

RICCARDO MAISANO

SPUNTI DI ESEGESI BIBLICA

TRA ROMANO IL MELODO E GREGORIO MAGNO ^(*)

[399] È noto che Gregorio Magno, negli anni precedenti la sua ascesa al soglio pontificio nell'anno 590, fu per un lungo periodo (579-585) nunzio apostolico a Costantinopoli, inviato dal pontefice Pelagio II presso l'imperatore Maurizio ¹. Gregorio non ha lasciato molte testimonianze dell'esperienza costantinopolitana da lui vissuta come occasione di arricchimento formativo: ebbe anzi occasione di dichiarare – peraltro, in un contesto polemico – la propria estraneità alla lingua greca ². Tuttavia una serie di indizi sparsi nella sua opera, e la sua stessa attività come apocrisiario in quella che era la città più raffinata e vivace del tempo, presuppongono una innegabile conoscenza sia della lingua greca, sia della tradizione culturale bizantina ³. Perciò una ricerca approfondita delle fonti utilizzate da Gregorio nella sua opera di esegeta delle Scritture, se eseguita attraverso un confronto sistematico anche con la tradizione patristica greca, potrà fornire, io credo, risultati interessanti ⁴.

In attesa di compiere un'indagine metodica soprattutto sull'*opus magnum* di Gregorio, cioè i *Moralia in Iob*, che furono concepiti e scritti proprio durante il soggiorno costantinopolitano ⁵, mi soffermerò in questa sede soltanto sui risultati emersi da un sondaggio effettuato sui contatti di Romano il Melodo in occasione della preparazione dell'edizione italiana di questo autore ⁶. [400]

Romano fu attivo a Costantinopoli alcuni decenni prima del soggiorno di Gregorio nella capitale dell'impero, ma la diffusione e l'esecuzione pubblica delle sue opere conobbero proprio nella seconda metà del sesto secolo la loro maggiore fioritura. Per un apocrisiario pontificio, frequentatore delle cerimonie solenni negli edifici di culto della capitale, sarebbe stato difficile non entrare in contatto con una delle espressioni più

[^(*) Klaus Belke – Ewald Kislinger – Andreas Külzer – Maria A. Stassinopoulou (Hg.), *Byzantina Mediterranea. Festschrift für Johannes Koder zum 65. Geburtstag*, Köln – Weimar, Böhlau Verlag, 2007, pp. 399-406.]

¹ Ved. da ultimo Sofia Boesch Gajano, « Gregorio I », in: *Enciclopedia dei Papi*, I, Roma 2000, pp. 546-574, particolarmente utile per lo studio della fisionomia culturale di Gregorio (ivi bibliografia ulteriore).

² Cfr. la lettera ad Eusebio vescovo di Tessalonica (*Ep.* 11, 55): « Non conosco il greco e non ho mai scritto nulla in questa lingua ». L'affermazione è finalizzata alla sconfessione di alcuni testi eterodossi a lui attribuiti.

³ Ved. ad es. *Hom.* 17, 15 (sul richiamo a πλατεία / *platea*, che ritorna anche in *Mor.* 32, 46); 20, 13 (su ἔλαιον / *ἔλεον*). Prove della conoscenza della lingua greca da parte di Gregorio, ricavabili dal suo epistolario, sono passate in rassegna nel citato saggio della Boesch Gajano. Ved. inoltre Lellia Cracco Ruggini, « Grégoire le Grand et le monde byzantin », in: J. Fontaine – R. Gillet – S. Pellistrandi, edd., *Grégoire le Grand*, Paris 1986, pp. 83-94 (spec. nota 32, con riferimenti puntuali alle fonti). Ulteriori indicazioni in: R. Godding, *Bibliografia di Gregorio Magno (1890-1989)*, Roma 1990 (« Opere di Gregorio Magno – Complementi », 2), p. 204.

⁴ Ved. ad es. R. Maisano, « Il testo latino di Matteo nell'esegesi di Gregorio Magno », in: U. Criscuolo, ed., *Societas studiorum: per Salvatore D'Elia*, Napoli 2004, pp. 453-463.

⁵ Ved. la testimonianza dello stesso autore, contenuta nell'epistola dedicatoria a Leandro (§§ 1-2).

⁶ Romano il Melodo, *Cantici*, a cura di R. Maisano, I-II, Torino 2002 (« Classici greci – Autori della tarda grecità e dell'età bizantina »).

caratteristiche della liturgia di quel tempo. Viene anzi spontaneo chiedersi se l'esperienza del contacio nell'ufficiatura della Chiesa greca non abbia avuto un influsso determinante nella successiva affermazione del canto 'gregoriano' nella Chiesa latina.

I dati qui di seguito esposti, ovviamente, non hanno alcuna pretesa di essere letti come prove di un debito diretto di Gregorio nei confronti di Romano, ma vengono proposti soltanto quali indizi del possibile incontro sul terreno di una tradizione comune: indizi che attendono di essere verificati e precisati – o, viceversa, circoscritti ed eventualmente smentiti – dopo un approfondimento sistematico della ricerca, da estendere al più ampio patrimonio culturale della patristica greca.

Le citazioni bibliche nei contaci di Romano sono molto numerose, ma soltanto alcune di esse sono oggetto di esegesi⁷. Nella maggior parte dei casi si tratta di spunti noti alla tradizione ermeneutica dei padri⁸. Ma il ritrovamento degli stessi spunti in un autore come Gregorio, che, come abbiamo accennato, non si distingueva per una specifica adesione alla patristica di lingua greca, non può non richiamare la nostra attenzione.

Nell'omelia 29 sui vangeli, pronunciata nella basilica di san Pietro il giorno dell'Ascensione dell'anno 591 a commento della pericope di *Mc.* 16, 14-20, Gregorio si sofferma (§§ 5-6) sulle due note ascensioni veterotestamentarie (quella di Enoch e quella di Elia), ampiamente frequentate dalla speculazione dei padri. Il pontefice, nel rispetto della tradizione, mette a confronto i due eventi con l'ascensione del Cristo, rilevando l'incomparabile singolarità di questa. Il suo argomentare è sostenuto da vari elementi, due dei quali richiamano la nostra attenzione (§ 6)⁹:

Sic autem Joseph a fratribus uenditus, uenditionem Redemptoris nostri figuravit: sic Enoch translatus, atque ad coelum aëreum Elias subleuatus, ascensionem dominicam figuravit. [...] Vnde et ipse ordo in eorum quoque utrorumque subleuatione per quaedam incrementa distinguitur. Nam Enoch [401] translatus, Elias uero ad coelum subuectus esse memoratur: u ueniret postmodum qui nec translatus, nec subuectus, coelum aethereum sua uirtute penetraret.

Il richiamo all'episodio di Giuseppe venduto dai fratelli nel luogo di Gregorio appare come una giustapposizione rispetto al contesto in cui è inserito, ma è un elemento importante della speculazione esegetica di Romano (ved. 17.19, su cui torneremo alla fine della presente nota, e 43.1.6-7)¹⁰. E ancora più incisiva è la presenza, nell'opera del melodo, dell'altro elemento richiamato da Gregorio. Oltre a 45.33.1-2 (un generico riferimento all'ascensione di Elia come prefigurazione di quella del Cristo), si veda 32.14:

⁷ Sulla finalità prevalentemente letteraria di gran parte degli echi biblici in Romano ved. R. Maisano, « Funzione letteraria delle citazioni bibliche nelle preghiere dei contaci di Romano il Melodo », in: AA. VV., *Ad contemplandam sapientiam. Studi di filologia letteratura storia in memoria di Sandro Leanza*, Soveria Mannelli 2004, pp. 369-377.

⁸ Ved. i riferimenti contenuti nelle annotazioni alla citata edizione italiana di Romano.

⁹ Cito da: *Sancti Gregorii papae XL homiliarum in euangelia libri duo*, H. A. Hurter curavit, Innsbruck 1892 (rist. in: San Gregorio Magno, *Omellie sui vangeli*, a cura di G. Cremascoli, Roma 1994 (« Opere di Gregorio Magno », II).

¹⁰ I rinvii all'opera di Romano sono dati secondo l'edizione oxoniense del Trypanis (P. Maas – C. A. Trypanis, *Sancti Romani Melodi Cantica*, I: *Cantica genuina*, Oxford 1963 [rist. New York 1997]), della quale indichiamo, nell'ordine, il numero del contacio (in grassetto), la strofa e, quando richiesto, il verso (o i versi).

Μὴ θαμβήσθε τὸ λοιπόν, ὦ Γαλιλαῖοι·
Ἰησοῦς γὰρ ὁ Χριστὸς ὃς ἀνελήφθη
οὕτως καὶ ἐλεύσεται, ὡς αὐτὸν ἐθεάσασθε
ἄνω παραγενόμενον·
σαφῶς γὰρ ἀνελήφθη καὶ οὐχὶ μετετέθη·
οὐχ ὡς Ἐνώχ τὸ πρῶτον οὕτως ὁ Χριστός·
Ἐνώχ γὰρ ἐκεῖνος τῶν ἐπιγείων μετέστη,
οὐκ ἠξιώθη τῶν οὐρανίων,
ἀλλ' ἐνετέθη σκηναῖς δικαίων·
Ἥλιος δὲ ὁ πύρινον ἄρμα ἐπικαθήμενος
ἀνήλθε καὶ οὐκ ἔφθασε τὸν οὐρανόν, ὡς γέγραπται,
ἀλλ' ὡς εἰς τὸν οὐρανόν.

Nella riflessione di Gregorio sembrano presenti gli echi di una linea esegetica attenta all'uso dei verbi nelle pericopi veterotestamentarie: una linea non sconosciuta alla patristica orientale (oltre a Romano, ved. ad es. Cirillo di Gerusalemme, *Catech.* 14, 25), ma poco diffusa e ancor meno condivisa.

L'omelia 34, pronunciata da Gregorio nella basilica dei santi Giovanni e Paolo il 24 giugno del 591 (terza domenica dopo Pentecoste), è dedicata alle parabole evangeliche della pecora smarrita e della dracma perduta (*Lc.* 15, 1-10). In questa omelia Gregorio rivela più che altrove il proprio debito nei confronti dell'esegesi patristica in lingua greca¹¹. Qui notiamo in particolare il passaggio in cui il pontefice identifica le amiche e le vicine della donna che ha ritrovato la dracma: **[402]**

Quae amicae uel uicinae, nisi illae potestates coelestes sunt, jam superius dictae? Quae tanto supernae Sapientiae iuxta sunt, quanto ei per gratiam continuae uisionis appropinquant.

Anche uno dei contaci di Romano si ispira alla parabola delle dracme (**27 M.-Tr.** = 45 Gr. de M.), sia pure limitatamente alle prime due strofe. In questo componimento ritroviamo l'eco dello stesso spunto (**27.1-2**):

πίστει ζητήσωμεν
ἢ γυνὴ καὶ αἱ δραχμαὶ τίνες εἰσί. [...]
ἢ γυνὴ ἐστὶ, φησὶν, ἢ ἀρετὴ καὶ ἡ σοφία τοῦ πλάσαντος,
ἢ τις ἐστὶν ὁ Χριστὸς ἢ τοῦ θεοῦ σοφία καὶ δύναμις·
εἰσὶ δὲ δέκα δραχμαὶ ἀρχαί, ἔξουσῖαι,
αἱ δυνάμεις καὶ οἱ θρόνοι
καὶ κυριότητες, ἄγγελοι καὶ ἀρχάγγελοι,
τὰ Χερουβὶμ ἅμα καὶ τὰ Σεραφὶμ

Ancora dalle omelie sui vangeli è tratto lo spunto seguente (*Hom.* 16, 5, dedicata al racconto delle tentazioni di Gesù di *Mt.* 4, 1-11 e pronunciata nella basilica di san Giovanni il 4 marzo del 591, prima domenica di Quaresima):

Quamuis de hoc quadragesimae tempore est adhuc aliud quod posse intelligi. A praesenti etenim die usque ad paschalis solemnitatis gaudia sex hebdomadae ueniunt: quorum uidelicet dies quadraginta du fiunt. Ex quibus dum sex Dominici ab abstinentia subtrahuntur, non plus in abstinentia quam triginta et sex dies remanent. Dum uero per trecentos et sexaginta quinque dies annus ducitur, nos autem per triginta et sex dies affligimur, quasi anni nostri decimas Deo damus.

Questo computo caratterizza la conclusione del contacio di Adamo ed Eva, o del Digiuno (**51 M.-Tr.** = 1 Gr. de M., str. 23):

¹¹ Ved. J. M. Petersen, « Greek Influence upon Gregory the Great: Exegesis of Luke 15, 1-10 in Homelia in Evang. II, 34 », in: *Grégoire le Grand* cit., pp. 521-529.

ὁ ἀριθμὸς οὖν ἐν τῇ νηστείᾳ
δηλούσθω ὁ τῆς δεκατώσεως, φίλοι·
ἑπτὰ μὲν γὰρ αἱ ἑβδομάδες τῆς νηστείας ὑπάρχουσιν·
αἱ δὲ πέντε ἡμέραι ὑπόψηφοι
ἐφ' ἑκάστη δείκνυνται ἑβδομάδι νηστεύσιμοι,
ὡς ὑπάρχειν τριάκοντα πέντε ἄς νηστεύομεν,
καὶ νυχθήμερον πρὸς τούτοις τὸ τοῦ σαββάτου [403]
τοῦ σωτηρίου ἔχομεν πάθους·
τριάκοντα ἕξ οὖν ἡμέραι πάσαι καὶ ἡμισυ γίνονται,
δεκάτωσις τοῦ ἔτους,
δι' ἧς κτώμεθα ζωὴν τὴν αἰώνιον

Il digiuno quaresimale è interpretato come decima dell'anno già da Cassiano (*Coll.*, 21, 24 s.), e la vitalità dello spunto nel cristianesimo del sesto secolo è attestata anche da Doroteo di Gaza (*Doctr.*, 15, 1). Ma è significativo che sia in Romano che in Gregorio il computo è seguito immediatamente dalla stessa citazione di *Rom.* 12, 1 (Greg., *Hom.* 16, 5: *Vnusquisque... hostia uiua fiat*; *Rom. Mel.*, 51.24.1: Σῶτερ τοῦ κόσμου, σὲ προσκυνοῦντες λατρεῖαν λογικὴν σοι προσφέρομεν ταύτην).

Rivolgendo ora la nostra attenzione allo sterminato – e per troppi aspetti ancora sostanzialmente inesplorato – archivio di spunti esegetici, parenetici e catechetici che costituisce i *Moralia in Iob*, proporremo (seguendo l'ordine di ricorrenza nell'opera) un piccolo gruppo di quelli che possono essere letti come altrettanti esempi di probabili rapporti, diretti o indiretti, intercorrenti tra Romano e Gregorio¹².

Due volte nei *Moralia* (12, 9; 29, 12) Gregorio si sofferma sulla simbologia riconoscibile nella parabola del Prodigio, citando il vestito e l'anello che il padre dona al figlio pentito. In particolare (12, 9: ' *Cito proferte stolam primam* '. *Prima quippe stola est uestis innocentiae quam homo bene conditus accepit, sed male a serpente persuasus perdidit*) allude al ' vestito primo ' come richiamo alla condizione iniziale di innocenza di Adamo. Romano dedica alla parabola un intero contacio (49 M.-Tr. = 28 Gr. de M.), nel quale è riservata, soprattutto nelle str. 1-8, una speciale attenzione alla stessa simbologia. In particolare si registra un punto di contatto a 49.4.4-6:

Δότε συντόμως τὴν στολὴν τὴν πρώτην τῷ τέκνῳ μου,
ἦν ἡ κολυμβήθρα πᾶσιν ὑφαίνει,
ἦν κατασκευάζει χάρις ἡ τοῦ πνεύματός μου,
καὶ σπεύσαντες ἐνδύσατε

Purtroppo, a causa delle scelte riduttive dei rispettivi traduttori italiani (il benemerito e indimenticabile Emilio Gandolfo per Gregorio; io stesso per Romano), la pregnanza [404] derivante dalla definizione di ' vestito primo ' nel testo greco e in quello latino si perde in un generico ' vestito migliore '.

A *Mor.* 18, 88 è affrontato e trattato con ampiezza il problema della visione di Dio da parte dei personaggi del Vecchio Testamento. Gregorio si domanda in che modo possa conciliarsi il racconto dei tanti incontri dei patriarchi con Dio con l'affermazione contenuta in *I Io.* 1, 18: *Deum nemo uidit umquam*. La risposta, secondo Gregorio, si trova leggendo *Iob* 28, 21: *Sapientia... abscondita est ab oculis omnium uiuentium*. La Sapienza, che è Dio, è nascosta agli occhi di ogni vivente, perché quanti si trovano nella

¹² L'edizione alla quale faremo riferimento è quella curata da M. Adriaen (*Sancti Gregorii Magni Moralia in Iob*, Turnhout 1979-1985 [« Corpus Christianorum », 143-143B], riprodotta in: San Gregorio Magno, *Commento morale a Giobbe/1-4*, a cura di P. Siniscalco, introd. di C. Dagens, trad. di E. Gandolfo, Roma 1992-2001 (« Opere di Gregorio Magno », I/1-4).

carne mortale possono vederlo attraverso immagini limitate, non nella luce illimitata dell'eternità. La stessa problematica è affrontata da Romano nel secondo contacio dell'Epifania (6 M.-Tr. = 17 Gr. de M.), che consiste in una rassegna delle epifanie veterotestamentarie allo scopo di ridimensionare l'esperienza della visione che poterono avere di Dio i patriarchi biblici a confronto con l'esperienza salvifica della visione di Dio nell'incontro col Cristo dopo il battesimo.

Due volte Gregorio (*Mor.* 28, 6; 33, 5) richiama l'espressione di *Gen.* 3, 8, per le quali Adamo “ udì la voce del Signore che passeggiava nel giardino alla brezza della sera ”. Per lui il significato di queste parole è chiaro:

Quid est quod ad auram post meridiem, nisi quod lux feruentior ueritatis abscesserat, et peccatricem animam culpae suae frigora constringebant? (28, 6) Unde primus homo post culpam inter arbores paradisi ad auram post meridiem absconsus inuenitur. Quia enim meridianum caritatis calorem perdidit, iam sub peccati umbra quasi sub frigore aurae torpebat. (33, 5)

I presupposti sono gli stessi da cui prende le mosse Romano nel citato secondo contacio dell'Epifania (6.1.2-9):

τῷ μεμελανωμένῳ καὶ συνεσκοτισμένῳ
φῶς ἀνέτειλεν ἄσβεστον·
οὐκέτι αὐτῷ νύξ, ἀλλὰ πάντα ἡμέρα·
τὸ πρὸς πρῶτῳ πρῶτῳ δι' αὐτὸν ἐγεννήθη·
δειλινὸν γὰρ ἐκρύβη, ὡς γέγραπται·
εὗρεν αὐγὴν φωτίζουσαν αὐτὸν ὁ πρὸς ἐσπέραν πεσών·
ἀπηλλάγη τοῦ γνόφου καὶ προέκοπτε πρὸς ὄρθρον
τὸν φανέντα καὶ φωτίσαντα πάντα.

La riflessione di Romano e di Gregorio può essere intesa soltanto se si ha presente l'interpretazione dei Settanta (ἤκουσαν τὴν φωνὴν κυρίου τοῦ θεοῦ περιπατοῦντος ἐν [405] τῷ παραδείσῳ τὸ δειλινόν), laddove il testo ebraico parla non del “ crepuscolo ” (τὸ δειλινόν) ma del “ vento del giorno ”, un elemento frequente nelle teofanie. È quindi significativa la convergenza dei due autori, che prescinde dalle obiettive differenze tra il testo greco e la Vulgata.

A *Mor.* 23, 5 Gregorio cita la nota frase del sommo sacerdote Caifa (*Io.* 11, 50: *Expedit unum mori pro populo, ut non tota gens pereat*) come un esempio di concetto positivo espresso con malanimo:

Bonum quippe, sed non bene locutus est, quia dum crudelitatem necis appetiit, redemptionis gratiam prophetauit.

Lo stesso procedimento si ritrova in Romano (20.4):

Ταῦτα δὲ κράζοντος τοῦ λαοῦ, ἔφησεν ὁ ἱερεὺς·
“Οὐ καλῶς εἶπον τὸ πρῖν· Συμφέρει
ἀπολέσθαι τοῦτον μόνον καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος;”.
Τίς εἶδεν ἀσπίδα ἀντὶ τοῦ ἰοῦ αὐτῆς
γλυκὸν μέλι προφέρουσαν;
Τίς ἐθεάσατο φλόγα δροσίζουσαν;
Τίς ἀκήκοέ ποτε ψεῦδος ἀληθεῖον ὡς Καϊάφαν;
Μὴ θέλων προφητεύει ὅτι ὑπὲρ πάντων
θνήσκεις, σωτήρ μου,
ἵνα χορεύῃ ὁ Ἀδάμ.

I casi ora elencati costituiscono, ripeto, gli indizi non di una (pur possibile) influenza diretta dell'opera del melodo sul nunzio pontificio approdato in Oriente pochi decenni

dopo la morte del poeta, ma della vivace circolazione degli spunti di esegesi biblica nella città di Costantinopoli durante il sesto secolo, indizi che costituiscono la testimonianza del ruolo svolto dalla capitale dell'impero sull'esercizio ermeneutico da parte di personalità anche di grande levatura individuale, quali furono appunto Romano e Gregorio.

A tale proposito, vorrei concludere questa breve nota con una osservazione. Se il periodo di sette anni trascorso a Costantinopoli lasciò nell'opera e nella speculazione del futuro pontefice una traccia che appare meritevole, come abbiamo intravisto, di un'indagine approfondita, non meno significativa fu l'influenza della capitale sull'opera di Romano.

Nella str. 19 del contacio del Tradimento di Giuda (17 M.-Tr. = 33 Gr. de M.) il melodo si rivolge idealmente al traditore con le seguenti parole: [406]

Οὕτως δέ, ἄφρον, ἐμέθυες αὐθαδεία σου καὶ οὐκ ἐνόησας
τὸν ὑπὸ σοῦ γνώμη πωλούμενον,
κἂν τὰ σύμφωνα γνώρισῃ σοι, τίς ἐστὶν ὁ συμφωνούμενος·
ἔλαβες χρύσινα τριάκοντα·
ψήφισον, ἄθλιε, καὶ νόησον

τίς προφητῶν οὕτω πεπώληται.
Ὁ Ἰωσήφ ἐκεῖνος τοῦ Ἰησοῦ ἦν τύπος,
οὗ τὴν τιμὴν λαμβάνεις.

Non ci soffermeremo sul fatto che nel vangelo (*Mt.* 26, 15) le monete sono d'argento e non d'oro, poiché evidentemente all'autore sta a cuore richiamare il parallelo con *Gen.* 37, 28, dove si legge che Giuseppe fu pagato con monete d'oro. È invece interessante notare che, a proposito del numero delle monete nell'episodio del patriarca venduto dai fratelli, il testo ebraico e i Settanta sono largamente concordi sulla cifra 'venti'. Ma doveva esistere in area siriana una tradizione alternativa, che testimoniava la variante 'trenta'¹³. Di tale tradizione il melodo doveva essere a conoscenza all'epoca della prima stesura del contacio. Poiché però alcuni manoscritti di Romano tramandano di questa strofa una redazione diversa, nella quale non c'è più traccia del confronto tra la vendita di Giuseppe e il tradimento di Giuda, è probabile che la variante redazionale sia testimonianza di un successivo intervento dello stesso autore, dovuto alla constatazione, da parte di Romano, della difficoltà di mantenere il parallelo tra Giuseppe e Gesù in base al numero delle monete. È possibile che l'autore, trasferitosi nel frattempo da Berito a Costantinopoli, trovandosi di fronte a manoscritti concordi sulla cifra 'venti', abbia voluto adattare il suo testo al nuovo pubblico cui si rivolgeva, tenendo conto del diverso patrimonio culturale nel quale si trovava ad operare. Ciò costituisce, a mio avviso, una testimonianza significativa dell'influsso che l'ambiente costantinopolitano esercitò anche sull'opera di Romano.

¹³ I codici Vat. Gr. 1238 e Hierosol. S. Sep. 2, e alcuni commenti patristici, recano con la lezione 'trenta' il segno di un processo di armonizzazione tipologica con il Nuovo Testamento. Il Grosdidier de Matons in nota alla sua edizione del contacio (Romanos le Mélode, *Hymnes*. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Grosdidier de Matons, t. IV: Nouveau Testament (XXXII-XLV), Paris 1967 ["Sources Chrétiennes", 128]) ricorda che anche Severiano di Gabala, il quale prima dell'anno 401 fu vescovo di Emesa, la città natale di Romano, effettuando un confronto tra l'episodio di Giuseppe e il tradimento di Giuda, parla di trenta monete come prezzo della vendita di Giuseppe (cfr. J.-B. Aucher, *Severiani Gabalorum episcopi Emesensis homiliae nunc primum editae ex antiqua versione armena in latinum sermonem translatae*, Venezia 1827, p. 442).