

# Linee introduttive a Barhadbeshabba di Halwan, *Causa della fondazione delle scuole.* Filosofia e storia della filosofia greca e cristiana in Barhadbeshabba

Ilaria RAMELLI

Università Cattolica del S. Cuore (Milano)  
ilaria.ramelli@virgilio.it

## RESUMEN

Il presente articolo costituisce un'introduzione alla *Causa della fondazione delle scuole*, una particolare 'storia della filosofia' dovuta a Bahadbeshabba, autore nestoriano della Scuola di Nisibi, vissuto nel tardo VI secolo. Sono esaminate la figura storica di Barhadbeshabba e l'opera nei suoi principali punti.

**Palabras clave:** filosofia griega, Cristianismo, Nestorianismo.

An introduction to Barhadbeshabba: *Causa della fondazione delle scuole.*  
Greek and Christian philosophy and history of philosophy in  
Barhadbeshabba

## ABSTRACT

The present article is an introduction to the *Cause of the Foundation of the Schools*, a sort of 'history of philosophy' by Barhadbeshabba, a Nestorian author of the School of Nisibis, who lived in the late 6th century. The attention is focused on the historical figure of Barhadbeshabba and on the work in its main points.

**Key words:** Greek philosophy, Christianity, Nestorianism.

**SUMARIO** 1. Barhadbeshabba maestro di filosofia a Nisibi e l'importanza della scuola nisibena. 2. La *Causa della fondazione delle scuole*: importanza e struttura.

## 1. BARHADBESHABBA MAESTRO DI FILOSOFIA A NISIBI E L'IMPORTANZA DELLA SCUOLA NISIBENA

Barhadbeshabba, siro-orientale, vescovo cristiano nestoriano di Halwan nel tardo VI – inizi del VII secolo e importante intellettuale della scuola di Nisibi, è autore di una cospicua opera, purtroppo poco nota, scritta in siriano e intitolata *Causa della fondazione delle scuole*, probabilmente risalente al periodo di vita e di insegnamento a Nisibi di Hnana di Adiabene, dal 571 a prima del 612, poiché alla fine di questo lavoro Hnana è citato come ancora in vita: «preghiamo dunque Iddio

di prolungare i suoi giorni, come al beato Ezechia, poiché, come il tesoro grande di un regno, la sua anima è ricca in tutte le conoscenze delle Scritture, e come la tavola del re che è adorna di tutti i generi di cibi, così anch'egli costantemente, ogni giorno, ci imbandisce una tavola spirituale con eccellenti vivande dai Libri, e abbellita da tutti i generi di insegnamenti della Lettura santa ed insaporita dalla bella parola dei filosofi [...]. Per questo noi preghiamo e supplichiamo Iddio che, quando piacerà a Lui, la Provvidenza universale, di prenderlo da noi presso di Sé, scelga per noi almeno tra i suoi figli e i suoi discepoli qualcuno tale che gli somigli nelle sue maniere e nei suoi costumi, che segua le sue tradizioni e che rispetti la sua memoria sempre, come un figlio rispetta quella di suo padre». Un *terminus post quem* è costituito dal 581, l'anno in cui Isho<sup>c</sup>yahb divenne Catholicos: qui è citato come tale. Inoltre, qui il Catholicos Sabrisho è ricordato come vivo: poiché morì nel 604, sembra che la *Causa* vada datata tra il 581 e il 604, e in effetti oggi la si trova spesso datata verso il 600. L'opera, edita dallo Scher, è tradita soltanto da manoscritti recenziatori, di cui il più antico risale al XV secolo. ma non vigono dubbi sulla sua autenticità. Barhadbeshabba scrisse anche numerose altre opere, di natura controversistica ed esegetica, per lo più sotto il patriarcato di Ezechiele (570-81 d.C.).

È discussa l'identificazione del Bahadbeshabba (nome abbastanza comune che significa «nato di domenica», «il primo giorno dopo il sabato») autore della *Causa* e dell'omonimo autore di una *Storia dei santi Padri che furono perseguitati per la fede*, meglio nota come *Storia Ecclesiastica* scritta dopo il 569, anno della morte, menzionata nel testo, di Abraham di Bêth-Rabban, edita dal Nau: ossia Barhadbeshabba <sup>c</sup>Arbâyâ (nome di luogo, della diocesi di Nisibi), ben attestato dalle fonti. Il nome Barhadbeshabba di Halwan, che potrebbe indicare il titolo del precedente autore, in quanto Halwan (Holwân) era una città dell'Iran orientale, è attestato dal *Chronicon Anonymum* edito da I. Guidi (Leipzig 1903, *CSCO* Syri, 1, part. p. 22), il cui ultimo evento databile è del 652; dal *Synodicon Orientale*, raccolta di atti della Chiesa nestoriana edita da J.B. Chabot, Paris 1902, che lo indica a p. 214 come firmatario del sinodo di Mar Gregorio I nel 605; e dall'arabo cristiano *Chronicon di Seert*, del secolo X-Xin. ed edito da A. Scher ed altri (Paris 1907-19), che tra quanti lasciarono la Scuola di Nisibi per controversie sotto Hnana di Adiabene ricorda (*Patrologia Orientalis* 2, 2, 191-92) «Hadbeshabba <sup>c</sup>Arbâyâ, che divenne metropolita di Halwan». Ciò parrebbe deporre a favore dell'identificazione dei due personaggi in questione, come pure il catalogo di Abdisho<sup>c</sup>, dei primi del XIV sec., che nel cap. 93 ricorda Barhadbeshabba <sup>c</sup>Arbâyâ come autore sia di una *Storia ecclesiastica* sia di una *Causa della scuola di Diodoro*, oltre che di un libro di tesori, di dispute con le varie religioni, e di commenti al Vangelo di Marco e ai Salmi. Scher, in effetti, nella sua edizione come nome dell'autore poneva «Barhadbeshabba <sup>c</sup>Arbâyâ, vescovo di Halwan», il che sembra confermato anche da un ms. della *Storia ecclesiastica*, British Library Or. 6714, che la presenta come opera di «Mar Barhadbeshabba,

presbitero e capo degli esegeti della santa scuola della città di Nisibi», e alla fine del testo chiama l'autore «Mar Barhadbeshabba °Arbâyâ, presbitero ed esegeta». Così Mingana, Scher, Nau e, più di recente, Becker sono in favore dell'identificazione dei due, che anche a me sembra più probabile, sebbene non certa, contro altri critici come Bamumstark, Ortiz de Urbina o Vööbus che mantengono distinti i due omonimi.

Al di là dell'identificazione probabile dell'autore della *Causa* con quello della *Storia ecclesiastica*, sembra certa la dipendenza della *Causa* dalla *Storia*, ipotesi presentata già da Baumstark e da Hermann, anche se con l'indicazione di notevoli discrepanze tra le due opere (ad esempio nella presentazione di Narsai), e oggi sostenuta da Becker con argomenti convincenti e con sistematiche tavole sinottiche che evidenziano stretti parallelismi e alcune differenze di nomi e di date. Tale ipotesi sembra preferibile – anche alla luce della probabile identità dei due autori – alla supposizione di una fonte comune o della provenienza da un ambiente comune, che non sembrerebbe spiegare a sufficienza i precisi paralleli spesso verbali, linguistici e stilistici dei due testi. Becker ritiene che la presentazione della Scuola dei Persiani di Edessa (V sec.) nella *Causa* come un'istituzione accademica dotata di una gerarchia formale e di una catena di successioni, sia una costruzione del VI secolo, sovrapposta all'esposizione della *Storia Ecclesiastica*. Altre fonti della *Causa* sembrano individuabili nella letteratura esegetica e teologica della Chiesa siro-orientale, con le opere di Teodoro di Mopsuestia e di Narsai, e anche traduzioni dal greco di materiale patristico, come gli scritti di Diodoro di Tarso, ma pure di autori siro-occidentali come Filosseno di Mabbug, e infine nel materiale filosofico e dossografico circolante nella Scuola di Nisibi dall'inizio del VI secolo. È interessante notare che spesso tradizioni di pensiero indigene siano state espresse in termini greci, una volta avvenuto l'assorbimento della filosofia greca in ambito siriano: è ciò che accade anche nella *Causa*.

Cerchiamo ora di chiarificare il titolo stesso della *Causa*, per poi concentrarci direttamente sui contenuti. Il termine siriano per *scuola* (°eskûlâ, eskôlâ) è traslitterazione del corrispondente greco e vuol significare le scuole filosofiche, anche se, come vedremo, Barhadbeshabba ha un concetto abbastanza ampio di filosofia e, specialmente nella prima parte, fa rientrare in questa categoria anche quelle che noi non chiameremmo propriamente *scuole filosofiche*, ad esempio quella di Mosè – è d'altronde vero che anche un pensatore come Filone nel I sec. d.C. concepisce l'insegnamento di Mosè come *filosofia mosaica*<sup>1</sup>, così come s. Giustino Martire, nel II

<sup>1</sup> Cfr. Filone, *Filosofia mosaica*, con l'Introduzione, *La genesi e la natura della filosofia mosaica. Struttura, metodo e fondamenti del pensiero filosofico e teologico di Filone di Alessandria*, pp. VII-CXLI. Per i contatti tra il primo pensiero cristiano siriano e quello giudaico cfr. Drijvers, "Syrian Christianity", pp. 124-146; Mimouni, "Judéo-christianisme"; AA.VV., *The Origins*; cfr. Taylor, "Phenomenon of Jewish Christianity", pp. 313-34. Per scorrevolezza di lettura, del nome dell'autore e degli altri nomi siriani non uso generalmente la trascrizione scientifica. Nelle presenti note uso la forma della seconda citazione per le referenze bibliografiche, che si trovano complete nella bibliografia finale. Data attorno al 600 recentemente es.

secolo, chiama notoriamente il Cristianesimo *filosofia divina*. Tutte le figure presentate da Barhadbeshabba, da Adamo a Gesù ai filosofi greci, sono presentate sotto una luce pedagogica, nell'ottica dell'insegnamento: come i rabbini, anche il nostro proietta la pratica accademica a lui nota sul tempo dei patriarchi.

Quanto all'apparentemente strano termine *causa*, sir. *el(lâ)tâ*, che richiama il genere greco di *Aitíai / Aítia*, ma anche il concetto filosofico, soprattutto di tradizione aristotelica, di «causa», può avere anche senso di *introduzione*, dunque introduzione alla fondazione delle scuole: si tratta comunque di un preciso genere letterario siriano. Becker individua infatti nel documento quattro generi letterari che qui si intrecciano: 1) il protrettico filosofico come il perduto *Hortensius* di Cicerone e, nel tardo-antico, l'*Ad Marcellam* di Porfirio e i protrettici alla filosofia di Giamblico e di Temistio; come un protrettico, l'opera di Barhadbeshabba ha un tono esortativo all'inizio e alla fine e insiste sull'importanza dell'apprendimento. Il *Peri kósmou* attribuito ad Aristotele, che esisteva tradotto in siriano nel VI secolo ed era probabilmente

---

in Brock, "St. Ephrem", appendix I: «c. 600». Per la tradizione manoscritta della *Causa* cfr. Drijvers, *Barhadbeshabba of Edessa*, p. 106. Una dettagliata discussione sull'autore, la cui *Causa* è datata «in the late sixth century», sulle fonti e sulla tradizione manoscritta si trova in Becker, *Devotional Study*, pp. 45-93 (con analisi dei mss. usati da Scher e andati poi perduti in parte, di altri non considerati da Scher e di quelli usati da Mingana, con relativi sospetti a pp. 55-56), che propende per l'identificazione dei due Barhadbeshabba; *ibid.* p. 26sgg. per la prospettiva pedagogica della *Causa* e il parallelo con le pratiche rabbiniche; p. 63sgg. per la dimostrazione della dipendenza della *Causa* dalla *Storia* (per cui cfr. già Baumstark, *Geschichte*, p. 136), e pp. 70-71 per le altre fonti della *Causa*. Un riassunto del contenuto si trova alle pp. 45-47 e in Wallace-Hadrill, *Christian Antioch*, pp. 63-65. Per la datazione del *Chronicon* di Guidi al 670-80 cfr. Brock, "Syriac Historical Writing", p. 25. Mingana, *Réponse*, p. 4sgg. identifica i due Barhadbeshabba e vede la *Causa* come parte della più ampia *Storia Ecclesiastica*; per Scher, *Introduction* all'ed. di Barhadbeshabba<sup>2</sup>, *Cause*, p. 322 (cfr. Id., *Étude*, p. 15), B. scrisse un'opera in giovinezza e un'altra nella vecchiaia, anche se non ritiene che la *Causa della Scuola di Diodoro* citata da Abdisho si identifichi con la nostra *Causa*, dove Diodoro di Tarso, maestro di Teodoro di Mopsuestia, è citato solo occasionalmente: Becker, *Devotional Study*, p. 61 fa però notare che la variante di Abdisho può essere dovuta a ragioni metriche. Anche per Nau, *Barhadbeshabba. Histoire ecclésiastique*, PO 9, 5, p. 494 esiste un solo B. che scrisse la *Storia ecclesiastica* in giovinezza e la *Causa* in vecchiaia. Hermann, "Die Schule", pp. 89-122, ritiene che la *Causa* dipenda dalla *Storia Ecclesiastica*, siano o meno dello stesso autore. Baumstark, *Geschichte*, p. 136, distingue i due B. poiché presentano diversamente la Scuola di Nisibi, lo stesso motivo addotto per la separazione anche da Ortiz de Urbina, *Patrologia*, pp. 132-33, insieme al fatto che la *Causa* menzionata da Abdisho non sarebbe la nostra. Vööbus, *History*, pp. 280-82 e 294-96, pensa che i due, distinti, siano stati poi confusi nei manoscritti della *Causa*. Fiey, *Jalons*, pp. 25-26 (seguito da Reinink, «Edessa Grew Dark», p. 81), ritiene che le notizie su B. contenute nei *Chronica* di Guidi e di Seert, in Abdisho e nel *Synodicon Orientale* si riferiscano a B. Arbaya, poi vescovo di Halwan, autore della *Storia Ecclesiastica*, che va distinto dall'autore della *Causa*, altrimenti ignoto. poiché l'autore della *Storia* è opposto a Hnana, mentre l'altro lo loda nella *Causa*. Gero, *Barsauma*, p. 5 e note, sostiene che la *Causa* non possa essere dell'autore della *Storia*, poiché adula Hnana, mentre l'autore della *Storia* prese le distanze contro di lui quando firmò al sinodo del 605, che, riaffermando l'ortodossia di tutte le opere di Teodoro di Mopsuestia, sembrerebbe una presa di posizione contro Hnana di Adiabene, che da lui si distaccava nella propria esegesi, e che invece è molto lodato nella *Causa*: credo però che, come fa notare giustamente Becker, *Devotional Study*, p. 60, l'elogio di Hnana nella *Causa*, scritta dopo il 570, non esclude che, tempo dopo, nel 605, il suo autore possa aver partecipato al sinodo che da lui prendeva le distanze. Il profondo legame istituito nella *Causa* tra Hnana e Teodoro può avere valore difensivo, visto che Hnana era appunto accusato di discostarsi dal Mopsuesteno.

noto al nostro autore, aveva forma di protrettico appunto, con un elogio della filosofia; analogamente era un protrettico noto a Barhadbeshabba l'inizio dell'*Introduzione alla logica* di Paolo il Persiano. 2) La *Causa* siro-orientale, genere prosastico esplicativo diffuso dalla metà del VI secolo all'VIII nelle scuole teologiche nestoriane: il titolo stesso inserisce l'opera in questo filone, composto ad es. dalle *Cause* di Ciro di Edessa (*Del digiuno, Della Pasqua, Della Passione, Della Resurrezione, Dell'Ascensione, Della Pentecoste*), di Tommaso di Edessa (*Della nascita di Cristo, Dell'Epifania*) o di Hnana di Adiabene (*Del Venerdì d'Oro, Della Rogazione*, ma anche *Della Festa di Osanna, Del ritrovamento della Croce*), tutte figure di intellettuali legati alle scuole siriane; molti altri esempi di *Cause* ci sono noti dal cataogo di Abdisho: ad es. Babai il Grande scrisse una *Causa della Festa della Croce* e una *Dell'Osanna*; Ciriaco di Nisibi ne scrisse una *Della Natività* e una *Dell'Epifania*; ancora nel X secolo si troverà una *Causa causarum* siro-occidentale. Come si vede, ne complesso questo genere è finalizzato a spiegare le feste e le ricorrenze liturgiche. Inizialmente sembra, da Ciro, che i maestri nisibeni pronunciassero oralmente queste *Cause* e che gli allievi ne prendessero nota e addirittura li mandassero a memoria. Pur accettando la resa tradizionale del titolo 'eltâ da-syâm mawtbâ d-'eskôlê con «Causa della fondazione delle scuole», tuttavia Becker precisa giustamente che una resa letterale sarebbe «Cause of the Setting Up of the Session of the School»: secondo il *Chronicon di Seert*, I 127, anche Elisha bar Qozbaye scrisse una «causa dell'istituzione delle sessioni nella scuola [mawtbê fî 'l-'eskûl]» e Abraham di Bêt Rabban compose «un discorso sull'ordine della sessione nella scuola [al-mawtb fî 'l-'eskûl]» (I 116). Il riferimento sembra alle due sessioni che si tenevano nella scuola ogni anno accademico, e questo è probabilmente anche il senso in Barhadbeshabba, che poi retroproietta l'istituzione *scuola* addietro nella storia del pensiero umano fino alla creazione. Il legame con l'interesse «liturgico» del genere della *Causa* potrebbe essere garantito dal fatto che le sessioni della scuola teologica erano sentite come parte del tempo liturgico. 3) La catena di trasmissione in campo filosofico (dove è molto attestato in greco il genere delle *Successioni dei filosofi*, ereditato dallo stesso Diogene Laerzio), ecclesiastico, specialmente apostolico ed episcopale (confluito in Eusebio, certo noto al nostro autore), rabbinico. Barhadbeshabba è attento a istituire una successione –la cui storicità è oggi discussa, come vedremo– soprattutto quando tratta dei maestri della Scuola di Edessa e di Nisibi; anche la lista delle opere che egli fornisce per questi maestri è tipica di questo genere (si pensi ancora al Laerzio): è probabile che qualche *Successione* greca tradotta in siriano fosse nota a Barhadbeshabba. 4) La biografia collettiva: per la filosofia greca, va ricordato ancora Diogene Laerzio, ma è la biografia collettiva più stereotipata su un modello come le *Vitae Patrum* di Gregorio di Tours, come teorizza la Cox Miller, ad avvicinarsi alla *Causa*. Scher, seguito da Becker<sup>2</sup>, pro-

<sup>2</sup> Scher, *Introduction* all'ed. di Barhadbeshabba<sup>3</sup>, *Causa*, p. 325; Becker, *Devotional Study*, pp. 71-87. Per Ciro di Edessa, discepolo di Mar Aba, Catholicos della metà del VI secolo, cfr. l'edizione delle sue *Cause* di Macomber, *Six Explanations*, e lo studio di Id., *The Theological Synthesis* (che illustra anche il genere lette-

pone di intendere la *Causa* di Barhadbeshabba «dissertation inaugurale à l'ouverture des courses de l'école de Nisibe»; si tratterebbe dunque di una prolusione accademica, tenuta alla celebre scuola siriana nestoriana di Nisibi fondata nel tardo V secolo da un ramo dissidente dell'altrettanto celebre scuola cristiana siriana –monofisita, dopo lo scisma– di Edessa. Entrambi questi centri erano le più importanti sedi degli studi filosofici (si una filosofia intesa in senso lato) siriaci, dove il pensiero classico veniva reinterpretato in ottica cristiana e impiegato ai fini dell'esegesi e della speculazione teologica. Barhadbeshabba stesso, nella prefazione al suo lavoro, ricorda brevemente la genesi della scuola di Nisibi da quella di Edessa, quando dice ai suoi discepoli: «Poiché sapete, di questa istituzione, da dove provenga, e come quando erano a Urhai (Edessa), per quali cause fu eliminata da là e fu fondata in questa città ad opera di uomini virtuosi e divini, Mar Bar Sauma, vescovo, e Rabban Mar Narsai, sacerdote, e come, dopo la loro morte, non solo essa non finì in decadenza e in rovina, ma ancor più l'incrementò e la fece prosperare Iddio...». Infatti, come ricorda Barhadbeshabba, «Edessa si oscurò, Nisibi si illuminò».

rario della *Causa*, come già Baumstark, «Die nestorianischen Schriften»); le *Cause* di Ciro furono successivamente usate da Mosè bar Kepha per le sue *Cause delle Feste*. La biografia collettiva è studiata dalla Cox Miller, «Strategies», pp. 209-254. Su Diogene Laerzio e sui generi letterari in esso confluiti un mio volume con introduzione (e traduzione) è in uscita a Milano, 2004. Mitsis, «The Institution», demolisce l'idea, tramandata dalle opere come quella laerziana, di scuola filosofica (epicurea, stoica, accademica, peripatetica), ricordando che la filosofia ellenistica non si poneva in strutture stabili e istituzionalizzate, ma comprendeva individui che sposavano un certo indirizzo di pensiero. Sulle scuole siriane, oltre all'intero lavoro cit. di Becker, che ringrazio vivamente l'autore di avermi procurato, una buona sintesi è quella citata di Teixidor, *Bardesane*; segnalo anche, in part. per la scuola di Edessa: Id., *Filosofia traducida*; Drijvers, «School of Edessa», pp. 49-59; Becker, «The School of Edessa»; Griffith, «Christianity in Edessa»; Burkitt, *Early Christianity*. Per la cosiddetta «Scuola dei Persiani» di Edessa cfr. Becker, *Devotional Study*, pp. 212-272. Sulla scuola di Nisibi cfr. Guidi, «Gli statuti»; Chabot, «L'École»; Nestle, «Statuten»; Hermann, «Die Schule», pp. 89-122; van Selms, *Nisibis*; Vööbus, *Statutes*; Id., *History of the School of Nisibis*; Pigul'Evskaja, *Les villes*, pp. 244-51; Drijvers, «Nisibis», pp. 573-76; el-Khoury, «Auswirkungen der Schule von Nisibis», pp. 121-29; Fiey, «Nisibe»; Kaster, «Notes»; Reinink, «Edessa grew dim and Nisibis shone forth», pp. 77-89: il titolo è una citazione del nostro Barhadbeshabba: “Edessa si oscurò, Nisibi si illuminò”, riferita all'importanza progressivamente acquistata dalla scuola di Nisibi a discapito di quella di Edessa, anche se la continuità tra le due sembra dover essere ridimensionata, o meglio, come abbiamo visto nel testo, Becker sostiene che una vera e propria Scuola di Edessa come istituzione, anteriore a quella dei Persiani, non sia mai esistita. Importante oggi Becker, *Devotional Study*, pp. 273-315 (e 316-359 per il contesto monastico in cui vanno viste le scuole siriano-orientali): accanto alla Scuola nisibena egli individua altre scuole siriano-orientali di tre categorie: 1) scuole indipendenti da una chiesa o da un monastero locale, fondate a partire dal tardo VI-inizi del VII sec., come la Scuola di Seleucia a Seleucia-Ctesifonte, capitale dell'impero sassanide, che riceveva patronato dal catholicos, forse dallo stesso sovrano: secondo il *Chronicon di Seert* fu fondata da Mar Aba, catholicos dal 540 al 553, e poi rifondata dal catholicos Ezechiele (567-581); ebbe esponenti importanti nella storia culturale della Chiesa siriano-orientale (illustrati a p. 295sgg.). Un'altra di queste scuole fu la Scuola di Arbela, in Adiabene, fatta fondare da Abraham a Hnana con Paolo il Lettore, il quale poi rimase trent'anni alla Scuola di Arbela: si veda il mio *Chronicon di Arbela*. Suo successore fu Sergio. Un'altra scuola di questo tipo fu, forse, la Scuola di Kashkar, e anche la scuola di Balad. Una scuola fu fondata vicino a un *martyrion* presso l'ingresso della città di Nisibi: la scuola di Bêth Sahde (*martyrion*, appunto) di Nisibi: fu un luogo di apprendimento e di asceti. Un «Paolo l'interprete» lasciò la Scuola di Nisibi sotto Hnana e venne a insegnare qui; anche Abraham di Bêthqâwâd, che aveva studiato alla Scuola di Nisibi, andò poi a

Dal punto di vista organizzativo, la scuola era fortemente strutturata e la sua vita era regolata a somiglianza di un monastero cenobitico, come ha notato Gero (*Barsauma*, p. 67). Siamo informati su questa istituzione dai *Canoni della Scuola di Nisibi*, editi da Vööbus e analizzati in dettaglio da Becker alle pp. 281sgg. della sua tesi *Devotional Study*, Princeton 2003. La prima serie di tali canoni, quelli di Narsai, è datata al 496, e, in base al proemio, si presenta come un secondo tentativo di istituire regole per la scuola; ulteriori canoni, quelli di Hnana, datano al 590, al tempo di Abraham d-Bêth Rabban. Anche a Nisibi, come probabilmente già a Edessa, il direttore della scuola, scelto dai professori di questa istituzione, era chiamato *rabban* – il primo fu Narsai, come abbiamo appena visto, che a Nisibi incominciò a ricoprire questa carica nel 489–: era il supervisore della facoltà e dei suoi varî corsi di studio, e occupava la cattedra di esegesi (*m<sup>e</sup>phashqânâ*, *interprete*). Nell'amministrazione il *rabban* era aiutato in primo luogo dal *rabbaytâ*, le cui funzioni erano simili a quelle del decano in alcune nostre università. Fra l'altro doveva garantire l'ordine e il buon funzionamento dell'accademia. A Nisibi l'autore di esegesi per

---

insegnare in quest'altra. Sappiamo pochissimo poi sulla scuola di Tel Dinawar, 2), La seconda categoria è quella delle scuole monastiche, che pare offrissero il minimo dell'educazione elementare richiesta alle élites della Chiesa dell'Est. Un esempio è la scuola del monastero di Babai il Grande. Un'altra è quella di Daniele il Penitente verso il 570-80; una scuola anomala è quella di Mar 'Abda, menzionata nel *Chronicon di Seert*: esisteva dal tardo IV secolo e il suo fondatore dalla propria scuola mandava gli allievi a studiare a Edessa; fu distrutta verso il 460-80 per ordine del sovrano persiano Peroz. Anche qui il dubbio di Becker è che si tratti di una retroproiezione nel passato di istituzioni successive. La Scuola di Hirtâ fu fondata da Qiyôrê, discepolo di Mar Aba e autore di opere del genere delle *Cause*. Vi tudîò il Barsauma che divenne metropolita di Nisibi nel VII secolo. Al contesto monastico delle scuole siro-orientali Becker dedica un intero capitolo, l'VIII, p. 316sgg., ricordando innanzitutto l'influsso notevole avuto dalla *Vita* e dalle *Lettere* di s. Antonio, presto tradotte anche in siriano, come pure vite e detti di altri padri del deserto, la *Historia Monachorum* e la *Historia Lausiac*, il che spiega il forte influsso egiziano sul monachesimo siro-orientale, o l'inserzione nella *Vita di Efre*m di una sua visita ai santi uomini d'Egitto. Grande importanza è conferita a Evagrio Pontico († 399), i cui *Kephalaia Gnostica* furono commentati da Babai il Grande; il *corpus* dello Ps. Dionigi, scomposto in Siria nel tardo V sec., tradotto da Sergio di Reshcayna e subito diffuso con successo tra i Monofisiti; Stefano Bar Sudaili, origenista sostenitore dell'apocatastasi e della consustanzialità della natura con l'essenza divina, autore del *Libro del Santo Ieroteo*, ossia del presunto maestro di Dionigi Areopagita: cfr. Louth, *Denys* (per lo sviluppo dei centri monastici in quel contesto cfr. anche Elm, *Virgins*). Nel 571 Abraham di Kashkar, che aveva studiato a Nisibi, fondò un monastero sul monte Izla, un luogo di silenzio, di preghiera e di studio; gli succedette Dadisho e poi Babai il Grande. I canoni di Abraham e di Dadisho sono posti a confronto con quelli nisibeni: sia il monastero sia la scuola erano retti da un capo e da un assistente; in entrambe le istituzioni i membri, monaci o studenti, impostavano la vita sul lavoro o sulla preghiera, anche se nella scuola nessun allievo poteva stare da solo in cella, né per studiare né per mangiare; inoltre l'orientamento monastico era meno intellettuale: si pensi allo sviluppo, in questo contesto, della preghiera del cuore: cfr. Brock, «Prayer»; anzi, in area monastica si trova una critica esplicita alla «filosofia» (lo studio delle opere logiche di Aristotele) e alle *eskôlâyê*, ad esempio in Dadisho, o in Shemcon d-Taybûthêh, un autore monastico del tardo VII sec. che considerava l'educazione filosofica greca e la logica (che entrambi questi monaci avevano probabilmente studiato) come uno stadio anteriore nella vita spirituale rispetto alla vita contemplativa. Ma Tommaso di Marga assimilava i monaci suoi contemporanei ai filosofi antichi, proiettando su questi ultimi il modo di vita dei primi (attenzione è dedicata in questo senso alla biografia di Abraham di Kashkar alle pp. 352sgg.). Dal tardo VI sec. al tardo VIII i monasteri furono anche centri di produzione di opere letterarie: esempio ne è Isacco di Ninive, il cui pensiero appare evagriano: p. 341sgg. 3) Infine, le scuole di

eccellenza, cui il *rabban* generalmente si ispirava, era considerato Teodoro di Mopsuestia, massimo esponente della scuola antiochena e chiamato dai Nestoriani di Nisibi *l'Interprete* per antonomasia. Fu Narsai, suo acceso ammiratore e primo *rabban* nisibeno, a trasmetterne i lavori ai propri discepoli e a tutta la tradizione nisibena. Dopo la cattedra di esegesi, la seconda era quella del lettore (*maqreyânâ*, dalla radice del verbo *leggere*): gli studenti venivano da lui seguiti dalle prime alle più avanzate letture degli autori e della Scrittura, a livello testuale, lessicale, liturgico e grammaticale. Uno dei lettori più noti della scuola di Nisibi fu Paolo (*mar Paulōs*), autore nella prima metà del VI secolo anche di un manuale, una guida agli studi della scuola nisibena in fatto di esegesi biblica e di teologia, composta in greco e poi tradotta e adattata in forma dialogica maestro-discepolo, in latino, da Giunillo, *quaestor sacri palatii* a Costantinopoli sotto Giustiniano I, con il titolo *Instituta regularia divinae legis*, che sembra avere ispirato anche Cassiodoro. Paolo nella prefazione vi è presentato come un Persiano istruito eccellentemente alla Scuola siriana di Nisibi, «dove la legge divina è insegnata da pubblici professori in modo ordinato e regolare». Il manuale di Paolo inquadra ogni soggetto nei principi della logica aristotelica deduttiva –la filosofia aristotelica, usata spesso dai Siriaci Nestoriani, anche nelle polemiche contro i Monofisiti, dalla scuola di Antiochia era passata alla scuola di Edessa come propedeutica alla teologia, e di qui a quella di Nisibi–, e fra l'altro recepisce chiaramente la chiave di lettura tipologica dei libri sacri preferita da Teodoro di Mopsuestia. Paolo fu attivo sotto Abraham di Beth-Rabban, importante direttore della scuola nisibena del quale torneremo a trattare nel commentario al testo. Ancora, a Nisibi l'istruzione elementare era assicurata dal maestro chiamato *m<sup>h</sup>agyânâ*, mentre l'arte di scrivere e di copiare i manoscritti era insegnata dal *saperâ* o scriba, dal verbo *spr*, *scrivere*.

Gli studenti di Nisibi ricevevano un'istruzione accurata e lavoravano assiduamente, ricopiando a lungo manoscritti, leggendo, studiando, ascoltando lezioni e imparando recitazione liturgica, esercitandosi nel coro, da novembre a luglio.

---

paese non erano associate né ad ampi centri ecclesiastici né a complessi monastici: introducevano alla scrittura e alla letteratura di base, nonché all'esegesi: di lì gli studenti andavano poi a scuole monastiche, per eventualmente tornare a insegnare alla scuola di paese. Una figura importante in queste piccole scuole è quella di Babai di Gebilta agli inizi dell'VIII secolo; il suo allievo Abraham divenne a sua volta un celebrato maestro. Su Paolo «lettore» cfr. Gutas, «Paul the Persian», pp. 231-267, specialmente per la ricezione di Aristotele logico: Hugonnad-Roche, «L'*Organon*», pp. 502-28; Sorabji, ed., *Aristotle Transformed*. Per l'uso di un Aristotele (specialmente logico) “neoplatonizzato” in Barhadbeshabba cfr. Becker, *Devotional Study*, pp. 153-211, che contesta la diffusa tesi che sia stato portato a Nisibi da Edessa fin dalle origini. Sulla ricezione neoplatonica di Aristotele cfr. Sorabji, *op. cit.*: Sergio di Reshcayna († 536ca.) tradusse in siriano i commentatori greci neoplatonici di Aristotele: ma la Scuola di Edessa chiuse nel 489; Nisibi avrebbe tratto questo materiale non da Edessa, ma da Alessandria direttamente, per Brock («From Antagonism to Assimilation», p. 22); inoltre alla chiusura della scuola di Atene vari professori si stabilirono a Harran, vicino a Nisibi, e poterono influenzare la cultura nisibena; anche gli studiosi siro-occidentali all'inizio del VI secolo, traduttori e commentatori di Aristotele, incominciarono a trasferirsi in Persia. A p. 164sgg. Becker mostra in un'accurata disamina i motivi aristotelici neoplatonizzanti all'inizio della *Causa*, 333-45. Per la conoscenza da parte di Cassiodoro: Macina, «Cassiodore», pp. 131-66.

Esegesi e liturgia erano il loro principale nutrimento. Abbiamo almeno due descrizioni del *curriculum* della Scuola: nel *Nomocanon* di Abdisho (la cui affidabilità è discussa da Vööbus e sostenuta da Becker, *Devotional Study*, p. 286) e nei canoni della scuola del monastero superiore di Mosul. La produttività della scuola di Nisibi fu eccezionale, dalle poesie di Narsai agli studi storici ed esegetici di Abraham di Beth-Rabban, che diresse la scuola e le assicurò straordinaria fioritura, quelli storici di Isai e Yohanan di Beth-Rabban, quelli liturgici e storici di Tommaso di Edessa e Qiyore, quelli polemici di Paolo e di Tommaso di Edessa, quelli apologetici di Yohanan di Beth-Rabban, quelli giuridici di Mar Aba –un Peripatetico che pubblicò commenti all’Antico e al Nuovo Testamento e tradusse le opere liturgiche di Teodoro di Mopsuestia e di Nestorio– e quelli filologici di Yausep Huazia, creatore di una serie di segni diacritici e di accenti per la resa liturgica dei testi sacri e traduttore in siriano della grammatica di Dionisio Trace.

Particolare interesse ha per il presente studio la figura del *baduqâ*, o *indagatore*, che a Nisibi di fatto insegnava la filosofia greca tradotta in siriano. Infatti, anche se non ci sono negli statuti menzioni formali di uno studio specifico della filosofia, tuttavia da altre fonti sappiamo la fioritura che ebbe a Nisibi anche quest’area culturale. Il pensiero greco ebbe così un’importante possibilità di diffusione nella cultura siriana, ed è questo il ricco contesto in cui va inserita la *Causa della fondazione delle scuole* di Barhadbeshabba, che integra in una visione continua e unitaria la filosofia greca e quella siriana. A Nisibi appunto insegnava Barhadbeshabba, che all’epoca della stesura di questa storia della filosofia doveva essere piuttosto anziano e in cattive condizioni di salute, come si evince da un passo della prefazione in cui risalta anche tutto l’amore di Barhadbeshabba per i suoi discepoli:

Io dunque, a causa della debolezza del mio corpo, che continuamente languisce nei dolori e nelle diverse malattie, non ero in grado nemmeno un solo giorno di parlare con voi. Ma Dio, che conosce il vostro zelo ed il vostro amore verso di Lui, che a causa Sua avete abbandonato le vostre terre e i vostri genitori, e, in breve, avete disprezzato tutto il piacere di questo mondo e avete amato e desiderato questa occupazione spirituale che costituisce la luce delle anime e prende luogo del sale per coloro che sono privati del gusto della verità e del nutrimento celeste, e avete preferito per voi l’esilio, e le sofferenze, e i dolori, e le privazioni, e le fatiche, e il travaglio, e la veglia che in ogni tempo è verso le Scritture divine, Egli –dicevo– nella Sua grazia mi ha fortificato e mi ha soccorso, e non perché io ne fossi degno, ma perché voi non oziaste, e non sia vana la vostra fatica.

Di recente A. Becker, nei capp. 5-6 della sua tesi, ha riletto criticamente le varie fonti relative alla Scuola di Nisibi sulla sua origine dalla Scuola dei Persiani di Edessa, come accennavo. Egli critica l’idea (sostenuta ad es. da Drijvers, *The School of Edessa*, pp. 51-52) che esistesse una *Scuola di Edessa*, come istituzione, prima

della nascita della *Scuola dei Persiani*, mentre è vero soltanto che Edessa era un importantissimo centro culturale siriano. Le fonti sulla Scuola dei Persiani sono pressoché tutte polemiche o apologetiche e posteriori alla sua chiusura nel 489 (gli studiosi sono divisi tra quesata data e il 457, secondo le fonti a cui si appoggiano: *status quaestionsi* in Becker, p. 267, che con buoni argomenti contrasta la tesi di due emigrazioni distinte degli studiosi della scuola ormai chiusa), tranne gli atti del concilio efesino del 449, e spesso vanno lette nel contesto delle controversie tra monofisiti e calcedoniani. La considerazione della Scuola dei Persiani come roccaforte del Nestorianesimo già nella prima metà del V secolo potrebbe essere null'altro che una retroproiezione della Scuola di Nisibi su questa, come pure sarebbe infondato che Ibas, vescovo di Edessa negli anni 435-457, abbia insegnato in questa scuola, che qui fossero tradotte le opere logiche di Aristotele e che ci sia stata continuità tra la Scuola di Edessa e quella di Nisibi. Le fonti monofisite, per la loro posizione anticarcedoniana, sono prevenute contro i Nestoriani: sono le seguenti 1) Simeone di Beith Arsham, divenuto vescovo intorno al 500, che considera i Nestoriani come Giudei che non riconoscono la divinità di Cristo, e istituisce una catena probabilmente fittizia di trasmissione di questa eresia, in cui rientra anche Ibas, che l'avrebbe trasmessa a un lettore della Scuola dei Persiani. 2) Giacomo di Sarug († 521), che ricorda ostilmente la Scuola dei Persiani (ma senza l'articolo determinativo nel testo: quindi *una scuola dei Persiani?*) come seguace di Diodoro di Tarso, maestro di Teodoro di Mopsuestia, e ne loda la chiusura per iniziativa del vescovo di Edessa e dell'imperatore Zenone. 3) Il *Chronicon di Edessa*, della metà del VI secolo, con una breve menzione. 4) Giovanni di Efeso, che dipende probabilmente da Simone e che ascrive alla Scuola dei Persiani un interesse verso Bardesane e Marcione, e fa di Ibas un promotore di essa, di cui è ricordata la chiusura da parte del vescovo Ciro e il suo trasferimento a Nisibi. 5) Maruta di Takrit (VII sec.) *ap.* Michele il Siro. Le fonti costantinopolitane, che mostrano scarsa conoscenza della scuola, sono: 1) Teodoro il Lettore, storico ecclesiastico, secondo cui la Scuola (*didaskaleïon, diatribé*) dei Persiani fu chiusa perché trasmetteva le dottrine di Nestorio, Diodoro e Teodoro. 2) La *Vita di Alessandro l'Insonne (Vex.-Viin.)* che parla di *paideutéria* ma che sembra mancare gravemente di storicità. Le fonti siro-orientali sono deformate altrimenti: 1) lo stesso Barhadbeshabba nella *Storia Ecclesiastica* e nella *Causa* – se si tratta dello stesso autore – presenta la prospettiva della successiva Scuola di Nisibi. Nella prima opera, intitolata nell'unico manoscritto che ce ne resta *La storia dei Santi Padri che furono perseguitati a causa della verità*, il nostro incentra la narrazione su Narsai, associato alla Scuola dei Persiani e poi fondatore della Scuola di Nisibi. Né qui né nella *Causa*, dove le vicende dell'*assemblea* di Edessa non sono imperniate solo su Narsai, compare Ibas; le fonti tuttavia appaiono discrepanti, in quanto il capo della Scuola precedente Narsai appare nell'una Rabbula, nell'altra Qyora; inoltre, la storia del trasferimento dalla Scuola dei Persiani a Nisibi nella *Storia Ecclesiastica* appare più ambigua e incongruente che non nella *Causa*, dove per altro è accolta la (falsa, sembra) notizia che Efrem avrebbe fondato la Scuola dei

Persiani, la quale contrasta con l'altra tradizione di Efrem come uomo santo esclusivamente ascetico (Becker, p. 244; cfr. J.P. Amar, *The Syriac «Vita» Tradition of Ephrem the Syrian*, Ph.D. Catholic University of America 1988, pp. 18-20). 2) La *Cronaca di Seert*, che si fonda sulla *Causa* o su fonti simili e secondo cui (II 1, 114), quando Narsai si recò a Nisibi, trovò già una piccola scuola retta da Simeone di Beith Garmai, il che mette in ulteriore discussione la supposta continuità tra la Scuola di Edessa e quella di Nisibi; anche altrove è riferita la presenza di una scuola di Simeone prima dell'arrivo di Narsai e la probabile unione tra i discepoli di Narsai e quelli di Simeone (p. 276). 3) Il *Chronicon di Arbela* (su cui a p. 245 Becker getta ancora l'ombra della inautenticità, che spero, insieme a Kawerau, *Die Chronik*, di aver contribuito a dissipare nella mia introduzione a *Il Chronicon di Arbela*: concorda con me anche il mio recensore E. Mathews, BMCR nov. 2003) narra che Ibas insegnava a Edessa secondo l'ortodossia, ma, alla sua morte, alcuni eterodossi cacciarono gli allievi persiani, ma Barsauma fece fondare a Narsai la Scuola di Nisibi, dove questi insegnò esegesi attenendosi al Mopsuesteno. Con questa fonte la filiazione Edessa => Nisibi è compiuta, mentre storicamente ci sarà stata discontinuità tra le due scuole. Becker osserva anche che molte fonti su Edessa non parlano della Scuola, ad esempio la *Cronaca del 1234*, o la stessa *Vita di Rabbula*. L'A., p. 24sgg., propone di leggere quindi la Scuola dei Persiani come un circolo etnico divenuto scuola. Gli Atti del *Latrocinio* di Efeso –il II Concilio di Efeso nel 449, che condannò Nestorio, proclamando Maria *theotókos*, e che provocò la deposizione di Ibas dall'episcopato edesseno: sarebbe tornato dopo Calcedonia, nel 451– sono l'unica fonte anteriore alla sua chiusura: le accuse contro Ibas sarebbero state sottoscritte, a Edessa, dalle scuole degli Armeni, dei Persiani e dei Siriani: dunque c'erano tre scuole a Edessa, o almeno tre gruppi di aggregazione culturale secondo le etnie, e Ibas non era associato con quello dei Persiani (a Edessa si saranno chiamate con questi nomi etnici; fuori Edessa, si sarà forse parlato di *Scuola di Edessa* per riferirsi alla Scuola dei Persiani o alle altre). Dal tardo IV secolo sembra attestato l'arrivo di Persiani a Edessa con interessi culturali; in ogni caso c'era l'abitudine allo spostamento tra gli asceti siriaci (Becker, p. 255). La scuola degli Armeni può avere lasciato archivî a Edessa consultati nel V sec. dallo storico della Grande Armenia Mosè di Corene, *Patmut' iwn Hayoc*<sup>c</sup> III 62; inoltre, per alcune parti della *Causa* inclusive di nozioni risalenti al *background* culturale del V secolo, si danno convergenze notevoli con l'armeno Eznik di Kolb, che in effetti fu inviato a Edessa da Sahak. Solo in un secondo tempo, dunque, secondo Becker, la Scuola si sarebbe istituzionalizzata, mentre le fonti retroproietterebbero sulla Scuola dei Persiani la gerarchia di quella di Nisibi, con l'equivalente di un *magister ludi*, di un *grammaticuse* di un *rhetor* o *philosophus*, secondo un *cursus studiorum* ricalcato su quello greco-latino, mentre è probabile che questa organizzazione non si fosse sviluppata già a Edessa (Becker, p. 262), anche se da un testo autoapologetico di Narsai (*PO* 40, 1, 1979, II, Epifania, 519-522, pp. 102-103) sembra che a Edessa ci fosse, poco prima della cacciata della Scuola dei Persiani, almeno l'ufficio di *rabbān*. Non è chiaro invece il grado di cul-

tura filosofica che vi fosse stato raggiunto, come pure quanto materiale patristico vi fosse tradotto; la *Causa* informa che l'esegesi era ivi basata sulle opere del Mopsuesteno tradotte in siriano: prima, su quelle di Efrem. Probabilmente la scuola si istituzionalizzò quando aveva ormai a disposizione queste traduzioni. Dal punto di vista teologico, la Scuola dei Persiani è descritta spesso come nestoriana dalle fonti: è vero che fosse attratta dalla teologia antiochena, ma, secondo Becker, aveva una teologia siriana conservatrice, più che veramente nestoriana: la tessa Chiesa siriana orientale, secondo Brock, *The Christology*, pp. 125-42, più che essere nestoriana si atteneva alla teologia e all'esegesi antiochena.

## 2. LA CAUSA DELLA FONDAZIONE DELLE SCUOLE: IMPORTANZA E STRUTTURA

La *Causa della fondazione delle scuole* è una storia della filosofia che integra la Bibbia interpretata alla luce degli insegnamenti dei suoi personaggi più eminenti, la filosofia greca, compresa la figura di raccordo tra il Giudaismo e la filosofia greca costituita da Filone di Alessandria, l'insegnamento del Cristianesimo e la filosofia siriana, vista come una naturale prosecuzione della filosofia greca: il tutto letto in chiave retrospettivamente cristiana da un autore nestoriano siriano del VI secolo. La prospettiva è quella di una continua trasmissione del sapere, da Dio agli angeli agli uomini, attraverso le scuole. Il Cristianesimo stesso è visto in questa prospettiva filosofico-pedagogica, che naturalmente trova un primo aggancio nel Nuovo Testamento stesso, dove Gesù è il Maestro e i suoi seguaci sono i Discepoli, e che ha trovato particolare consonanza con l'istanza di fornire una struttura filosofico-culturale del Cristianesimo, a cui vollero rispondere già Clemente e Origene ad Alessandria, soprattutto il secondo in modo concorrenziale rispetto agli Gnostici, in cui pure la componente dell'apprendimento e della conoscenza (*gnôsis*) era essenziale e indispensabile alla salvezza.

### 2.1. LA PREFAZIONE

Barhadbeshabba apre la propria opera con una prefazione programmatica che fonda teologicamente l'attività filosofica, a motivo della debolezza umana e poiché l'intelletto dell'uomo è inficiato dal limite e necessita dell'assistenza di Dio, che è bontà, sapienza e potenza illimitate. Nell'uomo infatti, ente razionale creato, questi tre aspetti sono contrastati rispettivamente dal male, dall'errore e dalla debolezza. Ma la speranza in Dio e nella Sua assistenza all'uomo sulla via della perfezione permettono a Barhadbeshabba di esortare i suoi discepoli della scuola di Nisibi, di cui presenta un breve elogio, all'apprendimento in piena fiducia, anche allo scopo di divenire a loro volta maestri di altri discepoli. La prova della

bontà di Dio risiede nella creazione gratuita e, ancor più, nella promessa della resurrezione, fondata sulla venuta del Messia (il perfetto equivalente siriano del greco *Cristo*, l'Unto del Signore).

Continue, già nell'introduzione, sono le citazioni bibliche, tratte dalla cosiddetta *Peshitta*, traduzione siriana della Bibbia, a riprova dell'orientamento cristiano che permea il pensiero di Barhadbeshabba e che condiziona anche la sua intera ricostruzione della *storia della filosofia*. Anzi, egli usa la Bibbia come fonte di passi su cui fonda le proprie dimostrazioni e, già nell'introduzione, dice ad esempio: «come abbiamo dimostrato dalle Scritture divine». Se il testo del Vangelo da lui usato era l'antico siriano, molte citazioni vennero poi volgarizzate nel corso dei novecento anni di tradizione testuale.

## 2.2. LA PRIMA PARTE: UN'ESPOSIZIONE TEORETICA DELLA FILOSOFIA: METAFISICA, ANTROPOLOGIA, GNOSEOLOGIA

Il testo vero e proprio, prima di presentare la parte storica, che è quella da cui prende titolo il trattato stesso, incomincia con una parte filosofica teorica. In primo luogo è esposta la metafisica. Barhadbeshabba prende avvio dalla distinzione ontologica generale tra Dio, che è posto al livello metafisicamente superiore in quanto trascendente, l'uomo, che è considerato il punto di riferimento nella classificazione, e gli esseri ontologicamente inferiori, per i quali Barhadbeshabba cita ad esempio alcuni animali. Il discorso dell'uomo su Dio può essere dunque soltanto pari oppure inferiore rispetto alla Sua realtà ontologica, mai comunque superiore. L'essere stesso, inteso come esistenza, è predicabile in senso pieno soltanto e innanzitutto di Dio, poiché Egli è increato ed è anzi causa di tutte le creature che ha portato all'esistenza. La creatura è infatti un ente che esiste, ma non è eterna e ha avuto un inizio. Di Dio, invece, non si può predicare un inizio, anzi: tutto ciò che si predica di Dio, anche l'esistenza stessa e l'eternità, da parte nostra, è per analogia: e in questo Barhadbeshabba è debitore della metafisica greca, in particolare platonica: medio- e poi soprattutto neo-platonica, che con Plotino aveva introdotto le basi per la filosofia negativa, apofatica. Solo Dio, infatti –argomenta l'Autore– conosce Se stesso e *ab aeterno*. Come sempre, Barhadbeshabba arricchisce le sue asserzioni con citazioni bibliche, in particolare paoline, con cui illustra e comprova il suo pensiero.

E' l'«Ente solo, da prima degli enti»: non soltanto questo, propriamente, ma nemmeno questa (espressione): «in principio», si addice a Lui. Queste (espressioni), infatti, è per analogia che sono impiegate per Lui. Egli infatti è senza né nome, né predicazione, e dalle eternità tutte, al di sopra di ogni denominazione. E non è stato (creato), e neppure è cominciato, poiché nemmeno le (parole) di esistere e di incominciare erano note se non in quella conoscenza che sa tutto. Era dunque, Egli soltanto, essenzialmente, mentre

era prima di ogni eternità, e godeva di una essenza felice; Egli abitava in una luce risplendente, come anche ora, mentre *non era dicibile e non era comprensibile*. Ma Egli conosceva Se stesso e da Sé era conosciuto, e in Sé e per Sé era noto, come anche ora, mentre da parte degli esseri razionali non è possibile dire e perfino pensare il modo in cui Egli conosceva Se stesso in Se stesso, come disse il Nostro Signore e attesta Paolo, che «nessuno –dice– conosce il Figlio se non il Padre, e neppure nessuno conosce il Padre se non il figlio» [Mt 11, 27]. «E nessuno –dice– sa quello che è nell'uomo, se non lo spirito che è in lui». Così anche, «quello che è in Dio, nessuno sa se non lo Spirito di Dio» [1Cor 2, 11].

Noi, dunque, con il nostro intelletto, non riusciamo a vedere Iddio, non perché sia oscuro Egli stesso, ma anzi per eccesso di luce –secondo la migliore tradizione apofatica–, e necessitiamo quindi della divina Rivelazione. Per questo la sapienza umana è ignoranza agli occhi di Dio e la vera sapienza è il riconoscimento della propria insipienza e la disponibilità a fondarsi sulla Rivelazione divina.

Poiché è con quegli (attributi) Suoi propri, in modo non dicibile, per questo il pensiero non può afferrar Lo, e il tempo che inizia dal moto e il moto che inerisce all'essenza sono molto differenti da Quello, l'essere spirituale. È infatti l'abisso degli abissi, che non è sondabile e coglibile. E non vi è per esso, per il pensiero, una via in cui camminare fino a questa maestà, al di sopra delle vie e dei sentieri del pensiero, agile corsiero dell'anima. E poiché non vi è per esso, per il pensiero, un sentiero in cui camminare verso là, la parola stessa, corsiero veloce dai quattro piedi, si ritira e desiste dal cammino. È per questo che l'acume, che è la guida e la teoria della parola, si trova abbagliato e cieco, e non riesce a fissare in questa luce possente, a meno che non sia il Nostro Signore che infonda in noi la grazia e riveli a noi e ci renda edotti sulla Sua natura, anche se in modo semplice, come disse Paolo chela conoscenza di Dio è stata rivelata in loro, e, mentre spiega come è stata rivelata, disse che Dio –cito– l'ha rivelata in loro, e a noi l'ha ben rivelata Iddio nel Suo Spirito [Rm 1, 19] [...] E se invece non (fosse così), neppure questa particella di conoscenza sarebbe in grado di fissare il suo sguardo in quella gloria. Per questo, tutte quelle cose che sono a Lui proprie sono inaccessibili, ineffabilmente, da parte del pensiero e della parola delle creature.

Barhadbeshabba espone quindi brevemente la classificazione degli enti creati: sostanza o accidente, sostanza materiale o immateriale, materia che a sua volta si ripartisce in materia animata e non animata, sensibile e priva di sensibilità. La materia animata si ripartisce poi in materia vivente e senza vita, materia mobile e priva di movimento. E la materia vivente e mobile si ripartisce in razionale e non razio-

nale; le sostanze razionali poi in spirituali o animate e le non razionali in vitali o non vitali. Lo spirituale quindi si divide in finito e infinito, in eterno e in temporale, e nella causa del tutto, che è Dio, o l'effetto della causa del tutto. Non sfugge qui un'aporìa nella classificazione del filosofo siriano: la categoria del *razionale* è dapprima indicata come una suddivisione del *materiale*, poi però dal *razionale* si ricava, come sua partizione, la categoria dello *spirituale*, a cui appartiene anche Dio che è indubbiamente immateriale.

La perfezione degli enti non risiede nel loro essere (il *che è*), che è comune appunto a tutti gli enti in medesima misura, ma nella loro essenza (il *che cos'è*) e nelle loro caratteristiche o modo di essere (il *come è*). Così Dio è al vertice della scala assiologica non per la Sua esistenza, che è comune a tutti gli esseri (*universale*), ma per la Sua essenza ed eternità, che Gli sono proprie (*individuali*). Perché, dunque, l'uomo possa conoscere qualcosa di Dio, quest'ultimo lo ha fornito di una vista spirituale che risiede nell'anima, che Egli ha dotato del lume della vita immortale, e vi ha messo molti lucignoli costituiti dai pensieri conoscitivi, e vi ha irradiato la luce dell'intelligenza divina.

L'autore dunque si concentra sull'intelletto umano, il greco *noûs*, tanto presente nel medio- e neoplatonismo, e critica i filosofi greci che ne avrebbero fatto una divinità; poi espone le sue partizioni: la mente, il sentimento ed il pensiero, da cui derivano a loro volta il desiderio, la collera e la volontà. Rispetto a queste, l'intelligenza è superiore come un auriga e un pilota, che opera sia dal punto di vista teorico evitando l'errore, per mezzo del ragionamento, sia da quello pratico purificando le facoltà animali dell'anima.

Di conseguenza, Barhadbeshabba espone la suddivisione della scienza in teoria e pratica, le cui rispettive perfezioni sono costituite dall'esattezza della comprensione di tutti gli enti e dall'eccellenza degli atti buoni. Ma, per scegliere il bene, bisogna prima conoscerlo attraverso il ragionamento, perché non accada che si scelga il male credendolo un bene: nessuno infatti –rileva Barhadbeshabba con una riflessione che risale notoriamente a Socrate– sceglie il male per il male. Perché l'intelletto avesse di che esercitarsi, Dio ha creato gli esseri corporei; accanto ad essi sono gli angeli, creature razionali incorporee; ma è l'uomo che ha ricevuto il sigillo della somiglianza di Dio, la possibilità di elevarsi fino a Lui e la signoria su tutte le creature. Il peccato originale, tuttavia, introdotto nella filosofia di Barhadbeshabba dalla tradizione ebraica e cristiana, ha reso ottuse le facoltà intellettive dell'uomo.

## 2.3. SECONDA PARTE: LA STORIA DELLA FILOSOFIA

### 2.3.1. LE SCUOLE PRE-GRECHE

A questo punto, ma senza soluzione di continuità, si avvia la sezione più propriamente storica, con la prima *scuola filosofica* in assoluto, quella che Dio stesso istituì per gli angeli compiendo al loro cospetto la Creazione, perché essi compren-

dessero «che tutto ciò che è, è da un Altro, e che ognuno al quale è dato un ordine lo riceve da Colui che possiede il comando». Siamo di fronte a una teologia della pedagogia divina», che riposa su una precisa tradizione siriana. La Creazione è la scuola degli angeli: da essa questi imparano come da un libro. Per la sua presentazione la *Causa* dipende dall'esegesi della *Genesi* da parte di Teodoro di Mopsuestia, mediata da Narsai e dalla tradizione ebraica secondo cui Dio creò il mondo con le lettere, *âtûtâ*, che significa anche *segni* (= gr. *semeîa*), mediata da tradizioni neoplatoniche sugli *haplâ stoicheîa* (*elementi semplici*, ma anche *lettere*): materiale aristotelico filtrato dai Neoplatonici era giunto a Nisibi e sembra evidente in particolare nella esposizione teoretica della filosofia all'inizio della *Causa*, come dimostra Becker, il quale rileva in più punti l'influsso dell'*Isagoge* di Porfirio, testo fondamentale nelle scuole neoplatoniche, tradotto in siriano per la prima volta da Sergio di Resh<sup>c</sup>ayna poco dopo il 500. È in quest'ottica –caratterizzata anche dal tentativo di armonizzare Platone e Aristotele, tipico del tardo Platonismo, e dalla conoscenza di Aristotele soprattutto per la sua opera logica e per i commentatori neoplatonici– che la creazione, presentata da Barhadbeshabba come scritta da lettere che formano il nome di Dio, rinvia al processo logico che, attraverso l'analisi del creato e la sintesi, ci fa apprendere il Creatore. Il materiale neoplatonico-aristotelico sarebbe poi posto, secondo Becker, sullo sfondo teologico di Efrem – i cui lavori erano raccolti, copiati e codificati nel VI sec. – riguardo alla inconoscibilità di Dio nella sua essenza (*îtûtâ*), il quale però si è rivelato, oltre che nella Scrittura e nell'Incarnazione, anche nel creato per via simbolica, con un *ornamento di nomi*; si è rivestito delle nostre parole, parlandoci e insegnandoci come un padre ai figli. La ribellione e la caduta dell'angelo innominato che nella nostra tradizione è Lucifero è infatti interpretata come un rifiuto di apprendere l'insegnamento divino originato dalla superbia (il *pensare di sé grandi cose*). Quindi Barhadbeshabba parla della beatitudine degli angeli non ribelli e dei loro ordini nella gerarchia celeste: Serafini, Vigilanti, Cherubini, Principati, Dominazioni, Potenze, Angeli, Troni, Arcangeli, secondo una classificazione molto vicina a quella della *Gerarchia celeste* dello Ps. Dionigi Areopagita. I gradi di gloria di queste schiere angeliche sono proporzionali alla loro scienza. Questa degli angeli è dunque la prima scuola, che l'autore chiama *scuola spirituale*: poi, egli passa alle scuole degli uomini.

La prima è quella che Iddio stesso istituì per Adamo ed Eva. È noto che già Filone, *De opificio mundi*, I 149, presentava Adamo al cospetto di Dio come un allievo: come un maestro con il discepolo, Dio mette alla prova Adamo, chiedendogli di assegnare i nomi a tutte le creature. Nella *Causa*, il divieto legato all'albero dell'Eden è codificato in una tavola, il cui rispetto è legato alla promessa della vita; l'infrazione del divieto è tradotta qui in termini di scrittura di una tavola contraria alla precedente. Come si vede, l'idea scolastica del documento scritto è estremamente radicata.

Dopo l'uscita dall'Eden, tutte le scuole successive si trovano sulla terra, a partire da quelle di Abele e Caino, di Noè, di Abramo e di Mosè, tutte fondate da Dio

stesso. Si noti che per la prima volta la specificazione di scuola *di filosofia* viene attribuita a quella di Mosè («grande scuola di filosofia [sir. *pylswpwt*] perfetta»): come è noto, e come dicevamo, anche per Filone si poteva parlare di una *filosofia mosaica* l'insegnamento dell'Alessandrino, che a sua volta era sintesi della filosofia greca e del pensiero giudaico, era passato nella filosofia siriana, come pure il grande patrimonio filosofico greco pagano<sup>3</sup>.

Mosè dunque, secondo Barhadbeshabba, istruì il suo popolo innanzitutto con le Leggi ricevute da Dio, anche se il popolo giudaico, passando temporaneamente al culto del vitello, preferì quel *nuovo professore*, come lo chiama il nostro filosofo. Mosè, corretto il suo popolo, tenne scuola per esso nel deserto durante quarant'anni. Mentre le altre scuole precedenti avevano sempre Dio, direttamente, come maestro, Mosè è per la prima volta egli stesso maestro del suo popolo; è il primo *professore* umano:

Affidò a lui [*sc.* Dio a Mosè] la scuola e lo istituì *professore* in sua vece e non volle istruire (Egli stesso) quegli arrabbiati. E quando discese e fece leggere loro quelle dieci parole, e vollero ben ripeterle ed osservare tutto ciò che vi era stato ordinato, scrisse loro anch'egli, Mosè, *questo primo dottore tra i mortali*, dei comandamenti, nuovi, che erano più numerosi e più difficili di quelli [*sc.* le prime tavole spezzate da Mosè alla vista dell'adorazione del vitello d'oro].

Barhadbeshabba elenca quindi brevemente i maestri del popolo d'Israele successivi a Mosè: il condottiero Giosuè, il profeta Samuele, il re Davide e il re Salomone.

Su quest'ultimo si sofferma, celebrando la sua sapienza di maestro ed attribuendogli, in conformità con la tradizione, gli insegnamenti dei *Proverbi* e dell'*Ecclesiaste*: effettivamente i *Proverbi* si presentano come «Proverbi di Salomone» (v. 1) e l'*Ecclesiaste* come «Parole dell'Ecclesiaste figlio di Davide re di Gerusalemme» (v. 1). I loro contenuti sono la *filosofia* di Salomone, che Barhadbeshabba espone succintamente, con diverse citazioni tratte dai due suddetti libri, dapprima nei suoi aspetti teologici, per i quali insiste sull'assoluta

<sup>3</sup> Sulla trasmissione della filosofia greca in Siria cfr. Drijvers, *Bardaisan*; Troupeau, *Rôle des syriaques*, pp. 1-10, e, con documentazione, i miei «Linee generali per... il *Liber Legum Regionum*», pp. 311-55; «L'Europa e i Cristiani», pp. 263-83 (spec. su Bardesane); e «Bardesane e la sua scuola», pp. 237-55. Si vedano anche Brock, *From Ephrem to Romanos*, Possekkel, «Formative Christianity»; Poirier, «Faith and Persuasion»; Winter, *Bardesanes*. Per le radici della teologia negativa in Plotino si veda Reale, *Plotino come «erma bifronte»*, intr. a Plotino. *Enneadi*, pp. xxvii-xxviii; per le basi dell'apofatismo nel Medioplatonismo cfr. *Arrhetos Theos*, a c. di Calabi. Sulla storia della filosofia che incomincia presso Dio: Macina, «L'homme à l'école de Dieu»; Becker, «Bringing the Heavenly Academy»; Id., *Devotional Study*, pp. 94-129; cfr. Kovacs, «Divine Pedagogy», pp. 3-25; Trigg, «God's Marvellous Oikonomia». Per la conoscenza dello Ps. Dionigi Areopagita nel mondo siriano: Hornus, «Le corpus».

insondabilità di Dio, e poi in quelli etici, per cui risulta subito evidente che l'etica è fondata teologicamente e che il principio di ogni azione retta risiede nell'osservanza della legge data da Dio.

Barhadbeshabba accenna poi alle *assemblee*, che generalmente nel suo testo hanno il significato di *scuole*, dei profeti, ma nomina solo Elia ed Eliseo e sorvola sugli altri.

### 2.3.2. LE SCUOLE FILOSOFICHE GRECHE: LA FILOSOFIA GRECA DERIVATA DA QUELLA GIUDAICA

Una sezione veramente interessante si apre a questo punto, dove Barhadbeshabba, conclusa la parte sulle *scuole filosofiche* giudaiche, tratta della filosofia greca. Egli impiega volutamente il termine tecnico di *filosofi* (*pylswp*<sup>3</sup>, calco del greco *philosophos*) per i pensatori greci ma, secondo un'impostazione che troviamo anche in altri autori cristiani come Giustino Martire (specialmente in *I Apol.* 44, 8), concepisce la filosofia greca come una sorta di imitazione rispetto a quella giudaica, e in particolare mosaica, ad essa precedente, che già Filone, come dicevamo, presentava come filosofia: ad esempio, nel *De opificio mundi*, 8, dice: «Mosè..., sia per aver raggiunto le più alte vette della filosofia sia perché aveva appreso per tramite soprannaturali gran parte dei principî essenziali della natura, acquisì appunto coscienza del fatto che nell'ordine dell'universo esiste una causa attiva e una passiva...», e così commentano Reale e Radice: «Dunque Filone intende Mosè come fonte e detentore di una assoluta verità; e lo presenta, ad un tempo, come sommo filosofo e come profeta, e, in quest'ottica, gli fa esprimere una verità di stampo filosofico». In *I Apol.* 44, 8-9 Giustino, per parte sua, afferma: «Anche quando Platone ha asserito: «La responsabilità è di chi sceglie, Dio non è responsabile», ha tratto questa idea dal profeta Mosè: Mosè infatti è più antico di tutti gli scrittori greci. E tutte le dottrine che i filosofi e i poeti hanno formulato sull'immortalità dell'anima e sui castighi dopo la morte, nonché le teorie sulle realtà celesti e le altre dottrine di questo genere, hanno potuto essere concepite ed esposte, in quanto essi sono basati sui profeti». Ancora nel cap. 54 della medesima apologia Giustino ritorna sull'antichità di Mosè e sulla rielaborazione, spesso con fraintendimenti, del suo pensiero da parte dei Greci, e in particolare al § 4 afferma: «quel che sentivano [sc. i Greci] dire dai profeti, non lo capivano bene e mostreremo che imitavano in modo maldestro ciò che si riferiva al nostro Cristo»<sup>4</sup>.

Il nostro filosofo siriano si pone dunque su questa linea – non dimentichiamo, per

<sup>4</sup> La traduzione di Giustino è di Girenti in Giustino, *Apologie*, p. 121: all'introduzione di quest'opera rinvio per l'inquadramento del pensiero di Giustino sul valore della filosofia pagana; Id., *Giustino martire*. Sul *topos* cristiano della filosofia greca derivata da quella giudaica si veda oggi, con documentazione, Boys-Stones, *Post-Hellenistic Philosophy*, part. pp. 176-202; Mason, «Philosophiai», pp. 31-58; sulla volontà di fornire una struttura culturale e filosofica al Cristianesimo da parte di Clemente e Origene la bibliografia sarebbe sterminata; recente documentazione e discussione comunque es. in Edwards, *Origen against Plato*, anche per la concorrenza alla Gnosi, e già Simonetti, intr. a Origene, *I Principi*. Sulla forte impronta pedagogica del Cristianesimo siro-nessoriano con l'idea della trasmissione del sapere per scuole cfr. Becker, *Devotional Study*,

altro, che discepolo di Giustino Martire fu il siriano Taziano (secondo Eusebio, *Hist. Eccl.* 4, 16), autore, oltre che dell'armonia evangelica del *Diatessaron*, anche di una *Oratio ad Graecos* conservataci per intero, che presenta molti aspetti comuni, da un lato, con Giustino, e dall'altro con Clemente Alessandrino, il quale pure sosteneva la non originalità della filosofia greca, in una polemica che probabilmente coinvolse anche Diogene Laerzio. Taziano, dunque, poté forse fare da tramite per la conoscenza del pensiero giustineo in area siriana –sulla quale inizialmente ebbe un profondo influsso: non va dimenticato che quello che i Padri occidentali chiamarono Encratismo, che si radicò profondamente in Siria, fu promosso appunto da Taziano–, e anche per la trasmissione del concetto giustineo di Cristianesimo come *divina filosofia*, una prospettiva molto consona a quella pedagogica, di *scuola*, propria di Barhadbeshabba. Quest'ultimo sostiene, in particolare, che i filosofi Greci non raggiunsero la verità perché non partirono dal principio della sapienza, che è il timore del Signore, e si persero nell'idolatria. L'impostazione dell'autore siriano –che ricalca quella di tanta polemica anti-idolatrca propria anche degli apologeti greci e latini– risente evidentemente di una mancata distinzione netta tra filosofia greca e religione greca pagana:

Per non essere però troppo prolissi nella nostra parola, ci asterremo dalle assemblee numerose che formarono il resto dei profeti, e giungeremo fino a quelle dei pagani e dei filosofi (*pylswp*<sup>2</sup>), essi che vollero imitare anche loro le assemblee giudaiche, e, poiché la base della loro dottrina non era

---

pp. 94-130, il quale fra l'altro osserva alle pp. 102sgg. che la *Peshitta* traducendo l'ebraico in più punti distorce il testo biblico in senso pedagogico, introducendo parole come «insegnare, maestro» etc. assenti nell'originale (ad es. in Es 18, 19, rende: «tu, sii maestro per il popolo su mandato di Dio»; co sì in 1Cr 5, 12: «insegnando loro per bene le Scritture»; 8, 40: «istruendo i loro figli e nipoti»; 16, 40: «affidò a Mosè l'istruzione degli Israeliti»; 22, 13: «per istruire Israele»; 29, 14: «da tutti i miei maestri ho imparato»; 2Cr 30, 3: «i maestri del popolo»; 34, 22: «ella sedeva a Gerusalemme insegnando»; in 1Re 18, 43; 19, 3 il servo di Elia diventa il suo «discepolo», e così in 2Re fa sistematicamente il servo di Eliseo, il che suggerisce oltretutto una successione di discepolato simile a quella delineata nella *Causa*, per cui fra l'altro proprio Elia ed Eliseo fondarono «una scuola nel deserto»); a p. 104sgg. analizza l'importanza del tema dell'insegnamento e della conoscenza di Dio in Efrem, la cui influenza sul tardo Cristianesimo siriano fu molto forte; appare orientata pedagogicamente anche la versione siriana della *Historia Ecclesiastica* di Eusebio (del tardo IV secolo secondo Brock, *Syriac Perspectives*, capp. 2-3), dove sono usati ad es. «dottrina» per «modo di vita», «istruzione» per «stirpe», «discepoli» per «conoscenti» etc.: l'orientamento ricompare anche nella *Doctrina Addai* (su cui cito solo i recentissimi Griffith, «The *Doctrina Addai* e Mirkovic, «Political Rhetoric»), per cui Cristo è venuto innanzitutto per insegnare e per cui i risorti saranno pergamene su cui scrivere i libri di giustizia e tutti sapranno leggere; in Filosseno di Mabbug, che apre l'VIII omelia con il ritratto di Cristo come maestro, tipico anche di Giacomo di Sarug nella lettera a Stefano bar Sudaili o nella IV membra contro i Giudei (Gesù scriba e maestro), nella VII la Croce è uno scriba da cui il mondo apprese a venerare il Padre, etc.; analogamente nella letteratura siriana, ad es. nelle biografie degli ecclesiastici del VI secolo Giovanni di Tella e Mar Aba, è attestata l'idea della conversione al Cristianesimo come passaggio da una forma di istruzione a un'altra (p. 113sg.). Sua (p. 127) è la mirata definizione «theology of divine pedagogy». Sulla *Oratio ad Graecos* di Taziano, scritta probabilmente a Roma dove insegnava Giustino (Whittaker, *Tatian*, p. x), nel contesto di un Cristianesimo fortemente ellenizzato e intellettualistico, rinvio a Hawthorn, «Tatian», pp. 161-88; il mio «Diogene Laerzio e

posta sulla verità della fede, e non partirono dal principio della sapienza, che è il timore del Signore, essi si allontanarono dalla verità. E poiché essi procedettero solo in sé, per sé... mentre ritenevano in se stessi di essere saggi, sono divenuti insensati, in quanto hanno adorato e servito le creature più del loro Creatore.

### 2.3.3. PLATONE

Quindi, Barhadbeshabba comincia a trattare in dettaglio dei vari filosofi greci. Il primo ad essere ricordato, significativamente, è Platone, menzionato insieme ad Aristotele, anche se quest'ultimo sarà trattato poi separatamente.

Il nostro autore riconosce a Platone di aver parlato correttamente di Dio e del Verbo e dello Spirito. Si noti che si tratta delle tre Persone della Trinità, riconosciute da Platone –secondo il nostro Siriaco– *ante litteram*: Dio è il Padre, il Figlio è il Verbo (sir. *meltâ*, *Parola*, corrispondente al greco *lógos*), generato da Dio *sostanzialmente* (o: naturalmente, dal sir. *kaynâ*, natura), e lo Spirito Santo è «lo Spirito di Santità, la virtù personale che procede da Dio» (secondo un pensiero espresso in occidente da Agostino, *De civitate Dei*, IX 25; VIII 4 sgg., e in oriente da Teodoreto, *Curatio*, I 2). Nonostante questo altissimo riconoscimento, accordato da Barhadbeshabba solo a Platone tra tutti i filosofi pagani, egli tuttavia rimprovera allo stesso Platone di non aver abbandonato la religione pagana e di aver consigliato il sacrificio d'un gallo ad Asclepio, con palese riferimento alle parole di Socrate morente nel *Fedone*, 66: «Critone, dobbiamo un gallo ad Asclepio», anche se il contesto non è quello di una risposta ad una domanda degli Ateniesi sull'opportunità dell'idolatria, come invece parrebbe da Barhadbeshabba. Platone

---

i Cristiani». Testo in *Tatiani Oratio ad Graecos*, ed. Marcovich, pp. 7-75; cfr. anche Ross, *Roman Edessa*, pp. 122-123; Shedinger, *Tatian*; per l'encratismo di Taziano basti Lloyd-Moffett, «The "Heresy" of Encratism»: Kelhoffer, «The 'Vegetarian' Diet»; nella Chiesa antica: Pricoco, *L'eros difficile*; Sfameni, «La coppia nei Padri»; «Il progetto antropologico»; «Asceticism and Anthropology»; «Enkrateia e dualismo»; «L'educazione all'*egkrateia*»; «I Padri Aposolici»; «Le motivazioni protologiche». Il profondo influsso di Taziano sulla prima teologia e cultura siriana è sostenuto ad es da Drijvers, «East of Antioch»; Perrin, *Thomas and Tatian*. La probabile polemica tra Diogene Laerzio e Clemente Alessandrino è ipotizzata da Canfora, «Clemente di Alessandria e Diogene Laerzio», pp. 79-81; si veda poi il mio «Diogene Laerzio e Clemente». Il commento di Reale e Radice al passo filoniano è nell'op. cit. *Filone. La filosofia mosaica*, p. IX. Quanto alle citazioni della *Peshitta* siriana per la Bibbia, segnalo solo i più recenti contributi, importanti: Brock, «Ancient Bible Versions», pp. 794-99; Weitzman, «Peshitta, Septuagint and Targum», pp. 51-84; Id., *The Syriac Version*; Dirksen, *La Peshitta dell'Antico Testamento*; Id. - van der Kooji (edd.), *The Peshitta as a Translation*, con fondamentali contributi; Brock, «The Peshitta Old Testament», pp. 483-502; Wilson, *The Old Syriac Gospels*; Greenberg, *Translation Technique in the Peshitta*. Rapoport - Greenberg, *From Judaism to Christianity*; Id., *Biblical Hebrew*; Joosten, *The Syriac Language of the Peshitta*; Morrison, *The Character*; Erbes, *The Peshitta*, Flesher (ed.), *Targum and Peshitta*, e ovviamente la serie *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version*. In generale sul Cristianesimo siriano Kawerau, *Il Cristianesimo d'Oriente*; Brock, *Studies in Syriac Christianity*; Bundy, «Christianity in Syria», pp. 970-979; Mimouni, «Le judéo-christianisme syriaque», pp. 269-279; González Blanco - Matilla Séiquer, *Romanización y Cristianismo en la Siria*.

insomma, secondo il nostro storico della filosofia siriano, conobbe certamente Dio, addirittura nella Sua Trinità, ma non Lo glorificò come tale:

Creò in effetti per primo un'assemblea ad Atene Platone e, come dicono, si radunavano al suo cospetto più di mille discepoli. Anche Aristotele era là di fronte a lui. E in uno dei giorni, mentre dava lezioni ai suoi allievi, siccome guardò e non vide Aristotele, così disse: «L'amico della sapienza non c'è: il ricercatore della bella, dov'è? Mille ne ho e non uno; quell'uno infatti vale più di mille». E, sebbene abbia parlato di Dio correttamente, ed abbia detto del Suo Figlio Unico che come Verbo è generato da Lui sostanzialmente, e che lo Spirito di Santità è –disse– la virtù personale che procede da Lui, tuttavia, essendo stato interrogato dai suoi concittadini se bisognasse venerare gli idoli oppure no, rispose loro affermativamente e disse: «Ad Esculapio», testuali parole, «bisogna sacrificare un gallo bianco». E mentre conobbe Iddio, non Lo glorificò come Dio...

Oltre che sulla teologia platonica, Barhadbeshabba si sofferma anche sulla psicologia del filosofo, esponendone brevemente la dottrina della metempsirosi, che non si accorda con quella cristiana, anche se il nostro autore non la contesta esplicitamente ed anzi la integra con l'angelologia, di cui ha trattato in precedenza e che è in certa misura il corrispondente giudaico-cristiano della demonologia pagana:

Ed anche sull'anima, egli disse che migra di corpo in corpo, ed abita talora nei rettili, e talora negli animali, e talora negli uccelli, e quindi nell'uomo, e poi, dopo aver preso la forma degli angeli, ed essersi arruolata nella gerarchia angelica, si purifica e ritorna alla sua celeste dimora.

Inoltre Barhadbeshabba ricorda la teorizzazione, espressa da Platone nella *Repubblica*, della comunanza delle donne, che secondo il Nostro era sostenuta anche dai Manichei: «Ed anche circa le donne, insegnò che debbano esser comuni, come dicevano i Manichei», ossia i seguaci del profeta Mani, vissuto nel III secolo ed assertore di una dottrina filosofico-religiosa improntata ad un forte dualismo, all'intellettualismo e in parte allo gnosticismo. I Manichei in Oriente, specialmente in area babilonese e persiana, ebbero grande diffusione e lasciarono una letteratura reperibile in molte lingue, dal copto al mediopersiano al mandeo e ad altre<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> La letteratura sul Manicheismo è sterminata: qui mi limito a segnalare alcuni studi recenti ed importanti dal punto di vista filosofico-religioso: Tardieu, *Il Manicheismo*; Roll, *Mani*; Giversen-van Tongerloo, *Manichaica selecta*; Waldmann, «Mani», pp. 356-64; Böhlig -Marschies, *Gnosis und Manichäismus*. con bibl. alle pp. 225-242; van Tongerloo, *The Manichaean NOYC*; Reeves, *Heralds*; Cirillo-van Tongerloo *Atti... "Manicheismo e Oriente cristiano antico"*, part. pp. 313-42; Walker, «The Limits», pp. 45-69; Clackson, *Dictionary*; Jones, «Some Things Mani Learned»; Reeves, «Revisiting the Seduction»; Sala, «Rhetorical

#### 2.3.4. ARISTOTELE

Barhadbeshabba dedica poi un paragrafo ad Aristotele, considerato come il successore di Platone nella sua scuola filosofica, ma portatore di un pensiero differente e contrastante rispetto a quello del maestro. Barhadbeshabba, che per certi aspetti ammira molto Platone, non è invece un estimatore di Aristotele.

In effetti, ad Aristotele è da lui attribuita, e criticata, la dottrina secondo la quale Dio provvederebbe personalmente all'universo fino alla zona lunare, al di là della quale affiderebbe poi il potere ai Principati, ossia ad una delle gerarchie angeliche precedentemente elencate dal nostro filosofo siriano:

Dopo che fu morto [sc. Platone], gli fu successore Aristotele; egli contraddisse alla tradizione e all'insegnamento precedente del suo maestro, e impose con forza il proprio. E accanto alle altre assurdità di cui sragionò, disse anche questo: che l'economia e la provvidenza di Dio arrivano fino alla luna, e di là in poi Egli affida il governo ai Principati.

#### 2.3.5. LE FILOSOFIE ORIENTALI

All'interno della trattazione delle scuole filosofiche greche Barhadbeshabba inserisce, per altro molto cursoriamente, anche quella delle correnti di pensiero babilonesi, indiane ed egiziane, in accordo con quanto aveva fatto, ad esempio, Clemente Alessandrino. I *filosofi* babilonesi sono essenzialmente gli astrologi, ricordati infatti anche qui per i loro insegnamenti sugli astri («Vi furono scuole anche a Babilonia dei Caldei, tali che insegnano da tempo sette e dodici astri [= i sette pianeti e le dodici costellazioni zodiacali]») e detti spesso *Caldei*, contro le cui dottrine deterministiche fondate sul necessitarismo astrale argomentava già, in area siriana, con vigore e convinzione, il filosofo cristiano Bardesane, il personaggio del *Liber legum regionum* che è un documento fondamentale della filosofia della sua stessa scuola: in questo documento è dimostrato che l'intendimento umano è *figlio della libertà* e che quest'ultima è stata concessa all'uomo da Dio. Bardesane di Edessa, quale personaggio storico, visse tra la fine del II secolo e l'inizio del III d.C. in Osroene, nella regione mesopotamica. La sua scuola è molto importante in quanto segna il principio della «filosofia siriana» all'insegna della difesa della libertà umana, teologicamente fondata, proprio contro le dottrine caldaiche, esplicitamente refutate. Infatti, Bardesane nel *Liber legum regionum*, scritto probabilmente dalla sua scuola ma in modo da riflettere la filosofia del maestro, dimostra che gli astri non condizionano il libero arbitrio umano. La sua argomentazione è basata sull'esposizione dei costumi e delle norme vigenti presso i vari popoli, e soprattutto sulle leggi rispettate dai Giudei e dai Cristiani, che valgono dovunque essi si trovino e in qualunque momento, a dispetto del supposto influsso astrale e delle congiunzioni dei segni zodiacali alla nascita di ciascuno, che secondo le

---

Strategies»; Sfameni, «Natura e origine del male»; «Chaos und Dualismus»; «fra astrologi, teurgi e Manichei»; AAVV., *Augustine and Manichäismus*; *Studia Manichaica IV*.

dottrine caldaiche avrebbero condizionato tutta la vita del soggetto. Su Bardesane, la sua scuola e la sua filosofia, ricca di influssi stoici anche dal punto di vista fisico-cosmologico oltre che etico, varrebbe la pena di soffermarsi a lungo per il fondamentale interesse che riveste<sup>6</sup>, ma, poiché la sua figura non rientra direttamente nell'opera di Barhadbeshabba, basti quanto si è detto.

La filosofia indiana cui poi Barhadbeshabba fa cenno («Ve ne furono [*sc.* scuole] ben anche nelle Indie e in Egitto, tali di cui ci sarebbe difficile esporre gli errori») è probabilmente quella dei Brahmani e dei Gimnosofisti, ben noti al mondo greco sin dai tempi di Alessandro Magno. Quanto all'Egitto, è meno certo a quale filosofia o corrente di pensiero possa riferirsi qui il nostro autore, forse alle idee gnostiche, oppure alla religione isiaica.

### 2.3.6. GLI ATOMISTI E I FISICI

La trattazione torna poi a concentrarsi sulle scuole filosofiche greche: Barhadbeshabba, dopo avere parlato di Platone e di Aristotele, espone le dottrine atomistiche di Democrito e di Epicuro, che da Democrito notoriamente trasse la propria fisica; stranamente, situa i due ad Alessandria, con ogni probabilità intendendo la città egiziana di quel nome. È difficile spiegare il perché di tale ubicazione, forse si deve considerare che la scuola epicurea è una scuola filosofica ellenistica e che Alessandria d'Egitto era il centro culturale più importante della cultura ellenistica:

Formarono poi assemblee Epicuro e Democrito ad Alessandria; e affermarono che questo mondo è eterno e sussiste di per se stesso, dicendo: Vi sono corpi sottili, i quali, a causa della assolutezza della loro sottigliezza, non si lasciano cogliere dai sensi; e li chiamano atomi immateriali, poiché questi, dicono, non hanno né anima, né ragione, né principio, né generazione, né fine, per la loro quantità.

Come si vede, la dottrina epicurea è esposta nei suoi capisaldi dell'eternità del mondo e della sua composizione in atomi non coglibili dai sensi e privi di anima, di ragione, di principio e di fine.

---

<sup>6</sup> Ed. Nau, pp. 490-658. Mi limito qui a ricordare, in modo del tutto incompleto e sinteticissimo, alcuni lavori importanti, oltre ai miei già citati in precedenza: Furlani, «Stoïcisme de Bardesane», pp. 347-52; Drijvers, *Bardaisan*; Jansma, *Natuur, lot en vrijheid*; Ehlers Aland, «Bardesanes», pp. 334-51; Guenther, *Bardesanes und die griechische Philosophie*, pp. 15-20; Rundgren, «Stoica semitica», pp. 355-61; Drijvers, «Bardaisan... and the *Hermetica*»; Dihle, «Philosophische Lehren», pp. 14-28; Teixidor, *Bardesane d'Édesse*; Id., «Bardesane de Syrie», pp. 54-63; Drijvers, «The School of Edessa», pp. 49-59; Camplani, «Note bardesanitiche», pp. 11-43; Id., «Rivisitando Bardesane», pp. 519-96; Ramelli, «Linee generali per... il *Liber legum regionum*», pp. 311-55; Id., «Bardesane e la sua scuola», pp. 237-255; Gnoli, *Roma, Edessa*; Ross, *Roman Edessa*, pp. 119-23; Possekkel, «Formative Christianity». Per la conoscenza di Brahmani e Gimnosofisti nel mondo occidentale cfr., con documentazione, Dognini-Ramelli, *Gli Apostoli in India*, part. cap. 1. Cfr. anche per le origini del cristianesimo siriano in India Koodapuzha, *Christianity in India*; Menachery, *The Nazranies*; Appassery, *Raza*.

Accanto a questa dottrina, il nostro filosofo siriano ricorda anche quella dei *fisici* («vi fu ancora un'assemblea di quelli che sono chiamati fisici»), laddove il sir. *pwsyqy*<sup>7</sup> è traslitterazione del greco *physikós*. Non è però certo che con questo termine egli intenda i filosofi della scuola ionica, a partire da Talete, e non è escluso che voglia invece riferirsi agli Stoici, pur senza nominarli esplicitamente. Egli usa infatti dei precisi termini tecnici: «queste cose sostenevano circa gli elementi che non sono animati, che siano i principi». Il siriano *'stwks'* (*estuksê*), *elementi*, rende evidentemente il termine tecnico greco *stoicheîa*, ben presente nella fisica stoica e già noto ai filosofi della scuola di Bardesane, che su questi *estuksê* fondano la cosmogonia<sup>7</sup>. Potrebbe comunque trattarsi anche dei cosiddetti fisici presocratici, tanto più che di essi è detto che non ammettevano né Dio né provvidenza divina («dicevano che non esiste né Iddio né la Provvidenza», il che contraddice apertamente alle teorie stoiche), e che per conseguenza –abbiamo detto che per Barhadbeshabba, come per Bardesane, l'etica si fonda teologicamente– non ammettevano una legge morale se non quella del più forte («[dicevano] che quello che è forte prende e quello che è debole è preso»). Quest'ultimo tratto ricorda per altro certe note posizioni dei Sofisti, già fortemente criticate da Socrate e Platone. Il nostro autore poi non si sofferma sulle altre dottrine, limitandosi a dire che ve ne furono («insieme con altre dottrine»).

### 2.3.7. PITAGORA

L'ultimo filosofo trattato, Pitagora, era molto noto al mondo siriano; a lui finirono per essere attribuite tante dottrine anche non sue. Di Pitagora parla già lo Stoico siriano Mara bar Serapion di Samosata, nella Commagene, in una lettera databile probabilmente al 73 e spedita al figlio studente e ricca di insegnamenti filosofici di natura soprattutto etica, uniti a vive esortazioni a studiare il pensiero e la cultura greci. Mara accosta Pitagora a Socrate e al «re saggio dei Giudei», probabilmente Gesù Cristo, tra gli esempi dei saggi perseguitati ingiustamente ma ricompensati dalla giustizia divina<sup>8</sup>.

A Pitagora il nostro filosofo attribuisce la dottrina dell'unicità di Dio, quella della creazione e quella della Provvidenza, che egli loda, anche se di altre sue dottrine –non menzionate– è detto che sono errate: «Anche Pitagora, poi, insegnò bensì sia l'unicità di Dio, sia la creazione dell'universo, sia anche la Provvidenza, tuttavia tra altre dottrine errate». Pitagora parrebbe insomma, dopo Platone, il filosofo greco maggiormente apprezzato da Barhadbeshabba: per lui, il vero limite –storicamente invalicabile– di questi due pensatori sarebbe stato quello di non avere potuto abbracciare il Cristianesimo.

<sup>7</sup> Cfr. Teixidor, *Bardesane*, p. 80.

<sup>8</sup> Si veda il mio «Stoicismo e Cristianesimo in area siriana», pp. 197-212. Vorrei offrire della lettera di Mara una completa trattazione, con bibliografia, traduzione e note, in un futuro lavoro sullo Stoicismo imperiale minore.

### 2.3.8. ZARATHUSTRA (ZOROASTRO)

Al termine delle dottrine greche, Barhadbeshabba presenta un'altra scuola fondata dai *figli dell'errore* ossia da quanti hanno seguito correnti di pensiero inficiate dall'errore: si tratta della *scuola* di Zarathustra, vissuto in area persiana nel VI secolo a.C. e fondatore della religione che da lui prese nome e che trova un importante documento nell'*Avesta*<sup>9</sup>. I suoi insegnamenti ruotano intorno al dualismo degli dèi Hormezd o Ahura-Mazda, buono, e Ahriman, malvagio; sono ricordate altresì alcune prescrizioni legali sull'uccisione degli animali, sull'incesto e sulla mancata sepoltura dei morti. Notizie simili sugli usi dei persiani sono presenti anche nel già citato *Liber legum regionum* della scuola di Bardesane.

Barhadbeshabba tratta poi anche di Filone, ma non lo include nella filosofia greca, bensì –in considerazione della componente giudaica del suo pensiero– tra i filosofi illuminati dalla Rivelazione divina, al pari di quelli cristiani: ne ripareremo a suo luogo.

### 2.3.9. LA SCUOLA DI GESÙ CRISTO LOGOS DI DIO E I FILOSOFI CRISTIANI; FILONE

Poiché dunque le scuole filosofiche pagane non giunsero appieno alla verità in quanto non illuminate da Dio, fu necessaria la venuta del *Logos* di Dio in persona («il Verbo vivente di Dio»), secondo un concetto espresso per la prima volta nel prologo del Vangelo di Giovanni, ripreso poco dopo da Giustino, e consono al contemporaneo Medioplatonismo), perché insegnasse Egli stesso in una nuova scuola a beneficio di tutti: «E rinnovò la scuola antica di Suo Padre, che i figli dell'errore avevano alterato». La scuola del Padre è quella di cui Barhadbeshabba parlava all'inizio della parte storica della sua esposizione, quella cioè che Dio stesso tenne dapprima agli angeli e poi agli uomini fino a Mosè. Si noti che, come il greco *lógos*, così anche il siriano *meltâ* significa sia *parola* sia *discorso* sia *ragione*.

Il nostro filosofo si sofferma a lungo sugli insegnamenti di Gesù, con frequenti citazioni neotestamentarie. L'opera di Gesù Cristo è anzi considerata essenzialmente sotto l'aspetto dell'insegnamento, più che sotto quello del valore salvifico della morte e Risurrezione del Messia. In particolare è data importanza all'aspetto esegetico dell'insegnamento di Gesù, come chiarimento delle *ombre* e delle *allegorie* dell'Antico Testamento: e qui appare evidente il debito di Barhadbeshabba verso l'allegoresi –metodo esegetico già applicato dai pagani, soprattutto stoici, ai loro miti teologici– che Filone per primo applicò alla Bibbia, seguito poi ampiamente dai Padri cristiani<sup>10</sup>. Gesù spiegò ai discepoli «l'immagine reale della

<sup>9</sup> Sul testo, i contenuti e l'importanza dell'*Avesta* come documento dello zoroastrismo rinvio solo a Gershevitch, *Old Iranian Literature*, pp. 1-31, part. 10-28; M. Boyce, *Middle Persian Literature*, *ibid.*, pp. 32-66, part. 33 sgg.

<sup>10</sup> Uno studio sull'allegoresi antica e riferimenti bibliografici si trovano nel mio *L. Anneo Cornuto. Compendio di teologia greca*; ho in pubblicazione una monografia sull'allegoresi antica con la collaborazione di G. Lucchetta e con introduzione di R. Radice, Milano 2004. Per Filone in particolare cfr. Radice, *Allegorie e paradigmi*. Filone è vicino al pensiero medioplatonico, in cui per altro era centrale la riflessione sul Logos: S. Lilla, «Middle Platonism», pp. 3-36; Id., *Introduzione al Medio platonismo*; Dillon, *The Middle*

Trinità, la vita futura, l'abrogazione dell'antica legge e la consumazione dei suoi precetti», riportò la verità e rifondò l'autentica *filosofia*, lasciando il compimento della rivelazione allo Spirito di Verità ed inviando gli Apostoli ad insegnare a loro volta. Gesù Cristo ha dunque fondato, per Barhadbeshabba –come già per Giustino e poi per Clemente e per Origene–, la più alta e vera scuola di filosofia.

Se s. Pietro fu il *maggiordomo* della scuola di Gesù, s. Paolo fu l'«ardente discepolo e assiduo maestro» che continuò l'opera dell'insegnamento della vera filosofia cristiana. Ma ben presto le devianze dottrinali intaccarono la purezza di questo pensiero: il primo degli eresiarchi citati è Ario, che si situa nella scuola di Alessandria.

Questa alessandrina è la prima scuola cristiana ricordata da Barhadbeshabba – e ci richiama alla mente la scuola catechetica fondata da Panteno e poi diretta da Clemente Alessandrino –almeno secondo Eusebio–, che a sua volta ebbe per discepolo Origene. Il nostro filosofo siriano, tuttavia, parla del fondatore della scuola alessandrina senza nominarlo, e poi tratta di Filone come del successore di questo personaggio innominato. Di Filone il nostro, forse attingendo al trattato *Contro gli allegoristi* di Diodoro di Tarso, maestro di Teodoro di Mopsuesia, ricorda essenzialmente il metodo allegorico dell'esegesi delle Scritture e la mancata attenzione per i dati storici, un metodo esegetico ben diverso da quello seguito, in tempi più vicini a Barhadbeshabba, da Diodoro, da Teodoro e dalla scuola antiochena, che polemizzava appunto con quella allegorista alessandrina:

Quale direttore, poi, e guida di questa scuola gli succedette Filone il Giudeo; egli dunque, dopo che ebbe abbracciato quest'arte, cominciò a spiegare in allegorie, mentre tralasciava completamente la storia.

A Filone è fatto succedere Ario, l'eresiarca, la cui dottrina è riassunta nella con-

---

*Platonists*; Zintzen, *Der Mittelplatonismus*; Tarrant, *Scepticism or Platonism?*; Reale, *Storia*, IV, p. 397sgg.; Opsomer, *In Search of the Truth*; Moreschini, intr. a *Calcidio*, p. VIIsgg.; per la genesi anche Dillon, *The Heirs of Plato*. Probabilmente da Filone o da Numenio Giustino trasse la teoria del Logos seminale, identificato da lui con Cristo (Dawson, *Allegorical Readers*, p. 191). I *lógoi* seminali stoici, immanenti, diventano nel Medioplatonismo le immateriali idee di Dio trascendente, es. in Antioco, Filone, Albino (cfr. Dillon, *Middle Platonists*, pp. 95, 137, 159, 285). Sia Giustino, *Dial.* 61, sia Taziano, *Or.* 5, sia Numenio fr. 14 condividono la stessa immagine del Logos nato da Dio senza diminuzione di Dio, come parola pronunciata, fuoco prodotto da fuoco. Sull'esegesi allegorico-tipologica nella Patristica: Goppelt, *Typos*; De Lubac, «Typologie et allégorisme», pp. 180-236; Id., *Histoire et Esprit*; Id., *Exégèse médiévale*, con Potterie, «Henri de Lubac et le sens spirituel», pp. 187-217; Daniélou, *Sacramentum futuri*; Id., *Origène comme exégète*, pp. 280-90; Id., *From Shadows to Reality*; Id., «La méthode exégétique d'Origène», pp. 249-64; Hanson, *Allegory and Event*; von Radt, «Typologische Auslegung», pp. 17-33; Woolcombe, «The Biblical Origins... of typology», pp. 39-75; Grant, *Letter and Spirit*; Crouzel, «Distinction de "typologie" et "allégorie"», pp. 161-74; Barr, «Typology and Allegory»; Goppelt, *Typos*; Origene, *I Principi*, a c. di Simonetti, intr.; Hanson, «Biblical Exegesis», pp. 412-53; Origène, *Philocalie*, a c. di Harl, p. 103sgg.; von Balthasar, «Le sens spirituel de l'Écriture», pp. 175-86; Dawson, *Christian Figural Reading*; Edwards, *Origen against Plato*; ho in preparazione uno studio sull'allegoresi in Origene, che teorizza i tre sensi delle Scritture, entro una monografia sull'allegoresi cristiana in uscita a Milano.

vinzione dello statuto creaturale del Figlio: Barhadbeshabba ricorda la celebrazione del primo Concilio ecumenico, quello di Nicea del 325, che scomunicò Ario e ribadì la vera filosofia cristiana.

### 2.3.10. I PADRI DELLA CHIESA E I FILOSOFI CRISTIANI SIRIACI DI EDESSA E DI NISIBI

Il nostro filosofo quindi menziona brevemente altri importanti maestri nelle varie scuole cristiane: Eustazio ad Antiochia, Giacomo e poi Efrem a Nisibi, Alessandro e poi Atanasio ad Alessandria ed altri loro successori. In particolare spiccano Basilio, il Padre cappadoce, ed ancor più –per la venerazione che i Nestoriani come Barhadbeshabba nutrivano nei suoi confronti– Teodoro di Mopsuestia, esegeta seguitissimo e confutatore di eresie (compose «commentari di tutti i Libri [*sc.* biblici] e confutazioni contro tutte le eresie»). Di Teodoro, nato ad Antiochia, allievo dell'esegeta Diodoro di Tarso insieme con Giovanni Crisostomo, e poi vescovo di Mopsuestia in Cilicia, dove morì nel 428, sappiamo in e fetti che commentò sistematicamente quasi tutti i libri dell'Antico Testamento e molti del Nuovo, e possediamo in siriano tre libri di commento al libro della *Genesi* e due di commento ai dodici profeti minori, conservati anche nell'originale greco; abbiamo ricostruito anche il commento ai *Salmi*, in parte, grazie alle cosiddette Catene, e possediamo un commento al Vangelo di Giovanni in siriano e un altro a dieci lettere paoline in versione latina. Ma questo è nulla rispetto all'imponente produzione dell'*Interprete* andata perduta a causa della sua condanna per Nestorianesimo. Abbiamo anche una versione siriana di sedici omelie catechetiche, mentre sono andate perdute tante opere dottrinali, fra cui un importante trattato contro gli allegorizzanti, dove Teodoro polemizzava con l'esegesi allegorica alessandrina delle scritture già criticata dal suo maestro Diodoro, che vi opponeva la *theoria*, con maggiore attenzione ai significati letterali e ai dati storici: questo metodo esegetico, che Teodoro tramite Narsai lasciò in eredità alla scuola di Nisibi, escludeva l'approccio allegorico, concentrando invece l'attenzione sull'analisi grammaticale, storica e tipologica: gli allegoristi alessandrini, a suo avviso, «sovvertono in verità ogni cosa, in quanto non vogliono fare distinzione, nella Scrittura divina, tra quello che il testo effettivamente dice e un sogno notturno». Teodoro raccolse e organizzò nel suo immenso lavoro tutta una precedente tradizione teologica ed esegetica, producendo una sintesi che rimase a lungo insuperata nelle successive generazioni di teologi cristiani. Le opere greche di Teodoro furono tradotte in siriano da un certo Ma'na, citato anche da Barhadbeshabba, che fu attivo sotto il re persiano Piroz (457-484 d.C.) e che era discepolo di Ibas di Edessa, il maestro della scuola edessena che ebbe tendenze nestoriane e i cui discepoli secessionarono e, una volta in esilio, passarono a Nisibi. Teodoro fu, agli occhi del nostro autore, il sistematizzatore della filosofia cristiana:

Infatti, fino al tempo in cui la Grazia fece comparire quest'uomo sulla terra, tutte le branche del sapere, e l'esegesi e le tradizioni sulle Scritture

divine, a somiglianza dei diversi materiali con cui si costruisce l'immagine del Re dei re, erano dispersi e sparpagliati ovunque senz'ordine in tutti i primi scrittori e Padri della Chiesa Cattolica. Dopo, dunque, che quest'uomo ebbe distinto il bene dal male e si fu istruito in tutti gli scritti e nelle tradizioni dei primi, allora, a somiglianza di un capace medico, tutte le tradizioni ed i capitoli che erano dispersi, li riunì tutti in un *corpus* e li adattò con arte ed intelligenza; e ne preparò dei perfetti e bei rimedi istruttivi, ed è questo che sradica e fa sparire dagli spiriti di coloro che accolgono zelantemente l'insegnamento le spiacevoli malattie dell'ignoranza.

Come Teodoreto di Ciro –probabilmente condiscipolo di Nestorio alla scuola di Teodoro di Mopsuestia– scrisse una *Curatio* per le malattie dei Greci, ossia per gli errori dei pagani, così Barhadbeshabba, che subisce l'influsso dello stesso *milieu* culturale, nelle parole conclusive fa sua la topica dell'ignoranza e dell'errore come malattia. Accennavamo, in effetti, alla forte dipendenza della *Causa* da Teodoro di Mopsuestia: la traduzione dei Padri greci in siriano –da Eusebio e dai Cappadoci, a Cirillo di Alessandria tradotto da Rabbula– era incominciata alla fine del IV secolo e si era intensificata durante il quinto, soprattutto per opera dei Siro-occidentali e con revisioni di precedenti traduzioni imprecise. La traduzione di Teodoro è legata al gruppo di Ibas di Edessa, quindi la sua opera divenne fondamentale per i Nestoriani, che nei loro sinodi lo citavano come l'autorità per eccellenza –le omelie di Narsai *Sui Padri dotti*, Teodoro, il suo maestro Diodoro e Nestorio come i difensori dell'ortodossia–, anche se essi usavano pure altre fonti e non rifuggivano dall'esegesi allegorica, tanto avversata da Teodoro. Il modello esegetico antiocheno di Teodoro fu introdotto in area siriana ancor prima che i suoi scritti fossero portati a Edessa: Eusebio di Emesa, che fa parte della scuola antiochena e che morì nel 359ca., veniva da Edessa. Nonostante la frammentarietà dell'opera di Teodoro o la sua conservazione soltanto in versioni latine e siriane, a causa della condanna del concilio ecumenico del 553, e quindi nonostante l'incertezza nella ricostruzione di alcuni punti del suo pensiero, è chiaro che la *Causa* è un'opera teodorea –come credo dimostrato in modo sistematico dall'analisi di Becker–, incentrata sulla visione pedagogica del rapporto tra Dio e gli uomini che caratterizza Teodoro e Barhadbeshabba: la 'divina pedagogia' derivò a Narsai (altra fonte concettuale di Barhadbeshabba) da Teodoro, per svilupparsi ampiamente al tempo di Barhadbeshabba; la troviamo in Ciro di Edessa e in tanti scritti, ma forse in nessuno in forma così esplicita ed estrema come nella *Causa*; la storia umana come sequenza di scuole si comprende alla luce della divina *paideia* secondo Teodoro, anche se ne costituisce uno sviluppo e una concretizzazione che passa attraverso le omelie di Narsai sulla creazione, in cui i termini di scuola e lezione compaiono come similitudini. Il mondo fisico è visto come finalizzato all'esercizio della libertà di cui Dio ci ha dotati, una palestra della nostra formazione, grazie all'uso della ragione per distinguere il bene e il male. E tanti altri paralleli di pensiero sono individuabili tra i due, tra cui l'enfasi sull'idea

dell'essere umano come *immagine* di Dio. E il commento alla *Genesi* di Teodoro è dietro alla presentazione della creazione nella *Causa*.

Dopo Teodoro, dei cui commentarî greci egli menziona anche la successiva traduzione in siriano, che ne facilitò enormemente la diffusione nell'ambito cristiano siriano, Barhadbeshabba ricorda altri importanti capiscuola e filosofi siriani della scuola di Nisibi: Narsai e Barsauma, e, per la scuola monofisita, Axenaia, oltre allo stesso Nestorio fondatore dell'eresia detta appunto nestoriana<sup>11</sup>. Barsauma, discepolo di Ibas di Edessa del quale abbiamo parlato sopra, divenne vescovo di Nisibi nel 434-435 e compose opere di vario argomento: omelie, memre o discorsi di esortazione morale, discorsi funebri e lettere di cui sono conservate cinque indirizzate ad Acacio, un altro fondatore del nestorianesimo siriano che scrisse tra le altre cose un trattato teologico *Sulla fede* contro i monofisiti, che erano insediati a Edessa. Axenaia o, in forma greca, Filosseno, vescovo di Mabbug († 523), è invece un auto-

<sup>11</sup> Alcuni riferimenti essenziali su Teodoro in Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*; Simonetti, «Note sull'esegesi... di Teodoro», pp. 96-102; Van Rompay, «Remarques sur la tradition... de Théodore», pp. 34-44; Debie *Theodore*; Bruns, *Theodor von Mopsuestia... Homilien*; Id., *Den Menschen mit dem Himmel Verbinden*. Sulla recezione di Teodoro di Mopsuestia nel VI secolo siriano (e sul suo influsso su Narsai, su Ciro di Edessa, perfino su Cosma Indicopleuste, e soprattutto sulla *Causa*) cfr. Becker, *Devotional Study*, pp. 130-52, con una disamina accurata degli aspetti del suo pensiero che hanno chiaramente influenzato Barhadbeshabba; l'influsso della "divina Pedagogia" teodorea sulla *Causa* è stato notato già da Reinink, «Edessa Grew Dim», pp. 84-85; Wallace-Hadrill, *Christian Antioch*, p. 63; il cit. Macina, «L'homme à l'école de Dieu»; sulla mediazione di Narsai giustamente insiste Becker, *Devotional Study*, p. 150sgg. Su Eusebio di Emesa: ter Haar Romeny, «Eusebius of Emesa», pp. 125-42. A Teodoro e alla *theoria* esegetica antiochena continuata da Giovanni Crisostomo e opposta all'allegorismo alessandrino, che trovò il massimo esponente in Origene, dedico, con documentazione, il mio articolo «Giovanni Crisostomo e l'esegesi»; cfr. anche Van Rompay, «Quelques remarques», pp. 33-43 per l'eredità teodorea in Siria; Id., «Littérature exégétique», pp. 221-35; Id., «Christian Syriac Tradition», pp. 612-41; Id., «Antiochene Biblical Interpretation», pp. 103-23; Illert, *Johannes*; Hill, «His Master's Voice»; Onatibia, *Theodor*; Van Rompay, «Theodore»; Gerber, *Theodor*. Sul Cappadoce Basilio e la tradizione cristiana siriana cfr. Taylor, «St. Basil», pp. 49-58. Per la versione siriana di Eusebio: Wright - N. McLean, *The Ecclesiastical History*.

Ibas fu ordinato vescovo di Edessa nel 435 come successore di Rabbula e morì nel 457, fu importante anche come traduttore e forse cominciò a tradurre in siriano le opere di Teodoro di Mopsuestia: si vedano le notazioni di Teixidor, *Bardesane d'Édesse*, pp. 123-24; di lui parla anche il *Chronicon di Arbela*, 69 Kawerau = 65 Ramelli: «In questo tempo [sc. del vescovo di Arbela Abbusha, 450-498 d.C.] era celebre a Edessa l'uomo perfetto Mar Hibai, il vescovo, egli che con le sue fatiche molto portò al successo l'ortodossia». Per Barsauma cfr. Tardieu, «Barsauma», p. 84; Gero, *Barsauma*, e qui *infra* nelle note alla traduzione. Narsai – per la cui presenza nel *Chronicon di Arbela* si vedano le note alla traduzione – fu il terzo fondatore del nestorianesimo siriano: anch'egli aveva studiato alla scuola di Edessa quando, al momento della secessione, si recò a Nisibi dove diresse la nuova scuola: fu essenzialmente un poeta che si servì dei versi per fare esegesi vetero-testamentaria ed etica; sul suo pensiero si possono vedere I. Arickappallil, *The Holy Spirit in Narsai*; Id., «The Pneumatological Vision», pp. 195-208; Thumpeparampil, «Mar Narsai», pp. 123-34; Frishman, *The Ways and Means*; Id., «Narsai's Christology», pp. 289-303. Sul Nestorianesimo e su Nestorio si vedano Kawerau, *Ostkirchengeschichte*, I, pp. 153-154; de Halleux, «Nestorius», pp. 38-51, 163-77, 200-15; Abramowski, «History of Research into Nestorius», pp. 44-55; Dupuy, «Christology of Nestorius», pp. 107-15 = pp. 56-64; Mar Aprem G. Mookan, «Was Nestorius a Nestorian?», pp. 73-82; Baum *Die Apostolische Kirche*. Su Axenaia si vedano Brock-Mathai *et al.*, *Philoxenus of Mabbug*; cfr. anche de Halleux, «La dixième lettre», pp. 5-79.

re monofisita, educato alla scuola di Edessa. Il suo commentario ai Vangeli rappresenta la prima opera di esegesi monofisita; il suo scritto teologico più importante è sulla Trinità, ma si occupò anche, specialmente nelle omelie, di etica e di ascetica.

Della scuola di Edessa Barhadbeshabba ricorda con onore Rabbula<sup>12</sup>, che di quella città fu vescovo, e che fu oppositore di Hnana e promosse una vasta opera di controllo e di revisione delle traduzioni bibliche esistenti in siriano, facendo bruciare addirittura il *Diatessaron* di Taziano –l'armonia evangelica scritta da questo già citato discepolo siriano di Giustino Martire nel tardo II secolo– perché sospetto di devianze encratite. Egli fece altresì bruciare gli scritti di Teodoro di Mopsuestia e si guadagnò da parte di Ibas la denominazione di *persecutore*.

Soprattutto, Barhadbeshabba si sofferma su Efrem<sup>13</sup>, figura di assoluto rilievo nella letteratura e nel pensiero siriano, autore di numerose opere teologiche, esegetiche, poetiche. Tratta poi minutamente dei vari filosofi che si succedettero sulla cattedra di esegesi della scuola di Nisibi, parlando di tutti con rispetto ed ammirazione: essi erano nestoriani, come nestoriano era lo stesso Barhadbeshabba. In particolare quest'ultimo loda altamente il suo maestro, Hnana<sup>14</sup>, e lo paragona allo stesso

<sup>12</sup> Una ancor buona monografia su Rabbula è di Blum, *Rabbula von Edessa*; Castellino, *Letteratura siriana*, pp. 386-387; Teixidor, *Bardesane d'Édesse*, pp. 122-23; Drijvers, «The Man of God», pp. 235-48; Bruns, «Bischof Rabbula»; Bowersock, «The Syriac Life», pp. 255-71; Drijvers, «Rabbula». Sul *Diatessaron* di Taziano mi limito a rinviare a Luke, «Tatian's *Diatessaron*», pp. 175-191; Petersen, art. «Diatessaron», pp. 189-90; Id., *Tatian's Diatessaron*; Id., «The *Diatessaron* of Tatian», pp. 77-96; Lion, *Syriac Gospel Translations*; Baarda, *Essays on the Diatessaron*; Boismard, *Le Diatessaron*; Henss, *Das Verhältnis*; Lenzi, «I Vangeli siriani», part. pp. 39-40. Perrin, *Thomas and Tatian*; cfr. Overbeck, *S. Ephraemi*, pp. 159-209.

<sup>13</sup> Su Efrem, per cui i riferimenti sarebbero molto numerosi, mi limito a rinviare qui ad una sintesi come quella di Castellino, *Letteratura siriana*, p. 383 sgg. e ad alcuni studi recenti che contengono bibliografia precedente: Martikainen, «Gerechtigkeit und Güte», pp. 281-86; Schmidt, «Irdisches und himmlisches», pp. 287-98; Feghali, «Influence des *Targum*», pp. 71-82; Yousif, «Les formes littéraires», pp. 83-92; Id., «Exegetical Principles of St. Ephraem», pp. 296-302; Khouri, «Hermeneutics in the Works of Ephraim», pp. 93-100; Rouwhorst, «Évocation du mois de Nisan», pp. 101-10; Darling, «The 'Church from Nations' in... Ephrem», pp. 111-21; Brock, *The Luminous Eye*; Russell, *St. Ephraem*; Id., «A First Look», pp. 107-17; Su-Min Ri, «La caverne des trésors», pp. 71-84; van Esbroeck, «Actes syriaques», pp. 85-106; Koonammakkai, «Ephrem's Imagery of Chasm», pp. 175-84; Id., «St. Ephrem and Greek Wisdom», pp. 169-76; «Ephrem's Ideas on Singleness», Naduvilezhram, *The Theology*; Cassingena-Graffin, *Ephrem*; Cerbelaud, *Ephrem*; Mathews, *The Armenian*; Paikatt, *Life*; Griffith, «Setting Right», pp. 97-114; Shemunkasho, *Healing*; Shepardson, «Defending Nicea»; Ead., «Exchanging Reed»; Russell, «The Image». Per la conoscenza della filosofia greca che Efrem dimostra: Possekel, *Evidence of Greek Philosophical Concepts*; Palmer, «A Single Human»; Kim, «Body and Soul»; De Francisco, *Efrem*; Graffin, *Éphrem*; Brock, *Efrem. L'arpa, L'occhio*; Schmidt, «Ephraem»; McCarthy, «Allusions»; Murray, «The Theory of Symbolism», pp. 1-20; Id., «The Ephremic Tradition»; Rouwhorst, *Les Hymnes*; Feghali, *Les origines*; Griffith, *Faith*; Anderson, «Sin, Death» e «The Fall». Una recente bibliografia efremiana, con edizioni, traduzioni, articoli e monografie divisi per argomenti, circa 1800 in tutto, è Den Biesen, *Bibliography of St. Ephrem*, cfr. anche Russell, recensione.

<sup>14</sup> Si veda, con documentazione, il mio *Il Chronicon di Arbela*, dove a Hnana è dedicato il cap. 20, l'ultimo, e qui *infra* nelle note alla traduzione (conferma la mia argomentazione a favore dell'autenticità del *Chronicon* Hage, «Synodicon»). Cfr. anche, con bibliografia, Maniyattu, «The Fesat of the Pure Gold», pp. 64-73.

Teodoro di Mopsuestia, uno dei massimi complimenti che si sarebbero potuti rivolgere ad un esegeta:

uomo adorno di umiltà e di tutte le nozioni che richiede l'opera dell'esegesi; e se qualcuno dice che è per quello che fu eletto fin dall'inizio, non errerà:... attraversò numerose (prove)... Ma la divina Provvidenza non permise che lo colpisse una delle saette infuocate del maligno, bensì, poiché aveva posto il piede sulla roccia della fede ed abbassato la sua spalla (offrendola) alla fatica spirituale, faticava nello stadio spirituale fermamente, senza cessare di combattere, secondo la volontà divina, mentre si impegnava nella lettura delle Scritture e nella loro esegesi, giorno e notte, e invitava e spingeva tutti a questo lavoro, come il beato Paolo. Dato dunque il suo amore grande verso l'esegesi, data la fermezza della sua parola e la ricchezza grande della sua anima, non gli bastò questo, che nella parola soltanto ci affidasse l'esegesi, ma anche nelle scritture egli volle che si conservasse a noi la sua opinione ed il suo parere su tutti i versetti e i capitoli delle Scritture dell'Antico e del Nuovo Testamento, a somiglianza del beato Interprete [*s.c.* il Mopsuesteno].

Hnana, originario dell'Adiabene e membro eminente della scuola di Nisibi, morì verso il 612, ma era ancora in vita quando Barhadbeshabba scriveva, come abbiamo visto in apertura. Ebbe molto successo nel suo insegnamento e riuscì a richiamare alle sue lezioni fino a ottocento discepoli. La protezione dei potentati persiani lo protesse da accuse di essere caldeo, monofisita e seguace dell'origenismo. In effetti la sua teologia presenta differenze vistose sia rispetto all'ortodossia sia rispetto alle dottrine nestoriane. In particolare egli, ispirandosi, a quando sembra, ad Origene, non ammetteva la risurrezione dei corpi e neppure l'eterna esistenza dell'inferno: per la seconda dottrina, è evidente il richiamo alla nota ipotesi origeniana dell'apocatastasi cosmica finale.

A conclusione dell'opera, Barhadbeshabba si rivolge ai suoi discepoli con alcune considerazioni ed elogi sulla scuola di Nisibi e con esortazioni all'impegno rivolte agli studenti. Per Barhadbeshabba, dunque, il vero coronamento della storia della filosofia è costituito dai *filosofi* cristiani nestoriani della scuola di Nisibi, i quali applicavano le loro conoscenze primariamente all'esegesi scritturistica, divisa tra l'interpretazione storica, preferita dalla scuola antiochena, e quel metodo allegorico di cui per primo Filone d'Alessandria, *mémore* dell'allegoresi classica soprattutto stoica, si era avvalso nell'interpretazione della Sacra Scrittura e di cui poi avevano fatto tesoro i Padri cristiani, specialmente a partire dalla scuola alessandrina, il cui massimo rappresentante era stato Origene, uno dei più eminenti esegeti che la Chiesa universale abbia avuto.

### 3. CENNI BIBLIOGRAFICI

#### 3.1. EDIZIONI DELLE OPERE DI BARHADBESHABBA

- A.I. SCHER, *Cause de la fondation des écoles*, in *Patrologia Orientalis*, IV, Paris 1908, pp. 319-404. Ried. Turnhout, Brepols, 1971.
- Barhadbeshabba 'Arbaya, *Historia ecclesiastica*, texte syriaque éd. et traduit par F. Nau, I-II, Paris 1913-32. [Vol. I con: Teodoro di Mopsuestia, *Controversia cum Macedonibus*, Ms. British Library, Manuscript Oriental 06714. Documents pour servir à l'histoire de l'Église néstorienne. L'introduzione e la seconda parte della *Storia* si trovano in *Patrologia Orientalis* 9, 5 (1913), 488-631; la prima parte *ibid.* 23, 2 (1932), 179-340].

#### 3.2. ALTRI TESTI E STUDI

- AA.VV., *Le monachisme syriaque*, I. *Patrimoine Syriaque*, Actes du Colloque V, Antelias 1998.
- AA.VV., *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin 14-18 July 1997*, hrsg. v. R.E. Emmerich-W. Sundermann-P. Zieme, Berlin 2000.
- AA.VV., *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association on Manichaeic Studies (IAMS)*, edd. J. van Oort-O. Wermelinger-G. Wurst, Leiden 2001.
- AA.VV., "The Origins of Syriac Christianity": *First Symposium of the Canadian Society for Syriac Studies November 24, 2001*, in corso di pubblicazione.
- AA.VV., *Patrimoine Syriaque. Actes du colloque VII. Le visage de Dieu dans le patrimoine oriental*, Antelias 2001.
- AA. VV., *Pro Oriente. Syriac Dialogue 4. Fourth Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*, Wien 2001.
- AA.VV., *Proceedings of the Congress The Origins of Syriac Christianity, Toronto, November 24, 2001*, in corso di pubblicazione.
- AA.VV., *Proceedings of the Third Peshitta Symposium, The Peshitta: Its Use in Literature and Liturgy, Leiden, 12-15 August 2001*, in corso di pubblicazione.
- S. ABDAH, *The Syriac Christian Community: Historical and Contemporary Conditions*, Delmar, NY 1997.
- L. ABRAMOWSKI, «The History of Research into Nestorius», in *Pro Oriente. Syriac Dialogue: First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*, Wien 1994, pp. 54-69 = *La Tradition syriaque. Colloque Pro Oriente, Vienne 24-29 juin 1994* = *Istina* 40, 1 (1995), pp. 44-55.  
«Acta sancti Maris, Assyriae, Babyloniae ac Persidis saeculo I Apostoli», ed. J.B. Abbeloos, *Analecta Bollandiana* 4 (1885), pp. 43-138.

- B. ALAND, «Monophysitismus und Schriftauslegung. *Der Kommentar zum Matthäus- und Lukasevangelium* des Philoxenus von Mabbug», in *Unser ganzes Leben... Studien zur ostkirchlichen Spiritualität*, Göttingen 1982, pp. 142-146.
- M. ALBERT, “Langue et littérature syriaques”, in M. Albert *et al.*, edd., *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures*. Paris 1993.
- G. ANDERSON, «The Fall of Satan in the Thought of St. Ephrem and John Milton», *Hugoye* 3, 1 (2000).
- G. ANDERSON, «Sin, Death, Satan and Christ: the Drama of Salvation in Ephrem's *Carmina Nisibena*», in AA.VV., *Syriac Symposium III: The Aramaic Heritage of Syria. The Summer Syriac Institute, University of Notre Dame, Notre Dame, 17-20 June 1999*.
- G. APPASSERY, *Raza. Qurbana of Nazrani*, Delhi 2000.
- D.V. ARBEL, «Junction of Tradition in Edessa: Possible Interaction between Mesopotamian Mythological and Jewish Mystical Traditions in the First Centuries CE.», in *ARAM Fourteenth Conference: Antioch and Edessa, Rhodes House, University of Oxford, 12-14 July 1999*, ARAM 2000.
- I. ARIKAPPALLIL, *The Holy Spirit in Narsai of Nisibis. A Theological Synthesis*, Diss. Roma 1992, Pontificium Institutum Orientalis.
- I. ARIKAPPALLIL, «The Pneumatological Vision of Mar Narsai», *Harp* 8/9 (1995-96), pp. 195-208.
- Arrhetos theos: l'ineffabilità del primo principio nel Medioplatonismo*, a c. di F. Calabi, Pisa 2002 (Filosofia, n.s. 55).
- J. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. An Encyclopedia of Syriac Authors*, I-IV, Piscataway, NJ 2002 rist. (or. 1719-28).
- J. ASSEMANI, *De Catholicis seu Patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum Commentarius*, Piscataway, NJ. 2004 rist. (or. 1775).
- T. BAARDA, *Essays on the Diatessaron*, Kampen 1994.
- T. BAARDA, *The Syriac Versions of the New Testament*, in *The Text of the New Testament in Contemporary Research*, edd. B.D. Ehrman-M.W. Holmes, Grand Rapids 1995 (Studies and Documents 46), pp. 97-112.
- H.U. VON BALTHASAR, «Le sens spirituel de l'Écriture», in R. Guardini-H. de Lubac -Id.-J. Ratzinger-I. de la Potterie, *L'exégèse chrétienne aujourd'hui*, Paris 2000, pp. 175-86.
- BARDESANES, *Liber legum regionum*, ed. F. Nau, in *Patrologia Syriaca* 1 2, 1907, pp. 490-658.
- J. BARR, «Typology and Allegory», in *Old and New Interpretation: A Study of the Two Testaments*, New York 1966.
- A.I. BARSOUM, *History of Syriac Literature and Sciences*, tr. M. Moosa, Atlanta, Ga. 2003<sup>2</sup>.
- W. BAUM-D. WINKLER, *Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer*, Klagenfurt 2000 (Einführung in das orientalisches Christentum 1).

- A. BAUMSTARK, *Aristoteles bei den Syrern vom 5. bis 8. Jahrhundert*, Leipzig 1900, Aalen 1975<sup>2</sup>.
- A. BAUMSTARK, «Die Nestorianischen Schriften *De causis festorum*», *Oriens Christianus* 1 (1901), pp. 320-341.
- A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn 1922, part. § 22c.
- E. BECK, ed., *Des Heiligen Ephraem des Syrers Sermo de Domino Nostro*. Louvain 1966 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 270, 271).
- A.H. BECKER, *Devotional Study: The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Ph. D. Princeton 2004.
- A.H. BECKER, «Bringing the Heavenly Academy Down to Earth: Approaches to the Imagery of Divine Pedagogy in the East-Syrian Tradition», in *Imagining Heaven in the Religions of Late Antiquity*, edd. R. Abusch-A.Y. Reed, Cambridge, in pubblicazione.
- A. BECKER, «The School of Edessa: A Reassessment of the Evidence», in *Proceedings of the North American Patristics Society Annual Meeting at Loyola University (Chicago) May 23-25, 2002*, in corso di pubblicazione.
- S. BEGGIANI, *Introduction to Eastern Christian Spirituality. The Syriac Tradition*, London 1991.
- P. BETTILOLO, «VI. Letteratura Siriaca,» in A. di Berardino, *Patrologia V. Dal Concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno (†750): I Padri Orientali*, Genova 2000.
- K. DEN BIESEN, *Bibliography of St. Ephrem the Syrian*, Giove in Umbria 2002
- G. BLUM, *Rabbula von Edessa*, Louvain 1969 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Orientalium 300, Subsidia 34).
- G. BLUM, «*In der Wolke des Lichtes*». *Gesammelte Aufsätze zu Spiritualität und Mystik des Christlichen Ostens*, Erlangen 2001 (Oikonomia 40).
- A. BÖHLIG-C. MARKSCHIES, *Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinat Madi*, Berlin 1994.
- M.E. BOISMARD, *Le Diatessaron: de Tatien à Justin*, Études Bibliques, n.s. 15, 1995.
- P. BORBONE-J. COOK-K.D. JENNER-D.M. WALTER, *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version*, V, Concordance; 1, The Pentateuch, Leiden 1997.
- G. BOWERSOCK, «The Syriac Life of Rabbula and Syrian Hellenism», in Th. Hägg-Ph. Rousseau, edd., *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London 2000 (Transformation of the Classical Heritage Series), pp. 255-71.
- G.R. BOYS-STONES, *Post-Hellenistic Philosophy: A Study of Its Development from the Stoics to Origen*, Oxford 2001, part. pp. 176-202.
- J.N. BREMER, ed., *The Apocryphal Acts of Thomas*, Louvain 2001.
- S. BROCK, «Syriac Historical Writing: A Survey of the Main Sources», *Journal of the*

- Iraqi Academy Syriac Corporation* 5 (1979-80), pp. 296-326, repr. ID., *Studies*, qui *infra*, cap. I.
- S. BROCK, «From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning», in *East of Byzantium*, edd. N.G. Garsoian-T.F. Mathews-R.W. Thomson, Washington 1984, pp. 19-34,
- S. BROCK, *Syriac Perspectives in Late Antiquity*, London 1984.
- S. BROCK, *The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of St. Ephrem*, Romae 1985.
- S. BROCK, «The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials», in *Aksum-Thyateira: a Festschrift for Archbishop Methodios*, London 1985, pp. 125-42, rist. in *Studies in Syriac Christianity*, qui *infra*.
- S.P. BROCK, *The Bible in the Syriac Tradition*, Kottayam 1989.
- S.P. BROCK-M.A. MATHAI *et alii*, *Philoxenus of Mabbug*, Kottayam 1991 (S. Ephrem Ecumenical Research Institute Correspondence Course 9).
- S.P. BROCK, «Ancient Bible Versions (Syriac)», in *The Anchor Dictionary of the Bible*, VI, 1992, pp. 794-799.
- S.P. BROCK, *Studies in Syriac Christianity: History, Literature, and Theology*, Aldershot 1992.
- S.P. BROCK, «Greek and Syriac in Late Antique Syria», in *Literacy and Power in the Ancient World*, edd. A.K. Bowman-G. Woolf, Cambridge 1994, pp. 149-160.
- S.P. BROCK, «The Use of the Syriac Fathers for New Testament Textual Criticism», in *The Text of the New Testament in Contemporary Research*, edd. B.D. Ehrman . M.W. Holmes, Grand Rapids 1995 (Studies and Documents 46), pp. 224-236.
- S.P. BROCK, *Syriac Studies: a Classified Bibliography (1960-1990)*, Kaslik 1996.
- S.P. BROCK, *A Brief Outline of Syriac Literature* Kottayam 1997 (Moran 'Eth'o 9).
- S.P. BROCK, «The Peshitta Old Testament between Judaism and Christianity», *Cristianesimo nella Storia* 19, 3 (1998), pp. 483-502.
- S.P. BROCK, «Syriac Studies (1990-1995). A Classified Bibliography», *Melto d-Madnho. Parole de l'Orient* 23 (1998), pp. 241-350.
- S.P. BROCK, *From Ephrem to Romanos: Interactions Between Syriac and Greek in Late Antiquity*, Aldershot 1999, Variorum Collected Studies Series 664.
- S.P. BROCK, «St. Ephrem in the Eyes of Later Syriac Liturgical Tradition», *Hugoye: Journal Of Syriac Studies* [<http://syrc.com.cua.edu/syrc.com/Hugoye>] 2, 1 (1999).
- S.P. BROCK, *Efrem il Siro. L'arpa dello Spirito. 18 poemi di sant'Efrem*, tr. M. Campatelli-M. Nin, Roma 1999.
- S.P. BROCK, *Efrem il Siro. L'occhio luminoso. La visione spirituale di sant'Efrem*, tr. M. Campatelli-M. Nin, Rome 1999.
- S. BROCK *et. al.*, *The Hidden Pearl: The Aramaic Heritage*, I, Atlanta, Ga. 2001.
- S.P. BROCK, «The Prayer of the Heart in the Syriac Tradition» *Alliance for International Monasticism, Bulletin* 72 (2001), pp. 49-57

- S.P. BROCK, «Recent Books on Syriac Topics», *Hugoye: Journal Of Syriac Studies* [<http://syrcom.cua.edu/syrcom/Hugoye>] 1, 1 (1998), parr. 1-2; 2, 1 (1999), parr. 1-2; 3, 1 (2000), parr. 1-3; 4, 1 (2001), parr. 1-7; 5, 1 (2002), parr. 1-3; 6, 1 (2003), parr. 1-7.
- P. BRUNS, *Theodor von Mopsuestia. Kathechetische Homilien, I-II*, Freiburg 1995 (Fontes Christiani 17).
- P. BRUNS, *Den Menschen mit dem Himmel Verbinden. Eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia*, Louvain 1995 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 549, Subsidia 89).
- P. BRUNS, *Bischof Rabbula von Edessa. Dichter und Theologe*, in *Symposium Syriacum VII, Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11-14 august 1996*, ed. R. Lavenant, Pont. Ist. Orient. Roma 1998, *Orientalia Christiana Analecta* 256.
- E.A.W. BUDGE, *The Chronography of Bar Hebraeus*, I-II, Piscataway, NJ 2003 (Gorgias Historical Texts 6-7).
- D. BUNDY, «Christianity in Syria», in *The Anchor Dictionary of the Bible*, I, 1992, pp. 970-979.
- W. BURKERT, «L'avvento dei Magi», in *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, a c. di C. Antonetti, Venezia 1999, pp. 87-111.
- F.C. BURKITT, *Early Christianity Outside the Roman Empire*, Piscataway, NJ 2002 rist. [or. 1909] (Gorgias Reprints 24)
- A. CAMPLANI, «Note bardesanitiche», *Miscellanea Marciana* 13 (1997), pp. 11-43.
- A. CAMPLANI, «Rivisitando Bardesane. Note sulle fonti siriane del Bardesanesimo e sulla sua collocazione storico-religiosa», *Cristianesimo nella storia* 19 (1998), pp. 519-596.
- D. CANER, *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, Berkeley 2002.
- L. CANFORA, «Clemente di Alessandria e Diogene Laerzio», in *Storia poesia pensiero nel mondo antico*, Studi in onore di M. Gigante, Napoli 1992, pp. 79-81.
- F. CASSINGENA, *Ephrem le Syrien. Hymnes sur l'Épiphanie*, Abbaye de Bellefontaine 1997 (Spiritualité orientale 70).
- F. CASSINGENA - F. GRAFFIN, *Ephrem de Nisibe, Hymnes sur la Nativité*, Paris 2001 (Sources Chrétiennes 459).
- G.R. CASTELLINO, *Letteratura Siriaca, II, Secondo periodo*, in *Storia delle letterature d'Oriente*, dir. da O. Botto, I, pp. 389-397, part. p. 392.
- D. CERBELAUD, *Ephrem le Syrien. Hymnes sur le jeune*, Abbaye de Bellefontaine 1997 (Spiritualité orientale 69).
- J.-B. CHABOT, «L'École de Nisibe... ses Statuts», *Journal Asiatique* ser. IX, t. 8 (1896), pp. 43-93.
- J.-B. CHABOT, *Littérature syriaque*, Paris 1934.
- J.-B. CHABOT, s.v. *Syriac Language and Literature*, in *The Catholic Encyclopaedia*, XIV, (1912); nuova ed. online 2003.

- H. CHADWICK, *East and West: The Making of a Rift in the Church: From Apostolic Times Until the Council of Florence*, Oxford 2003.
- G. CHEDIATH, *Mar Babai the Great. Some Useful Counsels on the Ascetical Life*, Kottayam 2001 (Moran Etho 15).
- A. CHEHWAN-A KASSIS edd., *Études Bibliques et Proche-Orient ancien. Mélanges offerts au Père Paul Féghali*, Dekouaneh-Jounieh 2002 (Fédération Biblique, Subsidia 1).
- L. CIRILLO-A. VAN TONGERLOO (edd.), *Atti del III Congresso Internazionale di Studi "Manicheismo e Oriente cristiano antico"*, Lovanii-Neapoli 1997, part. pp. 313-342.
- S. CLACKSON-E. HUNTER-S.N.C. LIEU-M. VERMES, *Dictionary of Manichaean Texts*, I- Turnhout 1998- (Corpus Fontium Manichaeorum, Subsidia II-).
- J. COOK, «Interpreting the *Peshitta*: A Survey of Recent Publications», *Journal of North West Semitic Languages* 17 (1991), pp. 205-217.
- P. COWE, «Philoxenus of Mabbug and the Synod of Manazkert», *Aram* 5 (1993), pp. 115-129.
- P. COX MILLER, «Strategies of Representation in Collective Biography», in *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, edd. Th. Hägg-Ph. Rousseau, Berkeley 2000, pp. 209-54.
- H. CROUZEL, «La distinction de "typologie" et "allégorie"», *Bulletin de littérature ecclésiastique* 65 (1964), pp. 161-74.
- J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, in *Études de théologie historique*, Paris 1950.
- J. DANIÉLOU, *Origène comme exégète de la Bible*, Berlin 1957 (Studia Patristica 1, TU 63), pp. 280-290.
- J. DANIÉLOU, *From Shadows to Reality: Studies in the Biblical Typology of the Fathers*, tr. ingl. London 1960.
- J. DANIÉLOU, «La méthode exégétique d'Origène», in *Message évangélique et culture hellénistique aux IIème et IIIème siècles*, Tournai 1961, pp. 249-264.
- R.A. DARLING, «The 'Church from Nations' in the Exegesis of Ephrem», in *IV Symposium Syriacum 1984, Groningen-Oosterhess 10-12 September*, edd. H.J.W. Drijvers-R. Lavenant-G.J. Reinink, Roma 1987 (Orientalia Christiana Analecta 229), pp. 111-121.
- D. DAWSON, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1992.
- J.D. DAWSON, *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity*, Berkeley 2002.
- M. DEBIE-G COUTOURIER - T. MATURA, tr., *Theodore de Mopsueste. Homelies catéchétiques*, Paris 1996.
- I DE FRANCISCO, *Efrem il Siro. Inni Pasquali, sugli Azzimi, sulla Crocifissione, sulla Risurrezione*, intr., tr. nn., Milano 2001 (Lectures cristiane del primo millenio 31).

- A. DE HALLEUX, «Nestorius, Histoire et Doctrine», *Irenikon* 66 (1993), pp. 38-5; 163-177.
- H. DE LUBAC, «Typologie et allégorisme», *Recherches de Science Religieuse* 3 (1947), pp. 180-236.
- H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950, pp. 139-40.
- H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I-IV, Paris 1959-64.
- A. DESREUMAUX, «Ephrem in Christian Palestinian Aramaic», *Hugoye* 1, 2 (1998).
- R. DEVREESE, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Cité du Vatican 1948.
- A.F. DE JONG, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden 1997.
- A. DIHLE, «Philosophische Lehren von Schicksal und Freiheit», *Jahrbuch für Antike und Christentum* 30 (1987), pp. 14-28.
- J. DILLON, *The Middle Platonists, 80BC to AD 200*, Ithaca 1977.
- J. DILLON, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347-274 BC)*, Oxford 2003.
- P.B. DIRKSEN, «The Peshitta and Textual Criticism of the *Old Testament*», *Vetus Testamentum* 42 (1992), pp. 376-390.
- P.B. DIRKSEN, *La Peshitta dell'Antico Testamento*, tr. it. Brescia 1993 (Studi Biblici 103).
- P.B. DIRKSEN-A. VAN DER KOOIJ, edd., *The Peshitta as a Translation*, Monographs of the Peshitta Institute, 8, 1995.
- C. DOGNINI-I. RAMELLI, *Gli Apostoli in India nella Patristica e nella letteratura sanscrita*, Milano 2001.
- H.J.W. DRIJVERS, *Bardaisan of Edessa*, Assen 1966.
- H.J.W. DRIJVERS, «Bardaisan of Edessa and the *Hermetica*. The Aramaic Philosopher and the Philosophy of His Time», in ID., *East of Antioch*, London 1984, nr. XI.
- H.J.W. DRIJVERS, «East of Antioch: Forces and Structures in the Development of Early Syriac Theology», *ibid.* cap. I.
- H.J.W. DRIJVERS, «Syrian Christianity and Judaism», in *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, edd. J. Lieu-J. North-T. Rajak, London-New York 1992, pp. 124-146.
- H.J.W. DRIJVERS, «Nisibis», in *Theologische Realenzyklopädie*, XXIV, Berlin 1994, pp. 573-576.
- H.J.W. DRIJVERS, «The School of Edessa: Greek Learning and Local Culture», in *Centres of Learning. Learning and Location... in the Near East*, edd. Id. - A.A. MacDonald, Leiden 1995, pp. 49-59.
- H.J.W. DRIJVERS, «The Man of God of Edessa, Bishop Rabbula and the Urban Poor», *Journal of Early Christian Studies* 4 (1996), pp. 235-248.
- H.J.W. DRIJVERS, «Rabbula, Bishop of Edessa: Spiritual Authority and Secular Power», in *Portraits of Spiritual Power. Religious Power in Early Christianity*,

- Byzantium and the Christian Orient*, edd. Id. - J.W. Watt, Leiden 1999, pp. 139-154.
- H.J.W. DRIJVERS-J.F. HEALEY, *The Old Syriac Inscriptions of Edessa and Osroene*, texts, transl., and commentary, Leiden-Boston 1999 (Handbuch der Orientalistik I 42).
- B. DUPUY, «The Christology of Nestorius», in *Pro Oriente. Syriac Dialogue: First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*, Wien 1994, pp. 107-115 = *La Tradition syriaque. Colloque Pro Oriente, Vienne 24-29 juin 1994* = *Istina* 40, 1 (1995), pp. 56-64.
- B. DUPUY, «The Christology of Nestorius», in *La tradition syriaque. Colloque Vienne 24-29 juin 1994* = *Istina* 40, 1 (1995), pp. 56-64.
- M. EDWARDS, *Origen against Plato*, Aldershot 2002.
- S. ELM, *Virgins of God, The Making of Asceticism in Late Antiquity*, New York 1994.
- J.C. ENGLAND, *The Hidden History of Christianity in Asia: the Churches of the East before 1500*, Delhi-Hong Kong 1996.
- J.E. ERBES, *The Peshitta and the Versions*, Uppsala 1999 (Acta Universitatis Upsaliensis: Studia Semitica Upsaliensia 16).
- B. EHLERS ALAND, «Bardesanes von Edessa. Ein syrische Gnostiker», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 83 (1970), pp. 334-351.
- M. VAN ESBROECK, «Actes syriaques d'André attribués à Éphrem», in *Symposium Syriacum VII, Uppsala University, 11-14 august 1996*, ed. R. Lavenant, Pont. Ist. Orient. Roma 1998 (Orientalia Christiana Analecta 256), pp. 85-106.
- P. FEGHALI, «Influence des Targums sur la pensée exégétique d'Éphrem?», in *IV Symposium Syriacum 1984, Groningen-Oosterhess 10-12 September*, edd. H.J.W. Drijvers - R. Lavenant - G.J. Reinink, Roma 1987 (Orientalia Christiana Analecta 229), pp. 71-82.
- P. FEGHALI, *Les origines du monde et de l'homme dans l'oeuvre de saint Ephrem*, Paris 1996.
- FILONE DI ALESSANDRIA, *La filosofia mosaica. La creazione del mondo secondo Mosè*, tr. di C. Kraus Reggiani, e *Le Allegorie delle Leggi*, tr. di R. Radice, Milano 1987.
- P.V.M. FLESHER (ed.), *Targum and Peshitta*, Atlanta GA 1998 (South Florida Studies in the History of Judaism, 165, Targum Studies, 2).
- J. FRISHMAN, *The Ways and Means of the Divine Economy. An Edition, Translation and Study of Six Biblical Homilies on Christian Initiation*, Leiden 1992.
- J.M. FIEY, *Jalons pour une histoire de l'église en Iraq*, Louvain 1970 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 310, Subsidia 36).
- J.M. FIEY, *Nisibe: métropole syriaque orientale et ses suffragants des origines à nos jours*, Louvain 1977 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 388).
- J.M. FIEY, *Pour un Oriens Christianus Novus: Répertoires des diocèses syriaques orientaux et occidentaux*, Beirut 1993.
- A. FORTESCUE, *The Eastern Churches Trilogy: The Lesser Eastern Churches*, Pisca-

- taway, NJ 2001 rist. [or. 1913] (Gorgias Reprints 12).
- K.G. FRANTZOLAS, *Hosiou Ephraim tou Syrou Erga*, VII, Thessaloniki 1998.
- W.C.H. FRIEND, *Orthodoxy, Paganism and Dissent in the Early Christian Centuries*, Aldershot 2002.
- J. FRISHMAN, «Narsai's Christology according to His Homily on *The Word Became Flesh*», *Harp* 8/9 (1995/96), pp. 289-303.
- G. FURLANI, «Sur le Stoïcisme de Bardesane d'Édesse», *A. Orient.* 9 (1937), pp. 347-352.
- J.G. GAMMIE-L.G. PERDUE, *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake 1990.
- A. GELSTON, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Oxford 1991.
- A. GELSTON, «The Relationship of the Anaphoras of Theodore and Nestorius to That of Addai and Mari», in *Tuvaik. Studies in Honour of the Rev. Jacob Vellian*, ed. G. Karukaparampil, Kottayam 1995 (Syriac Churches Series 16), pp. 20-26.
- S: GERBER, *Theodor von Mopsuestia und das Nicänum. Studien zu den katechetischen Homilien*, Leiden 2000 (Supplements to Vigiliae Christianae, 51).
- S. GERO, *Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century*, Louvain 191 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 426).
- I. GERSHEVITCH, *Old Iranian Literature*, in *Handbuch der Orientalistik*, I, 4, *Iranistik*, II, *Literatur*, Leiden-Köln 1968, pp. 1-31.
- G. GIRGENTI, *Giustino martire: il primo cristiano platonico*, Milano 1995.
- GIUSTINO, *Apologie*, a c. di G. Girgenti, Milano 1995.
- S. GIVERSEN-A. VAN TONGERLOO (edd.), *Manichaica selecta. Studies presented to Professor Julien Ries*, Lovanii 1991.
- T. GNOLI, *Roma, Edessa e Palmira nel III sec. d.C.*, Roma 2000.
- A. GONZÁLEZ BLANCO-G. MATILLA SÉIQUER, *Romanización y Cristianismo en la Siria-Mesopotámia*, Murcia 1998.
- L. GOPPELT, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Gütersloh 1939; Darmstadt 1969<sup>2</sup>.
- R.P. GORDON - P.B. DIRKSEN, *Chronicles*, Vol. IV, 2 of *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version*, Leiden-New York-Köln 1998.
- R.M. GRANT, *The Letter and the Spirit*, London 1959.
- F. GRAFFIN, *Quelques aspects de la doctrine monastique de Philoxène de Mabboug*, in *Monachisme d'Orien et d'Occident*, Gordes 1986, pp. 1-18.
- F. GRAFFIN (intr.)-F. CASSINGENA-TRÉVEDY, (tr., nn.): *Éphrem de Nisibe. Hymnes sur la Nativité*, Paris 2001 (Sources Chrétiennes 459).
- G. GREENBERG, *Translation Technique in the Peshitta to Jeremia*, Leiden 2002 (Monographs of the Peshitta Institute 13).
- S.H. GRIFFITH, «A Spiritual Father for the Whole Church: the Universal Appeal of St. Ephraem the Syrian», *Hugoye* 1, 2 (1998).
- S.H. GRIFFITH, «Christianity in Edessa and the Syriac-Speaking World: A Review of Past Scholarship and a Proposal for the Future», in *"The Origins of Syriac*

- Christianity*”: *First Symposium of the Canadian Society for Syriac Studies November 24, 2001*, in corso di pubblicazione.
- S.H. GRIFFITH, «The *Doctrina Addai* as a Paradigm of Christian Thought in Edessa in the Fifth Century», *Hugoye. Journal of Syriac Studies*, 6, 2 (July 2003).
- S.H. GRIFFITH, «*Faith Adoring the Mystery*”: *Reading the Bible with St. Ephraem the Syrian*, Milwaukee 1997.
- S. GRIFFITH, «Setting Right the Church of Syria: Saint Ephraem’s Hymns against Heresies», in *The Limits of Ancient Christianity: Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R.A. Markus*, edd. W.E. Klingshim-M. Vessey, Anna Arbor 1999, pp. 97-114.
- I. GUIDI, «Gli statuti della scuola di Nisibi», *Giornale della Società Asiatica Italiana* 4 (1890), pp. 169-95.
- R. GUENTHER, «Bardesanes und die griechische Philosophie», *Acta Acad. Hung.* 25 (1978), pp. 15-20.
- D. GUTAS, «Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle’s Philosophy: A Milestone between Alexandria and Baghdad», *Der Islam* 60 (1983), pp. 231-267.
- J. GWYNN, *Remnants of the Later Syriac Gospels I-II*, Piscataway, NJ 2004 rist. [or. 1909].
- W. HAGE, «Synodicon Orientale und Chronik von Arbela», in *Second Symposium on the History, Theology, and Liturgy of the Syriac Churches Wittenberg, July 14-16, 2000*, in pubblicazione.
- A. DE HALLEUX, «Die Genealogie des Nestorianismus nach der früh monophysitischen Theologie», *Oriens Christianus* 66 (1982), pp. 1-14.
- A. DE HALLEUX, «La dixième lettre de Philoxène aux monastères du Beit Gaugal», *Le Muséon* 96 (1983), pp. 5-79.
- A. DE HALLEUX, «Nestorius. Histoire et doctrine», *Irenikon* 66 (1993), pp. 38-51, 163-177; in *Pro Oriente. Syriac Dialogue: First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*, Wien 1994, pp. 20-215.
- Hulwan, in *Dictionnaire d’histoire et géographie ecclésiastique*, XXV, Paris 1994, pp. 326-327.
- R.P.C. HANSON, «Biblical Exegesis in the Early Church», in *The Cambridge History of the Bible*, I, edd. P.R. Ackroyd - C.F. Evans, Cambridge 1970, pp. 412-53.
- W. HATCH, *An Album of Dated Syriac Manuscripts*, Intr. L. Van Rompay, Piscataway, NJ 2002 rist. [or. 1946].
- G.F. HAWTHORN, «Tatian and His *Discourse to the Greeks*», *Harvard Theological Review* 57 (1964), pp. 161-188.
- K.S. HEAL, «The Problem of Favoritism: Genesis 37.3-4 in the early Syriac exegetical tradition», in *Proceedings of the North American Patristic Society Annual Meeting, Loyola University (Chicago) May 24-26, 2001*, in corso di pubblicazione.
- W. HENSS, *Das Verhältnis zwischen Diatessaron, christliche Gnosis und ‘western*

- W. HENSS, *Das Verhältnis zwischen Diatessaron, christliche Gnosis und 'western Text'*, Berlin 1967 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 33).
- V. HEYLEN, «Les métaphores et les métonymies dans les Épîtres pauliniennes», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 12 (1935), pp. 253-290.
- B. HINDO - C. SALEH, *Chants pour la Nativité, de saint Ephrem le Syrien*, Paris 1996.
- P. HOFRICHTER, «The Anaphora of Addai and Mari in the Church of the East», in *Pro Oriente. Syriac Dialogue*, Wien 1994, pp. 182-193 = *La Tradition Syriacque. Colloque Pro Oriente = Istina* 40 (1995), pp. 95-105.
- H. HUNT, «The Tears of the Sinful Woman: a Theology of Redemption in the Homilies of St. Ephraim and his Followers», *Hugoye* 1, 2 (1998).
- R.B. TER HAAR ROMENY, «Eusebius of Emesa's Commentary on *Genesis* and the Origins of the Antiochene School», in *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation. A Collection of Essays*, edd. J. Frishman-L. Van Rompay, Louvain 1997, pp. 125-142.
- R.P.C. HANSON, *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, London 1959.
- T. HERMANN, «Die Schule von Nisibis vom 5. bis 7. Jahrhundert», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 25 (1926), pp. 89-122.
- R. HILL, «His Master's Voice: Theodore of Mopsuestia on the Psalms», in *Proceedings of the North American Patristics Society Annual Meeting at Loyola University (Chicago) May 23-25, 2002*, in corso di pubblicazione.
- J.M. HORNUS, «Le corpus dionysien en syriaque», *Parole de l'Orient* 1 (1970), pp. 69-93.
- H. HUGONNARD-ROCHE, «Sur les versions des *Catégories* d'Aristote», *Journal Asiatique* 275 (1987), pp. 205-222.
- H. HUGONNARD-ROCHE, «L'*Organon*, Tradirion syriaque et arabe», in *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, ed. R. Goulet, Paris 1989, pp. 502-528.
- E. HUNTER, «The Transmission of Greek Philosophy via the "School of Edessa"», in *Literacy, Education and Manuscript Transmission in Byzantium and Beyond*, edd. C. Holmes – J. Waring, Boston 2002, pp. 225-239.
- M. ILLERT, *Johannes Chrysostomos und das antiochenisch-syrische Mönchtum*, Zürich - Freiburg i.B. 2000.
- S. JAMMO, «The *Quddasia* of the Apostles Addai and Mari», in *Pro Oriente. Syriac Dialogue*, Wien 1994, pp. 167-182 = *La Tradition Syriacque. Colloque Pro Oriente = Istina* 40 (1995), pp. 106-120.
- F.S. JONES, «Some Things Mani Learned from Jains»; in *Proceedings of the Annual Meetings of the American Academy of Religion and the Society of Biblical Literature*, Atlanta, Georgia, November 22-25 2003, in corso di pubblicazione.
- J. JOOSTEN, *The Syriac Language of the Peshitta and Old Syriac Versions of Matthew*, Leiden 1996 (Studies in Semitic Languages and Linguistics, 22).
- R. KASTER, «Notes on "Primary" and "Secondary" Schools in Late Antiquity»,

- Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 113 (1983) pp. 323-346.
- P. KAWERAU, *Il Cristianesimo d'Oriente*, tr. it. Milano 1981.
- P. KAWERAU, *Ostkirchengeschichte*, I, Lovanii 1983 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 451).
- J.A. KELHOFFER, «The 'Vegetarian' Diet of John the Baptist according to the Gospel of the Ebionites and Tatian's *Diatessaron*», in *Proceedings of the Annual Meetings of the American Academy of Religion and the Society of Biblical Literature*, Atlanta, Georgia, November 22-25 2003, in corso di pubblicazione.
- N. EL-KHOURI, «Auswirkungen der Schule von Nisibis», *Oriens Christianus* 59 (1975), pp. 121-129.
- N. EL - KHOURI, «Hermeneutics in the Works of Ephraim the Syrian», in *IV Symposium Syriacum 1984, Groningen-Oosterhess 10-12 September*, edd. H.J.W. Drijvers-R. Lavenant-G.J. Reinink, Roma 1987 (Orientalia Christiana Analecta 229), pp. 93-100.
- A.Y. KIM, «Signs of Ephrem's Exegetical Techniques in his Homily on Our Lord», *Hugoye* 3, 1 (2000),
- J. KIM, «Body and Soul in Ephrem the Syrian (306–373)», in *Proceedings of the North American Patristics Society Annual Meeting at Loyola University (Chicago) May 23-25, 2002*, in corso di pubblicazione.
- P. KINGSLEY, «Meetings with Magi. Iranian Themes Among the Greeks from Xanthos of Lydia to Plato's Academy», *Journal of Asiatic Studies* 3, 5 (1995), pp. 173-209.
- G. KIRAZ, *A Computer-Generated Concordance to the Syriac New Testament [Peshitta]*, I-VI, Leiden 1993: di qui è tratta la *New Concise Concordance*, Atlanta 2004.
- G. KIRAZ, *Lexical Tools to the Syriac New Testament*, Sheffield 1994, 2002<sup>2</sup> (JSOT Manuals 7).
- G. KIRAZ, *Comparative Edition of the Syriac Gospels, Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshitta and Harklean Texts*, I-IV, Leiden 2002<sup>2</sup> (New Testament Tools and Studies 21).
- G.A. KIRAZ, ed., *The Aramaic Peshitta New Testament in Hebrew Transliteration*, Atlanta 2004.
- M. KIZHAKKEARANJANIYIL, *East Syrian Baptismal Theology. A Judeo-Christian Synthesis*, Kottayam 2001.
- P.P. KOCHAPPILLY, *The Folly of the Cross. Festschrift in honour of Prof. Dr. Varghese Pathikulangara*, Bangalore 2000.
- A.G. KOLLAMPARAMBIL, *The Life-Giving Paschal Lamb (Great Week Celebrations in the East Syrian Liturgy)*, Changanassery 1997.
- X. KOODAPUZZHA, *Christianity in India*, Kottayam 1998.
- Th. KOONAMMAKKAI, «St. Ephrem and Greek Wisdom», in *VI Symposium Syriacum 1992, University of Cambridge, Faculty of Divinity, 30th August-2nd September*

- 1992, ed. R. Lavenant, Roma 1994 (Orientalia Christiana Analecta 247), pp. 169-176.
- Th. KOONAMMAKKAI, «Ephrem's Imagery of Chasm», in *Symposium Syriacum VII, Uppsala University, 11-14 august 1996*, ed. R. Lavenant, Pont. Ist. Orient. Roma 1998 (Orientalia Christiana Analecta 256), pp. 175-184.
- T. KOONAMMAKKAI, «Ephrem's Ideas on Singleness», *Hugoye* 2, 1 (1999).
- M.D. KOSTER, «The *Peshitta* Revisited. A Reassessment of Its Value as a Version», *Journal of Semitic Studies* 38 (1993), pp. 235-268.
- J.L. KOVACS, «Divine Pedagogy and the Gnostic Teacher according to Clement of Alexandria», *Journal of Early Christian Studies* 9, 1 (2001), pp. 3-25.
- T. JANSMA, *Natuur, lot en vrijheid. Bardesanes, de filosof der Arameer en zijn images*, Wageningen 1969.
- D.J. LANE, «Text, Scholar and Church: The Place of the Leiden *Peshitta*», *Journal of Semitic Studies* 38 (1993), pp. 33-47.
- R. LAVENNANT, ed., *Symposium Syriacum VII*, Rome 1998 (Orientalia Christiana Analecta 256).
- G. LENZI, «I Vaangeli siriaci», in Biblioteca Apostolica Vaticana, *I Vangeli dei Popoli: la Parola e l'immagine di Cristo nelle culture e nella storia*, Città del Vaticano 2000, pp. 37-45.
- A. LEWIS, *The Old Syriac Gospels of Evangelion Da-Mepharreshe*, Piscataway, NJ 2004 rist. [or. 1910].
- S. LILLA, «Middle Platonism, Neoplatonism and Jewish-Alexandrian Philosophy», *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* 3 (1962), pp. 3-36.
- S. LILLA, *Introduzione al Medio platonismo*, Roma 1992 (Ist. Patristico Augustinianum: Sussidi patristici 6).
- S. LLOYD-MOFFETT, «The "Heresy" of Encratism and the History of Christianity in Syria», in *Proceedings of the Annual Meetings of the American Academy of Religion and the Society of Biblical Literature*, Atlanta, Georgia, November 22-25 2003, in corso di pubblicazione.
- A. LOUTH, *Denys the Areopagite*, Wilon, CT 1989.
- J.P. LYON, *Syriac Gospel Translations: A Comparison of the Language and Translation Method Used in the Old Syriac, the Diatessaron and the Peshitto*, Leiden 1994 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Orientalium 548, Subsidia 88).
- K. LUKE, «Tatian's *Diatessaron*», *Indian Journal of Theology* 27 (1990), pp. 175-91.
- J. LUND, *The Old Syriac Gospel of the Distinct Evangelists, A Key-Word-In-Context Concordance*, Atlanta 2004.
- R. MACINA, «Cassiodore et l'école de Nisibe. Contribution à l'étude de la culture chrétienne orientale à l'aube du Moyen Âge», *Le Muséon* 95 (1982), pp. 131-166.
- R. MACINA, «L'homme à l'école de Dieu: d'Antioche à Nisibe. Profil herméneutique, théologique et kérygmétique du mouvement scolastique nestorien», *Proche Orient Chétien* 32 (1982), pp. 87-124; 263-301; 33 (1983), pp. 39-103.

- W.F. MACOMBER, «The Theological Synthesis of Cyrus of Edessa, an East Syrian Theologian of the Mid Sixth Century», *Orientalia Christiana Periodica* 30 (1964), pp. 5-28, 363-84.
- W.F. MACOMBER (ed. tr.), *Cyrus of Edessa. Six Explanations of the Liturgical Feasts*, Louvain 1974 (CSCO 355).
- J. MADEY, *The Hierarchy of the Churches of East and West Syriac Traditions*, Kottayam 2002 (Moran Etho Series 17).
- B. MANIYATTU, «The Fesat of the Pure Gold. A Study on the Theological Significance of the feast of the “Friday of God” Based on Hnana of Adiabene’s Commentary», *Christian Orient* 16 (1995), pp. 64-73.
- MAR APREM G. MOOKEN, «Was Nestorius a Nestorian?», in *Pro Oriente. Syriac Dialogue: First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*, Wien 1994, pp. 216-223 = *La Tradition syriacque. Colloque Pro Oriente, Vienne 24-29 juin 1994*, = *Istina* 40, 1 (1995), pp. 73-82.
- B. DE MARGERIE, «La poésie biblique de Saint Ephrem exégète Syrien», in *Introduction à l’histoire de l’exégèse: I. Les pères grecs et orientaux*, Paris 1980, pp. 165-87.
- J. MARTIKAINEN, *Gerechtigkeit und Güte Gottes bei Ephraem dem Syrer*, in *III Symposium Syriacum 1980: les contacts du monde syriacque avec les autres cultures, Goslar 7-11 Septembre 1980*, ed. R. Lavenant, Roma 1983 (*Orientalia Christiana Analecta* 221), pp. 281-286.
- S. MASON, «*Philosophiai*. Graeco-Roman, Judaeon, and Christian», in *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, edd. J.S. Kloppenborg - S.O. Wilson, New York 1996, pp. 31-58.
- M.A. MATHAI, «The Suffering, Death and Resurrection of Christ-A Philoxenian View», *Harp* 4 (1991), pp. 59-65.
- E.G. MATHEWS JR. - J.P. AMAR, *St. Ephrem the Syrian, Selected Prose Works*, ed. K. McVey, Washington 1994 (*The Fathers of the Church* 91).
- E.G. MATHEWS, *The Armenian Commentary on Exodus-Deuteronomy Attributed to Ephrem the Syrian*, Louvain 2001 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 587-8, *Scr. Armeni* 25-6).
- C. MCCARTHY, «Allusions and Illusions: St. Ephrem’s Verbal Magic in the *Diatessaron* Commentary», in *Targumic and Cognate Studies: Essays in Honour of Martin McNamara*, ed. by K.J. Cathcart - M. Maher. Sheffield 1996, pp. 187-207.
- W.S. MC CULLOUGH, *A Short History of Syriac Christianity to the Rise of Islam*, Chico 1982.
- F.G. MCLEOD, *The Image of God in the Antiochene Tradition*, Washington: 1999.
- G. MENACHERY, *The Nazranies*, Trissur 1998.
- F. MILLAR, *The Roman Near East 31 BC – AD 337*, Cambridge 1993.
- S.C. MIMOUNI, «Le judéo-christianisme syriacque: mythe littéraire ou réalité historique»

- que?», in *VI Symposium Syriacum 1992*, ed. R. Lavenant, Roma 1994 (Orientalia Christiana Analecta 247), pp. 269-279.
- A. MINGANA, *Réponse à M. l'abbé J.-B. Chabot, à propos de la chronique de Barhadbeshabba*, Mosul 1905.
- A. MIRKOVIC, «Political Rhetoric of Labubna», in *Proceedings of the Annual Meetings of the American Academy of Religion and the Society of Biblical Literature*, Atlanta, Georgia, November 22-25 2003, in corso di pubblicazione.
- Ph. MITSIS, «The Institutions of Hellenistic Philosophy», in A. Erskine (ed.), *A Companion to the Hellenistic World*, Oxford 2003, VII. 1.
- M. MOBERG, «The Patriarchal See of Antiochia and Seleucia/Ktesiphon: Pattern of a Development That Frightens and Inspires Today», *Harp* 5 (1992), pp. 99-109.
- C. MORESCHINI, intr. a *Calcidio, Commentario al «Timeo» di Platone*, Milano 2003.
- C.E MORRISON, *The Character of the Syriac Version of the First Book of Samuel*, Leiden 2001 (Monographs of the Peshitta Institute 11).
- R. MURRAY, «The Theory of Symbolism in St. Ephrem's Theology», *Parole de L'Orient* 6/7 (1975/76), pp. 1-20.
- R. MURRAY, «The Ephremic Tradition and the Theology of the Environment», *Hugoye* 2, 1 (1999)
- J. NADUVILEZHAM, *The Theology of the Paschal Lamb in Ephrem of Nisibis*, Kottayam 2000.
- J.M. NEALE, *A History of the Holy Eastern Church, The Patriarchate of Antioch*, Piscataway, NJ 2003.
- E. NESTLE, «Die Statuten der Schule von Nisibis aus den Jahren 496-590», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 18 (1898), pp. 221-229.
- S. NOEGEL - J. WALKER - B. WHEELER, edd., *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, University Park 2003.
- I. ONATIBIA (intr.) - S. JANERAS (tr.), *Teodor de Mopsuèstia. Homilies Catequètiques*, Barcelona 2000 (Clàssics del Cristianisme 79).
- J. OPSOMER, *In Search of the Truth: Academic Tendencies in Middle Platonism*, Bruxelles 1998.
- ORIGENE, *I Principi*, a c. di M. Simonetti, Torino 1968.
- ORIGÈNE, *Philocalie, 1-20, sur les Écritures*, c. M. Harl, *La Lettre à Africanus sur l'Histoire de Suzanne*, c. N. de Lange, Paris 1983 (Sources Chrétiennes 302), p. 103sgg.
- I. ORTIZ DE URBINA, *Patrologia Syriaca*, Roma 1965.
- J.J. OVERBECK, *Sancti Ephraemi Syri, Rabulae episcopi Edesseni... opera selecta*, Oxonii 1865, part. pp. 159-209: *Vita di Rabbula*.
- M. PAIKATT, *Life, Glory and Salvation in the Writings of Mar Aprem of Nisibis*, Kottayam 2001.
- P. PALLATH, *La Liturgia eucaristica della Chiesa siro-malabarese*, Padova 2000 (Quaderni di Rivista Liturgica 1).

- A. PALMER, «A Single Human Being Divided in Himself: Ephraim the Syrian, the Man in the Middle», *Hugoye* 1, 2 (1998)
- M. PARMENTIER, «Ps. Gregory of Nissa's Homily on Poverty», *Aram* 5 (1993), pp. 401-426.
- K. PARRY - D.J. MELLING - D. BRADY - S.H. GRIFFITH - J.F. HEALEY, edd, *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*, Oxford 1999.
- N. PERRIN, *Thomas and Tatian. The Relationship between the «Gospel of Thomas» and the «Diatessaron»*, Society of Biblical Literature, Williston 2002, Academia Biblica.
- W. PETERSEN, «Diatessaron», in *Anchor Dictionary of the Bible*, 2 (1992), pp. 189-190.
- W. PETERSEN, *Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance and History in Scholarship*, Vigiliae Christianae Suppl. 1994.
- W. PETERSEN, «The Diatessaron of Tatian», in *The Text of the New Testament in Contemporary Research*, edd. B.D. Ehrman – M.W. Holmes, Grand Rapids 1995 (Studies and Documents 46), pp. 77-96.
- I. PHILLIPS, «The Importance of the Peshitta in Syriac Tradition», *Harp* 5 (1992), pp. 67-91.
- I. DE LA POTTERIE, «Henri de Lubac et le sens spirituel de l'Écriture», in R. Guardini-H. de Lubac-H.U. von Balthasar-J. Ratzinger-Id., *L'exégèse chrétienne aujourd'hui*, Paris 2000, pp. 187-217.
- P.H. POIRIER, «Faith and Persuasion: On Bardaisan of Edessa's Epistemology», in *“The Origins of Syriac Christianity”: First Symposium of the Canadian Society for Syriac Studies November 24, 2001*, in corso di pubblicazione.
- U. POSSEKEL, *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian*, Louvain 1999 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 580).
- U. POSSEKEL, «Formative Christianity in Edessa: The Communal Structure of the Early Bardaisanites», in *Proceedings of the Annual Meetings of the American Academy of Religion and the Society of Biblical Literature*, Atlanta, Georgia, November 22-25 2003, in corso di pubblicazione.
- S. PRICOCO, cur., *L'eros difficile. Amore e sessualità nell'antico cristianesimo*, Soveris Mannelli 1998.
- S. PRICOCO, *Il monachesimo*, Roma-Bari 2002.
- PUSEY-GWILLIAM, *Tetraeuangelium Sanctum. Syriac Gospels, A Critical Edition*, Piscataway 2003.
- PUTHUR, B. (ed.), *The Life and Nature of the St Thomas Christian Church in the Pre-Diamper Period*, Cochi, Kerala 2002.
- R. RADICE, *Allegorie e paradigmi etici in Filone di Alessandria*, Milano 2001.
- G. VON RADT, «Typologische Auslegung des Alten Testaments», *Evangelische Theologie* 12 (1952), pp. 17-33.
- I. RAMELLI, «Alcune osservazioni sulle origini del Cristianesimo nelle regioni ad est dell'Eufrate», in *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardo-antica e me-*

- dievale. Il romanzo di Alessandro e altri scritti*, Atti del Seminario Internazionale di Studi, Roma-Napoli 25-27 settembre 1997, a c. di R.B. Finazzi-A. Valvo, Alessandria 1998, pp. 209-225.
- I. RAMELLI, «Linee generali per una presentazione e per un commento del *Liber Legum Regionum*, con traduzione italiana del testo siriano e dei frammenti greci», *Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere*, 133 (1999), pp. 311-355.
- I. RAMELLI, «Stoicismo e Cristianesimo in area siriana durante la seconda metà del I secolo d.C.», *Sileno* 25 (1999), pp. 197-212.
- I. RAMELLI, «Edessa e i Romani tra Augusto e i Severi: aspetti del regno di Abgar V e di Abgar IX», *Aevum* 73 (1999), pp. 107-143.
- I. RAMELLI, «Dal *mandilion* di Edessa alla Sindone: alcune note sulle testimonianze antiche», *Ilu* 4 (1999), pp. 173-193.
- I. RAMELLI, «Stoicismo e Cristianesimo in area siriana nella seconda metà del I secolo d.C.», *Sileno* 25 (1999) [2001], pp. 197-212.
- I. RAMELLI, *L'Europa e i Cristiani*, in *Studi sull'Europa antica*, II, Alessandria 2001, pp. 263-283 [comprensivo di una cospicua parte su Bardesane].
- I. RAMELLI, «Bardesane e la sua scuola tra la cultura occidentale e quella orientale: il lessico della libertà nel *Liber Legum Regionum* (testo siriano e versione greca)», in *Pensiero e istituzioni del mondo classico nelle culture del Vicino Oriente*, Atti del seminario nazionale di studio, Brescia 14-16 ottobre 1999, a c. di R.B. Finazzi – A. Valvo, Alessandria 2001, pp. 237-255.
- I. RAMELLI, *Il Chronicon di Arbela. Presentazione, traduzione, note essenziali*, Madrid 2002, *Ilu*, Anejos, VIII [con recensioni di E.G. Mathews, *Bryn Mawr Classical Review* 01.XI.2003; R. Contini, *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 2002 (2004); G. Firpo, *Aevum* 2004; S. Perea, *Myrtia* 2004].
- I. RAMELLI, *L. Anneo Cornuto. Compendio di teologia greca*, Milano 2003 [recensioni: *Kataweb libri* 2003; S. Perea, *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* 2004; R. Radice, *Aevum* 2004].
- I. RAMELLI, «Anneo Cornuto e gli Stoici romani», *Gerión* 21 (2003), pp. 227-247.
- I. RAMELLI-G. LUCCHETTA, *Allegoresi antica*, intr. R. Radice, Milano 2004.
- I. RAMELLI, «Diogene Laerzio e i Cristiani: conoscenza e polemica con Taziano e con Clemente Alessandrino?», *Espacio, Tiempo y Forma*, ser. II, 15 (2003), in corso di pubblicazione.
- I. RAMELLI, «Diogene Laerzio e Clemente Alessandrino nel contesto di un dibattito culturale comune», *Espacio, Tiempo y Forma*, ser. II, 15 (2003), in corso di pubblicazione.
- I. RAMELLI, «Un'iscrizione cristiana edessena del III sec. d.C.: contestualizzazione storica e tematiche», *Ilu* 8 (2003), in pubblicazione.
- I. RAMELLI, voci *Acacio di Seleucia*, *Aithallaha di Edessa*, *Giacomo di Edessa*, *Giacomo di Nisibi*, *Malabar*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, dir. A. Di Berardino, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 2004.
- I. RAMELLI, «Giovanni Crisostomo e l'esegesi scritturale: le scuole di Alessandria e

- di Antiochia e le polemiche con gli allegoristi pagani», in *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo. Atti del XXIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Istituto Patristico Augustinianum, Pontificia Università Lateranense, 6-7-8 maggio 2004*, a c. di A. Di Berardino, in corso di pubblicazione.
- A. RAPOPORT-ALBERT - G. GREENBERG, *From Judaism to Christianity: Studies in the Hebrew and Syriac Bibles*, ed. M.P. Weitzman, Oxford 1999 (Journal of Semitic Studies Supplement 8).
- A. RAPOPORT-ALBERT - G. GREENBERG, edd., *Biblical Hebrew, Biblical Texts. Essays in Memory of Michael P. Weitzman*, Sheffield 2001 (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 333).
- G. REALE, *Storia della filosofia antica*, IV, Milano 1993<sup>9</sup>.
- G. REALE, *Plotino come «erma bifronte»*, introduzione a *Plotino. Enneadi*, a c. di G. Reale - R. Radice, Milano 2002.
- J.C. REEVES, *Heralds of That Good Realm. Syro-Mesopotamic Gnosis and Jewish Traditions*, Leiden - New York - Köln 1996 (Nag Hammadi and Manichaean Studies 41).
- J.C. REEVES, «Revisiting the Seduction of the Archons», in *Proceedings of the Annual Meetings of the American Academy of Religion and the Society of Biblical Literature*, Atlanta, Georgia, November 22-25 2003, in corso di pubblicazione.
- G. REININK, «'Edessa grew dim and Nisibis shone forth': The School of Nisibis at the Transition of the Sixth - Seventh Century», in H.J.W. Drijvers-A.A. MacDonald (edd.), *Centres of Learning. Learning and Location... in the Near East*, Leiden 1995, pp. 77-89.
- E. ROLL, *Mani, der Gesandte des Lichts*, Stuttgart 1989<sup>2</sup>.
- S.K. ROSS, *Roman Edessa: Politics and Culture on the Eastern Fringes of the Roman Empire 114-242 C.E.*, London-New York 2001.
- G. ROUWHORST, «L'évocation du mois de Nisan dans les *Hymnes sur la Résurrection d'Éphrem de Nisibe*», in *IV Symposium Syriacum 1984, Groningen-Oosterhess 10-12 September*, edd. H.J.W. Drijvers - R. Lavenant - G.J. Reinink, Roma 1987 (Orientalia Christiana Analecta 229), pp. 101-110.
- G.A.M. ROUWHORST, *Les Hymnes Paschales d'Éphrem de Nisibe*, I-II, Leiden 1999 (Supplements to Vigiliae Christianae VII/1-2).
- A. RÜCKERT, *Die syrische Literatur*, in *Handbuch der Orientalistik*, III, I 2, *Semitik*, Leiden-Köln 1953, p. 169 sgg., part. p. 180.
- M. RUBIN, «The Language of Creation or the Primordial Language: A Case of Cultural Polemics in Antiquity», *Journal of Jewish Studies* 49 (1998), pp. 306-333.
- F. RUNDGREN, «Stoica semitica», in *Studien zur Geschichte und Kultur des vorderen Orients. Festschrift für B. Spuler*, Leiden 1981, pp. 355-361.
- P.S. RUSSELL, *St. Ephraem the Syrian and St. Gregory the Theologian Confront the Arians*, Kottayam 1994.
- P.S. RUSSELL, «A First Look at the Christology of Ephraem the Syrian», in *Sympo-*

- sium Syriacum VII, Uppsala University, 11-14 august 1996*, ed. R. Lavenant, Pont. Ist. Orient. Roma 1998 (*Orientalia Christiana Analecta* 256), pp. 107-117.
- P.S. RUSSELL, «St. Ephraem on the Duality of Christ and the Duality of the Creation», in AA.VV., *Syriac Symposium III: The Aramaic Heritage of Syria. The Summer Syriac Institute, University of Notre Dame, Notre Dame, 17-20 June 1999*.
- P.S. RUSSELL, «The Image of the Infant Jesus in Ephrem the Syrian», *Hugoye. Journal of Syriac Studies* 5, 1 (2002); una lettura dallo stesso titolo era stata presentata al *North American Patristic Society Annual Meeting, Loyola University (Chicago) May 24-26, 2001*.
- P.S. RUSSELL, recensione di DEN BIESEN, *Bibliography of St. Ephrem*, cit., *Hugoye. Journal fo Syriac Studies* 6, 1 (2003), parr. 1-10.
- T.A. SALA, «Rhetorical Strategies of Manichaean Anti-Judaism» in *Fourth Century Syria*, in *Proceedings of the Annual Meetings of the American Academy of Religion and the Society of Biblical Literature*, Atlanta, Georgia, November 22-25 2003, in corso di pubblicazione.
- A. SCHER, «Étude supplémentaire sue le écrivains syriens orientaux», *Revue de l'Orient chrétien* 10 (1906), pp. 1-33.
- M. SCHMIDT, «Irdisches und himmlisches Gericht in althoch deutschen Muspilli und bei Ephraem dem Syrer», in *III Symposium Syriacum 1980: les contactes du monde syriaque avec les autres cultures, Goslar 7-11 Septembre 1980*, ed. R. Lavenant, Roma 1983 (*Orientalia Christiana Analecta* 221), pp. 287-298.
- M. SCHMIDT, «Ephraem Syrus und Hildegard von Bingen», in *Second Symposium on the History, Theology, and Liturgy of the Syriac Churches Wittenberg, July 14-16, 2000*, in pubblicazione.
- J.B. SEGAL, *Edessa, "The Blessed City"*, Oxford 1970; Piscataway, NJ 2001 rist. (Gorgias Reprints 1).
- A. VAN SELMS, *Nisibis: The Oldest University*, Cape Town 1966.
- G. SFAMENI GASPARRO, «I Padri Apostolici di fronte ai movimenti ereticali di tipo encratita e gnostico», *Proceedings of the Virgil Society* 12 (1985), pp. 228-244.
- G. SFAMENI GASPARRO, «Le motivazioni protologiche dell'enkrateia nel Cristianesimo dei primi secoli e nello Gnosticismo», in *Atti del Colloquio Internazionale su La tradizione dell'enkrateia, Motivazioni ontologiche e protologiche*, Milano 1982, ed. U. Bianchi, Roma 1985, pp. 149-237.
- G. SFAMENI GASPARRO, «L'educazione all'enkrateia nei Padri del III secolo», in S. Felici, cur., *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri (Età Prenicena)*, Roma 1987, pp. 161-180.
- G. SFAMENI GASPARRO - C. MAGAZZÙ - C. ALOE SPADA, edd., *La coppia nei Padri*, Milano 1991.
- G. SFAMENI GASPARRO, «Enkrateia e dualismo: alle radici della gnosi manichea», in *Agathé Elpis. Studi storico-religiosi in onore di U. Bianchi*, a c. di G. Sfamemi Gasparro, Roma 1994, pp. 505-534.

- G. SFAMENI GASPARRO, «Natura e origine del male: alle radici dell'incontro e del confronto di Agostino con la gnosi manichea», in *Il mistero del male e la libertà possibile nei dialoghi filosofici*, a c. di L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti, Roma 1994, pp. 7-55.
- G. SFAMENI GASPARRO, «Chaos und Dualismus: die Dialektik von Chao-Kosmos im Hermetismus und Manichäismus», in *Strukturen des Chaos*, hrsg. v. F. Hörnung - T. Schabert, München 1994 (Eranos, n.F. 2), pp. 187-226.
- G. SFAMENI GASPARRO, «Il progetto antropologico nella tradizione dell'*enkrateia*: modalità diverse e problemi», in *Trattato di antropologia del sacro*, IV, Milano 1995, pp. 117-141.
- G. SFAMENI GASPARRO, «Asceticism and Anthropology. *Enkrateia* and 'double creation' in Early Christianity», in *Asceticism. Proceedings of the International Conference on The Ascetic Dimension in Religious Life and Culture*, New York 1993, edd. V.L. Wimbush - R. Valantasis, New York 1995, pp. 127-146.
- G. SFAMENI GASPARRO, «Fra astrologi, teurgi e Manichei: itinerario agostiniano in un mondo che si interroga su destino, male e salvezza», in *Il mistero del male e la libertà possibile*, IV: *Ripensare Agostino*, a c. di L. Alici-R. Piccolomini-A. Pieretti, Roma 1997, pp. 49-131.
- Kh. SHAMIR, «Le syriaque, langue de civilisation et pont entre les cultures», in *Les liturgies Syriaques. Actes du Colloque I*, CERP, Antelias 1994, pp. 3-17.
- R.F. SHEDINGER, *Tatian and the Jewish Scriptures. A Textual and Philological Analysis of the Old Testament Citations in Tatian's «Diatessaron»*, Louvain 2001 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 591, Subs. 108).
- A. SHEMUNKASHO, *Healing in the Theology of St Ephrem*, Piscataway, NJ 2002 (Gorgias Dissertations, Near East Studies 1).
- T. SHEPARDSON, «Claiming Christianity: Early Syriac Christianity and the Anti-Manichaean Rhetoric of Ephrem's *Prose Refutations*», in AA.VV., *Syriac Symposium III: The Aramaic Heritage of Syria. The Summer Syriac Institute, University of Notre Dame, Notre Dame, 17-20 June 1999*.
- C. (= T.) SHEPARDSON, «"Exchanging Reed for Reed": Mapping Contemporary Heretics onto Biblical Jews in Ephrem's Hymns on Faith», *Hugoye. Journal of Syriac Studies* 5, 1 (2002); lettura dallo stesso titolo tenuta al *North American Patristic Society Annual Meeting, Loyola University (Chicago) May 24-26, 2001*.
- C. (= T.) SHEPARDSON, «Defending Nicea: Ephrem in the Context of Empire», in *Proceedings of the North American Patristics Society Annual Meeting at Loyola University (Chicago) May 23-25, 2002*, in corso di pubblicazione.
- C. (= T.) SHEPARDSON, «Interpret with Care: Jews, Arians, "Jews" and "Arians" in Fourth Century Syria», in *Proceedings of the Annual Meetings of the American Academy of Religion and the Society of Biblical Literature*, Atlanta, Georgia, November 22-25 2003, in corso di pubblicazione.

- M. SIMONETTI, «Note sull'esegesi veterotestamentaria di Teodoro di Mopsuestia», *Vetera Christianorum* 14 (1977), pp. 96-102.
- R. SORABJI, ed., *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, London 1990.
- B.D. SPINKS, *Mar Nestorius and Mar Theodore the Interpreter: the Forgotten Eucharistic Prayers of East Syria*, Cambridge 1999, Grove Liturgical Studies 45.
- W. STROTHMANN, «Die Syrische Übersetzung der Bibel», in *Tradition and Translation: zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene*, edd. C. Elsas et alii, Berlin 1994, pp. 344-355.
- A. SU-MIN RI, «La caverne des trésors et Mar Éphrem», in *Symposium Syriacum VII, Uppsala University, 11-14 august 1996*, ed. R. Lavenant, Pont. Ist. Orient. Roma 1998 (Orientalia Christiana Analecta 256), pp. 71-84.
- M. TAMCKE, ed., *Orientalische Christen zwischen Repression und Migration*, Münster 2001 (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 13).
- M. TAMCKE, ed., *Syriaca. Zur Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der Syrischen Kirchen*, Münster 2002 (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 17).
- M. TAMCKE - A. HEINZ, edd., *Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwarts-lage der Syrischen Kirchen*, Hamburg 2000 (Studien zur orientalischen Kirchengeschichte 9).
- M. TARDIEU, *Il Manicheismo*, tr. it. a c. di G. Sfameni Gasparro, Cosenza 1988.
- M. TARDIEU, «Barsauma de Qardu», in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes*, II, 1994, p. 84.
- H. TARRANT, *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge 1985.
- Tatiani Oratio ad Graecos*, ed. M. Marcovich, Berlin-New York 1995 (Patristische Texte und Studien 43-44), pp. 7-75.
- D.G.K. TAYLOR, «St. Basil the Great and the Syriac Christian Tradition», *The Harp* 4, (1991), pp. 49-58.
- D.G.K. TAYLOR, «St. Ephraim's Influence on the Greeks», *Hugoye* 1, 2 (1998).
- J.E. TAYLOR, «The Phenomenon of Jewish-Christianity: Reality or Scholarly Invention?», *Vigiliae Christianae* 44 (1990), pp. 313-34.
- R.A. TAYLOR, «The Syriac Old Testament in Recent Research», AA.VV., *Syriac Symposium III: The Aramaic Heritage of Syria. The Summer Syriac Institute, University of Notre Dame, Notre Dame, 17-20 June 1999*.
- X. TEIXIDOR, *La filosofía traducida. Crónica parcial de Edesa en los primeros siglos*, Barcelona 1991 (Estudios Orientales 4).
- X. TEIXIDOR, *Bardesane d'Édesse: la première philosophie syriaque*, Paris 1992.
- X. TEIXIDOR, «Bardésane de Syrie», in *Dictionnaire des philosophes antiques*, II, Paris 1994, pp. 54-63.
- C.P. THIEDE, *Simone Pietro dalla Galilea a Roma*, Milano 1999.
- C.P. THIEDE, *Das Petrus Report*, Augsburg 2002, pp. 11-29.

- T.J. THUMPEPARAMPIL, «Mar Narsai and His Liturgical Homilies in Christian Initiation», *Christian Orient* 13 (1992), pp. 123-134.
- P. TOVEY, *Essays in West Syrian Liturgy*, Kottayam 1998.
- J.W. TRIGG, «God's Marvellous Oikonomia: Reflections of Origen's Understanding of Divine and Human Pedagogy in the *Address* Ascribed to Gregory Thaumaturgus», *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001), pp. 27-52.
- G. TROUPEAU, «Le rôle des syriaques dans la transmission et l'exploitation du patrimoine philosophique et scientifique grec», *Arabica* 39 (1991), pp. 1-10.
- Th. URBAINCZYK, *Theodoret of Cyrhus: The Bishop and the Holy Man*, Ann Arbor, Michigan 2002.
- K.A. VALAVANOLICKAL, *The Use of the Gospel Parables in the Writings of Aphrahat and Ephrem*, Frankfurt a.M. 1996 (Studies in the Religion and History of Early Christianity 2).
- L. VAN ROMPAY, «Quelques remarques sur la tradition syriaque de l'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste», in *IV Symposium Syriacum 1984, Groningen-Oosterhess 10-12 September*, edd. H.J.W. Drijvers - R. Lavenant - G.J. Reinink, Roma 1987 (Orientalia Christiana Analecta 229), pp. 34-44.
- L. VAN ROMPAY, «La littérature exégétique syriaque et le rapprochement des traditions syrienne-occidentale et syrienne-orientale», *Parole de l'Orient* 20 (1995), pp. 221-235.
- L. VAN ROMPAY, «The Christian Syriac Tradition of Interpretation», in *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation*, 1/1, ed. M. Saebo, Göttingen 1996, pp. 612-641.
- L. VAN ROMPAY, «Antiochene Biblical Interpretation: Greek and Syriac», in *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation*, edd. J. Frishman - L. Van Rompay, Louvain 1997, pp. 103-123.
- L. VAN ROMPAY, «Theodore of Mopsuestia on Saul and the Woman at Endor (1 Sam. 28): A recently discovered Greek text and its Syriac ramifications», in *Proceedings of the North American Patristic Society Annual Meeting, Loyola University (Chicago) May 24-26, 2001*, in corso di pubblicazione.
- L. VAN ROMPAY, «Syrian Christianity in the Age of Justinian: Continuity and Redefinition», in *Proceedings of the Annual Meetings of the American Academy of Religion and the Society of Biblical Literature*, Atlanta, Georgia, November 22-25 2003, in corso di pubblicazione.
- A. VAN TONGERLOO, ed., *The Manichaean NOYC. Proceedings of the International Symposium, Louvain 31 July - 3 August 1991*, Lovanii 1995, Manichaean Studies 2.
- E. VERGANI, *Efram il Siro. Le arpe del Signore*, Magnano 1996.
- A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du monachisme*, IV-V, Paris 1997-98.
- A. VÖÖBUS, *History of the School of Nisibis*, Louvain 1955 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 266, Subsidia 26), part. pp. 7-32.

- A. VÖÖBUS, *The Statutes of the School of Nisibis*, Stockholm 1962 (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 12).
- A. VÖÖBUS, *History of the School of Nisibis*, Lovanii 1965 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Subsidia, 266).
- A. VÖÖBUS, «Abraham de-Bêt Rabban and His Role in the Hermeneutic Traditions of the School of Nisibis», *Harvard Theological Review* 58 (1965), pp. 203-214.
- H. WALDMANN, «Mani, das Christentum und der Iran», in N. El-Khoury - H. Crouzel - R. Reinhardt (edd.), *Lebendige Überlieferung. Festschrift für H.-J. Vogt*, Beirut 1992, pp. 356-364.
- J. WALKER, «The Limits of Late Antiquity: Philosophy between Rome and Iran», *Ancient World* 33 (2002), pp. 45-69.
- D.S. WALLACE-HADRILL, *Christian Antioch: A Study of Early Christian Thought in the East*, Cambridge 1982.
- M.P. WEITZMAN, «From Judaism to Christianity: The Syriac Version of the Hebrew Bible», in *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, edd. J. Leu – J. North – T. Rajak, London-New York 1992, pp. 147-173.
- P. WEITZMAN, «Peshitta, Septuagint and Targum», in *VI Symposium Syriacum 1992, University of Cambridge, Faculty of Divinity, 30th August - 2nd September 1992*, ed. R. Lavenant, Roma 1994 (Orientalia Christiana Analecta 247), pp. 51-84.
- P. WEITZMAN, *The Syriac Version of the Old Testament. An Introduction*, Cambridge 1999 (University of Cambridge Oriental Publications 56).
- A.J. WENSINCK, ed. tr., *Legends of Eastern Saints I-II*, Piscataway, NJ 2004 rist. [or. 1911].
- M. WHITTAKER, ed. tr., *Tatian. Oratio ad Graecos and Fragments*, Oxford-New York 1982.
- J. WIESNER, ed., *Aristoteles, Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet*, Berlin 1987.
- W.A. WIGRAM, *The Assyrians and Their Neighbours*, Piscataway, NJ 2002 rist. [reprint of the 1929 ed.] (Gorgias Reprints 25)
- J. WILSON, *The Old Syriac Gospels [codd. Sinaiticus, Curetonianus]: Studies and Comparative Translations*, I-II, Piscataway NJ 2002 (Eastern Christian Studies 1-2).
- F. WINTER, *Bardesanes über Indien. Ein früher syrischer Theologe schreibt über ein fremdes Land*, Innsbruck 1999.
- W. WITAKOWSKY, *Syrian Monophysite Propaganda in the Fifth to Seventh Centuries*, in L. Rydén – J.O. Rosenqvist, edd., *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium*, Stockholm 1993, pp. 57-66.
- K.J. WOOLLCOMBE, «The Biblical Origins and Patristic Development of typology», in *Essays on Typology*, ed. J. Lampe - Id., Naperville, Ill, 1957, pp. 39-75.
- W. WRIGHT, *Short History of Syriac Literature*, Piscataway, NJ 2001 rist. [or. 1894] (Gorgias Reprints 5).

- W. WRIGHT, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum*, Piscataway, NJ 2002 rist. [or. 1870-]
- W. WRIGHT, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the Library of the Univ. of Cambridge*, Piscataway, NJ 2002 rist. [or. 1901].
- W. WRIGHT, ed. tr., *The Chronicle of Joshua the Stylite*, Piscataway, NJ 2003 (Gorgias Historical Texts 8).
- W. WRIGHT - N. MCLEAN, *The Ecclesiastical History of Eusebius in Syriac*, Piscataway, NJ 2003 rist. [or. 1898] (Gorgias Historical Texts 9).
- J. YACCOUB, *Babylone chrétienne. Géopolitique de l'Église de Mesopotamie*, Paris 1996.
- F.M. YOUNG, «The Rhetorical Schools and Their Influence on Patristic Exegesis», in *The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick*, ed. R. Williams, Cambridge 1989, pp. 188-193.
- F.M. YOUNG, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, New York 1997.
- P. YOUSIF, «Les formes littéraires du *Commentaire du Diatessaron* de Saint Éphrem de Nisibe», in *IV Symposium Syriacum 1984, Groningen-Oosterhess 10-12 September*, edd. H.J.W. Drijvers - R. Lavenant - G.J. Reinink, Roma 1987 (Orientalia Christiana Analecta 229), pp. 83-92.
- P. YOUSIF, «Exegetical Principles of St. Ephraem of Nisibis», *Studia Patristica* 18, 4 (1990), pp. 296-302.
- E-I. YOUSIF, *Les philosophes et traducteurs syriaques. D'Athènes à Bagdad*, Paris 1997.
- P.S. ZEDDA, «Le metafore sportive in san Paolo», *Rivista Biblica* 6 (1958), pp. 248-251.
- C. ZINTZEN, hrsg., *Der Mittelplatonismus*, Darmstadt 1981.