della profezia, se conoscessi tutti i misteri e avessi tutta la conoscenza, se possedessi tanta fede da trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sarei nulla. E se anche dessi in cibo tutti i miei beni e consegnassi il mio corpo per averne vanto, ma non avessi la carità, a nulla mi servirebbe»; trad. CEI 2008).

<sup>65</sup> *1Cor* 13.1: Ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων. Se l'autore ha davvero in mente questo brano, l'espressione τὰς ἀσωμάτων δυνάμεις è necessariamente da intendersi come un riferimento agli angeli; si noti, tuttavia, che l'aggettivo ἀσωμάτων ricorre nella produzione letteraria di Giovanni Crisostomo anche in relazione ai δαίμονες (cfr., ad esempio, *Hom. in Matth.* 1.6, *Hom. in Eph.* 4.1 e 10.1 e *Hom. in 1Cor* 17.4) –alle cui qualità retoriche allude forse già l'ἔπεισαν di *Pan.Bab.* 2.4.

<sup>66</sup> Chrys., *Pan.Bab.* 2.8.

<sup>67</sup> Si noti anche l'uso di μετέδωκε nella chiosa al versetto giovanneo: nella letteratura cristiana antica, il verbo μεταδίδωμι nella costruzione *cum genitivo rei* è utilizzato comunemente sia in riferimento alla condivisione di un potere divino (da parte del Padre o del Figlio), sia per indicare la distribuzione dell'eucaristia (si vedano i passi citati in PGL: Vol. II, 851, s.v. μεταδίδωμι; tali accezioni si estendono anche al sostantivo μετάδοσις, su cui cfr. PGL: Vol. II, 851, s.v. μετάδοσις); non è impossibile che, facendo ricorso a questa precisa espressione, Giovanni voglia alludere ad entrambe le sfumature di significato, presentando la τιμή in questione come una facoltà che Cristo “distribuisce” (come vuole Gv 14.12) a coloro che credono in lui –e, dunque, a coloro che con lui entrano in comunione spirituale. Del resto, il λόγιον gesuano è tratto dal discorso che, nel *Vangelo di Giovanni*, Gesù pronuncia durante l'Ultima Cena, vale a dire nell'occasione a cui Paolo e i sinottici riconducono l'istituzione dell'eucaristia (cfr. *1Cor* 11.23-27, *Mc* 14.22-24, *Mt* 26.26-28 e *Lc* 22.19-20; sebbene il *Vangelo di Giovanni* non parli dell'istituzione dell'eucaristia, cenni al riguardo sono comunque presenti in Gv 6.32-35 e 6.51).



Εἰ δέ τις ἡμῖν ἀμφισβητοίῃ ποῦ τέλος ἔσχεν οὗτος ὁ χρησμός, τὸ βιβλίον μετὰ χειρὸς λαβὼν ὃ καλεῖται μὲν Πράξεις Ἀποστόλων –ἔχει δὲ αὐτὰς οὐ πάσας ἀλλ’ οὐδὲ πάντων αὐτῶν, ἀλλ’ ἑνὸς ἢ δύο καὶ ταύτας εὐαριθμήτους– ὁψεται τοὺς μὲν ἀρρωστοῦντας ἐπὶ τῶν κλινιδίων κατακειμένους, τὰς δὲ σκιὰς μόνον τῶν μακαρίων ἐκείνων ἐφαπτομένας τε αὐτῶν ἅμα καὶ τὴν ὑγίειαν ἐργαζομένας, πολλοῖς δὲ τῶν μαινομένων τῶν ἱματίων Παύλου οὐδὲν πλέον ἐδέησε πρὸς τὴν τοῦ κινουίντος αὐτοῦς δαίμονος ἀπαλλαγὴν<sup>68</sup>.

E se qualcuno ci muovesse l'obiezione "dove ha trovato compimento questo oracolo?", prendendo in mano il libro che è intitolato *Atti degli apostoli* –ma non contiene tutti gli atti e neppure alcuni atti di tutti gli apostoli, bensì di uno o due e per giunta in numero limitato– vedrà i malati stesi sulle lettighe e le ombre di quei beati toccarli soltanto e, nello stesso momento, procurare loro la salute; d'altronde, molti pazzi furiosi non ebbero bisogno di nulla più che delle vesti di Paolo per esser liberati dal demone che li sconvolgeva.

Sebbene Giovanni non sviluppi un'autentica prosopopea dello scettico in questione<sup>69</sup>, è ormai evidente che nessun vero cristiano potrebbe mai mostrarsi così tiepido davanti agli *ipsis-sima verba* pronunciati da Cristo nel *Vangelo di Giovanni*; del resto, l'autore si sforza di inserire nell'ipotetica obiezione termini che fanno parte del lessico religioso pagano (τέλος, χρησμός)<sup>70</sup> –e dà addirittura delucidazioni su un testo ben noto come gli *Atti degli apostoli* (laddove nell'*incipit*, come si è visto, non aveva chiarito espressioni ben più complesse per chiunque non fosse avvezzo al lessico del cristianesimo). Eppure, la difesa del λόγιον gesuano si fonda ancora una volta sulla testimonianza offerta da uno scritto neotestamentario –vale a dire su un testo dotato di sicura *auctoritas* per un pubblico cristiano, ma non certo altrettanto persuasivo agli occhi di uno scettico pagano. La contraddizione è, ovviamente, solo apparente: Giovanni non ha mai smesso di rivolgersi ad un *intended audience* interamente composto da seguaci di Cristo –ed anzi sviluppa la sua argomentazione sulla base di schemi di pensiero propri dell'orizzonte culturale cristiano; presentando fuggacemente un'obiezione di chiara matrice pagana per poi respingerla immediatamente sulla base delle Scritture, egli non fa che evidenziare la superiorità della dottrina cristiana (e, indirettamente, dell'oratore che se ne fa portavoce) sullo scetticismo di chi è ancora legato al culto dei δαίμονες. Il pronome ἡμῖν, che inizialmente potrebbe a tutti gli effetti essere inteso come riferito al solo autore, finisce così, come già accaduto in precedenza<sup>71</sup>, per richiamare l'immagine di una comunità di cui fanno parte sia lui, sia il suo pubblico –vale a dire, quella che include tutti coloro che seguono i precetti di Cristo e credono nel messaggio di Gv 14.12.

A questo punto del prologo, Giovanni sceglie di fuggare definitivamente qualsiasi forma di scetticismo attraverso un rigoroso confronto tra cristianesimo e paganesimo<sup>72</sup>. Gli echi delle precedenti riflessioni non sembrano, però, essersi esauriti; la contrapposizione prende, infatti, le mosse proprio dal ruolo dei θαύματα: mentre i prodigi compiuti da Gesù e dai suoi seguaci –afferma l'autore– sono ancora celebrati ovunque, figure illustri del paganesimo come Zoroastro o Zamolxis sono poco note ai più, in quanto tutto ciò che si è scritto su di loro è pura finzione<sup>73</sup>. È il preludio ad una serie di antitesi, che vedono opporsi al declino dei culti tradizionali il graduale

<sup>68</sup> Chrys., *Pan.Bab.* 2 9.

<sup>69</sup> Lo schema ricorda vagamente, piuttosto, figure retoriche di argomentazione come la procatalessi (che si realizza quando l'oratore risponde ad una critica ancor prima che essa venga sollevata dall'avversario) e l'ipofora (che prevede l'introduzione enfatica di un'obiezione in forma di domanda e la sua immediata confutazione). Si veda al riguardo Maat (1944: 40-41 e 45).

<sup>70</sup> Il sostantivo χρησμός figura talvolta anche nei Padri con riferimento a passi scritturistici (cfr. Clem. Alex., *Strom.* 2.7.34.3, Orig., *De princ.* 4.1.2 e Chrys., *Hom. in Matth.* 26.6); si tratta, ad ogni modo, di un termine mutuato dal lessico religioso pagano, in cui indica propriamente il 'risponso oracolare' (si veda DELG: Vol. IV-2, 1275-1276, s.v. χρῆσ-, 1).

<sup>71</sup> Si veda la n. 56.

<sup>72</sup> Cfr. Chrys., *Pan.Bab.* 2 10-15.

<sup>73</sup> Cfr. Chrys., *Pan.Bab.* 2 10. L'uso dell'*argumentum ad populum*, che ricorre più volte in questa parte del prologo, deve necessariamente essere inquadrato all'interno del conflitto religioso che, nel IV secolo, oppone ormai un cristianesimo in espansione ad un declinante paganesimo. In questo contrasto sono i numeri a



fiorire della nuova religione, ostacolata da tiranni e sofisti, ma sostenuta dalla «forza della verità» (ἡ τῆς ἀληθείας ἰσχὺς), con la quale è vano contendere<sup>74</sup>. I miracoli preannunciati da Gv 14.12 sono un segno tangibile di questo favore divino: ponendo l'accento sull'umiltà degli apostoli, Giovanni chiarisce che a causare originariamente il successo del messaggio cristiano «non erano né le parole, né i miracoli di quei pescatori, bensì erano le parole e i miracoli della potenza di Cristo che agiva in loro»<sup>75</sup>. ῥήματα e θαύματα sono, dunque, ancora una volta presentati come strettamente interrelati, come i due pilastri su cui poggia quell'eredità che Gesù, nella sua infinita φιλανθρωπία, ha deciso di trasmettere a chiunque creda in lui. Gli *ipsissima verba* di Gv 14.12 sintetizzano alla perfezione questo profondo legame: in essi trovano giustificazione sia i prodigi operati dagli apostoli, sia la loro intensa attività di predicazione –la quale, come l'autore non manca di evidenziare, non poteva certo contare sull'eloquenza di un ἀγράμματος come Pietro<sup>76</sup>, e deve, piuttosto, essere messa in relazione, anch'essa, con la τιμή concessa da Cristo ai suoi seguaci; compiendo prodigi e diffondendo il messaggio cristiano, i discepoli non fanno che ripetere gli ἔργα del maestro ed estenderli al di là degli angusti confini della Palestina.

### 3. Conclusioni

Autentico *fil rouge* che si snoda, più o meno esplicitamente, nel corso di tutto il prologo del *Discorso*, il λόγιον gesuano riportato in Gv 14.12 rimane anche, costantemente, sullo sfondo delle successive διηγήσεις, arrivando a rappresentare una chiave di lettura privilegiata per comprendere l'operato di Babila –da intendersi come esempio concreto di ciò che l'uomo può arrivare a compiere grazie alla fede in Cristo. Il profondo legame tra ῥήματα e θαύματα giunge, così, ad esprimersi pienamente nella figura del martire, il quale, con la sua devozione e con le opere straordinarie che da essa derivano, si rivela un vero e proprio modello di vita, contribuendo a diffondere il messaggio cristiano e a dimostrarne la superiorità sulle dottrine pagane. Il futuro Crisostomo non si limita, però, a raccontare al suo pubblico una storia edificante. Presentando l'intero *Discorso*, sin dalle sue prime battute, come un trattato apologetico, egli può chiarire immediatamente al lettore qual è il senso profondo delle πράξεις di Babila e in che modo esse andranno necessariamente lette. Agendo in linea con gli *ipsissima verba* di Gv 14.12, il santo vescovo diviene, dunque, simbolo di un percorso che congiunge i primi e più intimi seguaci di Cristo ai membri della comunità nicena di Antiochia. È in quest'ottica che la sua storia merita di essere raccontata.

Opera strutturalmente complessa, costituita da due sezioni diverse e ben distinte, il *Discorso su san Babila e contro i Greci* trova nella duplice citazione di Gv 14.12 un peculiare elemento di unificazione. Gli *ipsissima verba* di Cristo sanciscono in maniera incontrovertibile quel profondo legame tra miracoli e fede che costituisce il tema principale dell'intero scritto apologetico; forte delle sue competenze in materia di retorica, il futuro Crisostomo li cita con estrema maestria, elevandoli a fulcro di un prologo destinato a rimanere impresso nella mente del lettore e a ridefinire il suo giudizio sulle gesta del più illustre martire antiocheno.

### Bibliografia

- ALEXANDRE JR., Manuel (1989), «Importância da chria na cultura helenística», *Euphrosyne* 17: 31-62.  
 BANCHICH, Thomas M. (1984), «The Date of Eunapius' *Vitae Sophistarum*», *GRBS* 25.2: 183-192.  
 BANCHICH, Thomas M. (2000), «Eutropius, Eutychianus, and Eunapius' *Vitae Sophistarum*», *Historia* 49.2: 248-250.  
 BAUR, Chrysostomus (1959), *John Chrysostom and His Time. Vol. I: Antioch*, translated by Sr. M. Gonzaga, R.S.M., London-Glasgow, Sands & Co. (traduzione inglese di BAUR, Chrysostomus

sancire la verità: la dottrina cristiana, in grado di conquistare sempre più fedeli, non può che essere la sola autentica –e, di conseguenza, la sola degna di essere seguita.

<sup>74</sup> Cfr. Chrys., *Pan.Bab.* 2 11.

<sup>75</sup> Chrys., *Pan.Bab.* 2 16: Τὸ δὲ αἴτιον οὐκ ἦν τῶν ἀλιέων ἐκείνων οὔτε τὰ ῥήματα οὔτε τὰ θαύματα ἀλλὰ τῆς εἰς αὐτοὺς ἐνεργούσης δυνάμεως τοῦ Χριστοῦ.

<sup>76</sup> Si veda la n. 46.

- [1929], *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit. Band I: Antiochien*, München, Max Hueber Verlag).
- BERARDI, Francesco (2017), *La retorica degli esercizi preparatori. Glossario ragionato dei Progymnasmata*, Spudasmata 172, Hildesheim–Zürich–New York, Georg Olms Verlag.
- BRENNEKE, Hanns Christof (1988), *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche*, Tübingen, Mohr.
- BROWN, Peter (1992), *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Madison, WI, University of Wisconsin Press.
- BUCK, David F. (1992), «Eunapius' *Lives of the Sophists*: A Literary Study», *Byzantion* 62: 141-157.
- CALBOLI, Gualtiero (2020<sup>3</sup>), *Cornifici seu Incerti Auctoris Rhetorica ad C. Herennium*, Berlin–Boston, De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110560411>.
- CARENA, Carlo (1992), Agostino, *La Città di Dio*, traduzione e cura di C. Carena, Torino–Paris, Einaudi–Gallimard.
- CRIBIORE, Raffaella (2001), *Gymnastics of the Mind. Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton–Oxford, Princeton University Press.
- CRISCUOLO, Ugo (1987), «Gregorio di Nazianzo e Giuliano», in *Ταλαρίσκος. Studia Graeca Antonio Garzya sexagenario a discipulis oblata*, Napoli, D'Auria: 165-208.
- DELEHAYE, Hippolyte (1921), *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, Société des Bollandistes.
- DELG = CHANTRAINE, Pierre (1968-1980), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, 4 voll., Paris, Éditions Klincksieck.
- DE WITT BURTON, Ernest (1921), *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, Edinburgh, T&T Clark.
- EHRHARD, Albert (1938), *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, erster Teil, II. Band, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 51, Leipzig, J. C. Hinrichs Verlag.
- FARANDA, Rino & PECCHIUURA, Piero (1979), *L'istituzione oratoria di Marco Fabio Quintiliano*, Vol. I, Torino, UTET.
- FARAONE, Christopher A. (2005), «Necromancy Goes Underground: The Disguise of Skull- and Corpse-Divination in the Paris Magical Papyri (PGM IV 1928-2144)», in S.I. Johnston and P.T. Struck (eds.), *Mantiké: Studies in Ancient Divination*, Religions in the Graeco-Roman World 155, Leiden, Brill: 255-282. [https://doi.org/10.1163/9789047407966\\_010](https://doi.org/10.1163/9789047407966_010).
- HARKINS, Paul W. (1970), «Chrysostom the Apologist: on the Divinity of Christ», in P. Granfield & J.A. Jungmann (eds.), *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, 1<sup>st</sup> Vol., Münster Westfalen, Verlag Aschendorff: 441-451.
- HARKINS, Paul W. (1985), «Introduction», in *Saint John Chrysostom, Apologist*, translated by M.A. Schatkin and P.W. Harkins, Washington, DC, The Catholic University of America Press: 163-186.
- HOCK, Ronald F. & O'NEIL, Edward N. (2002<sup>3</sup>), *The Chreia and Ancient Rhetoric. II: Classroom Exercises*, Writings from the Greco-Roman World 2, Atlanta, Society of Biblical Literature.
- HOCK, Ronald F. (2012), *The Chreia and Ancient Rhetoric. Commentaries on Aphthonius's Progymnasmata*, Writings from the Greco-Roman World 31, Atlanta, Society of Biblical Literature. <https://doi.org/10.2307/j.ctt32bz9r>.
- HUNTER, David G. (1988), *A Comparison between a King and a Monk / Against the Opponents of the Monastic Life. Two Treatises by John Chrysostom*, Translated with an Introduction by D.G. Hunter, Studies in the Bible and Early Christianity 13, Lewiston–Queenston–Lampeter, Edwin Mellen Press.
- KARIVIERI, Arja (2010), «Magic and Syncretic Religious Culture in the East», in D.M. Gwynn and S. Bangert (eds.), *Religious Diversity in Late Antiquity*, Late Antique Archaeology 6, Leiden–Boston, Brill: 399-434. <https://doi.org/10.1163/22134522-90000140>.
- KELLY, John N.D. (1995), *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca, NY, Cornell University Press.

- LAUSBERG, Heinrich (1998), *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study*, foreword by G.A. Kennedy, translated by M.T. Bliss, A. Jansen, and D.E. Orton, edited by D.E. Orton and R. Dean Anderson, Leiden–Boston–Köln, Brill (traduzione inglese di LAUSBERG, Heinrich [1973<sup>2</sup>], *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Ismaning bei München, Max Hueber Verlag).
- MAAT, Rev. William A., O.S.B. (1944), *A Rhetorical Study of St. John Chrysostom's De Sacerdotio*, Patristic Studies 71, Washington, DC, The Catholic University of America Press.
- MACMULLEN, Ramsay (1984), *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, New Haven–London, Yale University Press.
- MAXWELL, Jaclyn L. (2006), *Christianization and Communication in Late Antiquity: John Chrysostom and his congregation in Antioch*, Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511482854>.
- MAYER, Wendy & ALLEN, Pauline (2012), *The Churches of Syrian Antioch (300-638 CE)*, Late Antique History and Religion 5, Leuven–Paris–Walpole, MA, Peeters.
- MILLER, Samantha L. (2020), *Chrysostom's Devil: Demons, the Will, and Virtue in Patristic Soteriology*, Downers Grove, IL, IVP Academic.
- NOWAK, Edward (1972), *Le chrétien devant la souffrance. Étude sur la pensée de Jean Chrysostome*, Théologie Historique 19, Paris, Beauchesne.
- NTG = NESTLE, Eberhard & Erwin (2012), *Novum Testamentum graece*, herausgegeben von B. und K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, und B.M. Metzger, 28. revidierte Auflage, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- PATILLON, Michel (1997), Aelius Théon, *Progymnasmata*, texte établi et traduit par M. Patillon, avec l'assistance, pour l'Arménien, de G. Bolognesi, Paris, Les Belles Lettres.
- PETORELLA, Fabrizio (2020-2021), «“In mezzo a noi”. Osservazioni sull'espressione τῶν τετιληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων di Lc 1, 1», *Revue des études tardo-antiques* 10: 121-135.
- PETORELLA, Fabrizio (2023), *Santi, filosofi e letterati. Retorica e persuasione nel βίος tardoantico*, Studi sul Mondo Antico 19, Milano, Le Monnier.
- PGL = LAMPE, Geoffrey W.H. (1961-1968), *A Patristic Greek Lexicon*, 2 voll., Oxford, Clarendon Press.
- QUIROGA PUERTAS, Alberto J. (2013; ed.), *The Purpose of Rhetoric in Late Antiquity. From Performance to Exegesis*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 72, Tübingen, Mohr Siebeck.
- QUIROGA PUERTAS, Alberto J. (2019), *The Dynamics of Rhetorical Performances in Late Antiquity*, Abingdon–New York, Routledge.
- SANDWELL, Isabella (2007), *Religious Identity in Late Antiquity: Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Cambridge–New York, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511482915>.
- SARACINO, Stefania (2002), «La politica culturale dell'imperatore Giuliano attraverso il Cod. Th. XIII 3,5 e l'ep. 61», *Aevum* 76.1: 123-141.
- SCHATKIN, Margaret A. (1970), «The Authenticity of St. John Chrysostom's *De Sancto Babyla, contra Julianum et Gentiles*», in P. Granfield & J.A. Jungmann (eds.), *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, 1<sup>st</sup> Vol., Münster Westfalen, Verlag Aschendorff: 474-489.
- SCHATKIN, Margaret A. (1985), «Introduction», in *Saint John Chrysostom, Apologist*, translated by M.A. Schatkin and P.W. Harkins, Washington, DC, The Catholic University of America Press: 15-73.
- SCHATKIN, Margaret A. (1990), Jean Chrysostome, *Discours sur Babylas*, introduction, texte critique, traduction et notes par M.A. Schatkin, avec la collaboration de C. Blanc et B. Grillet, suivi de *Homélie sur Babylas*, introduction, texte critique, traduction et notes par B. Grillet et J.-N. Guinot, Sources Chrétiennes 362, Paris, Éditions du Cerf.